

RISPOSTE AI MIEI CRITICI

ADRIANO FABRIS

Dipartimento di civiltà e forme del sapere

Università di Pisa

adriano.fabris@unipi.it

ABSTRACT

The paper attempts to respond to a number of objections that have been formulated in the book *Ethics and Ambiguity* (Morcelliana, Brescia 2020). The objections are overall analysed in their underlying strategies. The answers are addressed to the individual authors who formulated them.

KEYWORDS

Ethics, Ambiguity, Violence, Elenchos, Language, History of Philosophy

1. La prima cosa da dire ai colleghi e alla collega, agli amici e all'amica che hanno voluto leggere, riflettere e discutere seriamente il mio libro è, naturalmente, un grazie. Non è scontato, oggi, che si ponga attenzione a un testo o a una proposta filosofica. I motivi possono essere molti: o questo testo e questa proposta non sono ritenuti validi, o per qualche motivo non interessano, o non c'è tempo per dedicarsi, presi dalle mille incombenze della vita, o non rientrano nel novero dei testi e delle proposte di cui si parla nel dibattito pubblico, e con cui dunque, per essere aggiornati, bisogna fare i conti. Sono tutti motivi legittimi e applicabili anche a *Etica e ambiguità*. Ecco perché il ringraziamento per l'attenzione prestata al libro da parte di Carlo Chiurco, Fabio Ciaramelli, Roberto Diodato, Flavia Monceri e Giacomo Samek Lodovici è ancora più sentito: visto che - ripeto - non era scontato che dedicassero parte loro tempo e delle loro energie alla sua lettura.

La seconda cosa che va preliminarmente tenuta di conto è il fatto che, come sempre capita nell'approfondimento e nella discussione a più voci di un testo, può capitare che alcuni giudizi, formulati allo stesso proposito, risultino discordanti fra loro. È accaduto anche in questo caso. Per un verso, tanto per fare un esempio, il tentativo del libro, secondo alcune letture, sembra essere quello di una critica a quei processi di totalizzazione che caratterizzerebbero, almeno secondo quanto sostengo, un filone importante

della storia del pensiero. Per altro verso invece, cioè secondo un'altra lettura, è proprio il mio approccio a essere totalizzante, o quanto meno sinergico quell'atteggiamento tendenzialmente egemone che è proprio della tradizione occidentale. Da un lato poi, in alcuni interventi, l'interpretazione che propongo di certi autori - ad esempio di Platone - viene considerata unilaterale e ingiusta. Dall'altro lato, invece, mi viene chiesto di approfondire ulteriormente la riflessione su questi autori, allo scopo di mettere ancor più in evidenza la problematicità dei loro assunti.

Tali letture divergenti, in verità, non sorprendono. Si verificano spesso, anzi, quando da punti di vista diversi viene intenzionato un medesimo testo. Si potrebbe forse suggerire che questo esito è dovuto, più che alla pluralità dei punti di vista assunti, all'ambiguità della "cosa stessa", cioè delle questioni che il libro affronta. Sarebbe però una conferma fin troppo facile, e magari un po' forzata, dell'importanza del tema di fondo su cui il libro si concentra, vale a dire il tema dell'ambiguità del reale: un'ambiguità che giustificherebbe appunto interpretazioni molteplici.

Quale che sia la causa di tali letture diverse, e in parte anche divergenti, del mio testo, ne viene un risultato, almeno per me, davvero molto utile. Permette infatti di mettere in luce, attraverso il conflitto (vero o apparente) delle interpretazioni, aspetti certo presenti in ciò che ho inteso dire, ma ancora da precisare ed esplicitare. E il fatto che i colleghi e la collega, gli amici e l'amica che hanno discusso il libro mi solleciti a farlo, non può che aumentare la mia gratitudine nei loro confronti.

Proprio perché la maggior parte dei temi affrontati negli interventi ritornano - seppure, come abbiamo visto, in modi diversi e con diverse accentuazioni - ho pensato di raggruppare le mie risposte secondo alcuni nuclei tematici, quelli su cui tali interventi si concentrano maggiormente. Mi scuso in anticipo se, così facendo, non risponderò sempre, nei dettagli, a ogni rilievo: ci potrà essere ancora, mi auguro, l'opportunità di riprendere la discussione, magari individualmente. C'è però un vantaggio in quest'approccio, un vantaggio che, a ben vedere, è tutto mio. Procedendo così, infatti, sarò maggiormente libero di sviluppare ulteriormente il mio discorso proprio facendo tesoro delle sollecitazioni che mi sono rivolte.

