

Le parole e la “cosa”

di

Paolo Vernaglione Berardi

Giorgio Agamben, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino 2022

Nell'ultimo lavoro filosofico di Giorgio Agamben, *L'irrealizzabile*, la realtà ha la forma dell'evento. La nozione di ciò che accade infatti, sia in senso storico che filosofico stacca a tal punto la nozione comune di ciò che è reale da farci intendere l'evento dell'occidente, cioè la storia della metafisica. La realtà come invenzione metafisica è stata la presa di posizione che ha dislocato il pensiero nel campo della fenomenologia e ha scartato la comprensione del linguaggio a partire dal senso comune supposto dalle teorie analitiche.

Che poi la riflessione sui rapporti tra cose e parole sia pervenuta a risultati simili nel caso delle teorie logiche dei segni e in quelle del discorso, è meno questione di interpretazione che di direzione della ricerca, essendo evidente la difficoltà di affermare la corrispondenza piena di realtà e rappresentazione anche da parte dei logici più puri e sistematici.

Ciò che si è perso nelle teorie della lingua di Oxford e Cambridge, il senso emotivo e la punta passionale nel significare il mondo con gesti e parole, è stato guadagnato nella seconda metà del '900 dalle ricerche intorno agli enunciati in cui convenivano, dopo circa due secoli di conflitti tra logica e storia delle lingue, le asserzioni più nette sulla qualità e i modi per dire il mondo, le strategie discorsive e gli effetti di potere dei saperi organizzati nella linguistica e nelle scienze umane. L'evento che raggiunse il pensiero aprì l'archeologia della lingua, cioè la riflessione sui modi storici di dire, attribuire e far mancare senso alla realtà.

La genealogia che Agamben aveva tracciato già in *Che cos'è reale?*, saggio sulla scomparsa del fisico Majorana e in alcuni luoghi di *Opus Dei* e *L'uso dei corpi*, mostra quanto abbia contato la trasformazione del significato della *res* latina nell'*ens*, l'ente creato medioevale che informerà la filosofia moderna riempiendo il *cogito*.

In entrambi gli appuntamenti con il sapere, sapere storico e genealogico, la virtuale infinita distanza tra filosofia e tempo mondano adempie il fine di cancellare il tramite tra l'azione e la riflessione e ispersire il lavoro sui concetti fino alla scomparsa della loro traccia passionale.

D'altra parte considerare irrazionale quanto non viene riferito nella prosa quotidiana e considerare la filosofia come l'attività più estranea al mondo, permettendo il gioco sulla sua superficie, è l'abitudine di pensiero più solida e meno vera, – quanto più si sa il mondo in rovina, la terra devastata e in guerra.

Dal punto di vista della filosofia, che non è più il negativo della vita, e se mai lo è stata il suo estremo senso “francofortese” è da tempo archiviato, – conoscenza e intuizione considerate come facoltà coincidono rendendo nulla la loro differenza. Pensare l'evento infatti è sempre stato possibile se biadiamo alla trascrizione antica del senso.

Secondo quanto la *Lettera VII* di Platone riferisce riguardo al maleficio planato sulla tirannide di Siracusa ciò che avviene è *tyche*, sorte nella contingenza. Così, riferisce Agamben, il “dualismo demonologico” nel pensiero di Platone, per cui *tyche*, secondo il grande filologo Giorgio Pasquali, assume due opposti

significati, potenza ostile e potenza divina benefica, è il mito stesso della realtà considerata come evento o casuale o causato.

La realtà subisce un doppio movimento: diviene realtà della filosofia, la “cosa” del pensiero, e diviene evento storico che non riguarda più gli affari umani, non investe più donne e uomini se non in rapporti di potere e di subordinazione.

Il reale della filosofia di cui ha detto Michel Foucault nel corso sul *Governo di sé e degli altri* è critica del potere che si realizza in tre cerchi d'esperienza: il primo cerchio è quello dell'ascolto. Chi esercita il potere deve convertirsi nell'ascolto della filosofia e percorrere una strada che lo porta a non poter vivere altrimenti, cioè a vivere la forma di vita filosofica. Il secondo cerchio è “il cerchio di sé stessi”. Il reale della filosofia “non lo si incontra, non lo si riconosce, non lo si effettua che nella pratica stessa della filosofia...ma non intesa come pratica del *logos*...”, – bensì come esercizio continuo. In queste pratiche si tratta del soggetto stesso. Il terzo cerchio consiste nel modo del sapere filosofico che è del tutto diverso dall'insegnamento o dalla scrittura di testi e discorsi.

