

Signatura rerum

Sul metodo della consulenza filosofica

Lo storicismo parte dall'universale e lo sottopone, in un certo senso, al vaglio della storia. Il mio problema è del tutto opposto. Io parto da una decisione al tempo stesso teorica e metodologica, che consiste nel dire: supponiamo che gli universali non esistano. Da qui in poi, sottopongo la questione alla storia e agli storici, a cui chiedo: è possibile scrivere la storia senza ammettere a priori che esistano cose quali lo stato, la società, il sovrano, i sudditi? E' la stessa domanda che ho sollevato a proposito della follia.¹

Michel Foucault

N. è una giovane donna che durante una consulenza durata diversi mesi descrive a un certo punto con accorata chiarezza la propria situazione: preferisce stare alla finestra piuttosto che scendere a giocare. E se gioca non si mette in gioco, ma agisce come un automa o un pupazzo applicando regole in cui non si riconosce e di cui non si da contezza, procurando di rimanerne tanto esclusa quanto espropriata². La dinamica mi riporta irresistibilmente alla mente la seguente descrizione: "Il vecchio soggetto dell'esperienza (...) non esiste più. Egli si è sdoppiato. Al suo posto vi sono ora due soggetti, che, all'inizio del Seicento (...), un romanzo ci rappresenta mentre camminano uno accanto all'altro, inseparabilmente congiunti in una ricerca avventurosa quanto inutile. Don Chisciotte, il vecchio soggetto della conoscenza, è stato incantato e può soltanto fare esperienza senza mai averla. Al suo fianco, Sancho Panza, il vecchio soggetto dell'esperienza, può soltanto avere esperienza, senza mai farla"³. L'analogia potrebbe continuare ed essere ulteriormente arricchita: Don Chisciotte discetta a partire da teorie lette nei libri e si ritrova così, esattamente come la mia consultante, a lottare contro entità più o meno immaginarie, mentre invece Sancho Panza si orienta nella pratica del mondo appoggiandosi a una ridda di proverbi di cui non sa rendere ragione, limitandosi ad applicarli senza bene capire se e quando non funzionano e così via... Insomma abbiamo trovato un'immagine, quella della persona che sta alla finestra e non scende a giocare, anzi, più che un'immagine un esempio, un *paradigma*, come

¹ Michel Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano, 2012, p. 15

² Il caso è stato scritto e presentato in *Phronesis*, ma resta inedito.

³ Giorgio Agamben, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino, 1978, pp 17 e 18.

vedremo, e una sua analoga, Il celebre duo cervantino, di modo che a partire da quest'impianto ci possiamo arrischiare nell'individuazione di una serie di polarità quali osservare/giocare, teoria/pratica, scienza/esperienza, ragionare/fare ecc. ecc.... – e già intravediamo oltre lo schema così abbozzato la possibilità di chiederci su cosa poggia, su cosa s'incerniera questa serie di polarità, ovvero quale *archè* mai sostenga il reciproco rapportarsi dei poli stessi, quale istanza ne fondi e generi il dipanarsi... In conclusione ci siamo immersi in ciò che a mio parere costituisce una delle più specifiche e caratteristiche modalità di procedere della consulenza filosofica.

Il testo di Giorgio Agamben *Signatura rerum: sul metodo* si propone per l'appunto fin dal titolo come una dichiarazione di metodologia. E in modo del tutto analogo anch'io, con questo scritto dal titolo mutuato e implementato, mi appresto a un'impresa, abbozzata e preliminare, di cui non mi nascondo né i pericoli né l'ambizione: tentare di costruire una metodologia (*una*, possibile, non *la*) della consulenza filosofica che ricalchi quella filosofica di Agamben, o meglio, per essere più precisi, dell'archeologia filosofica di Agamben, applicando problematiche, mosse e terminologie che l'autore di *Homo Sacer* mette in gioco nella sua indagine ontologica, gnoseologica, etica, estetica e politica al campo di esperienza proprio della consulenza filosofica. L'ipotesi di fondo sottostante – anch'essa non di poca rilevanza – ovvero che i due campi siano analoghi e in particolare che in ogni consulenza filosofica si tratti per l'appunto di questioni ontologiche, gnoseologiche, etiche, estetiche e politiche, sarà lasciata non interrogata in questo scritto, ancorché al riguardo si possa, da una parte, ricordare la da molti condivisa posizione per cui fare consulenza filosofica significhi né più né meno non altro che fare filosofia, mentre dall'altra si possa rimandare a numerose mie affermazioni e argomentazioni in merito⁴. La sopraccennata *analogia*, termine peraltro chiave come in parte già abbiamo visto e comunque vedremo in seguito, tra la mia modalità di procedere e quella di Agamben si spinge fino a fare mie le cautele metodologiche con cui lui stesso apre il volume *Signatura rerum*, in particolare riguardo alle questioni di paternità: "Il lettore accorto saprà fare la cernita fra ciò che, nei tre studi, deve essere riferito a Foucault, ciò che deve essere messo in conto all'autore e ciò che vale per entrambi. Contrariamente all'opinione comune, il metodo condivide, infatti,

⁴ Cfr. per esempio "Il Bene (non) è il profitto? La filosofia e la sua utilità per l'azienda", *FOR*, Ott-Dic. 2008

con la logica l'impossibilità di essere del tutto separato dal contesto in cui opera"⁵ – dove ovviamente al nome di Foucault va qui aggiunto quello di Agamben, per cui vale per altro, ancora, pure quanto segue: "l'elemento genuinamente filosofico in ogni opera, sia essa opera d'arte, di scienza o di pensiero, è la sua capacità di essere sviluppata, che Feuerbach definiva *Entwicklungsfähigkeit*. Proprio quando si segue un tale principio, la differenza fra ciò che spetta all'autore dell'opera e ciò che va attribuito a colui che la interpreta e sviluppa diventa altrettanto essenziale quanto difficile da afferrare"⁶. Va da sé, per concludere questo *caveat*, che la lettura di queste pagine presuppone, a fini di una piena e consapevole comprensione, una non superficiale conoscenza di *Signatura rerum* e per certi versi dell'opera di Agamben, benché io mi sforzi di sostenere al meglio il lettore con esplicitazioni e chiarimenti che, qualora strettamente didattici, andranno in nota⁷. Inoltre, va detto che i successivi tre capitoli o "studi" ricalcano nel titolo e nel contenuto, esteso e applicato alla consulenza filosofica, i tre capitoli costitutivi di *Signatura rerum*, ovvero: "Che cos'è un paradigma", "Teoria delle segnature" e "Archeologia filosofica". Infine un indicazione, ovvero una segnature: quando cito Agamben o ne riporto il pensiero credo valga la pena, a fini dell'impresa cui m'accingo, di interpretarne il dettato come se fosse, ovvero immaginando che sia, riferito alla consulenza filosofica.

Primo studio: paradigma

Come tutto l'impianto terminologico di *Signatura rerum*, il termine è di ascendenza foucaultiana e il suo archetipo (o se si vuole il suo paradigma) viene indicato da Foucault nel *panopticon*, il carcere concepito dal filosofo e giurista Jeremy Bentham, organizzato fino alla più minuziosa progettazione degli spazi per tenere sotto osservazione sempre tutto e tutti: tale carcere viene esibito e qualificato da Foucault in *Surveiller e punir*⁸ come una "funzione strategica decisiva per la comprensione della modalità disciplinare del potere", ovvero "figura epistemologica che,

⁵ Giorgio Agamben, *Signatura rerum, sul metodo*, Bollati Boringhieri editore srl, Torino, 2008, p. 7. Vorrei fare notare a tutti coloro che credono che la logica operi extra contesto, che così non è.

⁶ *Ivi*, p. 8

⁷ *Signatura rerum* è stata indicata da Agamben stesso come il suo libro sul metodo e occupa nella sua opera all'incirca la stessa posizione di quella che occupa l'*Archeologia del sapere* in quella di Foucault. Ne consegue che per bene comprendere il metodo si debba conoscere l'opera che lo usa - e non il contrario.

⁸ Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975.

definendo l'universo disciplinare della modernità, segna insieme la soglia attraverso la quale essa trapassa nella società del controllo"⁹.

Il paradigma è pertanto "un caso singolo che viene isolato dal contesto di cui fa parte, soltanto nella misura in cui esso, esibendo la propria singolarità, rende intellegibile un nuovo insieme, la cui omogeneità è esso stesso a costituire"¹⁰.

Assimilabile in definitiva all'esempio inteso come esempio *esemplare*, rappresentativo, vale a dire l'esempio che connota la classe di cui esso è membro garantendone la sua comprensione, il paradigma ci mostra pertanto come "fare un esempio è (...) un atto complesso, che suppone che il termine che funge da paradigma sia disattivato dal suo uso normale, non per essere spostato in un altro ambito, ma, al contrario, per mostrare il canone di quell'uso, che non è possibile esibire in altro modo"¹¹.

Siamo in presenza, va notato, di un regime discorsivo che eccede quello che si articola sul rapporto universale/particolare, fatto su cui abbiamo pure il conforto di Aristotele, che descrive il paradigma in quanto funzionante "come parte rispetto alla parte (*hōs méros pros méros*)"¹²: tale regime è quello dell'*analogia*, la quale "contro l'alternativa drastica 'o A o B', che esclude il terzo (...) fa valere ogni volta il suo *tertium datur*"¹³ e interviene sulle "dicotomie logiche (particolare/universale; forma/contenuto; legalità/esemplarità ecc.) non per comporle in una sintesi superiore, ma per trasformarle in un campo di forza percorso da tensioni polari, in cui (...) perdono la loro identità sostanziale"¹⁴. Giacché, infatti, "è solo dal punto di vista della dicotomia che l'analogo (o il paradigma) può apparire come *tertium comparationis*. Il terzo analogico si attesta qui innanzi tutto attraverso la deidentificazione e la neutralizzazione dei primi due, che diventano ora indiscernibili. Il terzo è questa indiscernibilità, (...) un indecidibile"¹⁵.

