

# L'animale autobiografico e l'identità narrativa nell'epoca della tecnoscienza

ORESTE AIME\*

The best way out is always through.

ROBERT FROST

**ABSTRACT:** The present paper compares and interlaces J. Derrida's and P. Ricoeur's reflection, particularly dealing with the "autobiographical animal" and the "narrative identity." The ethical issue enables an intersection between deconstruction and hermeneutic phenomenology, despite their insurmountable differences. Yet, the question is: does their "affirmative thinking" represent an answer to the issues of an epoch matching the supremacy of technoscience and acquiescence to nihilism?

**KEYWORDS:** P. Ricoeur, J. Derrida, narrative identity, philosophy of animality, nihilism.

## 1. Dai tempi dello strutturalismo a oggi

Negli anni Sessanta del Novecento il sommovimento di idee e di pratiche fu imponente. Paul Ricoeur lo avvertì come la "sfida semiologica", Jacques Derrida come l'evento che istituiva la decostruzione. La loro immersione in quel clima avvenne nella modalità consentita a chi apparteneva a due generazioni diverse, con formazione pre-bellica e post-bellica. A partire da un elemento comune, la fenomenologia, specialmente quella husserliana, che aveva trovato in Francia con Maurice Merleau-Ponty l'apice della sua fioritura, per l'uno fu il confronto con "i maestri del sospetto" (Karl Marx, Sigmund Freud e Friedrich Nietzsche) e la semiologia di Ferdinand de Saussure nella sua rifrazione strutturalista, per l'altro la fine della metafisica e dell'umanesimo nella scia di Martin Heidegger e l'impatto degli stessi maestri ma percepiti in altro modo.

\* Oreste Aime, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (oreste.aime@bussola.it).

La sfida semiologica e la fine della metafisica appartengono, nonostante le differenze, ancora all'ambito concettuale della "crisi", che negli anni Trenta aveva attratto il pensiero di Max Horkheimer e di Theodor W. Adorno, di Edmund Husserl e di Heidegger, e di altri ancora. Nel contesto francese degli anni Sessanta il termine "fine" viene a sostituire significativamente quello di "crisi", investendo ogni ambito di ricerca ben oltre la filosofia.

Su questo terreno comune Ricoeur elabora il suo passaggio dalla *fenomenologia esistenziale* alla *fenomenologia ermeneutica*, mentre Derrida in tempi brevi dà l'avvio a ciò che sarà poi comunemente individuato come *decostruzione*. Sono due gesti filosofici che nel loro sorgere si danno come alternativi: l'ermeneutica, nel gioco di distanziamento e appropriazione, confida in un senso dato e anche accessibile, nella sua ripresa e riformulazione; la decostruzione cerca di corrispondere a un evento destinale in una forma innovativamente e radicalmente "critica".

Venti, trenta anni più tardi entrambi tirano le fila del loro percorso personale: Ricoeur nel segno di una sostanziale continuità, Derrida con uno scarto che abbina decostruzione e indecostruibile. Un certo loro intreccio a chiasmo avviene tra il 1990 e il 2005 anche a proposito dell'antropologia che sarà l'oggetto di questa indagine. Esplorando questo nesso quasi inavvertibile possiamo, a distanza di due decenni circa, riprendere la domanda sull'uomo, sia a livello di metodo (*quale filosofia?*) sia a livello di analisi (*che cosa è l'uomo?*).

Poiché in questa sede preme non solo un esame del lascito di Ricoeur e Derrida, ma anche e soprattutto pensare nella "crisi" e nelle "sfide" del presente è indispensabile, prima di inoltrarci nel loro pensiero, esplicitare, per quanto si può, la collocazione di questa lettura. Riguarda tanto l'assetto interno della filosofia quanto il suo contesto esterno.

Per il contesto esterno, dal punto di vista storico, possiamo sommariamente dire: il secolo breve è ormai lontano. Il 1989 e il 2001 sono date simboliche che segnalano una svolta, in entrambi i casi inattesa. Per certi aspetti e inevitabilmente Ricoeur e Derrida appartengono ancora a quel mondo, per quanto avessero bene avvertito la scossa tellurica in atto. Le loro due vie sono parallele, per taluni versi in direzioni quasi opposte: l'una volta a riscattare il sé da indagini che lo occultano; l'altra a infrangere una barriera a ritroso con il mondo animale. Anche per motivi che qui non si possono riprendere, da qualche parte però l'intersezione avviene: nel segno dell'identità, dell'alterità, della responsabilità.

Se un secolo si è rapidamente accartocciato, il mondo si è dilatato e al tempo stesso rimpicciolito. Il globo degli Stati-nazione è divenuto quello della finanza globalizzata; la tecnoscienza ridistribuisce i ruoli del sapere e del potere; gli corrisponde spesso un sapere che si muove tra naturalismo e dominio del virtuale. Lo sbilanciamento sul futuro dell'informazione

toglie terreno al passato, luogo tanto della lettura ermeneutica quanto di quella decostruttiva. Entrambe perciò sembrano appartenere a una stagione conclusa, riavvicinabile solo nostalgicamente o in forma quasi snob.

C'è una cifra complessiva per designare questo momento che non sia l'ormai consunta post-modernità? Il nichilismo, forse, dal punto di vista filosofico; la tecnoscienza, di certo, per l'aspetto storico-concreto. La riprenderemo a conclusione di questa lettura comparativa.

## 2. Il soggetto, ovvero l'animale autobiografico

Isolare un tratto antropologico (e ontologico) nel pensiero di Derrida è difficile e azzardato, perché può disconoscere la pratica stessa della decostruzione. È dunque un rischio di lettura, e come tale sarà qui assunto, sulla base di elementi che ritornano nell'ultima fase della sua ricerca — polarizzata tra la *chora*, l'impossibile possibilità, e l'inseguimento delle tracce occultate. In quella stessa fase, verso la fine degli anni Ottanta, emerge la natura etica della decostruzione. Con l'apparizione palese dell'indecostruibile il tratto etico diventa costante e discriminante — affermato quasi polemicamente, anche a difesa dell'intera decostruzione proposta come esercizio di responsabilità (inevitabilmente eccessiva). Se la giustizia è l'indecostruibile, se occorre riconoscere che « tout autre est tout autre », se i conti vanno fatti con il potere in tutte le sue ramificazioni, se il soggetto deve essere in qualche modo recuperato per quanto in modo rovesciato — allora che ne è di questo “soggetto” in concreto? Per rispondere compiutamente sarebbe necessario seguire l'opera intera nei suoi intricati meandri; qui ci limitiamo a un solo sondaggio, per la singolarità stessa della tesi esplorata, quella del *soggetto*, aperta a una nuova prospettiva: non in avanti, dopo la decostruzione, ma all'interno, con un passo a ritroso e il dissolvimento della distinzione tra uomo e animale. In una formula: *l'animale che dunque io sono* — con l'enorme conseguente revisione delle nozioni di potere, linguaggio, coscienza, vita/morte ecc. — in stretto rapporto con la nozione di *animale autobiografico*.