La pratica della filosofia, il suo *ergon*, è esercizio: *sfregare* di continuo gli elementi da cui scintilla un sapere superiore: dal nome alla definizione, all'immagine, all'*episteme* in cui sono comprese scienza e retta opinione, e infine al *nous*, “la cosa stessa” apparirà in una “accensione brusca e subitanea della luce all'interno dell'anima”.

Lucrezio nel *De rerum natura* aveva piegato il senso della *res* alla relazione tra diversi enti naturali di cui è ignoto il principio, ma di cui si sa l'esistenza. È stato questo spostarsi del senso della realtà nell'eventualità dell'accadere a formare il significato filosofico dell'ente come ciò che è presente e quindi reale.

Nella trasformazione medioevale della “cosa” antica la separazione dalla realtà quotidiana conduce all'identità della *res* e dell'essenza e all'identità della realtà alla realizzazione. A seguito della dislocazione del senso della “cosa” nell'ambito della realtà a cominciare da Agostino si accentua la differenza tra segni e cose e si incrementa l'ambiguità del termine che, pur teso alla realizzazione dell'ente, significa l'essenza e la potenza. La cosa sarà “di volta in volta ciò che vi è di più astratto e la realtà più immediata e tangibile”. Il caso diventa causa, l'essere si scompone in essenza ed esistenza.

Bisogna infatti ricordare che il caso diviene contingenza e quindi realtà possibile nel cristianesimo quando, secondo Ivan Illich, il mondo nelle mani di Dio svolge la necessità in assoluta autonomia. L'arbitraria volontà di Dio fa sì che il mondo sia e che le diverse realtà possano o meno esistere. La realtà diviene causa del reale quando tutto il reale è *cosa*, almeno a partire dagli inizi del Medioevo. Da allora la questione metafisica sarà quella della *cosa* di cui si farà esperienza.

La *res* da “cosa” che riguardava gli uomini, gli affari umani di cui parlava Hannah Arendt, ciò che concerneva la vita quotidiana nelle sue preoccupazioni e deflagrazioni, bisogni e risoluzioni, diviene *potenza* che ha da essere e acquisisce più gradi di intensità che realizzano l'atto.

D'altra parte l'evento avendo acquisito il senso storico che non aveva nel mondo antico, assume il significato teologico della figura che rompe il decorso cosmico degli eoni e dà corso ad una storia accorciata dalle fratture e dalle regressioni, dalle profondità e dalle eruzioni. Per questo pericolo tellurico, almeno a partire da Agostino, reale è la storia lineare delle successioni, cioè la sequenza di eventi il cui fine provvidenziale è l'indice escatologico della Grazia.

La *res* come potenza e come essenza si afferma inducendo l'atto e l'esistenza, la realizzazione necessaria da cui origina l'ontologia.

Un momento significativo nella storia del termine è “l'inclusione di *res* fra i concetti che la logica medievale definisce trascendenti o trascendentali, cioè *ens, unum, verum, bonum, perfectum*”. Avicenna forgia il termine “cosità” che i traduttori latini rendono con *causalitas*. La cosa entra nel campo del linguaggio a partire dalle

scissioni ontologiche dell'essere e riguarda sempre più il “qualcosa del discorso”, il pensiero che è pensiero di qualcosa non di nulla.

Da questo momento tutte le articolazioni disposte dalla Scolastica nello spettro sempre più numeroso dei gradi di realtà dalla potenza all'atto, mentre profilano l'ente con acuta precisione producono un'evidente circolarità “che definisce il funzionamento della macchina ontologica”. Il mutare senso della cosa nell'ente allontana la realtà degli eventi dalla realtà quotidiana, istituendo il campo della riflessione e della filosofia della storia.

Una delle prove maestre della metafisica è la prova ontologica. L'argomento predispone ad un passaggio ulteriore in cui si produce la differenza tra la “cosa” e la lingua, per cui la “cosa” è pensata a partire dall'esperienza della lingua, cioè dal fatto che del linguaggio si fa esperienza.

La prova dell'esistenza di Dio può darsi sia nel suo argomento positivo che in quello negativo perché i significati attribuiti al nome e al concetto di Dio sono molteplici. L'essere come essenza ed esistenza e l'essere che congiunge soggetto e predicato dispongono l'esistenza nella sua realtà o nella sua eventualità. Così l'ontologia si determina separando e connettendo due significati del verbo essere, copula e predicato di esistenza, – “Dio è” e “Dio è onnipotente”, al cui seguito giungono le scissioni della metafisica, possibilità e realtà, potenza e atto, e la sequenza infinita dei dualismi che producono il reale, il suo sapere, il suo soggetto.

