

## PREFAZIONE

Il ventesimo secolo testé trascorso: troppo presto per i bilanci; troppo presto per noi, che muoviamo timidamente i primi passi nel ventunesimo – una espressione così poco familiare, direi quasi spropositata, che non ci viene mai fatto di usarla. Il tempo deve fare il suo lavoro, si dice, deve rimettere le cose a posto. In realtà deve semplicemente collocarle, dare loro un luogo, una prospettiva, una “definizione”. Nel presente le cose non hanno luogo, né fissa dimora, né fisionomia “definita”; piuttosto esplodono, nelle più imprevedibili direzioni, indietro e avanti, in alto e in basso, spesso senza neppure avvertirsi come quelle cose che solo in seguito acquisteranno una identità e un nome.

Che cosa accomuna gli itinerari del pensiero novecentesco e conferisce loro un’“aria di famiglia” (a noi sconosciuta), ovvero quella che i posteri, come diceva Foucault, immancabilmente ci assegneranno, con un misto di curiosità e di estraniato stupore? Che cosa accomuna Frege e Kojève, Wittgenstein e Artaud, Peirce e Schmitt e così via? La più immediata, la più spontanea delle risposte è che nulla li accomuna. Essi hanno attraversato, almeno in parte, il medesimo secolo e i medesimi capidanno, le stesse fragorose vicende della storia mondiale; hanno conosciuto identiche mode letterarie e di costume, hanno indossato vestiti simili, guardato gli stessi film o ascoltato le stesse musiche, viaggiato sugli stessi treni, corteggiato e amato donne e uomini secondo stili di vita comuni, hanno abitato nella stessa Parigi, nella stessa Londra, nella stessa Vienna o Berlino, frequentato caffè, ristoranti, teatri, banche e altri comuni ritrovi, e nondimeno sembrano venire, l’uno rispetto all’altro, da mondi differenti ed estranei, lontani e incomparabili, come stranieri l’uno all’altro, con in capo pensieri e ossessioni che difficilmente avrebbero potuto scam-

biarsi comprendendosi appieno o anche solo in parte. Quando capitò che si conoscessero, in modo diretto o indiretto, espressero sovente, l'uno dell'altro, le più stravaganti, le più stupefacenti e fallaci opinioni, come Heidegger, che gratificò Wittgenstein dell'epiteto di "crasso empirista". Nulla davvero sembra accomunarli, salvo la loro generica appartenenza alla cultura europea e al mondo occidentale, alla razza bianca e al mestiere, grosso modo (ma neppure sempre), di filosofi. Vite itineranti su binari eccentrici, sospesi nel vuoto, avviati verso incerti destini del tutto ignoti agli interessati – come ogni vita del resto.

Nondimeno, c'è una soglia che gli itinerari di pensiero del '900 non hanno potuto fare a meno di abitare, anche se nei modi più diversi e con un grado di consapevolezza altamente variabile. La possiamo esprimere con le parole di Nietzsche, il grande profeta del ventesimo secolo e forse ancora del nostro: "Che mai facemmo a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? [...] non esiste più 'terra' alcuna". Così recita l'"uomo folle", annunciando la "morte di Dio", nei paragrafi 124 e 125 della *Gaia scienza*.

La terra, cioè il fondamento, l'origine, la patria, la nazione, la frontiera, l'identità e infine la ragion d'essere; vale a dire, ciò che ha conferito all'uomo occidentale la sua individuale certezza e sostanza e la sua universale verità, ovvero la sua storia: l'unica che sia propriamente mai esistita, da quando Erodoto e Tucidide, Platone e Aristotele la inventarono. L'Occidente come la terra dell'individuo, del soggetto, e dell'universale, del concetto: ecco ciò che tramonta nelle parole di Nietzsche, per interiore necessità e autonomo destino. L'Occidente come il luogo in cui l'uomo ha abbandonato il mondo dei miti e delle favole, le pratiche della magia e i sentieri degli Dei, per incamminarsi sulle strade asfaltate della scienza. In una lirica significativamente intitolata "Il principio" Borges scriveva: "Due greci stanno conversando: forse Socrate e Parmenide / [...] Liberi dal mito e dalla metafora, pensano o cercano di pensare. / Non sapremo mai i loro nomi. / Questa conversazione tra due sconosciuti in un luogo della Grecia è il fatto capitale della Storia. / Hanno dimenticato la preghiera e la magia." "Due greci stravaganti", diceva Husserl nella *Krisis*, hanno dato origine all'"umanità della teoria".

Terra e storia, teoria e pratica, filosofia e politica: ecco la cifra in cui convergono i percorsi del presente libro; percorsi che scandagliano regioni limitrofe o remote, itinerari a prima vista imparagonabili del pensiero, e che nondimeno presentano una sottile aria di famiglia, una comune ispirazione e un nascosto fuoco verso il quale silenziosamente accennano. Tutti

di fatto perimetrano i confini del cosmo che da duemila e cinquecento anni ci tiene legati a quel sole di cui diceva Nietzsche, annunciandone nel contempo il tramonto. Tutti si affacciano a scrutare l'orizzonte oltre le colonne d'Ercole della nostra cultura, per confrontarsi con l'enigma dell'estraneo, del diverso e della differenza, ovvero col rimosso dell'origine che ritorna, per rifletterci nello specchio di una assoluta e irresolubile contingenza: quella contingenza, ha detto Derrida, che ci chiede di "pensare un altro rapporto con la verità".