Ulteriori esempi (paradigmi) del paradigma e della paradigmologia sono quello verbale (come per esempio: *laudo, laudas, laudavi, laudatum, laudare*); il giudizio estetico di Kant, che com'è noto non sa esibire la regola a cui si riferisce; il metodo dialettico di Platone, a partire dal quale Agamben stabilisce un'analogia tra il verbo

⁹ Giorgio Agamben, *Signatura rerum, sul metodo*, cit. p. 19

¹⁰ *Ivi* p. 20

¹¹ *Ivi*. Il passo è densissimo di termini teoreticamente "forti" per Agamben, come per esempio "disattivare" o "uso": non ci addentriamo in un'esegesi ulteriore perché ci porterebbe troppo lontano e richiederebbe troppo spazio.

¹² *Ivi*.

¹³ *Ivi*, p. 21

¹⁴ *Ivi*, pp. 21 e 22

¹⁵ *Ivi*, p. 22 Parlerò un poco in seguito di questa "critica" alla logica del terzo escluso.

greco *anairéō*, quello latino *tollere* e quello tedesco *aufheben*¹⁶; e il circolo ermeneutico, al cui riguardo la paradigmologia risolve la questione, dibattuta nei decenni, della precomprensione necessaria all'indagine poiché mostra come non vi sia "una dualità tra 'singolo fenomeno' e 'insieme': l'insieme non risulta da altro che dall'esposizione paradigmatica dei casi singoli"¹⁷. Infine il paradigma viene ancora esemplificato dalle nozioni di "Ninfa" e "*Pathosformel*" in Warburg che ci introducono – sempre per analogia – a quello goethiano di *Urphänomenon* (termine spesso tradotto con "fenomeno originario") che è "nel singolo fenomeno, l'ultimo elemento conoscibile, la sua capacità di costituirsi in paradigma"¹⁸. Frase a cui subito si aggiunge subito quest'altra, a guisa di conclusione e prima di un'importante ripresa: "Per questo il celebre *dictum* goethiano afferma che non bisogna cercare al di là dei fenomeni: in quanto paradigmi essi sono la dottrina"¹⁹.

L'importante ripresa cui accennavo sopra ci offre la possibilità di una ricapitolazione con cui Agamben fissa i tratti che definiscono il paradigma, che riassumo così: è un forma di conoscenza analogica che si muova da singolarità a singolarità; sostituisce alla logica dicotomica un modello analogico bipolare; sospende ed espone insieme la sua appartenenza all'insieme; l'insieme non è mai presupposto ai paradigmi, ma ad essi immanente; non vi è un origine che riposi al di là dei fenomeni (un'*archè*), in quanto ogni fenomeno lo è: ogni paradigma è il fenomeno originario; la storicità del paradigma è un incrocio tra diacronia e sincronia (su questo particolare aspetto chiarirò meglio in seguito). Infine, va aggiunto a questo elenco, il tratto fondamentale secondo il quale la relazione paradigmatica corre "innanzi tutto, fra la singolarità (che diventa così paradigma) e la sua esposizione (cioè la sua intelligibilità)"²⁰.

Nelle pagine finali di questo primo studio Agamben mostra e rivendica come le sue ricerche e quelle di Foucault, in quanto archeologiche, si basano sui paradigmi: "l'archeologia è in questo senso sempre una paradigmologia e la capacità di

¹⁶ E' evidente il *tour de force* filosofico messo in atto da Agamben, che coinvolge i momenti chiave di tutta la storia della filosofia.

¹⁷ *Ivi*, p. 29

¹⁸ *Ivi*, p. 32.

¹⁹ *Ivi*.

²⁰ *Ivi*, p. 25. Per cercare di mettere a terra tutto quanto sopra con un'esemplificazione paradigmatica consideriamo di volere fare capire a un aborigeno australiano di tre secoli fa cosa sia una mucca. Dopo spiegazioni varie, potremmo esibire la fotografia di una mucca, una *certa* mucca, la quale esponendosi come esempio, darebbe al concetto di mucca una effettiva intelligibilità: codesta singola mucca sarebbe a questo punto l'esempio esemplare e come tale fa parte della serie di singole mucche che sono tutte "mucche" e tuttavia, al contempo, in un certo qual modo di non facile determinazione, se ne esclude, in posizione di archetipo.

riconoscere e articolare paradigmi definisce il rango del ricercatore non meno della sua abilità nell'esaminare i documenti di un archivio. Dal paradigma dipende, infatti, in ultima analisi, la possibilità di produrre all'interno dell'archivio cronologico, in sé inerte, quei *plans de clivage* (come li chiamano gli epistemologi francesi) che così permettono di renderlo leggibile"²¹.

Ora, come da tempo annunciato, intendo sostenere che questo, ovvero tutto il lavoro della paradigmologia e pertanto dell'archeologia, è esattamente quanto fa e deve fare un consulente filosofico. Ma come?

Mi verrebbe da dire che non v'è nulla da dire: credo sarebbe davvero sufficiente rileggere (e meditare) quanto sopra e pensare di applicarlo alla consulenza filosofica per vedere per l'appunto, come si diceva sopra, i fenomeni disporsi ed esibirsi da sé, senza necessità di ricorrere a ulteriori deduzioni o induzioni, per non parlare di dimostrazioni. Come diceva anche Wittgenstein, mi pare che la cosa sia mostrata, e tant'è... si dà pure per vero che la via dell'analogia sia di per sé sempre estensibile e replicabile e per cui non essendo cortese negare un altro giro di giostra, possiamo provare a mettere, come si potrebbe dire, qualche altro paradigma al fuoco.

Quali sono i paradigmi individuati da Agamben? Per citarne qualcuno, il *muselmann*, l'*homo sacer*, l'*oikonomia*²²... vale a dire tutte figure, manifestazioni, fenomeni per l'appunto molto concreti e storicamente determinati. Quali sono i paradigmi che si possono reperire durante una consulenza filosofica? Lo stare alla finestra come immagine dell'osservare senza giocare, il dovere parlare in continuazione per essere sicuri di essere capiti, l'idea di essere un cavaliere senza macchia e senza paura come destino e dovere ineluttabili... e così via. Detta in altri termini: i paradigmi che si reperiscono durante una consulenza filosofica sono, come quelli di Agamben e Foucault, non solo delle rappresentazioni, ma dei costrutti, dei dispositivi, delle cose che avvengono e funzionano. Certo possiamo anche prendere in considerazione delle "sole" rappresentazioni, ma allora prenderemmo lucciole per lanterne e ci consegneremmo all'inefficacia, laddove il termine "efficacia", come vedremo in seguito non è affatto al di fuori e neppure ininfluente per l'indagine che stiamo conducendo. Quello che intendo dire, e che approfondiremo in seguito, è che non si può "togliere" in qualità di paradigma qualsiasi fenomeno, esattamente come non si

²¹ *Ivi*, pp. 33 e 34. L'espressione *plans de clivage* si può tradurre con "piani di sfaldatura" e indica il particolare taglio o punto di vista a partire dal quale si costituisce un campo d'indagine.

²² Non ci inoltriamo nelle spiegazioni e illustrazioni dei concetti: sarebbe troppo lungo. Per chi desidera orientarsi nel pensiero di Giorgio Agamben suggeriamo: Carlo Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, il melangolo, Genova 2013.

può togliere in moglie qualsiasi ragazza, come avrebbe detto Hegel, a meno che non si voglia precipitare tutti quanti nella confusione e nella frustrazione: come diceva Agamben stesso, la scelta del paradigma, che non è solo una scelta per così dire arbitraria ma, come vedremo tra pochissimo, è cruciale, tant'è vero che (cito di nuovo) “la capacità di riconoscere e articolare paradigmi definisce il rango del ricercatore non meno della sua abilità nell'esaminare i documenti di un archivio”²³.

Per l'appunto, dice Agamben, *riconoscere* e *articolare*, il che, come accennavo poco sopra, implica un lavoro non solo di discernimento ma anche di costruzione percettiva, categorizzazione, analisi, rappresentazione e messa in opera. Insomma, a tutti gli effetti, come dicevo poc'anzi, il paradigma è un costrutto. E non solo un costrutto, ma anche un dispositivo, giacché dispone e amministra, orienta e dirige forze e idee, azioni e rappresentazioni, sensibilità e affezioni in questa piuttosto che quest'altra direzione. Inoltre, questione chiave ai fini della nostra ricerca, nella consulenza filosofica, a differenza che nelle ricerche d'archivio, abbiamo un parlante di fronte, il quale può rispondere, il che riorienta tutta la ricerca verso direzioni ancora tutte da esplorare, le cui questioni fondamentali, a questo punto del cammino mi paiono più o meno queste: che ne è di un archivio che viene continuamente implementato e rielaborato in modo attivo nel presente, ovvero prosegue il suo lavoro di archiviazione? Quale statuto ha il consultante in merito all'archivio: è l'archivista? Il custode? Il lettore appassionato? E ancora: quale statuto di verità conferire alla convalida di un ipotesi “paradigmatica” da parte del consultante? Oppure: quale autorità attribuire all'incomprensione o alla comprensione di un ipotesi di ricerca formulata dal consulente? Tutte questioni che, come si vede, attengono alla sfera dello statuto della soggettività e dell'interpretazione (e dell'ermeneutica)– e a questo proposito mi permetto di dire che se quanto sto dicendo è vero anche solo un poco, tutta la problematica della “non interpretazione” quale *asset* deontologico della consulenza filosofica assomiglia molto alla questione del controtrasfert secondo Lacan, il quale sosteneva che quando c'è, molto semplicemente lo psicoanalista sta facendo il cretino²⁴. Per essere chiari: la consulenza filosofica consiste precisamente, per lo meno anche, in interpretazioni²⁵. Di certo, da tutto quanto sopra, consegue che al minimo il lavoro archeologico svolto durante una consulenza filosofica è fatto in due, consultante e

²³ *Ivi*, p. 33

²⁴ Non riesco a ritrovare l'affermazione, credo sia negli Scritti.