Discorrendo con Jean-Luc Nancy, a partire dal dibattito degli anni Sessanta sulla “liquidazione del soggetto” e giustificando un uso diverso della nozione, Derrida prospetta l'indagine di cui qui ci occuperemo:

Bisogna cercare una nuova determinazione (post-decostruttiva) della responsabilità del “soggetto”. Ma mi è sempre parso che funzionasse meglio, una volta aperto il cammino, dimenticare un po' la parola. Non dimenticarla, essa infatti è inobliabile, ma riporla, assoggettarla alle leggi di un contesto che non domina più dal centro. [...] Insistendo sul come tale, indico da lontano il ritorno di una distinzione dogmatica tra il rapporto a sé umano, ovvero di un ente capace di coscienza, di linguaggio,

di un rapporto alla morte come tale, ecc., e un rapporto a sé non umano, incapace del come tale fenomenologico.<sup>1</sup>

Ecco, nel suo primo apparire esplicito, la questione dell'animale. Non è una questione tra le tante, anzi gode di una centralità insospettata ed è coestensiva al pensiero di Derrida: « Questa per me è stata la questione più importante e decisiva. Io l'ho sempre affrontata, sia direttamente, sia obliquamente, attraverso la lettura di tutti i filosofi di cui mi sono interessato, a partire da Husserl e dal concetto di *animal rationale*, di vita o di istinto trascendentale che si trova nel cuore della fenomenologia »<sup>2</sup>. Ci sarebbe voluta un'interpretazione anamnesticamente di "tutti i miei animali", aggiunge Derrida. Di fatto sono onnipresenti, per quanto quasi invisibili, mai in forma ornamentale. Ora avanzano sul proscenio della ricerca, insieme a quelli che popolano l'intera storia della filosofia.

Lo scavo di Derrida si muove da una specie di scena primaria: essere visti e osservati nudi da un animale (un gatto), e provarne disagio, pudore, vergogna. Il gatto mi circonda, mi guarda: « Possiede un punto di vista su di me. Il punto di vista dell'assolutamente altro, e niente mi ha mai fatto pensare tanto all'alterità assoluta del vicino o del prossimo, quanto i momenti in cui mi vedo visto nudo sotto lo sguardo di un gatto »<sup>3</sup>. È uno sguardo singolare, che mette in gioco alcune nozioni fondamentali: vivere, parlare, morire, essere e mondo. . . È uno sguardo senza fondo (come in altro contesto vuole Emmanuel Lévinas): fa vedere il limite abissale dell'umano.

Per contrasto esiste un'assiomatica sull'animale che occulta e rimuove questa scena primaria. Le configurazioni concettuali abituali dell'animale lo privano di questo sguardo e di ciò che vi è implicato. Affermano l'assenza nell'animale di ciò che caratterizza l'uomo: la coscienza, il linguaggio, la risposta, ecc. In questo modo l'alterità è disconosciuta, e quelle configurazioni infine « tornano sempre al medesimo, a questo medesimo, a questo medesimo che io sono »<sup>4</sup> — cioè all'animale razionale evoluto in soggetto opposto all'animale macchina da Cartesio in poi.

Già il termine "animale", così come viene usato, è carico di queste configurazioni. « L'animale, che parola! Una parola l'animale, un nome che gli uomini hanno istituito, un nome che essi si sono presi il diritto e l'autorità

1. J. DERRIDA, « *Il faut bien manger* » o il calcolo del soggetto, Milano–Udine, Mimesis, 2011, pp. 22–23. Si tratta di una intervista condotta da J.–L. Nancy e apparsa in « Cahiers Confrontation », 20 (1989).

2. J. DERRIDA, « *Il faut bien manger* » o il calcolo del soggetto, cit., p. 74.

3. J. DERRIDA, *L'animale che dunque io sono*, Milano, Jaca Book, 2006, p. 47. Raccoglie testi redatti tra il 1997 e il 2003 e pubblicati da Galilée in volume nel 2006. Da leggersi insieme a J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, 2 voll., Milano, Jaca Book, 2009 e 2010.

4. J. DERRIDA, *L'animale che dunque io sono*, cit., p. 138.

di dare all'altro vivente»<sup>5</sup>. È una nozione ovvia e acritica: « non ho mai trovato una critica *di principio* e soprattutto una conseguente protesta contro questo singolare generale che è *l'animale* »<sup>6</sup>. Su questo aspetto, egli constata, il consenso è praticamente universale; tutti i filosofi hanno ritenuto che il limite fosse uno e indivisibile: « Questo accordo tra il senso filosofico e il senso comune, per parlare tranquillamente dell'Animale al singolare generale, è forse una delle più grandi e sintomatiche stupidaggini di quelli che si chiamano uomini »<sup>7</sup>. Infatti il nome collettivo "animale" non rispetta le immense differenze che esistono tra gli animali e si presta a una contrapposizione netta e irriducibile con quell'animale razionale che è dotato di linguaggio, coscienza, capacità di rispondere ecc. La riflessione di Derrida vuol appunto mostrare che l'animale non è quella "cosa lì" com'è stata descritta da Cartesio in poi, passando per Immanuel Kant, per giungere a Heidegger, Lévinas e Jacques Lacan.

La decostruzione consente una fenomenologia dell'animale — definito con un gioco di parole al plurale (*animaux/animot*), in forma indiretta, sulle tracce che l'animale stesso lascia. Di rimbalzo le distinzioni poste come evidenti dalla filosofia (e dalle scienze che largamente ne dipendono) si rivelano inconsistenti. I confini tra animale, da un lato, e dall'altro il soggetto, l'Io penso, il *Dasein* sono meno nette di ciò che si crede, anzi alla fine inconsistenti. Se questa distinzione cade, tutto ne viene cambiato: il linguaggio, il mondo, la morte/vita, l'alterità. L'alterità si allarga immensamente. Non è solo quella dell'altro uomo, aperta dall'etica come filosofia prima di Lévinas: l'alterità include l'animale; anzi, l'animale ne diventa la cifra più radicale e inquietante ed esige, di rimando, la riformulazione per l'uomo stesso.