Ecco perché mi concentrerò e cercherò di riprendere soprattutto i temi della violenza, del linguaggio, dell'uso delle immagini, dell'*elenchos*, dell'etica. E dato che è bene essere coerenti, cioè far corrispondere anche in filosofia forma e contenuto, questa ripresa non vuol essere altro se non un esempio della possibilità di far filosofia in relazione, cioè di discutere lo stesso tema filosofico della relazione in maniera relazionale. È questa, infatti, una possibilità a cui tutto il libro apre e che chiede, volta a volta, di essere realizzata.

2. Il primo tema di fondo che viene toccato da tutti, o quasi tutti, gli interventi è quello che riguarda, in generale, la questione del rapporto tra filosofia e violenza. Il mio tentativo nel libro è infatti quello di mostrare che l'approccio filosofico nasce proprio come rimedio alla gestione violenta delle differenze - la differenza, scandalosa per l'*ethos* della città, costituita dall'attività di Socrate - e che, tuttavia, porta a una soluzione ambigua, che finisce anch'essa, in molti casi, per imporsi con la violenza e per comportare esiti ancora violenti. In altre parole, la lettura della vicenda di Socrate, vittima di un'ingiustizia, e il farsi carico, con Platone, di un rimedio filosofico che chiarisca il perché l'ingiustizia sia avvenuta e ripristini le condizioni affinché una giustizia sia nuovamente ristabilita, lo stanno a mostrare: visto che l'approccio platonico, incaricando il filosofo di essere il garante dell'accesso alla verità, non riesce a evitare la legittimazione di comportamenti analogamente violenti da parte di chi questa verità, visto che ne ha ottenuto il possesso, si sente chiamato a imporla: magari per il bene degli altri.

Nella mia intenzione l'analisi di quest'ambiguità era una diagnosi che motivava alla ricerca di una terapia. La terapia proposta è quella che fa riferimento all'esperienza della relazione, e al porre la relazione al principio e come principio. L'attuarsi della relazione, di una relazione intesa in modo corretto, è infatti considerato nel libro antidoto alla violenza.

Più precisamente si tratta, di nuovo in maniera ambigua, di pensare la diagnosi proposta sia come la descrizione di un dato di fatto, sia come la motivazione a tentare un cambio di rotta: sia come un'espressione di "realismo", di «realismo della possibilità» (Chiurco), o di ritorno alla "realtà" (Monceri), sia come l'esperienza di un'utopia. È proprio questo punto ambiguo, forse, ciò che provoca una serie di reazioni divergenti in chi è intervenuto.

Il legame tra filosofia e violenza, nonché la sottolineatura della violenza che è propria della filosofia e di cui la filosofia, per il suo stile e la sua struttura, può farsi carico è un tema centrale del pensiero del Novecento. Rientra, potremmo dire, in quel processo di riconoscimento delle proprie responsabilità nei confronti di tradizioni e culture diverse che da qualche tempo l'Occidente ha giustamente attivato, e che spesso ha portato a una richiesta unilaterale di perdono. A essa, d'altronde, il più delle volte non corrisponde un analogo riconoscimento e un'analoga richiesta, da parte di chi, pure, ha le sue colpe per i comportamenti adottati. Nessun discendente del popolo inca chiede perdono per la ferocia dimostrata dai suoi antenati nei confronti delle popolazioni pacifiche da essi sterminate. Nel caso degli eredi delle vittime, poi, spesso accade che alla richiesta di perdono non venga data risposta, preferendo mantenere una situazione di sospensione e di

colpevolizzazione unilaterale, piuttosto che iniziare un effettivo cammino di riconciliazione da parte di entrambi.

In ogni caso, il riconoscimento della violenza della filosofia, che in *Etica e ambiguità* costituisce il punto di partenza, emerge come tema centrale sia nell'intervento di Fabio Ciaramelli che in quello di Flavia Monceri. Ciaramelli vede con chiarezza la funzione positiva dell'ambiguità: quella di offrire, da parte di ciò che risulta ambiguo, una «resistenza alla totalizzazione», dal momento che proprio l'ambiguità impedisce l'appiattimento di un contenuto di senso, «evita di inchiodarlo ad un'unica attuazione o ad una sola forma di esecuzione, e in tal modo sfugge alla presa o al sequestro o al dominio dell'*episteme*». La totalizzazione non è dunque il destino della filosofia. L'assorbimento violento delle differenze in un regime unico e unilaterale di verità può essere evitato senza perciò rinunciare all'attività filosofica. C'è la possibilità di farlo proprio attraverso la consapevolezza dell'ambiguità del reale, delle azioni, dei concetti.