²⁵ Convegno a una possibile obiezione: certamente dipende da cosa intendiamo per interpretazione. Tuttavia l'acribia antipsicologica con cui viene usato il termine in molta consulenza filosofica secondo me è poco rigorosa e sviante.

consulente, il che rafforza e sostiene il *primum* della dialogicità nella consulenza filosofica al quale mi sono, io come tanti altri, sempre rifatto. Dialogicità che peraltro non credo sia espungibile nemmeno dal lavoro paradigmatico proposto da Agamben e Foucault, se non altro perché è certo che l'archivio non consiste di meri dati, ma casomai, attenendoci a una descrizione sommaria, da prese di posizione, enunciazioni e atti, cui non sono per nulla estranei quelli stessi dell'archivista e dell'interprete, ovvero dell'archeologo²⁶.

Ma cerchiamo di andare avanti ancora un po'. Cosa si deve fare allora in pratica durante un consulenza filosofica? Trovare (mi piace riferirmi al *trobar* di antica memoria trovadorica²⁷) dei paradigmi, costruirne serie e sequenze, metterli alla prova di ulteriori lavorazioni, percorrere e ripercorrere le serie traguardando l'*Urphänomenon* che vi si mostra e balena senza mai dimenticare che esso è "nel singolo fenomeno, l'ultimo elemento conoscibile, la sua capacità di costituirsi in paradigma", laddove è nella parola *capacità* che si concentra il mistero. Ma andiamo con ordine.

Come troviamo, scegliamo e costruiamo il paradigma? Qui si parrà la tua nobilitate, caro consulente ("il rango del ricercatore", dice Agamben) e credo pure non vi siano garanzie. E' un lavoro in parte artistico, in parte intuitivo, in parte sperimentale... e credo coincida con quanto accade davvero quando si pensa davvero. Per spiegarmi meglio ricorro, com'è inevitabile, a un esempio: se dovete spiegare a un bambino molto piccolo cosa sia un gatto, cosa fate? Glielo mostrate. E magari aggiungete la spiegazione, non senza esibizione se possibile, di qualche suo tratto: miagola, arruffa il pelo in certe occasioni ecc. ecc. (e magari miagolate anche voi, per aggiungere un po' di analogia allo show). A questo punto il bambino ha per così dire una specie di protoconcetto di gatto, abbastanza instabile e confuso, che arricchirà e preciserà, non senza errori, con successivi aggiustamenti, esperienze, nuove estrazioni paradigmatiche, descrizioni, attribuzioni e definizioni e così via. Lui però è fortunato perché può rivolgersi ad archivisti esperti che "sanno la verità", ma non è questa la regola: quando cerchiamo di farci un'idea di qualcosa, e soprattutto in consulenza, nessuno sa la verità. Per cui è come cercare di farsi un'idea di "quella cosa là che si muove a fa quei versi tipo miaooo", ammesso che sia una e che sia stabile, ammesso che abbia diverse occorrenze ovvero sia costituibile in classe, ammesso che

²⁶ E' questo il motivo per cui si tratta anche e sempre di un lavoro politico.... ma su questo non diciamo altro.

²⁷ Sulla lirica amorosa del '200 Agamben ha scritto il saggio "La gioi che mai non fina", in Stanze: la parola e il fantasma nella cultura occidentale, Einaudi, Torino, 1977. Inutile dire che è rilevante ai fini della nostra ricerca.

l'esempio o gli esempi a disposizione siano sufficientemente paradigmatici e così via. In conclusione: ritengo che il pensiero analogico sia alla base di qualsiasi processo di pensiero²⁸, e tra i motivi allegherei per ora solo la semplice constatazione che gli universali non esistono in quanto oggetti indipendenti da noi (almeno secondo me) e per cui pure i *loro* particolari. Per precisare e spiegare ulteriormente, per quanto in modo un poco icastico, in termini kantiani, penso che il giudizio estetico, il quale, ricordo, non sa esibire la regola a cui si riferisce, preceda e sostenga tanto la ragion pura che quella pratica²⁹.

E dunque? Come rispondere alla domanda semplice e ingenua del consulente alle prime armi su come scegliere i paradigmi? Non è questo il luogo di esporre a guisa di trattato il "come", tuttavia posso richiamarmi a criteri abbastanza condivisi da molte (altre) discipline accomunate dall'incertezza della loro ricerca: è potente ovvero modella altre cose, si ripete, ha variazioni, si metaforizza, torna, è perspicuo, quando lo si enuncia ed enuclea sembra mostri qualcosa di nuovo e lucente... e per ora può bastare anche perché, va detto, nulla Agamben dice al riguardo e pertanto a rigori la questione eccede i limiti del presente lavoro.

Piuttosto, importante è riprendere la questione dell' *Urphänomenon*, o per meglio dire il fatto che da una parte esso sembra sempre sottrarsi e nei fatti non si da mai in quanto tale, ma caso mai nelle sue diverse variazioni, per cui in esse si ripete, dove tuttavia si tratta sempre di una prima volta. Anche in questo caso siamo nei pressi dell'emergenza del pensiero, o meglio dell'emergenza in quanto tale: la "capacità di costituirsi in paradigma"³⁰ già prima citata si produce e nel contempo si toglie, per l'appunto, ogni volta che il paradigma si dà, ed è per questo che, quando si pensa, si pensa sempre per la prima volta: "è impossibile distinguere fra creazione e performance, fra originale ed esecuzione"³¹. Lasciamo a chi ama la logica aristotelica (quella ridotta dalla sua vulgata) la semplice applicazione di regole

²⁸ Tra i numerosi sponsor di questa tesi mi piace riferirmi a V.S. Ramachandran e G. Lakoff che convergono sulla derivazione del concetto dalla metafora (cfr. V.S. Ramachandran, *Che cosa sappiamo della mente*, Mondadori, Milano, 2004 e G. Lakoff, M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano, 2004).

²⁹ Sulla prodromicità del giudizio estetico rispetto a quello etico e conoscitivo è fondamentale F. Desideri, *La percezione riflessa*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2011

³⁰ Il termine "capacità" non può non evocare in un lettore di Agamben il concetto di potenza, centrale per la comprensione di tutta la sua opera. Non possiamo certo affrontarlo qui, se non per evocarne la paradossalità ricordando che per Agamben la potenza va vista "in quanto tale", ovvero, per così dire, come se fosse in atto: si tratta di una visione non relativa della potenza, ovvero non sottomessa gerarchicamente all'atto – io direi l'esistenza. Che ciò apra su una logica modale un po' diversa da quella a cui siamo abituati, è evidente. Qualche lume ce ne dà, in una ricerca del tutto autonoma, Giovanni Bottiroli nel suo *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

³¹ *Ivi*, p. 31

ripetitive: al brillare e scomparire del paradigma consegue l'amministrazione, ma che noia (e vi assicuro che si annoiano anche i consultant a meno che in questi casi non acquiescano alla padronanza di chi sa)! Riprenderemo la questione in seguito, quando parleremo più diffusamente dell'archeologia. Intanto facciamo ammenda a quanto poco sopra detto, poiché in effetti un metodo, o forse per meglio dire una via, per trovare i paradigmi c'è, e riguarda le segnature.

Passaggio. A qualche avveduto lettore non sarà sfuggita l'enorme potenzialità contenuta nelle affermazioni sulla non esclusività della logica del terzo escluso. In effetti ci potremmo inoltrare in una lunga esplorazione delle possibili logiche della consulenza filosofica, ma è evidente che ci vorrebbe un intero studio a parte. Tuttavia, siccome il concetto (?) di paradigma è legato a un'intrinseca e particolare forma di logicità di certo non classica, vale forse la pena di scriverne ancora un poco. In primo luogo va certamente citato il chiasmo intessuto da Agamben tra esempio ed eccezione: "l'esempio è l'inverso simmetrico dell'eccezione: mentre questa è inclusa attraverso la sua esclusione, l'esempio è escluso attraverso l'esibizione della sua inclusione."³² Affermazione che adombrando il popolare riferimento all'"eccezione che conferma la regola", ci mostra come nella costituzione di una classe ci sia sempre qualcosa, sia esso esempio o eccezione, che ha che fare con ciò che è fuori classe, il che potrebbe rimandare, tra le altre cose, a tutto quanto ha scritto Jacques Derrida sull'ambiguità delle logiche di serie ovvero, per dirla in un modo un po' mio ma forse più chiaro a tutti, al costrutto secondo il quale ciò che si dà come campo omogeneo (il Medesimo, la classe) si riferisca di necessità nel suo stesso costituirsi a quanto rifiutato (l'Altro, il non concettualizzato³³) e respinto nel fuori, che pertanto è sempre il suo fuori. Ma non è solo a Derrida che ci si potrebbe rivolgere per ampliare la prospettiva su questo tema: è ormai retorico citare Gödel quando si parla di paradossi legati agli autoriferimenti quali la celebre frase "io mento", che sono un esempio di gioco tra dentro e fuori la classe, e non è certo un caso che la teoria che dimostra la necessità di un sistema di essere o incompleto o inconsistente³⁴ sia in parte coevo del tripudio di studi sulle logiche non classiche come quelle non aletiche o paraconsistenti che molti consulenti filosofici che conosco si rifiutano di prendere in considerazione, insieme alla *fuzzy logic*, *ça va sans dire*...³⁵ Cosa intendo sostenere? Che il tema della "tipologia logica" utilizzata ed emergente in consulenza filosofica è una delle piste di ricerca più interessanti, a mio parere, anche e soprattutto perché, come già detto, se qui si tratta di pensare e di pensare, come sempre quando si pensa, per la prima volta, allora può essere davvero che durante una consulenza filosofica si possa esperire e forse, con le dovute cautele, osservare qualcosa di relativo al pensiero

³² *Ivi*, p. 26

³³ Non riesco a evitare di fare notare come questa formulazione possa accostarsi alla teoria di Bion, in particolare alla sua dialettica continua tra pensieri e ciò che non viene pensato.