Analiticamente e decostruttivamente Derrida passa in rassegna ciò che dicono sul soggetto (l'animale as-soggettato) Cartesio, Kant, Lacan, Lévinas, Heidegger. Il confronto più incalzante è con Lévinas — e diventa, in questa occasione, anche il più duro. La sfida è così formulata: « Se sono responsabile dell'altro, forse che l'animale non è ancora più altro, più radicalmente altro, se posso dire, di quell'altro in cui riconosco mio fratello, di quell'altro in cui identifico il mio simile o il mio prossimo? »<sup>8</sup>. Per Levinas, invece, l'*animot* non è un altro; anzi la nudità non riguarda mai la differenza sessuale e neppure l'animale.

Anche Heidegger, sebbene più circostanziato nel suo procedere, conferma le tesi di tutti gli altri filosofi da cui pur vuol distaccarsi. Per prenderne congedo, occorre uscire dall'opposizione fondamentale tra *l'in quanto tale* e

5. Ivi, p. 62.

6. Ivi, p. 80.

7. Ivi, p. 81.

8. Ivi, p. 158.

il *non in quanto tale*: l'animale non sa lasciar essere, egli dice. Invece,

anche l'uomo ne è in qualche modo "privato", una privazione che non è una privazione, e che non c'è un "in quanto tale" puro e semplice. [...] Una reinterpretazione radicale del vivente. [...] La posta in gioco, naturalmente, non lo nascondo, è talmente radicale che ne va della "differenza ontologica", della "questione dell'essere", di tutta l'impalcatura del discorso heideggeriano.<sup>9</sup>

Che cosa si può ricavare dallo spoglio di questa analisi critica? Varcando frontiere o fini dell'uomo, infatti, « giungo all'animale: all'animale in sé, all'animale in me e all'animale che si sente mancante »<sup>10</sup>, sulla scia di Nietzsche che lo qualificava come indeterminato e capace di promessa. Animale e alterità, se non a coincidere, vengono a sovrapporsi: « Quale animale? L'altro »<sup>11</sup>.

Il percorso di conferma seguito da Derrida è ampio. Ne ricordiamo solo alcuni stralci. È indispensabile partire dalla domanda basilare formulata da Jeremy Bentham: *can they suffer?* « Poter soffrire non è più un potere, è una possibilità senza potere, una possibilità dell'impossibile. Qui viene a situarsi, come il modo più radicale di pensare la finitezza che noi condividiamo con gli animali, la mortalità che appartiene alla finitezza stessa della vita, all'esperienza della compassione, alla possibilità di condividere la possibilità di questa im-potenza, la possibilità di questa impossibilità, l'angoscia di questa vulnerabilità e la vulnerabilità di questa angoscia »<sup>12</sup>. È solo con questa domanda, *can they suffer?*, che possiamo intaccare la roccia della certezza indubitabile del cogito. Infatti compare l'innegabile: sì, soffrono. Conseguentemente la problematica cambia base e fondamento, non senza contrasto: « è una guerra sulla pietà »<sup>13</sup>, ed è una guerra da pensare.

Dalla sofferenza si può risalire a una sensibilità costitutiva che diventa il metro per asserzioni e distinzioni successive. E chiama in causa il rimando ultimo, per quanto appena accennato, quasi di passaggio: « Al centro di tutte queste difficoltà, c'è sempre l'impensato di un pensiero della vita (è da qui, dalla questione della vita e del "presente vivente", dall'autobiografia dell'ego nel suo presente vivente, che ha preso le mosse la mia lettura decostruttiva di Husserl, e per la verità tutto ciò che ne è seguito) »<sup>14</sup>. È una sorta di sintesi — per certi versi anche un po' imprevedibile — che conclude alla vita — alla "nuda vita" —, per quanto la coppia vita/morte sia stata ampiamente frequentata da Derrida.

9. Ivi, p. 222.

10. Ivi, p. 37.

11. Ivi, p. 38.

12. Ivi, pp. 66–67.

13. Ivi, p. 67.

14. Ivi, p. 163.

Il punto nodale è però probabilmente (anche) un altro che torna come *leitmotiv* nell'opera di Derrida, senza mai essere stato oggetto di trattazione dettagliata. La costante è questa:

Al fondo di tutti questi discorsi, *il sacrificio* imprime una pulsazione vitale. Sono quattro pensieri dell'esperienza sacrificale, quattro pensieri che non possono essere accomunati in maniera conseguente e consequenziale, se non riaffermassero la necessità del sacrificio. Non necessariamente del sacrificio come sacrificio rituale dell'animale, sebbene, nessuno di essi, per quanto io ne sappia, l'abbia mai denunciato, ma di un sacrificio fondamentale, di un sacrificio persino fondatore, in uno spazio umano in cui non è proibito, comunque, di comandare all'animale fino a metterlo a morte quando è necessario.<sup>15</sup>

Come realizzare la presa di questo pensiero, senza «sacrificarle alcuna differenza, alcuna alterità, la piega di alcuna complicazione, l'apertura di alcun abisso futuro»<sup>16</sup>? Ciò che in particolare dell'animale viene messo in questione è la tesi che non sia in grado di rispondere; al massimo lo si considera capace di reagire. Per uscire da questa stretta, occorre spostare la domanda sulla traccia. La differenza non va cercata nella discontinuità tra due psicologie, ma nell'apparizione di un altro ordine. Scompare l'opposizione tra tracciare e cancellare le tracce: «L'uomo non ha più *potere* di cancellare le sue tracce dell'“animale”»<sup>17</sup>. Le tracce dell'uomo e dell'animale sono quella scrittura che precede il resto, l'archi-scrittura che serve a configurare sia l'uno che l'altro in una comunanza che precede ed eccede tutte le differenze innegabili e possibili. La *différance* è dell'uno e dell'altro e tra di loro.