Mentre l'esperienza di Dio con le sue tracce e gli abbandoni, le lacrime e le gioie, i deserti e le rinunce, continua ad essere l'evento dell'anima, la filosofia di Avicenna e la Scolastica delimitano la circoscrizione del reale al cui interno dispongono le distinzioni dell'essere in funzione di una causalità originaria. Il linguaggio che separa logica e ontologia è in gioco nelle dispute tra nominalisti e realisti a cui San Tommaso risponde denunciando l'errata coincidenza della nozione e della realtà di Dio.

Il pensiero moderno che affida al *cogito* e alla coscienza la potenza dell'“io” nella scissione del soggetto e degli oggetti identifica realtà e identità nella realtà storica che dovrà attendere la soluzione del fondamento nella molteplicità delle differenze.

Kant insisterà sulla distanza tra il reale della filosofia, l'evento storico-filosofico e la realtà nella sua pratica quotidiana – ove questa realtà, a differenza della possibilità è “una connessione della cosa con la percezione”. Nella “cosa in sé” consisterà il limite oltre il quale la verità della *res* scivola nell'impossibile. Questa è concetto senza oggetto, “apparenza inestinguibile” che sarà eliminata nella seconda edizione della prima *Critica*.

Nella lezione che chiude il saggio, Agamben propone la costituzione dell'immaginazione nel confronto della *Critica* con l'*Opus Postumum*. Dalla posizione mediana dell'immaginazione nella *Critica del Giudizio* all'opera incompiuta, “cui Kant si riferisce a volte come la sua opera più importante”, la doppia fonte della conoscenza, sensibilità e intelletto, deve far luogo ad un'origine delle facoltà più remota e più necessaria.

Nell'*Opus Postumum* le intuizioni pure, spazio e tempo, e il noumeno, sono spostati fino alla loro origine trascendentale. In questa mossa decisiva è ancora in gioco, e a rischio, la distanza tra la conoscenza filosofica dell'essere, il sapere storico del pensiero e la comune nozione di realtà.

Spazio e tempo sono intuizioni pure e il noumeno è concetto vuoto senza oggetto; entrambi gli elementi afferiscono a ricettività e spontaneità. Essendo però entrambi modi vuoti del rapporto all'essere, è l'esperienza di questo vuoto a decidere percezione e apprensione. I fenomeni, le apparenze, si costituiscono per il soggetto nella fenomenicità stessa, nell'evento che Kant chiama “fenomeno del fenomeno”. Questa fenomenicità “che precede ogni esperienza concreta” è come la dimensione primaria dell'esperienza possibile.

Il concetto senza oggetto dell'ente di ragione e l'intuizione senza oggetto dello spazio e del tempo puri, che nell'analitica trascendentale sono i modi più significativi del nulla, sono reperiti nell'*Opus* in una specie di forma che precede i fenomeni esperiti.

Nello spazio, nel tempo e nella cosa in sé “noi non abbiamo a che fare direttamente con fenomeni ma con il modo in cui il soggetto, nell'esperienza di un fenomeno è affetto non dall'oggetto ma da sé stesso, dalla sua ricettività”. La fenomenicità convoca il soggetto nella sua stessa natura, in un'affezione di sé in cui si costituisce la realtà.

L' “apparenza dello stesso apparire” è il modo in cui il soggetto entra in rapporto con la sua stessa facoltà percettiva. Si è “affetti da sé” e si conosce anzitutto nell'autoaffezione. Ricettività e spontaneità operano nell'essere “appassionato”. È una passione speciale che non rimane nell'orbita individuale ma comprende il mondo, lo afferra essendo afferrato, – anche, possiamo pensare, nel solipsismo più chiuso.

In questa originaria ricettività dell'autoaffezione le due sorgenti della conoscenza “coincidono senza residui”. Rivolta verso l'esperienza quotidiana, la ricettività che “affetta” il soggetto è trasposta dall'analitica trascendentale in un'estetica dell'essere in cui la “cosa” del pensiero e la storia dei principi colmano la distanza dal comune senso della realtà.

Il soggetto della conoscenza retrocede alla sua costituzione che alle spalle della tecnica precede il conoscere. Kant sposta così la differenza tra conoscenza e sapere, differenza che si compie nel dispositivo storico-politico approntato dalla macchina ontologica, in una zona in cui non sono ancora all'opera gli effetti di potere della conoscenza.