³⁴ Evitando di inoltrarci in profondità e rinunciando al rigore, basti sapere che, in pratica, un sistema di affermazioni è consistente solo a prezzo di essere incompleto. Ovvero, traducendo, per dire cose sensate bisogna accettare di essere infondati. E quindi in dipendenza da qualcos'altro....

³⁵ Sulle logiche non classiche o in generale non tradizionali consiglio D. Palladino, C. Palladino, *Logiche non classiche*, Carocci, Roma, 2007 e L. Magnani, *Introduzione alla new logic*, Il nuovo Melangolo, Genova, 2013.

di particolarmente pregnante e chissà mai, forse, nuovo. Qualcosa che a mio avviso non è disgiungibile dal forte ancoraggio alla narrazione e al caso particolare “esemplare”, come tipico di ogni narrazione, che contraddistingue a mio avviso la consulenza filosofica³⁶: singolarità e prammaticità della semiosi che credo sia dipendente, a sua volta, dalla logica della segnatura.

Secondo studio: le signature

Che cos'è una segnatura? La nozione di segnatura è forse la meno chiara delle tre trattate in *Signatura rerum* (le altre, come già detto, sono il paradigma e l'archeologia) e tuttavia a dar retta al titolo, la più importante. Se infatti paradigma e *arkè*, così come paradigmologia e archeologia, tendono a coincidere o per lo meno ad articolarsi su una stessa dimensione, ovvero quella del venire a essere degli enti, la segnatura sembra invece appartenere ad un ambito diverso, più sbilanciato verso il fare segno e l'indicare. Le signature sono infatti in primo luogo degli indici e dei contrassegni, dei marchi e degli indizi che consentono di scorgere le analogie e consistono esse stesse in una relazione di somiglianza: “si suole intendere la relazione tra la segnatura e il segnato come una relazione di somiglianza”³⁷. Ma non esauriscono in questo il loro modo di essere, giacché parte importante ne è pure l'efficacia, ovvero la capacità di dare forza, effetto ed autenticità a quanto esse segnano, come accade nei casi paradigmatici della firma (*signature*, in francese e inglese), del conio della moneta, poiché “signare significa in latino anche ‘coniare’”³⁸ e del sigillo impresso su una lettera che “non serve tanto a identificare il mittente, quanto a significare la sua ‘forza’ (*Krafft*)”³⁹. Vale la pena di sottolineare che, citando ancora Paracelso, Agamben in questo caso aggiunge: “senza il sigillo la lettera è inutile, *morta e senza valore*”⁴⁰.

³⁶ Che tutto questo abbia a che vedere, così come stiamo ipotizzando, con una logica “paradigmatica” ci può portare molto lontano. Per esempio dalle parti di Julienne, che nel suo *L'universale e il comune* decostruisce e sollecita il regime universale/particolare mettendo in gioco l'essere stesso della filosofia occidentale (cosa che a mio parere rientra precisamente nell'orizzonte della consulenza filosofica, ma questa è ancora un'altra storia); oppure, per aprire tutt'altra pista, agli studi già citati di Lakoff sulla metafora, che ne mostrano l'ascendenza *embodied* rispetto alla costituzione del concetto; oppure ancora a considerare i già ricordati studi di Ramachandran e Desideri, per non parlare dell'opera tutta di Gregory Bateson; infine non posso non citare lo studio di Melandri sull'analogia (*La linea e il circolo*), cui Agamben stesso, come vedremo in seguito, si rifà.

³⁷ *Ivi*, p.37

³⁸ *Ivi*, p. 40

³⁹ *Ivi*. Qui e anche in quanto riportato nelle righe precedenti il riferimento principale di Agamben per la segnatura è Paracelso, in particolare il libro *De signatura rerum naturalium*, che è il IX del trattato *De natura rerum*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 40 e 41. Corsivi miei. .

Siamo dunque in presenza di qualcosa che riguarda il campo dell'autorevolezza, dell'autorità e dell'autoralità. Tant'è che in tutti questi casi "la segnatura non esprime semplicemente una relazione semiotica fra un *signans* e un *signatum*; essa è, piuttosto, ciò che, insistendo in questa relazione, ma senza coincidere con essa, la sposta e disloca in un altro ambito, inserendola in una nuova rete di relazioni prammatiche ed ermeneutiche"⁴¹. Infine e proprio per questo, come vedremo meglio più avanti, essa è, "l'operatore decisivo di ogni conoscenza, ciò che rende intelligibile il mondo, che è, in sé, muto e senza ragione"⁴², consentendo altresì pure al segno di uscire dal suo mutismo, dalla sua insignificanza, in quanto la segnatura è anche "ciò che rende il segno intellegibile"⁴³. La chiave di queste affermazioni, e di tutta l'analisi di Agamben che segue e tesse le tracce (peraltro anch'esse appartenenti al regno della segnatura) della segnatura illustrandole ed intrecciandole con operazioni proprie a fenomeni quali la magia, il sacramento, la tradizione ermetica, l'astrologia e la nozione di *Pathosformeln* di Aby Warburg, sta a mio parere, per quanto di certo semplificando un po', proprio nelle nozioni summenzionate di prammatica ed ermeneutica.

Ciò appare in modo evidente allorché Agamben, esaurito il sopra accennato *tour de force* erudito attraverso la tradizione della segnatura, ritorna a parlarci di Foucault e della semiosi (o *episteme* per usare il termine utilizzato dall'autore di *Les mots et les choses*) rinascimentale, che si regge, secondo Foucault, sulla somiglianza: "Ma un mondo retto dalla fitta trama delle somiglianze e delle simpatie, delle analogie e delle corrispondenze ha bisogno di segnature di marche che ci insegnano a riconoscerle. 'Non vi è somiglianza senza segnatura. Il mondo del simile non può essere che un mondo segnato' (...), e il sapere delle somiglianze si fonda sul identificazione delle segnature e sulla loro di decifrazione."⁴⁴ Affermazione che ci viene meglio acclarata due pagine dopo mediante una citazione di Melandri: "La segnatura è una specie di segno nel segno; è quell'indice che, nel contesto di una semiologia data, rimanda univocamente a una data interpretazione. La segnatura aderisce al segno nel senso che indica per mezzo della fattura di questo, il codice con cui decifrarlo."⁴⁵

⁴¹ Ivi, p. 42 e 43.

⁴² Ivi, p. 43

⁴³ Ivi, p. 44

⁴⁴ Ivi, p. 59. La citazione citata all'interno della mia citazione e riferita da Agamben a Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966

⁴⁵ Ivi, p. 61, tratto da Enzo Melandri, "Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane", *Lingua e stile*, II, i. E' importante quanto Agamben aggiunge immediatamente dopo: "Se nell'episteme rinascimentale la segnatura si

Ma come è possibile che questo accada? Ovvero come è possibile che l'interpretazione del segno che la segnatura consente in quanto "segno nel segno" rimandi al senso del segno per mezzo della sua stessa "fattura"? Facciamo un esempio, di mio conio, e si pensi alla grafologia: un certo messaggio scritto da una certa persona può essere diversamente interpretato a seconda della grafia, sia in senso generale, traendone l'idea che lo scrivente sia per esempio dotato di un carattere volitivo, sia particolare, confrontando per esempio, qualora possibile, lo stesso frammento di testo con altri identici, sempre scritti dalla stessa persona, per rilevarne differenze relative alla situazione, e al relativo stato d'animo, in cui è stato scritto. Analoghe considerazioni possiamo fare per il tono di voce: è noto e arcinoto che il paraverbale di una semplice frase come "vieni qui" può fare la differenza tra diversi significati possibili e connotare complicità come ostilità, dominanza come sottomissione. Ecco che dunque la segnatura si accosta a quel mondo di indizi, tracce, sintomi e indicatori che nella semiosi eccedono la semiologia intesa in senso stretto e, rimandando per l'appunto a un'ermeneutica che da essa si distingue, richiedono per essere compresi il riferimento alla prammatica, ovvero a ciò che nei fenomeni linguistici attiene alla situazione di occorrenza dell'evento di linguaggio. L'autore cui Agamben si richiama in questo cruciale sviluppo della sua teoria della segnatura è Benveniste che, mediante la sua teoria dell'enunciazione cerca di dare conto per l'appunto di quel passaggio dal sistema della lingua al proferimento effettivo che già secondo Saussure era di fatto inspiegabile: "Il mondo del segno è, in realtà, chiuso. Dal segno alla frase non c'è transizione, né per sintagmazione né in altro modo. Uno iato li separa".⁴⁶ Il che, "nei termini di Foucault e di Melandri (...) equivale a dire che dalla semiologia all'ermeneutica non c'è passaggio e che è precisamente nello 'iato' che le separa che si situano le segnature. I segni non parlano se le segnature non li fanno parlare".⁴⁷ E dopo avere identificato la segnatura con l'enunciato foucaultiano, rilevante in quanto "non coincide né con i significanti né con i significati, ma si riferisce al fatto stesso che essi sono dati, e al modo in cui lo sono"⁴⁸, cosa che implica che si debba "interrogare il linguaggio non nella direzione a cui rinvia, ma nella dimensione del suo darsi", Agamben conclude in modo abbastanza esplicito dicendo che siamo in presenza di una soglia fra semiologia ed ermeneutica: "Né semiotico né semantico, non ancora discorso e non

riferisce così alla somiglianza fra il segno e il designato, nella scienza moderna esse *non è più un carattere del singolo segno ma della sua relazione con gli altri segni.*" (c.vo mio)

⁴⁶ Ivi, p. 62: si tratta di una citazione tratta da Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II, Gallimard, Paris, 1974.