Un raffronto successivo include quello della bestia e dell'animale con l'uomo di potere. La bestia non è (soltanto) l'animale. Il lungo seminario dedicato a *La bestia e il sovrano* esplora questo scarto e lo fa ruotare attorno al potere, analizzando il bestiario che lo illustra. L'intreccio è complesso e denso:

Nella sovrapposizione metamorfica delle due figure, la bestia e il sovrano, si intuisce l'opera di una profonda ed esistenziale coppia ontologica che sagoma questa coppia: è come un accoppiamento, una copulazione ontologica: onto-zoo-antropo-teologico-politica: la bestia diventa il sovrano, che diventa la bestia; ci sono la bestia e il sovrano (congiunzione), ma anche la bestia è il sovrano, il sovrano “è” la bestia.<sup>18</sup>

15. Ivi, p. 139.

16. Ivi, pp. 140-141.

17. Ivi, p. 194.

18. J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, vol. 1 (2001-2002), cit., pp. 38-39.

In questo gioco immaginario e immaginifico si costituisce il pensiero politico moderno, ma si gioca anche la definizione dell'uomo come animale e bestia allo stesso tempo. A conclusione del seminario Derrida prova a trarre alcune conclusioni. La prima riguarda l'intreccio:

Il nostro punto di vista è quindi stato scelto con lo scopo di evidenziare ciò che questi due esseri viventi, la bestia e il sovrano, hanno anche vedere l'uno *con* l'altra, hanno a che vedere, a che fare, a che potere, a che soffrire l'uno *con* l'altra e l'uno *dell'*altra, a proposito o *da* parte *dell'*altra, in cosa, in un certo senso, nel loro *essere-con*, qualunque esso sia, si rapportano [...] l'uno all'altra, hanno bisogno l'uno dell'altra, addirittura bisogno di escludersi, di ignorarsi, di sottomettersi, di includersi, di mettersi a morte, di mangiarsi, di cacciarsi, di seguirsi e perseguitarsi, di portarsi, spostarsi, deportarsi o sopportarsi, in ogni caso di trattarsi l'un l'altra in un dato modo, in un mondo che è per loro, almeno ipoteticamente, innegabilmente comune.<sup>19</sup>

Subito dopo Derrida precisa la loro comunanza:

Per poco che abbiano in comune, essi abitano, in realtà, coabitano, *vivono* e vivono vivendo insieme; sono innegabilmente viventi, qualunque cosa voglia dire. Viventi che muoiono allo stesso modo o insieme, dei *commoventi*, avrebbe forse detto Montaigne, non perché muoiono nello stesso momento, ma perché muoiono insieme. In ogni caso gli uni e gli altri, gli uni *come* gli altri, gli uni non lontano dagli altri e nello stesso spazio [...] degli altri.<sup>20</sup>

Tutto ciò infine ha a che fare con qualcosa di più fondamentale, ma nel senso dell'abisso. Lo precisa, *en passant*, Derrida richiamandosi all'evento: « Rinunciare all'idea di evento decisivo e fondativo è tutto tranne che sottovalutare l'evenemenzialità che segna e sigla, secondo me, ciò che accade, senza appunto che qualche fondazione o decisione lo assicuri mai ». Di qui ricava che « l'abisso, non è il fondo, il fondamento originario (*Urgrund*), ovviamente, né la profondità senza fondo (*Ungrund*) di qualche fondo nascosto. L'abisso, se esiste, sta nel fatto che ci sia più di un suolo, più di un solido, e più di una sola soglia. Più di una sola soglia »<sup>21</sup>.

Dal soggetto all'animale (che io dunque sono) e all'alterità in senso pieno, senza limiti inammissibili, dall'animale alla vita, alla vita nel nesso insolubile con la morte, fino all'evento sul margine dell'abisso. In questa traiettoria si può riassumere il percorso a ritroso di Derrida, con un tratto finale al tempo stesso abissale e enigmatico: sulla soglia e nel suo duplice attraversamento. *Vom Schwelle zu Schwelle*.

19. J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, vol. II (2002–2003), cit., p. 336.

20. Ivi, pp. 336–337.

21. J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, vol. I, cit., p. 411.



### 3. L'identità narrativa alla prova

L'arco dell'opera di Ricoeur che qui evochiamo è quello da *Soi-même comme un autre* ai *Parcours de la reconnaissance*, con una particolare attenzione all'antropologia della capacità che vi è sottesa ed esplicitata. È opportuno richiamare le indagini che precedono immediatamente quella fase conclusiva: gli studi dedicati al linguaggio, in particolare la metafora e il racconto, e all'azione in un ampio spettro, che costituiscono una specie di ingresso alla filosofia del sé proposta da *Soi-même comme un autre*.

La scansione di questa *summa* è conosciuta: semantica e pragmatica per analizzare e ricostruire il linguaggio e l'azione; l'identità narrativa; l'etica e l'approdo ontologico. Il filo conduttore e l'obiettivo stanno in una filosofia del soggetto che significativamente qui diventa il sé, colto nell'attestazione, nella promessa e nella testimonianza. Non è un sé monolitico, ma neppure frantumato — è un sé che misura una doppia identità, l'*idem* e l'*ipse*, e che in questa identità scopre un'alterità multipla. L'obiettivo esplicitamente riflessivo, per quanto perseguito a partire da linguaggio, azione e relazione, è dunque la delineazione del sé, *idem* e *ipse*, identico nel mutamento, che si rivela come un altro e in relazione all'altro. È un'identità mobile e in rapporto all'alterità plurale: la coscienza, il corpo, l'altro, ciò da cui si proviene (a sua volta enigmaticamente plurale).

Un cenno particolare merita il quarto tratto, perché coestensivo agli altri. Non interessa qui l'articolazione aristotelico-kantiana che si supera nella saggezza pratica dell'etica, bensì l'assunto: linguaggio, azione, narrazione fin da subito hanno un'intelaiatura etica, che mette insieme aspirazione alla vita buona, l'universale della legge autonoma e il conflitto. Se l'analisi ne richiede la scomposizione, il plesso è unitario e tale impianto non deve andar perduto. Linguaggio, azione, narrazione ed etica sono co-implicati: la relazione a sé e agli altri ha una natura etica, non senza una cadenza "tragica".

A parlare, agire, narrare, essere responsabili s'aggiungono nelle opere successive ricordare/obliare e riconoscere. Scavando il lato ontologico del sé emerge la capacità come elemento antropologico fondamentale, anche se, come preciseranno i passi successivi dell'indagine, il gioco è tra *homo agens et patiens*, tra capacità e incapacità. Nel suo rovescio negativo essa diventa l'incapacità di parlare, di agire, di raccontare, di ricordare, di dimenticare, di riconoscere. Dal limite alla patologia da un lato, dalla possibilità alla realizzazione nell'altro: la capacità/incapacità è propria dell'*ipse* nella sua dimensione temporale e soprattutto nella relazionalità intrinseca al sé e nella sua apertura dinamica all'alterità.

In questa occasione l'attenzione si concentra su *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, forse l'opera meno indagata di Ricoeur, monumentale ed eccentrica.

Incastonata nell'arco descritto, ne condivide l'antropologia della capacità, la mette alla prova della memoria e dell'oblio, la espone alla storia nel suo costituirsi come disciplina e orizzonte di senso, e anche all'eccedenza significata, in particolare ma non solo, dal perdono evocato nel *parergon* che chiude il percorso di indagine. In questa traiettoria, in questa modalità che crea un ampio campo di tensioni, possiamo disegnare l'insieme dei compiti, delle possibilità e dei limiti della filosofia.