Comprendere le possibilità estetiche dell'affezione; risolvere la distanza tra un pensiero senza realtà e la realtà storica facendo leva sul sentimento di sé in rapporto al mondo sarebbe allora quella pratica di vita che libera l'esperienza ove “il mondo e la vita diventano per me per la prima volta possibili”. E poiché il possibile è ciò che resiste alla realizzazione, ogni possibilità in quanto tale è reale.

Ma se è vero che “la cosa stessa” diviene in questo modo esperienza concreta, questa irrealizzabile realtà se non è situata nel comune sentire rimane privilegio indifferente di una singolarità per quanto liberata.

Nel secondo saggio di *L'irrealizzabile*, Agamben affronta la matrice informe dell'essere narrata nel *Timeo*. La formazione del cosmo raccontata da Platone è stata oggetto di intensa speculazione in rapporto alla forma storica dello spazio-tempo registrata nella natura infinita. *Chora* è il suo nome che, molto più del *to on*, della *res* e dell'*ente*, ha condotto la figura nell'impensata replica dell'origine.

Chora è stata di volta in volta il nome della materia e del suo fondo divino, lo spazio nella dismisura della località, la materna nutrice dei generi e delle forme, la genesi delle immagini prima della rappresentazione. *Chora* è l'ardua vetta mistica della sostanza nell'abisso della creazione continua, materia della materia a cui si accede con un “ragionamento bastardo”.

Agamben con la consueta intelligenza erudita riporta la intricata storia delle interpretazioni del principio da cui l'esteriorità emerge come condizione di sviluppo della filosofia. Dall'itinerario proposto si avvia anzitutto il movimento dell'informe che da indicibile indice mistico si attesta come l'area del pensiero circoscritta dal senso. Materia dei materiali, ricettacolo delle forme, immaginale delle immagini, infinita profondità generativa e nutritiva, – i diversi modi di dire la necessità di tutto ciò che è sono possibili nell'apertura originaria che rifinisce ogni spazio.

Nel gioco dell'assenza e della presenza *chora* potrà dunque essere il nome della spazialità, terra di tutte le regioni e materia che nello spazio delle dimensioni nasce e si trasforma assumendo le forme della sua informe presenza; potrà essere resa a ciò che manca, un'assenza assoluta e positiva. Ma le possibilità di comprenderla non insistono sui singoli significati a cui spinge il suo nome, bensì al luogo oscuro a cui conducono tutte le direzioni. La selva.

Scrivono Agamben che Calcidio, anonimo commentatore latino del *Timeo*, nella parziale traduzione del dialogo di Platone, – il quarto interlocutore è assente, forse è Alcibiade stratega e traditore – traduce il termine greco *hyle*, materia, con *silva*, foresta. In questa opzione c'è la correzione filosofica della *chora*, perché *hyle* compare solo una volta nell'opera, ed era stato Aristotele nella *Fisica* a far dire a Platone che *chora* e *hyle* sono la stessa cosa.

La *silva*, in quanto *obscura*, intricata, ardua da attraversare ma demonicamente seducente nell'accesso materno alla generazione e al nutrimento è il luogo dei luoghi, inizio del cosmo cavo, sorte di ogni spazio, località che rinnova la perdita. Così raccontata, la matrice del tutto può avere tutte le interpretazioni; e così è stato.

Otto secoli dopo Calcidio la selva ricompare nella *Cosmographia* del filosofo e poeta Bernardo “Silvestre”. *Silva* è un personaggio che rimane muto mentre gli altri, Natura, Nous, Physis, Provvidenza parlano di continuo di lei. In lotta con Nous, Intelletto, l'informe generatrice è ordinata nel “mondo” rimanendo comunque oscura e insondabile sia nel neoplatonismo che nella poesia di Dante.

La linea dell'impenetrabile natura, che è materia e anima del mondo, si mantiene nella lettera del testo del *Timeo*. Platone chiama *chora* un'“idea difficile e incerta”. Dell'idea, la materia territoriale condivide la superficie di riproduzione; questa è la mappa abissale che solo Nous può guardare. Delle continue trasformazioni sensibili *chora* è l'immagine, eccesso passionale di femminile sensualità che investe il sentire. L'insieme concettuale sostenuto dal filosofo e seguito dalle moderne letture consiste nel “terzo genere” di conoscenza, né sensibile né intellettuale, e involto in un sapere *anestetico*. L'assenza di sensazione è il luogo del ragionamento bastardo che individua *chora* nel suo genere. Nell'anestesia concettuale rilevata dal più acuto grecista e filosofo Carlo Diano è infiltrata la contestazione più clamorosa al fondamento (*upokeimenon*) di Aristotele e alla *res extensa* di Cartesio. Diano “assimila la *chora* platonica... all'Esserci della fenomenologia”.