⁴⁷ Ivi, p. 62

⁴⁸ Ivi, p. 64; la citazione interna è tratta da Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, p. 145.

più mero segno, gli enunciati, come le segnature, non instaurano relazioni semiotiche né creano nuovi significati, ma segnano e ‘caratterizzano’ i segni a livello della loro esistenza, e in questo modo ne attuano e dislocano l’efficacia.”⁴⁹

Il ricchissimo mondo delle segnature non finisce qui e tralasciando gli ulteriori riferimenti al paradigma indiziario di Ginzburg, alle teorie sull’attribuzione di autenticità delle opere d’arte di Giovanni Morelli, a Freud e a Sherlock Holmes e alla cabala ebraica⁵⁰, mi limito a notare lo strutturale (sia qui, ma in genere per Agamben) riferimento a Benjamin, da cui ha senso qui trarre la conseguente necessaria storicità della segnature, del resto coerente con la sua relazione con il senso e l’interpretazione: “Lo storico non sceglie a caso o in modo arbitrario i suoi documenti dalla massa sterminata dell’archivio: egli segue il filo sottile e inapparente delle segnature, che ne esigono qui e ora la lettura. Ed è proprio dalla capacità di leggere queste segnature, che sono per loro natura effimere, che dipende secondo Benjamin, il rango del ricercatore.”⁵¹ Ovvero del consulente filosofico.

Orbene e pertanto, a che servono le segnature al consulente filosofico? Come ne influenzano l’operare? E soprattutto, come riconoscerle, seguirne il “filo sottile” e per arrivare a che cosa?

Al paradigma. Se infatti come detto sopra, le segnature sono indizi o indicatori che ci orientano a stabilire somiglianze e se è dal gioco delle somiglianze che emergono i paradigmi, ecco che le segnature ci consentono la costruzione (o la descrizione...? O la messa in opera?) dei paradigmi. Ma vi è di più, perché la forte connotazione prammatica delle segnature, che non a caso Agamben collega alla performatività degli *speech acts*⁵², ci mostra come anche nell’esibizione dei paradigmi sia in gioco qualcosa dell’ordine del darsi dell’evento di significazione, qualcosa che si lega alla situazione, al contesto, all’enunciazione e al proferimento, il che nel colloquio che si gioca tra un consulente filosofico e un consultante si determina sempre e comunque

⁴⁹ Ivi, p. 65

⁵⁰ Non posso non citare, a scopo notarile, tra i tanti *detours* di Agamben un passaggio sull’ontologia in cui afferma: “Le segnature (come gli enunciati rispetto alla lingua) sono allora ciò che segna le cose a livello della loro pura esistenza. (...) E l’ontologia è, in questo senso, non un sapere determinato, ma l’archeologia di ogni sapere che indaga le segnature che competono agli enti per il fatto stesso di esistere e li dispongono in questo modo all’interpretazione dei saperi particolare.” Ivi, p. 67. Mi pare particolarmente rilevante per una consulenza filosofica orientata come archeologia e scienza delle segnature.

⁵¹ Ivi, p. 74

⁵² “Gli *speech acts*, in cui il linguaggio sembra confinare con la magia, sono la reliquia più vistosa di questa natura segnatoriale del linguaggio.” Ivi, p. 77. Sulla performatività nella consulenza filosofica mi permetto di rimandare a P. Cervari, “Strategie indecidibili”, in *Sofia e Psiche*, Liguori, Napoli, 2010.

come dialogo. E' il prendere parola che conta e dà conto di quanto sta accadendo. Il prendere e dare parola, come pure il regime in cui lo si fa: testimonianza, occultamento, tradimento, elusione, esplorazione, ipotesi, obiezione, rammemorazione, contrapposizione... che come si vede sono tutti altrettanti "atti", ovvero eventi in cui è in gioco una soggettività – anche del consulente, sia chiaro, il che ci porterebbe a riflettere sul gioco incrociato delle segnature... E in questi "atti" ciò che ci può indicare o evocare un senso non è solo e semplicemente quanto attiene al semiotico, ma anche e soprattutto quanto riguarda l'ambito prammatico, il contesto, il tono, i gesti, le ripetizioni e le "relazioni con gli altri segni" di cui ho accennato sopra in nota⁵³, ovvero tutto quanto spesso viene definito in linguistica come connotazione ma non solo, giacché ha a che vedere per l'appunto con quanto assegna la posizione del soggetto nel suo dibattito con la verità, con tutto quanto di insaputo, occulto, occultato, in corso d'opera, storico e a venire che esso comporta⁵⁴. Può essere un lieve gorgoglio nella voce, che magari assomiglia o ne richiama un altro e stabilisce un legame tra due atti linguistici simili, come per esempio un rifiuto o una repulsione; ma può essere anche un silenzio, da correlare ad altri, per chiedersi di cosa si stia tacendo; come pure un'interruzione oppure un'immagine particolarmente colorita, uno sguardo, un tremito, un gesto...⁵⁵ Per esempio B. trattiene le cose ogni volta che me le deve passare, soprattutto se sono documenti (come è accaduto almeno tre o quattro volte). Cos'altro trattiene? Che cosa teme? La privazione? Di cosa è stata privata? E come si relaziona questo suo gesto con la necessità di espellere in continuazione parole? Ed ecco che il desiderio dichiarato di essere presa in considerazione può prendere un'altra luce, assumere un'altra forma per via di quella segnature che a questo punto mi porta a costruire un paradigma legato a una polarità espellere/trattenere... interpretazione? Come già detto, sì, certo. Non vedo come si possa farne a meno, a meno di pensare che i concetti, ovvero la materia prima della filosofia, siano riducibili alle proposizioni della logica classica, cosa che ritengo impossibile in un ambito che comporta storia, soggettività e idiografia (e non nomoteticità⁵⁶), senza contare che "i concetti

⁵³ Vedi nota n° 45

⁵⁴ E qui non posso trattenermi dal fare un riferimento alla psicoanalisi. Come forse si potrà evincere anche da passaggi e osservazioni successive, credo sia evidente al lettore come quanto stiamo descrivendo comporti un riferimento forte al concetto di inconscio, nel senso di (più o meno non) codificato altrove.

⁵⁵ Credo sia utile rimarcare come tutto questo comporti che un consulente filosofico *deve* essere empatico. E bene, che è la cosa più difficile: essere empatici non significa essere benevolenti, e nemmeno immedesimarsi e basta.

⁵⁶ In *Storia e scienza della natura (Geschichte und Naturwissenschaft, Straßburg 1894)* W. Windelband distingue le scienze in *nomotetiche* (dal greco *nómos* e *thetikós*: «che stabilisce leggi») e *idiografiche* (dal greco *ídios* e *graphikós*: «che descrive il particolare»): le prime sono le scienze della natura che, descrivendo fenomeni che si ripetono

implicano delle segnature, senza le quali rimangono inerti e improduttivi”⁵⁷. Motivo per cui, dei concetti e delle segnature si deve fare archeologia.

Passaggio. Credo che ciò su cui valga la pena di puntare l’attenzione in prima istanza sia ciò che è relativo all’efficacia, all’autenticità e al prendere parola. Ma qual è la loro relazione? Credo che il rimando agli *speech acts* sia sotto questo profilo paradigmatico e chiarificatore: sappiamo benissimo che si possono proferire frasi che non hanno effetto, proprio perché non si ha titolo per farlo, oppure perché la situazione non è quella appropriata: per esempio un matrimonio celebrato in una chiesa sconsecrata non sarebbe valido. A parte questo, l’interesse per la consulenza filosofica sta peraltro nel fatto che in essa, così come nell’archeologia filosofica, le segnature non sono date, per lo meno non lo sono quelle interessanti, che vanno individuate (o costruite?) per inoltrarci nell’esplorazione di quelle mancanze, quei buchi, quelle esitazioni o incongruità che ci possano indicare non detti o contraddizioni, oppure, ed è forse una formulazione migliore, regimi di discorso tra loro incongrui, il cui reciproco rapportarsi è ciò che secondo Salvatore Veca sta all’origine della domanda filosofica⁵⁸. Il che ci consentirebbe di farne, di domande filosofiche, e magari efficaci, si spera, giacché anche il consulente deve confrontarsi col regime dell’efficacia e del prendere parola: non è forse importante nella consulenza filosofica la dimensione della testimonialità?⁵⁹ Spostandoci su tutt’altra prospettiva, relativa al come individuare o costruire le segnature, credo sia importante, di nuovo, sottolineare come esse stiano tra loro in regime di analogia, di somiglianza (e forse di metonimia, ma è solo un’ipotesi e Agamben non ne fa cenno, ma mi sembra plausibile), secondo la logica metaforica di stampo rinascimentale già ricordata che può essere esemplificata nel fatto che il microcosmo è isomorfo (o anamorfo, forse, secondo una deformazione regolata)⁶⁰ rispetto al microcosmo, ovvero, esagerando un po’, che tutto è in tutto: siamo qui in presenza di una logica molto vicina se non uguale a quella onirica⁶¹ – ricordo che secondo Jacques Lacan metafora e metonimia sono i costituenti, in Freud, del processo primario

esattamente nelle stesse condizioni, possono formulare «leggi» generali, mentre le seconde sono le scienze storiche che, studiano fenomeni che accadono una volta sola, unici, non ripetibili e particolari.