Dove, in questa labirintica ricognizione, possiamo trovare gli spunti più significativi? Innanzitutto sul piano del "metodo". La filosofia è esposta alle scienze umane, dalle neuroscienze alla storiografia. Da sempre, ma sempre più negli ultimi due secoli, a intermittenza la sfida al pensiero arriva dalle scienze (formali, della natura e dell'uomo), allorché avanzano un'esclusività al sapere rigoroso, fondato, efficace. Ricoeur si è quasi solo occupato di scienze umane, attinenti ai suoi campi di indagine, anche se le altre hanno un qualche ruolo nella loro codificazione, come accade per le neuroscienze. Queste — ci limitiamo alla più recente fioritura ed emblema del nostro tempo — intervengono tanto per la memoria quanto per l'oblio. Attive a partire dalle patologie, sono però inattive rispetto al loro abituale funzionamento nel silenzio degli organi. Indispensabili nello studio delle attività cerebrali, insufficienti per la comprensione complessiva sia dei fenomeni indagati sia del complesso umano. Di fatto le neuroscienze spesso assumono una struttura epistemologica che le colloca più sul lato delle scienze naturali che su quello delle scienze umane fino a volerle includere. La filosofia ha sempre dovuto rifiutarsi di essere ridotta a mera epistemologia o ad assumere il dato scientifico come unico significante per la sua indagine. Le neuroscienze non cancellano la necessità di un approccio fenomenologico ed ermeneutico all'uomo e a tutto ciò che lo riguarda.

Quasi parallelamente le scienze dell'uomo hanno rivendicato non solo l'autonomia dalla filosofia ma anche una specie di supremazia. Il caso della storiografia è emblematico, soprattutto in Francia, ove gli storici delle *Annales* hanno tentato di federare le altre discipline e quasi di sostituirle al sapere filosofico ritenuto irrilevante. Ma non può essere così. Che cosa c'è in gioco nell'operazione storiografica? Che cos'è il passato? Come raggiungerlo? Perché? Sono queste le domande che la filosofia, percorrendo le fasi dell'operazione storiografica, è chiamata a porre, domande interne alla disciplina ma anche ulteriori.

C'è un significato-guida oltre a questo riscatto della filosofia rispetto a riduzioni, se non marginalizzazioni o cancellazioni? Gli aspetti più rilevanti vengono dai risultati che derivano da questi attraversamenti. Comune a Derrida è la questione della traccia, per quanto Ricoeur impieghi un altro lessico. Senza enfasi, la traccia al singolare e al plurale in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* è il tratto che collega i momenti dell'indagine: tracce mantenute, cancellate,

perdute, cercate, ritrovate, studiate, messe a confronto. Non c'è traccia senza interpretazione e senza rappresentazione; si tratta di rendere possibile la sua *rappresentanza* nel gioco sottile delle istanze in campo: « L'enigma passato è, in definitiva, è quello di una conoscenza senza riconoscimento. [...] Ora, questa crescita di senso è frutto dell'insieme delle operazioni storiografiche. Va dunque portata a beneficio della dimensione critica della storia. L'idea di rappresentanza, allora, è la maniera meno cattiva di rendere omaggio a un cammino ricostruttore, il solo disponibile al servizio della verità in storia »<sup>22</sup>.

Memoria e oblio sono in tensione con quella distanza che la storia come disciplina impone e crea, la possibilità di trovare le proprie tracce, darne un ordine e scovarne il possibile senso. C'è una forma di identità narrativa che è stata inventata, quasi esclusivamente in Occidente, ed è la storia, dai suoi inizi greci alla disciplina scientifica forgiata nell'Ottocento, con molte diramazioni. Per un secolo e mezzo la cultura occidentale ha cercato nella storia la sua identità: quella della vicenda umana in generale, e in particolare dell'umanità sorta intorno al bacino del Mediterraneo e in contatto progressivo con il resto del mondo. L'intreccio tra macrostoria e microstoria è stato continuo, a servizio di fini molteplici.

Mentre la metodologia storica è affare interno alla disciplina, frutto dell'affinamento degli strumenti di ricerca, altra cosa è l'epistemologia. Ricoeur la denomina *operazione storiografica*, qualificandone senso e pretese. La sua ricerca non conduce a una filosofia della storia, ma a una filosofia critica della storia, che a sua volta permette di esplicitare la *condizione storica* del sé: « Chiamerò condizione storica questo regime d'esistenza posto sotto il segno del passato — come ciò che non è più ed è stato. E la veemenza assertiva della rappresentazione storica in quanto rappresentanza trae la sua autorità unicamente dalla positività dell'“essere stato” mirato attraverso la negatività del “non essere più”. Qui, bisogna ammetterlo, l'epistemologia dell'operazione storiografica raggiunge il suo limite interno rasentando sui suoi bordi i confini di un'ontologia dell'essere storico »<sup>23</sup>.

Intreccio di passato, presente e futuro, l'uomo non è senza il suo passato e di ciò che vuole “farne”: l'orizzonte di attesa dipende anche dallo spazio di esperienza da cui proviene, e dallo sguardo che vi posa. La domanda di *La mémoire, l'histoire, l'oubli* verte in gran parte sul passato, non solo per sé, ma in quanto indispensabile per il presente e il futuro. Lo è, infatti, per la ricerca di senso e per la filosofia: il senso è dato, l'indagine è già aperta, alcune coordinate sono delineate; e se tutto deve essere ridetto, non si inizia mai dal nulla. E l'apertura al presente e al futuro è ciò che il passato talvolta riserva come possibilità inattuata da scoprire e ricuperare. Così l'ontologia

22. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Cortina, 2003, p. 407.

23. Ivi, p. 405.

dell'essere storico si condensa nella responsabilità al presente, dispiegata nella testimonianza e foriera di futuro nella promessa.

Memoria e oblio hanno a che fare con l'identità tanto personale quanto collettiva. Niente di più labile della memoria, nonostante le sue pretese e le sue estensioni; niente di più forte dell'oblio. Ma la memoria felice è quella che si riscatta nel far emergere il ricordo, nella sua piena significanza. Di converso l'oblio può essere indispensabile per vivere e lo è come sottofondo della stessa memoria: « Una memoria senza oblio non sarebbe forse l'ultimo fantasma, l'ultima figura di questa riflessione totale che perseguiamo in tutti i registri dell'ermeneutica della condizione storica? »<sup>24</sup>. Senza memoria non c'è identità, senza oblio non si delineerebbe la narrazione che contribuisce a costituirla.