Nessuna pretesa qui di commentare o anche solo di riassumere i saggi che seguono; solo una indicazione di lettura che ne rilevi le nascoste convergenze, non programmate e tuttavia sensibili.

Wittgenstein che legge Frazer, Artaud che osserva i riti dei Tarahumara: entrambi in cerca di un nuovo modo di intendere l'uomo, di una nuova "antropologia"; entrambi consapevoli che la ragione che descrive la magia parla in realtà di se stessa e così fraintende, traducendola, la verità dell'altro. Impossibilità di riassumere tutte le differenze dell'umano nella universalità dialettica del concetto. A esso viene opposta la materialità concreta dell'esempio e della metamorfosi, coglibili solo da ciò che Wittgenstein chiama "rappresentazione perspicua". Un'analogia materialità è all'opera nel pensiero matematico di Peirce, pensiero ricondotto alla pratica di scrittura del diagramma e del grafo, in direzione opposta al formalismo logico di Frege. Si tratta di pensare nei segni, e non soltanto attraverso i segni, come Derrida oppone alla semiologia hegeliana. Si tratta di non occultare la "gravità" contingente della loro operazione. Si tratta nel contempo di quella gravità costitutiva delle pratiche di vita e di teoria il cui senso fondativo "tolemaico" si oppone irriducibilmente alla "rivoluzione copernicana". Naturalmente Husserl non intende, con queste espressioni, tornare a Tolomeo contro Copernico, così come il recupero della metamorfosi, di sapore goethiano, non intende cancellare Newton. Non c'è ritorno alla "terra", poiché è vero, "non c'è più 'terra' alcuna". C'è piuttosto un operare intersoggettivo, direbbe Husserl, c'è un "corposuolo" delle pratiche di vita e di sapere, che pone appunto il problema della storia. Ma quale storia? La rivoluzione antropologica porta con sé una rivoluzione politica, che anzitutto si esprime nella paradossalità della scrittura dei saperi: paradossalità di una scrittura che riflette sul suo stesso esercizio, sancendo in tal modo l'uscita dalla età "storica" del libro, come direbbero insieme e a loro modo Kojève e Derrida.

La questione del politico si pone appunto come istanza di confine: là dove i segni e le immagini che oggi frequentiamo hanno ormai pas-

sato tutte le dogane, annullando ogni reale appartenenza alla nazione, alla stirpe, al popolo, alla razza, alla fraternità di sangue radicata alla terra: spoliticizzazione globale in cui il mondo si fa uno, ma per ricadere nelle sue differenze eterogenee e inconciliabili. Problema capitale della democrazia planetaria: sua esigenza necessaria e impossibile, iscritta emblematicamente nella figura dell'ospite, preso in ostaggio dal suo stesso ospitato. "Chi è mai il mio nemico?" La sua natura intrinseca e senza nome esige un "altrimenti dal pensiero"; ed esige altresì il superamento dell'antica dialettica "amico-nemico": il nemico non è alle porte, è già entrato in casa, dove propriamente da sempre è stato; e l'amico è un volto che ogni identificazione rende evanescente. Pensare il politico nei segni, nei segni di quella estraneità "materiale" che da sempre abita la proprietà più propria, è allora esporsi a una costitutiva contaminazione, a un "fuori luogo" che è anzitutto un "fuori logos": nuova esperienza dell'aver luogo, nuova topologia della terra che varca i confini "logici" della sua storia, ovvero della nostra. Viaggio nel futuro verso nuovi punti cardinali, verso nuove rivoluzioni al di là dei confini del politico, che è insieme viaggio nel passato delle antiche costellazioni (come intuiva Bruno al sorgere del sole copernicano dell'età moderna e del suo destino). Viaggio di ritorno, come intuì Artaud con una nuova e stupefacente stravaganza del pensiero e del suo teatro metafisico, verso la riscoperta dell'Atlantide perduta: due volte perduta, proprio perché conservata e trasfigurata nella memoria mitica di Platone, nei luoghi d'origine della nostra storia, là dove la verità logica si iscriveva nel paradosso del tempo prima del tempo.

Non sono che rapide annotazioni, suggestioni di superficie, figurazioni di un "clima" che si respira leggendo. Il più importante, in ogni itinerario che qui si presenta, parla invece da sé, senza bisogno di altri testimoni o di avvocati difensori. Da sé si volgerà al suo possibile lettore, coinvolgendolo nell'arte più difficile che è richiesta in ogni esercizio di scrittura e di lettura: l'arte di quel fra-intendere essenziale e necessario che è iscritto nel cuore di ogni intendere e comprendere e che è la vita stessa di ogni pratica, rappresentazione o teatro del pensiero.

Carlo Sini