⁵⁷ Ivi, p. 77. Penso che questo, per i fautori della consulenza filosofica razionalistica, sia forse un colpo basso, ma ne sono fiero. Per essere icastico, ciò implica che si può ragionare in modo perfetto e tuttavia a sproposito, ovvero con esiti esecrabili.

⁵⁸ Di sicuro Salvatore Veca l’ha scritto, ma a me l’ha detto nel corso di un’intervista gentilmente rilasciatami, facendo l’esempio di questi due generi di discorso: descrittivo e normativo. Per ulteriori approfondimenti sulla questione cfr. P. Cervari, N. Pollastri, *Il filosofo in azienda*, Apogeo, Milano, pp. 193/194

⁵⁹ Tralascio di tediare il lettore con tutti i riferimenti possibili in Agamben sul concetto (o paradigma di testimonialità), ma varrebbe la pena di cercarli per metterli a sistema e trarne ulteriori spunti di riflessione.

⁶⁰ Mi viene in mente un bellissimo passo di Wittgenstein in cui parla di “seguire una regola” più o meno così: prendi un compasso e con una punta segui una linea e varia l’apertura del compasso disegnando così sul foglio una linea che segue la “regola” di quella già esistente... ma c’è anche un deformazione.... Non ritrovo più il passo, se non nella citazione che si trova in S. Finzi, *Il mistero di Mister Meister*, Dedalo, Bari, 1983, p. 198/199. .

⁶¹ Si tratterebbe qui di capire come funziona la logica dell’analogia, materia per cui rimandiamo al già citato saggio di Melandri (*La linea e il circolo*). Il riferimento alla metonimia riguarda la distinzione e la partizione categoriale del campo linguistico fatta da Jakobson, e poi ripresa da Lacan, in metafora e metonimia. Cfr. R. Jakobson, *Due aspetti del linguaggio e due tipi di afasia* (1956), in *Saggi di linguistica generale* (1963), a cura di Heilmann L., Feltrinelli, Milano 2012.

che presiede alle formazioni dell'inconscio, tra cui la più eminente è per l'appunto il sogno.⁶² Sbilanciandomi molto, ma amo prendere rischi e credo che farlo sia proprio del pensiero pensante, direi che se le signature sono le indicazioni sulla strada verso il paradigma, il loro mondo, posto che i due mondi sono ovviamente in relazione, è un poco più arruffato, incerto e confuso di quello degli esempi esemplari: siamo qui nel momento più oscuro e preistorico del pensiero, dove si va per tentativi la cui bontà si decide sulla base di quanto accade in seguito, ovvero sulle prove di efficacia. Il che rende sotto questo profilo il lavoro di chi pratica la scienza delle signature molto simile a quello dell'artista.

Terzo studio: l'archeologia filosofica

Il concetto di archeologia tanto in Agamben come in Foucault (e almeno per certi versi in Freud⁶³) è da fondare sulla genealogia nietzscheana⁶⁴ ed è pertanto da distinguere da quanto si riferisce all'origine intesa come verità prima ed essenziale, distinzione che Agamben mette in opera ricorrendo al termine *punto d'insorgenza*: "Possiamo chiamare provvisoriamente archeologia quella pratica che, in ogni indagine storica ha a che fare non con l'origine, ma col punto di insorgenza del fenomeno e deve perciò confrontarsi nuovamente con le fonti e con la tradizione."⁶⁵ Tale punto d'insorgenza è sì un'origine, o meglio una fonte, ma tale da comportare una temporalità molto diversa da quella lineare, e derivabile a sua volta, per dare qualche riferimento inevitabilmente semplificatorio e discorsivo, da una tradizione che si può riferire tanto ad Heidegger quanto a Lacan, e più in generale a tutto quanto fa parte dell'ermeneutica novecentesca. "Come le parole indoeuropee, essa rappresenta una tendenza presente operante nelle lingue storiche, che condiziona e rende intellegibile il loro svolgimento del tempo. Essa è un'*arché*, ma un'*arché* che, come in Nietzsche e in Foucault, non è respinta diacronicamente nel passato ma assicura la coerenza e la comprensibilità sincronica del sistema."⁶⁶ Essa agisce pertanto da una parte come *ratio* (una *ratio* molto particolare, di certo non chiara e distinta) del sistema descritto, dall'altra, come vedremo meglio in seguito, come suo compimento.

⁶² So che per il lettore i continui riferimenti a Lacan sono forse un po' disorientanti: non è forse uno psicoanalista? Chissà, forse dovremmo stabilire prima cos'è uno psicoanalista, e ho idea che sia questione da consulente filosofico...

⁶³ In tutto il capitolo di *Signatura rerum* dedicato all'archeologia filosofica i riferimenti di Agamben a Freud sono numerosissimi e poiché un confronto tra le diverse teorie e posizioni non rientra nei limiti di questo studio, rimandiamo il lettore al testo.

⁶⁴ La genealogia nietzscheana ha come punto distintivo di eliminare dal processo storico tutto quanto possa riferirsi all'originalità autentica dell'origine. In altri termini, conferisce all'origine non tanto lo status di "stampo", quanto quello di "fonte" permanente di un processo che non smette mai di divenire.

⁶⁵ Ivi, p.90

⁶⁶ Ivi, p. 93

Per comprendere meglio questa non ordinaria temporalità, Agamben fa riferimento alla dinamica tra preistoria e storia, in particolare mettendoci in guardia dalla consueta presupposizione di “uno stadio preistorico unitario”⁶⁷ a monte “di una scissione storica che ci è familiare”.⁶⁸ Esemplificando, “Louis Gernet, lavorando sul diritto greco più antico, ha chiamato pre-diritto (*pré-droit*) una fase originaria in cui diritto e religione erano indiscernibili,”⁶⁹ laddove noi dobbiamo avere l’avvertenza di non considerare ciò che sta prima della divisione storica tra religione e diritto come una specie di somma indistinta dei loro caratteri: “sarebbe, anzi, consigliabile evitare gli stessi termini ‘religione’ e ‘diritto’, e provare a immaginare un x, per la cui definizione abbiamo bisogno di mettere in campo ogni possibile cautela, praticando una sorta di *epoche* archeologica.”⁷⁰

Dunque abbiamo a che fare con un’incognita. Un’incognita che si presenta sotto le fattezze di un *a priori* storico, ovvero di un dispositivo che inverte il “paradosso di una condizione *a priori* iscritta in una storia che non può che costituirsi *a posteriori* rispetto ad essa e in cui la ricerca (...) deve scoprirla.”⁷¹ Formulazione, quest’ultima, che viene poi esplicitata mediante un lungo *detour* che prende le mosse da un commento di Melandri in cui si afferma, con riferimento a Foucault, che nell’archeologia l’esplicazione del fenomeno resta immanente alla sua descrizione, fatto che implica il rifiuto di ogni metalinguaggio⁷² e il ricorso a una “matrice paradigmatica, insieme concreta e trascendentale, che ha la funzione di dare forma, regola e norma a un contenuto”⁷³. L’esplicitazione prosegue sempre appoggiandosi a Melandri e alla sua concezione della *regressione* secondo la quale, facendo riferimento a Freud, il procedimento archeologico “consiste nel risalire la genealogia finché non si giunge a monte della biforcazione in conscio e inconscio. (...) Si tratta dunque di una *regressione*: non però all’inconscio come tale, bensì a ciò che lo ha reso inconscio – nel senso dinamico di rimosso.”⁷⁴

⁶⁷ Ivi, p. 90

⁶⁸ Ivi, ibidem

⁶⁹ Ivi, p. 91

⁷⁰ Ivi, p. 91

⁷¹ Ivi, p. 95

⁷² Affermazione condivisa con Lacan, di cui è celebre la formula “non c’è metalinguaggio”. Ma anche con Derrida, che in innumerevoli passaggi della sua opera mostra come sia impossibile dare una descrizione completa, definitiva e coerente di un sistema di concetti. Del resto è celebre l’osservazione di G. Bateson secondo la quale la mappa non può essere identica al territorio.

⁷³ Enzo Melandri, “Michel Foucault: l’epistemologia delle scienze umane”, cit, p. 96, citato da Agamben in Ivi, p. 97. Si noti l’espressione “matrice paradigmatica” che evoca l’idea di fonte.

⁷⁴ Enzo Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Quodlibet, Macerata, 2004 p. 65-66, citato da Agamben in Ivi. P. 98.