Anche la memoria, e non solo la storia, ha, infine, a che fare con la verità:

Al termine della nostra investigazione, e nonostante le trappole che l'immaginazione tende alla memoria, si può affermare che una richiesta specifica di verità è implicata nella mira della "cosa" passata, del che anteriormente visto, inteso, provato, appreso. Questa richiesta di verità specifica la memoria come grandezza cognitiva. Più precisamente, è nel momento del riconoscimento, sul quale si compie lo sforzo del richiamo che questa richiesta di verità dichiara. Sentiamo e sappiamo allora che qualche cosa è avvenuto, che qualcosa ha avuto luogo, che ci ha implicati come agenti, come pazienti, come testimoni. Chiamiamo fedeltà questa richiesta di verità. Ormai parleremo di verità–fedeltà del ricordo per dire questa richiesta, questa rivendicazione, questo *claim*, che costituisce la dimensione epistemica–veritativa dell'*orthos logos* della memoria.<sup>25</sup>

Non c'è verità senza memoria. E questa ha a che fare con il presente vivente. L'oblio, in raccordo e di contrasto, svolge diverse funzioni, ma non è possibile un loro controllo totale: « In definitiva, l'equivocità prima dell'oblio distruttore e dell'oblio fondatore resta, fundamentalmente, indecidibile. Nella situazione umana, non c'è punto di vista superiore dal quale si potrebbe scorgere la fonte comune al distruggere e al costruire. Per noi, di questa grande drammaturgia dell'essere, non c'è bilancio possibile »<sup>26</sup>.

Così la memoria deve misurarsi con la storia: « Alla continuità della memoria viva si oppone, innanzitutto, la discontinuità indotta dal lavoro di periodizzazione proprio della conoscenza storica; discontinuità che sottolinea il carattere conchiuso, abolito, del passato »<sup>27</sup>. Il conflitto non è risolvibile. Entrambe sono necessarie: senza memoria, la storia diventa ricostruzione sterile; ma senza indagine critica, la memoria può falsare il

24. Ivi, p. 591.

25. Ivi, pp. 80–81.

26. Ivi, p. 630.

27. Ivi, p. 567.

passato o esiliarlo nell'oblio in aspetti determinanti. In questo gioco che decide del passato e della sua verità, ma anche la sua vitalità e possibilità, il gioco di rimandi è molto sottile e fragile. Esercizio di umanità, si potrebbe dire.

Hannah Arendt aveva concluso *Vita activa* (la condizione dell'uomo moderno) nel segno del perdono e della promessa. Similmente questa stazione del pensiero di Ricoeur, rivolto al passato e al tempo, entra infine nella tensione tra oblio e perdono. Le filosofie della storia di stampo hegeliano si sono poste nel segno del giudizio e nella dissoluzione del negativo. Il perdono che può avere a che fare contemporaneamente con la memoria, l'oblio e la storia dà un altro senso al rapporto con il passato, quello di un possibile riscatto che non cancella né i fatti né la verità né li subordina alla necessità. Il passato come alterità e come possibilità inespressa.

*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, anche se non esplicitamente, dilata l'identità narrativa a condizione storica, o ne crea un intreccio, di modo che l'ontologia del sé includa il tempo e anche la storia e ciò che la sorregge, la memoria, e il *pharmakon* dell'oblio. È come fare i conti con quell'*idem* immodificabile che la storia ci consegna nell'*ipse* stesso della nostra metamorfosi. Ma non è possibile sottrarsi a una certa estraneità della storia. Quel passato non è quello della nostra carne, è, per quanto sapientemente, solo una ricostruzione.

Di questa distanza, si fa carico con un'ultima dilatazione, appena accennata, un secondo breve fuori testo che suggella *La mémoire, l'histoire, l'oubli*: « Al di sotto la storia, la memoria e l'oblio. / Al di sotto della memoria e l'oblio, la vita. / Ma scrivere la vita è un'altra storia. / *Inachèvement* »<sup>28</sup> — senza fine. La vita: l'abisso che s'apre sotto di noi. La condizione, la potenza, la scaturigine. Come attingervi? Chi sarà in grado di "narrarla"? Ha a che fare con l'abisso della convinzione di cui Ricoeur parla per accenni altrove.

Dalla storia alla memoria/oblio, da questa alla vita – in questo percorso indicata come termine ultimo, condizione di esistenza e meta di riconoscimento. S'apre il capitolo della *reconnaissance*: riconoscimento e riconoscenza. Se la storia ha a che fare con ciò che non è più, con la risurrezione della traccia e dei morti, la filosofia dell'atto/potenza si apre sulla vita.

28. Ivi, p. 719.

#### 4. Altre sfide, altri eventi

*Intersezione sull'abisso*: così Derrida ha definito il suo rapporto con Ricoeur<sup>29</sup>. Un abisso non nominato, ma che forse si lascia intravedere nell'accostamento che fin qui è stato operato; inevitabile in ogni impresa filosofica, porta in sé qualcosa di inquietante. Lo si coglie qua e là, anche se i due pensieri sono affermativi: Derrida sulla via della denegazione, Ricoeur a partire dall'affermazione originaria.

Al termine o all'origine della decostruzione, com'è praticata nell'ultimo testo di Derrida qui scelto quasi a emblema, c'è qualcosa di primordiale in cui le categorie si dissolvono e tutto può e deve essere ricominciato, oltre e prima della metafisica. Nel percorso a ritroso, infatti, è come se si giungesse grazie a questa "scena primaria" a un ritrovamento fenomenologico: lo smantellamento porta alla luce qualcosa di originario, anche se la tesi decostruttiva non lo prevede, anzi esige di rimandare ancora ad altro. Alla fine appare la nuda vita, nel suo esporsi minimo e massimo allo stesso tempo, nel suo intimo intrecciarsi con la morte. Altrove l'arresto arriva all'indecostruibile della giustizia e del messianico; entrambi sembrano aver qualcosa a che fare con la vita — oltre ogni criterio sacrificale e nell'a-venire del possibile, nel segno di una responsabilità alla prova dell'estremo.

Dal canto loro, per Ricoeur, la fenomenologia ermeneutica del sé, che si gioca nell'attestazione e nella testimonianza, e l'esplicitazione tanto dell'ontologia corrispondente, atto come potenza, quanto dell'antropologia dell'uomo capace sporgono sulla responsabilità: sia attribuzione nella stima di sé dell'iniziativa sia capacità di corrispondere, ma non senza fare i conti con le incapacità, personali e collettive. Piuttosto che una resistenza nei confronti della morte, la versione filosofica di Ricoeur è un'affermazione della vita alla prova del limite e del fallimento.