La corporeità generante non è sostrato materiale, né località puntuale dichiarata, è piuttosto l'aver luogo dello spazio, l'essere-in, l'ospitalità, la ricettività “in cui ogni corpo necessariamente si apre e vive, madre e insieme nutrice, passiva e attiva nello stesso tempo”. In Platone la contemporaneità sensibile e intellettuale dell'essere corporeo rende ragione del nesso di partecipazione delle realtà alle idee. L'aver luogo insieme delle idee e degli enti sensibili risolve l'opposizione tra immanenza e trascendenza.

In questa revoca intravediamo una genealogia bastarda. Da Platone a Spinoza il “terzo genere” di conoscenza include ed esclude la matrice del tutto. La nozione con cui Spinoza indica la conoscenza di Dio, avanzata fino a toccare la *Critica della Ragion pura*, potrebbe darsi nell'“apparenza trascendentale”. Dio, oltre il maschile e il femminile, è divinità de-genere, insopportabile per i teologi, per i metafisici e per i teorici della politica. *Chora* come *Eros* è latrice di mania, pronuncia una parola muta che disdice il Discorso nella lingua che indica la vetta dell'esperienza. Il personaggio assente del *Timeo* è figurato nel processo continuo della storia della divinità che è storia del “terzo genere” in cui sono revocate conoscenza, ineffabilità e prassi. *Chora* non è sostanza, non è indicibile e non è agire strumentale. È casomai *metaxu*, tramite che converte i poli attrattivi dell'essere, presenza e assenza. “La cosa nel medio della sua conoscibilità”.

Il *metaxu* proposto da Simone Weil per indicare l'amore che è sempre ai limiti del linguaggio contiene il ricordo della *chora*, è la sua traccia nell'anestesia delle passioni. Non che le affezioni si aboliscano o si corrompano, ma al più alto gradiente di potenza diventano insostenibili prima che indicibili come il dolore. Per Weil il *Timeo* è il racconto del mondo “che si dà il proprio nutrimento mediante la propria distruzione. Dobbiamo imitarlo”. A rischio è la sensibilità che nell'apprendimento di alcunché, l'alfabeto, un mestiere, un altro corpo, passa dalla facoltà propria allo strumento, come il bastone per il cieco. “L'anima si trasferisce sempre fuori del proprio corpo in un'altra cosa. Questo è l'amore, il desiderio

(eros)... Occorre perdere la prospettiva...Lo strumento fa perdere una forma della sensibilità e la sostituisce con un'altra...Ma questi trasferimenti (di sensibilità) comportano del tempo e avvengono mediante l'apprendistato...Il mondo è un testo a più significati, e si passa da un significato a un altro mediante un lavoro...Altrimenti ogni mutamento nel modo di pensare è illusorio...Da qui la formula di Spinoza ‘Colui il cui corpo è atto a moltissime cose ha una mente la cui maggior parte è eterna’”.

Il passaggio alla trascendenza è nell'immanenza quotidiana. Con Simone Weil: “bisogna tuttavia imparare a sentire così, e soprattutto non credere di esserci riusciti prima che sia vero. Platone: non oltrepassare troppo presto i *metaxu* (intermediari)”.

L'argomento della virginea piega del tutto è il distacco il cui esempio lampante sono le icone. La raffigurazione sacra ortodossa e bizantina non rappresenta alcuna figura, benché il disegno la mostri, ma è il tramite al di là del mondo nella trasparenza dello spirito.

Qui, scrive Agamben, vale il luogo nella chiesa della Chora di Istanbul: la *chora* studiata da Nicoletta Isor e Sotiria Kordi nella cappella funeraria offre “l'esempio di un corpo spaziale in un frammezzo sempre nell'atto di prodursi”. Il luogo delle immagini è il passo del non-sensibile nel sensibile raggiunto dallo sguardo. Dal reciproco attrarsi delle due dimensioni del presente corporeo e dell'avvenire dell'anima nel tratto di creazione che le separa si genera il presente assoluto, immediato e irrevocabile dell'estasi. L'esposizione dell'interiorità nel Fuori è evento d'essere, pura estremità in cui rifluiscono sensibile e intelletto. Lo scacco della soggettività è in questa possessione che illude, attraversa, scortica. Il concetto vuoto e l'intuizione vuota conoscono il sapere della passione. Essere appassionati dal mondo nella passione di sé costituirebbe allora la vera realtà di ciò che si conosce. La verità intravista che proverebbe la realtà di un sapere inappropriabile.