Questa idea della “soluzione” come regressione al punto di insorgenza del rimosso coincide parecchio con quanto ne dice Lacan, sempre peraltro riferendosi a Freud, il quale aggiunge, in piena aderenza con quanto affermano tanto Melandri che Agamben, che il ritorno del rimosso proviene dal futuro⁷⁵, situandosi così sulla stessa linea di interpretazione della storicità, almeno in parte, di questi altri due autori. Dico in parte perché, per quanto un esito liberante o abilitante, o comunque legato a un compimento e a una dissoluzione (ricordo che *psicoanalisi* è riferibile al greco *analuo*, che significa *sciogliere*, non tanto distante da *aufheben* o *katargein*, di cui diremo in seguito) siano parte costitutiva del pensiero di Lacan (e anche di Freud a mio parere), Agamben tenta di distaccarsene con la piega salvifica che gli offre il riferimento a Benjamin, motivo per cui, posto che “il nostro modo di rappresentarci il prima di una scissione è comandato dalla scissione stessa”⁷⁶, “al di qua o al di là della scissione, nel venir meno delle categorie che ne comandavano la rappresentazione, non c'è altro che l'improvviso, abbagliante dischiudersi del punto di insorgenza, il rivelarsi del presente come ciò che non abbiamo potuto né vivere né pensare.”⁷⁷ Il che significa, per dirla in altri termini, che questo processo che consiste nel “risalire al punto in cui si è prodotta la dicotomia fra conscio e inconscio, storiografia e storia (e più in generale fra *tutte le opposizioni binarie che definiscono la logica della nostra cultura*)”⁷⁸, ha come esito e tendenza un compimento per cui oltre la scissione “il passato non vissuto si rivela per ciò che era: contemporaneo al presente, e diventa in questo modo per la prima volta accessibile, si presenta come ‘fonte’.”⁷⁹ Motivo per cui non solo “l'archeologia (...) è la sola via di accesso al presente”⁸⁰, ma attraverso un'audace analogia teologica assegna all'archeologo un compito salvifico: “risalire a contropelo, come fa l'archeologo, il corso della storia equivale allora a risalire l'opera della creazione per restituirla alla salvezza da cui proviene.”⁸¹ Ed è così che “il gesto dell'archeologo è il paradigma di ogni vera azione umana. Poiché non è semplicemente l'opera della vita che definisce il rango di un autore e di ogni uomo, ma il modo in cui è riuscito a riportarla all' opera della redenzione, a imprimere su di essa la segnatura della salvezza e a renderla intellegibile. Solo per colui che avrà saputo salvarla sarà possibile la creazione.”⁸²

⁷⁵

⁷⁶ Agamben, Ivi. P. 100

⁷⁷ Ivi, p. 100

⁷⁸ Ivi, p. 98. Corsivo mio.

⁷⁹ Ivi. P.103

⁸⁰ ibidem

⁸¹ Ivi. P. 108

⁸² Ivi, pp. 108 -109

Ora, al di là dei mille possibili intrecci e interrogazioni che testi così complessi ed ermetici possono indurre, vorrei fare notare come soprattutto le ultime frasi di Agamben, insieme a tutto il suo modello di temporalità, ricordino irresistibilmente il monito “divieni ciò che sei” che se pure ha fatto tanto strada in filosofia, di certo può per lo meno indicare il proposito di una consulenza filosofica. Per cui da una parte abbiamo una tensione, una finalità, quali la risoluzione, il compimento, il *katarghein*, che possono essere sovrapposti, per lo meno quanto ad afflato etico o *stimmung*, in modo isomorfo alla consulenza filosofica, dall’altra un modello di temporalità ad essa di nuovo, per lo meno a nostro avviso, del tutto congruo. Così come congruo è il fatto che, secondo Agamben (ma anche Heidegger, come è noto), per quanto io non lo abbia evidenziato in quanto precede, in questa ricerca si metta in questione il soggetto stesso e, per dirla con Heidegger, “nel suo stesso essere”. Ma il punto non sta qui: la questione fondamentale, per lo meno in questa circostanza, sta a mio avviso nella modalità operativa dell’archeologia, o della consulenza filosofica ad essa ispirata, che in riferimento all’*arché*, ovvero all’origine del problema o della “faccenda” che ci porta il consultante comporta ben altro che la ricerca delle cause o delle spiegazioni o delle origini (lineari), ma piuttosto il “risalire alle modalità, alle circostanze e ai momenti della scissione che, rimuovendoli, li ha costituiti come origine,”⁸³ per giungere a quell’accesso liberato al presente in cui l’origine si presenta finalmente come fonte operante e viva di emergenze che, a questo punto, possono avere davvero il sapore della novità. Insomma, per farla breve, abbiamo, al di là del fine e del dispositivo di temporalizzazione sullo sfondo, una scissione, una dicotomia, una polarità, o comunque, per non irrigidire troppo il discorso di Agamben, una categorizzazione: è su questo che credo il consulente filosofico si debba concentrare.

Ma di cosa stiamo parlando in concreto? Come ho accennato in apertura, si può trattare dell’alternativa tra scendere a giocare o stare alla finestra, tra sporcarsi le mani o mantenersi puri. Ma si può trattare anche dell’alternativa tra essere peccatori o salvi, come pure dell’idea di avere una compagna o stare soli. O ancora, come accade ad A., la necessità di pensarsi come vincente o perdente, e di accomodarsi sulla rinuncia con il conforto di un credo morale che sostiene l’ego di chi non ottiene quanto altri o il sentire comune ci dicono dovremmo volere (ma questa è già un’elaborazione che A. ha fatto successivamente), senza peraltro scorgere l’effetto alienante dell’ingiunzione anche allorquando vi ci si oppone...

⁸³ Ivi, p. 103

Dovunque il consulente filosofico si volga troverà categorie, dovunque opposizioni o coppie filosofiche. E comunque il problema, il disagio o la “faccenda” gli vengano presentati sarà sempre possibile chiedersi: ma come sono costruite e come funzionano queste categorie? Qual è la loro condizione di possibilità? Con l'accortezza di non farne un domanda kantiana, perché come abbiamo detto, qui non stiamo parlando di trascendentali tradizionali ma di trascendentali concreti e di *a priori storici*. Il che significa, per riprendere e riannodare tutto quanto anzidetto, chiedersi quale fonte viva operante a cui mai si è dato voce, quale forza generativa e inapparente che mai ha visto la luce operi ancora per dare vita a queste categorie, a queste scissioni, a queste partizioni dell'essere e dell'agire che il consultante ci sta descrivendo e agendo, cioè testimoniando. Sapendo che quest'origine non la si può identificare, ma soltanto compiere e realizzare attraverso quel contropelo verso la redenzione che si fa col lavoro delle signature e l'esibizione dei paradigmi. E siccome mi rendo conto che a questo punto il rimando reciproco delle tre categorie rischia di assomigliare al gioco dei tre bussolotti, o meglio dei due (in questo caso tre) scrigni che contengono ognuno la chiave di un (dell') altro⁸⁴, cercherò di mettere a terra di nuovo il tutto con un esempio. Ma prima qualche ulteriore diversione.

Passaggio. Qual è il punto d'arrivo della regressione archeologica? Cosa accade quando si giunge nel luogo agognato? Ed è agognato? Come si fa ad agognare secondo una temporalità che non richiede un oggetto desiderato o una situazione desiderata riposta e immaginata in un futuro che si mantiene semplicemente rappresentabile nel tempo? Che ne è, per dirla tutta, del desiderio e del suo oggetto o meta? A cosa, infine, tende il processo di archeologia, qual è la sua soddisfazione? A che mira o cosa brama? Questioni abissali, e tal punto che si può probabilmente sostenere che qui si gioca gran parte dell'impresa filosofica di Agamben nel raccogliere la sfida heideggeriana di superare la metafisica. E pertanto non l'affrontiamo, se non toccandola un poco da fuori, descrivendo *come* avviene la fine della regressione archeologica, ovvero, per assimilazione, del gioco delle polarità tra “tutte le opposizioni binarie che definiscono la logica della nostra cultura”⁸⁵. In generale si può parlare, crediamo, di qualcosa dell'ordine della dissoluzione, della dismissione e dello svanire, concetti, se tali sono, che Agamben ha spesso riassunto sotto il termine *katarghein*, mutuato da San Paolo, tradotto da Lutero proprio con *aufheben*, “cioè proprio la parola sul cui doppio significato (‘abolire’ e ‘conservare’, *aufbewahren* e *aufhören lassen*) Hegel fonda la sua dialettica”⁸⁶, laddove va osservato che il termine, secondo Agamben e San Paolo, significa anche compimento (della Legge⁸⁷), realizzazione, e quindi una fine, una finalizzazione e un termine. E tuttavia un termine che rimette

⁸⁴ L'immagine è nota e di lunga tradizione. Io l'ho incontrata in un racconto di Karen Blixen (credo in *Racconti d'inverno*)

⁸⁵ Ivi, p. 98, già citato *supra*.

⁸⁶ G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai romani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005 pp. 94/95

⁸⁷ Ivi, particolarmente pp. 122/127

in discussione la strada con cui vi si è arrivati e, a ritroso, a posteriori, *après coup*⁸⁸, la ristruttura e ne muta il significato, dissolvendo la modalità e la struttura in cui finora si era disposta: sarà stata diversa da com'era. La struttura logica corrisponde a quanto Deleuze stesso diceva dei problemi⁸⁹: che si dissolvono e non risolvono; ma la struttura temporale è quella complessa della storicizzazione legata a una non codificazione (bel nome per l'inconscio) che nel tempo muta di segno e si toglie, supera e conserva, compendosi in un'altra: "La regressione archeologica è, cioè, elusiva: non tende, come in Freud, a ripristinare uno stato precedente ma a decomporlo, a spostarlo e, in ultima analisi, ad aggirarlo, per risalire non ai suoi contenuti, ma alle modalità, alle circostanze ai momenti della scissione che, rimuovendoli, li ha costituiti come origine".⁹⁰ Il che è come dire che, giunti alla (ri)costruzione insieme originaria e ripetitiva della *ratio* della disposizione delle categorie messe in opera dal paradigma, essa in quanto *archè* balena come effettiva e insieme solo possibile, rendendo in tal modo inoperanti le categorie disposte e aprendo il campo a tutta una serie di altre possibilità. Volete un'immagine? Rimescolare le carte, salvo che il mazzo non è dato e, nel mentre, le carte si costituiscono. Oppure l'*aleph* cabalistico, di borghesiana memoria⁹¹.