Uno dei punti di intreccio sull'abisso tra le due filosofie è quello della *possibilità*. Dal lato di Derrida l'aporia insuperabile dell'impossibile possibilità; da quello di Ricoeur la scommessa pratica della possibilità stessa. Misurare la distanza o la prossimità su questo aspetto è difficile. La filosofia stessa si mette alla prova nella possibilità, sia quella avvolta dal passato sia quella che si schiude al presente o al futuro.

Entrambi, poi, hanno perseguito una chiarificazione sull'identità. Per ogni futura indagine antropologica saranno indispensabili sia lo scavo sull'*animale autobiografico* sia la prospettiva sull'*identità narrativa*, l'uno alla prova dell'altra. Entrambe vogliono evitare la facile rassicurazione sul soggetto e svelano il loro intreccio forse solo nell'apicale momento etico.

29. Ho precisato questo aspetto nel mio *La parola e la traccia. Fenomenologia ermeneutica e decostruzione*, in O. AIME, *La forza e il senso*, Torino, Effatà, 2015, pp. 147-165.

Tradurre in tensione la loro tendenziale divaricazione, ricomporre il loro gioco di identità e alterità, affermazione e (de)negazione è un modo di ereditare l'esercizio della domanda costitutiva della filosofia.

È opportuno ribadire una singolarità di Ricoeur nella prospettiva qui adottata, nella comparazione con Derrida. Se il linguaggio è terreno comune, per quanto analizzato in modi alternativi, l'azione è il terreno che Ricoeur ha frequentato con pochi altri e soprattutto nella sua ampia estensione, oltre il senso e l'atto linguistico. Semantica e pragmatica introducono una tensione non solo tra senso e *praxis*, ma all'interno del linguaggio e dell'azione; una doppia distanza che salvaguarda i rispettivi campi di indagine.

C'è poi uno spaesamento reciproco. Infatti, se si passa da Derrida a Ricoeur, si ha l'impressione di essere nella sequenza messa in discussione, perché in Ricoeur l'assenza di considerazione dell'animale è come quella di tutti gli altri. Ma uno spazio si apre — per quanto non previsto. È proprio l'alterità sempre al plurale a consentire di fare eventualmente i conti. Per Ricoeur alterità vuol dire: corpo, ordine simbolico normativo, l'altro e gli altri, un'alterità che si apre a più ipotesi (ascendenza degli avi, casella vuota, Dio). Quella dell'animale non è tenuta in conto, ma non intenibile per principio.

Lo spaesamento è tuttavia anche simmetrico. È questa alterità animale il proprio di colui che pone la domanda? Certo, Derrida non nega le differenze tra animale e soggetto, anzi le sottolinea. Ma la struttura del suo discorso riesce a questo punto ad articolarle davvero? O l'alterità animale, e dunque la vita, non inglobano il proprio del soggetto, senza mostrarne l'eccedenza?

Da questi brevi cenni si può ancora ricavare una notazione conclusiva. La filosofia, se vuole essere tale, ha una forma di radicalità imprescindibile a partire dall'indagine su ciò che è presupposto e nella modalità della sua esecuzione in affermazione o in negazione. A loro modo, entrambi, Derrida e Ricoeur, esercitano un pensiero affermativo — rivolto alla vita, nel sì dell'affermazione, nel “vieni” messianico o nell'apertura al perdono e alla riconciliazione. La potenza del negativo viene riassorbita nella pratica della denegazione o nella subordinazione all'alterità. L'affermazione è la possibilità prima, senza che l'ombra del tragico o del sacrificio sia interamente risolta o fugata.

Quest'ultimo accenno permette di richiamare, per quanto solo di sfuggita, un altro punto di intersezione. Il pensiero di entrambi si è misurato con la religione. Gli esiti sono stati molto diversi — una convenienza di fede e pensiero da un lato e una “religione senza religione” dall'altro. Ed è un confronto che non può essere evitato, pena forse l'esaurirsi della stessa filosofia. È su questo aspetto però che la divaricazione tra fenomenologia ermeneutica e decostruzione maggiormente si manifesta. Per Ricoeur si dà la ripresa e la riformulazione del senso, per Derrida solo il ritrovamento di

un'istanza irrinunciabile (l'indenne e il santo). L'intersezione, perciò, non è mai coincidenza né in questo caso né in altri. Tra fenomenologia ermeneutica e decostruzione l'alternativa è inevitabile, per quanto l'intenzione fondamentale dell'una non sia del tutto incompatibile con l'altra.

Percorrere questi filoni di pensiero è improvvisamente diventato intempestivo sia per quanto riguarda l'indirizzo fondamentale quanto per il contesto generale. Tanto Derrida quanto Ricoeur alla fine ruotano attorno alla soggettività — anche *l'animale che io sono* ne porta lo stigma e tenta di esplicitarla in una forma etica nuova. Non è la decostruzione a segnarne o volerne la fine, bensì altro: è ciò che viene immediatamente escluso da una forma di sapere diffusa e ora codificata in neuroscienza, al tempo stesso sapere e potere, che un po' forzatamente possiamo assumere a emblema del tempo<sup>30</sup>.

Proprio rispetto alle neuroscienze la "soggettività" è e resta l'esperienza critica fondamentale. Le neuroscienze partono da una definizione data, "dogmatica", dell'uomo e di ciò che egli è, a meno che si tratti di una neurofenomenologia che accredita come significativa l'esperienza in prima persona. È questa sottrazione di senso che impoverisce ogni ricerca e la rende tautologica con il punto di partenza, per quanto ricca di importanti acquisizioni empiriche, diagnostiche e terapeutiche. Vi corrispondono peraltro da parte filosofica varie forme di naturalismo o di negazione, che a loro volta rendono irrilevante la questione.

Dire soggettività o il sé significa prendere in considerazione le questioni connesse aperte. Oltre a quelle finora ricordate si possono elencare la coscienza; la corporeità; la relazione e l'etica; il potere; la cultura (lo spirito). Ogni discorso in terza persona, tra cui quello scientifico, cancella la base fenomenologica e rende inutili tanto l'ermeneutica quanto la decostruzione per rifugiarsi in un discorso garantito oggettivamente, che diventa un'autodifesa metodologica e ideologica rispetto a ogni lettura "critica".

Far risuonare l'importanza di tali questioni non è affatto scontato, tanto più le altre questioni irrisolte o da approfondire. Per esempio, a Derrida dobbiamo un ritorno costante, per quanto mai approfondito, alla questione del sacrificio; a Ricoeur, invece, nella sua ultima fase, l'esplicitazione del riconoscimento nella triade delle sue stazioni per culminare su quella intersoggettiva che richiede in modo complementare lotta e dono.