Un paradigma di archeologia delle signature

G. racconta di essere essenzialmente insoddisfatto. Come se qualcosa lo rodesse dentro. Si sente, dice, mancante, deprivato di qualcosa che *non sa che cosa sia*. Come se fosse ammalato, come se avesse la febbre, come se avesse digerito male. Qualcosa non collima, qualcosa non torna e insiste a presentarsi al suo pensiero e alle sue percezioni, in modo spesso quasi fisico o semplicemente fisico: insonnia, agitazione, mal di stomaco che proprio recentemente si è mutato in gastrite. Insomma, per quanto G. dichiara discreta soddisfazione di vita, peraltro spesso descritta come "serena disperazione", quasi come una specie di resistenza, di guerra di trincea, un adattamento spesso privativo, non gode gran che, a suo stesso dire, se non del "nudo piacere di vivere"⁹² che cita cercando approvazione nel mio sguardo, di modo che vive e dichiara una sottile ma cattiva discrepanza tra essere e voler essere. Non che la consideri sorprendente ma, come dice: "Se di qualcosa vorrei venire a capo, forse è proprio questo, qualora sia possibile." E aggiunge, come

⁸⁸ *Après coup* nell'opera di Lacan traduce i termini freudiani *nachtraglich* e/o *Nachtraglichkeit*, che in italiano si possono tradurre con 'posteriormente', 'posteriorità' e sono alla base della teoria freudiana della rimozione che, per limitarci a un accenno, non ha niente a che vedere col fatto che ci sono dei segreti celati da qualche parte, dei significati semplicemente presenti (il riferimento heideggeriano è voluto) da riesumare o riscoprire, perché a rigore essi non sono mai stati. Ma lo saranno (stati).

⁸⁹ Desolato ma non trovo i riferimenti. In ogni caso il pensiero non è propriamente molto originale e sue varie versioni se ne recuperano un po' ovunque nella storia della filosofia.

⁹⁰ Giorgio Agamben, *Signatura rerum, sul metodo*, cit. p. 103. Dissento da quanto dice qui Agamben di Freud, e credo dissentirebbe anche lui, per lo meno stando a quanto non lontano dice lui stesso, spesso citando Melandri, proprio di Freud, senza nemmeno ricorrere a Lacan. In ogni caso, se c'è un passo che potrebbe avere scritto Lacan, a parte l'esclusione di Freud, è proprio questo. E dunque psicoanalisi lacaniana e regressione archeologica sono la stessa cosa?

⁹¹ J. L. Borges, "L'Aleph", in *L'Aleph*, Adelphi, Milano, 2002.

⁹² L'allusione è all'omonimo volume di Romano Madera.

commento: “So che forse è troppo pretendere, ma mi è successo di dire ‘potrei morire adesso’ per felicità e sentimento di compimento e perfezione: perché non posso sentirmi sempre, o spesso, così?”.

Durante la consulenza questi racconti e questi vissuti sono riferiti a una diffusa sensazione di scarsa autostima e irrequietezza come se “niente andasse mai del tutto bene”. A un certo punto, attraverso tutta una serie di stratificazioni analogiche, episodiche e narrative, sembra si delinei evidente la segnatura ‘incompletezza’ o per meglio dire ‘*parte mancante*’, peraltro manifesta nella forma precomprensiva ‘*c’è qualcosa che non va*’... un qualcosa che non è un vero proprio qualcosa, un nonnulla, una piega fastidiosa dell’essere, un quasi niente che ci separa da... cosa? Dal compimento dalla perfezione, dall’Eldorado o dal Paradiso... A questo punto, a seguito di questa scoperta, l’esposizione di G.. si allarga a temi nuovi. Mi racconta di come ha sempre cercato di ‘*fare parte*’ per esempio di società, di solito investendo del suo, tempo e denaro, e di non essersi mai sentito veramente parte, come se da una parte lo desiderasse tantissimo e dall’altra, invece, lo disdegnasse o forse pensasse che non fosse veramente possibile, come fece la volpe con l’uva. Oppure di come si sia spesso affidato oltremisura ad altri, sull’onda di una speranza, anche qui di completezza, rinunciando a valutazioni più attente e realistiche che, ironia della sorte, è perfettamente in grado di fare per altri come consulente. E ancora parla di buchi da riempire, di perdite che sempre sente di subire, di perdite ricorrenti, siano esse finanziarie, d’affari, di stima altrui o di donne che non è riuscito a trattenere presso di sé, o da cui per converso si è lui stesso allontanato, insoddisfatto, e perfino dell’odio che ha scoperto, autoesaminandosi, di provare per le donne, in quanto seduttive dispensatrici di speranza da una parte e, quasi fossero le sirene di Odisseo, perfide privatrici di qualcosa che non hai o forse non sapevi di avere, come quando nacque suo fratello e lui si senti defraudato di un amore che forse solo allora era riuscito a sentire che c’era, ma non prima, come se esso avvenisse all’essere solo nel momento stesso della perdita... (si noti la struttura temporale dell’*archè* adombrata in questo semplice aneddoto). E, approfondendo ulteriormente la rievocazione dei ricordi infantili, salta fuori la cocente delusione provata il giorno che nel gioco del girotondo attorno alle sedie *non aveva trovato posto ed era rimasto fuori*. E pure ciò che in una psicoanalisi da primi del ‘900 sarebbe stato eletto di certo a scena primaria, ovvero un ricordo, o un’immaginazione, di un bambino (lui) che sta sulla soglia della stanza genitoriale, di notte, forse spaventato da un incubo e chiede qualcosa ai genitori che, sorpresi,

soprattutto la madre, non sembrano molto propensi ad accoglierlo *dentro il lettone, dentro la stanza...* E a partire da questa rivelazione (il ricordo esisteva già, ma era stato.... dimenticato) proliferano le signature di danno e sottrazione: la gamba rotta, il telaio della moto rotto, le auto sempre scassate, il rubinetto di casa fuori uso da più di un anno, l'esperienza, sconcertante, di una vertebra o parte di spina dorsale che scivola e si rimette a posto da sola là dove avrebbe sempre dovuto essere ma non era mai stata (anche se questa è un'esperienza positiva forse prodromica, come vedremo, a una soluzione disattivante... c'è sempre, nei casi, per mia esperienza, una micrologia che annuncia la ristrutturazione finale, se vogliamo chiamarla così). E poi la presa di coscienza che non tanto di desiderio di Paradiso si tratta, ma di timore dell'Inferno, poiché buona parte di tutto questo itinerario nasce a partire da un'adolescenziale episodio di psicosi, esperienza che porta là dove tutto deflagra e scoppia in schegge insensate di non essere materiale che grufola e grida e cola e mangia e strilla⁹³ ...

(Attenzione, avviso ai naviganti! Se come ci ha detto Massimo Recalcati a Torino⁹⁴ qualche anno fa la principale differenza tra la psicoanalisi lacaniana e la consulenza filosofica è la pulsione, qui ce n'è a bizzeffe!)

E nel rimettere ordine in questo viaggio quasi sciamanico nella propria vita fatto da G. ecco che per l'appunto compaiono, e si sono sgranati nel corso della consulenza diversi paradigmi. Quello dell'esploratore, sia esso l'Odisseo che vuol tornare ma poi a Itaca non resta, oppure Dante, pellegrino bramoso d'Amore, di infinito e di Dio; quello del 'far parte' e dell'associazione sempre sbilenco e manchevole e sbagliata, come quella dello zoppo e del cieco, laddove però uno dei deruba l'altro; quella del risentito, che si lamenta sempre come l'anima bella del disordine che ha contribuito a creare... e tanti altri, finché il tutto un giorno prende forma in qualcosa che in quel momento sembra davvero balenare in qualità di *Urphänomenon*... "Né dentro né fuori", gli dico. "Cosa?" rimanda G. ma subito comprende e sviluppa da sé: "Si è esattamente così, sono sempre sulla soglia, e quando sono fuori voglio stare dentro, e quando sono dentro voglio stare fuori. Una ripetizione demoniaca, direbbe Freud. Ma... non è solo questo, c'è di più. A volte mi manca qualcosa, ma *sono io stesso il pezzo mancante.*" E inizia così la descrizione di una topologia paradossale ma perfettamente logica in cui si è ciò che manca a se stessi... ma tralasciamo, per questa volta.

⁹³ Dato che ne abbiamo parlato prima, mi viene da pensare a una sorta di Aleph "cattivo".

⁹⁴ In occasione del convegno di Phronesis, *Il consulente filosofico nella casa di psiche*, Torino, 2- 3 dicembre 2006

E poi, dove siamo arrivati con G.? A questo: se questa macchina ontotopologica ha generato tutto questo corteo di personaggi e posizioni, cosa potrebbe mai creare un'altra macchina, costruita a partire da, e mettendo in opera, altre categorizzazioni? E se forse è vero che comunque, in qualunque macchinario ontotopologico ci si ritrovi a venire presi e macchinati, in ogni caso saremo sempre sia da una parte che da un'altra e quindi in qualche modo mai là dove siamo e sempre dove mai siamo noi stati... come accade al battere della ali di una farfalla o alla polarità elettrica.... Ma allora non è proprio questo il punto? Allora non possiamo pensare che la nostra vertebra scivoli là dove può stare a posto e bene (pur mancando al luogo da cui è venuta)? Non possiamo accettarlo e quindi, performativamente, efficacemente, farlo? Non possiamo, quasi fossimo stanchi e paghi dopo una lunga giornata di cammino, al tramonto, rivolgerci altrove, a un'altrove, forse un Oriente, e rendere finalmente vano, inoperoso, l'ascolto del nostro affannarsi?

*Era già l'ora che volge il disio
ai navicanti e 'ntenerisce il core
lo di c'han detto ai dolci amici addio;*

*e che lo novo peregrin d'amore
punge, se ode squilla di lontano
che paia il giorno pianger che si more;*

*quand'io incominciai a render vano
l'udire e a mirare una de l'alme
surta, che l'ascoltar chiedea con mano.*

*Ella giunse e levò ambo le palme,
ficcando li occhi verso l'oriente,
come dicesse a Dio: 'D'altro non calme'.⁹⁵*

⁹⁵ Dante Alighieri, Purgatorio, Canto VIII, v. 1-12