Problemi non minori, anzi più incombenti, però vengono da altrove. Da alcuni decenni, a cavallo della Seconda guerra mondiale, si è incominciato a imporre la questione della tecnica. Qual è la sua natura?

Le risposte oscillano tra una concezione strumentale e una dichiarazione di sostanziale volontà di potenza. In ogni caso la tecnica concentra un potere

30. O. AIME, *L'anima e le neuroscienze*, « Archivio teologico torinese », 2 (2015), pp. 349–375.



sempre più grande e decisivo; tende a coincidere con le sorti dell'umanità nella sua alleanza con il capitale e il mercato. Quando una mera forza diventa struttura, il senso impallidisce fin quasi a scomparire. Se l'unico valore è quello misurato e stabilito dal denaro e se l'efficacia è affidata alla tecnica, non solo l'uomo è oggettivato sul piano conoscitivo ma è inevitabilmente trattato (soltanto) come un oggetto.

Rispetto alla tecnoscienza, il problema è il senso stesso. Uno scavo in ciò che può essere la vita o il sé, può infatti sembrare ozioso o fuorviante: la storia è il passato, e invece ciò che conta è il futuro del dominio; l'identità, qualunque sia, non è una questione essenziale, si impongono la manipolazione e l'obiettivo cui si mirano. « Mere scienze di fatto creano meri uomini di fatto », ammoniva Husserl, uno dei primi ad avvertire la crisi anche in questo significato. E se a quel tempo poteva ancora sembrare una domanda dal profilo accademico, ora si deve fare i conti con ciò che si dispiega come un progetto di "civiltà".

Non è però solo questione di inattualità e perciò la domanda è inevitabile: ciò che ci viene da Ricoeur e Derrida è sufficiente per "pensare" il nostro tempo? Necessario ancora, ma forse non del tutto sufficiente.

Certo, non dobbiamo trascurare che la loro opera è molto più ampia di quanto qui è stato possibile riprendere; inoltre, come pensiero, la fenomenologia ermeneutica e il pensiero della *différance* indicano ancora una strada da percorrere. Bisogna però prendere atto che si rivolgono al "passato", al senso ricevuto, anche quando sono ben e creativamente installati nel dibattito contemporaneo. Nel leggerli si ha la percezione che rispetto al nuovo scenario che caratterizza l'inizio del terzo millennio questa eredità, pur imprescindibile, manchi di qualcosa. Possiamo, anzi dobbiamo tentare una qualche ulteriore analisi e diagnosi.

In questo *kairos*, nell'abbattimento di antiche gerarchie, da un lato si dà la fine del senso contemporaneamente alla sua stessa infinitizzazione; è uno dei significati della morte di Dio, che inesorabilmente coinvolge la stessa filosofia. D'altra parte l'avanzamento della tecnoscienza, la globalizzazione dei mercati e l'omologazione delle culture, l'imposizione di parametri oggettivi di tipo quantitativo in ogni settore della vita sono tendenzialmente dissolutivi o omogeneizzanti, se non fosse per qualche forma di resistenza intellettuale o pratica.

Possiamo persino intravedere una sovrapposizione dei due movimenti che si potenziano a vicenda, l'estenuazione del senso e l'autoimposizione della forza tecnica. Orbene, la filosofia ha a che fare con il senso, comunque sia inteso; qui, invece, si deve misurare con qualcosa che è dell'ordine della forza nel suo puro esplicitarsi, ma tale da istituire le condizioni di senso, modificando le precedenti.

Di fronte a questa forza che tipo di pensiero è indispensabile attivare? Possiamo segnalare una carenza, che potrebbe fissarsi in una insufficienza insuperabile. Tanto la decostruzione quanto la fenomenologia ermeneutica ruotano attorno al segno e al senso, al differire o al ritrovare. La stessa loro svolta pratica non è stata in grado di sviluppare o di inglobare una riflessione adeguata sullo strumento e dunque sulla tecnica; la *techne* è — da sempre — estranea tanto alla *theoria* quanto alla *praxis*.

Per fare ciò ci vuole anche un pensiero del presente, di questo presente in cui siamo. Di fronte al positivismo delle neuroscienze e al naturalismo che se ne ispira il compito della filosofia è ancora lo stesso, sebbene il quadro complessivo sia cambiato. C'è infatti una saldatura sempre più stretta tra impresa scientifica, riduzionismo teorico e pratico, impianto economico. Se il mercato è ovunque e si muove secondo la logica del profitto; se la tecnoscienza si dilata e si impone grazie a parametri di efficienza e dominio; se l'informazione convalida semplicemente il dato, quando non distorce o lo ridimensiona a paradigmi funzionali prestabiliti, quali sono la possibilità e lo spazio del pensiero? Non solo sapere è potere, ma un certo potere ormai limita il sapere; lo spazio critico si assottiglia ed è sempre più spinto ai margini delle istituzioni. È una situazione ricorrente da due secoli, ma oggi con un potenza di incisività maggiore e con minori spazi di reazione.

L'odierna onnitotalità tecnoscientifica forse nasconde un volto più inquietante di quello di un oggettivismo pervasivo e riduttore. Il suo volto nascosto può essere il nichilismo, un nichilismo più pratico che teoretico, meno dichiarato e più vissuto: il senso è ridotto alla funzione, la relazione al potere, la domanda alla tesi precostituita.

Il nichilismo non è nell'orizzonte dei nostri autori. È più facile comprendere l'estraneità di Ricoeur e meno quella di Derrida, che più attentamente e a lungo si è occupato di Nietzsche. Probabilmente è la cultura francese, anche quella che ha recepito Heidegger, a essere refrattaria a questa domanda.

Il nichilismo è impalpabile. Sfugge alle definizioni e alle determinazioni. L'uso del termine deve essere particolarmente cauto tanto per essere corretto e attendibile quanto per non scadere in una retorica superficiale, a sua volta capace di mascherare il nichilismo stesso o di vestirsene. Eppure dai tempi di Dostoevskij e Nietzsche s'aggira tra noi. La sue metamorfosi sono costanti, e s'accompagna anche con ciò che potrebbe essere pensato il suo opposto, il positivo, il dato, il "reale", che ne diventa scudo e decorazione.

Sarà l'affermazione che attraversa il pensiero di Derrida e Ricoeur a suggerire, attraverso una sua ripresa e dilatazione, una forma di resistenza propositiva al fascino discreto del nulla e al potere accattivante del nichilismo.

lismo come anima segreta della tecnoscienza coniugata al dominio della finanza. Ma sarà pure l'attraversamento di questo nuovo oggettivismo tecnoscientifico dilatato a spazio economico totale a far sì che l'affermazione sia quella necessaria oggi.