Tutto questo Ciaramelli lo vede molto bene. Egli colloca una possibilità alternativa alla violenza in filosofia, che comunque si giustifica attraverso una strategia tradizionale del discorso filosofico, in ciò che ho chiamato «l'elenchos della libertà». E giustamente sottolinea che in tale situazione, inaggrabile, si mostra «in tutta la sua irriducibilità il poter-essere-altrimenti che caratterizza l'agire umano e che lo rende irriducibile a qualunque messa-in-opera d'una verità universale, preliminarmente affermata o posseduta dalla teoria». Ciaramelli coglie cioè la duplicità del nostro rapporto sia con le strutture del pensare – che da un lato sono quelle a cui siamo consegnati, dall'altro quelle che attiviamo, criticiamo, modifichiamo –, sia con l'iniziativa dell'agire, vista nel rapporto con i suoi criteri etici di fondo: la quale, per un verso, comporta l'impossibilità di sfuggire alla nostra responsabilità e, per altro verso, ci pone di fronte, costantemente, alle scelte che la possono o smentire oppure comprovare.

3. Il legame tra violenza e filosofia è ispiratore, come dicevo, anche dell'intervento di Flavia Monceri. Per Monceri questo legame è un dato di fatto, un presupposto. Ma non nel senso di quell'ambiguità che emergeva poc'anzi: non nel senso, cioè, del fatto che il filosofare può essere sia violento, sia anche antidoto alla violenza, ad esempio nella sua forma critica e utopica. Secondo Monceri l'esercizio della violenza è inevitabile, in quanto ogni attività è un esercizio di potere (nel senso nietzscheano di potenza che qualcuno esercita e che altri subiscono). Questo è l'unico «mondo reale» di cui va preso atto, come dice Monceri. Si capisce dunque perché, in questa situazione, non c'è spazio per quell'ambiguità delle cose, dei pensieri e delle azioni che ci

pone di fronte a specifiche scelte e può legittimare comportamenti diversi da quelli della guerra di tutti contro tutti.

O forse questo spazio c'è. Ci si aspetterebbe infatti, a partire dall'assunto di Monceri che tutto è esercizio di potere, la conclusione che chi lo esercita è giustificato a farlo, dato che non c'è altro senso nel mondo se non quello dovuto al soddisfacimento della propria volontà di autoaffermazione. Perché stupirsi allora se c'è chi cerca di ricostruire una storia della filosofia sulla base dei propri personali criteri? Perché rilevarlo, e stigmatizzare il fatto che poi la impone agli altri? Sarebbe un esito inevitabile della tesi iniziale: la tesi, ripeto, per cui ogni filosofare è per natura un atto violento, perché è un'attività, e ogni attività è un esercizio di potere.

Questo potere, come accennavo, si riproporrebbe anche nel modo in cui la riflessione filosofica pensa se stessa e la propria storia. Sono d'accordo con Monceri, certamente, sul fatto che ogni riflessione parte, si sviluppa ed è circoscritta dalla propria collocazione (culturale, storica, personale). E dato che tale riflessione a sua volta riflette sulle proprie origini e sul proprio sviluppo, allora essa è costretta, in qualche modo, a ricostruire questo sviluppo stesso a ritroso. Ma non è detto che, così facendo, imponga ad altri la propria ricostruzione. Magari semplicemente la propone. Magari la inserisce in una proposta più ampia e articolata: quella attraverso la quale, filosoficamente, cerca di decodificare certe situazioni reali e il modo in cui è bene comportarsi in esse.

Ma - direbbe Monceri - tale atteggiamento altro non sarebbe che il frutto di un equivoco: «l'*equivoco* su cui si fonda l'intera storia della *filosofia occidentale*, ancora ritenuta l'unica forma di filosofia possibile e dunque *accettabile e praticabile*». Si tratterebbe, in sintesi, dell'equivoco a partire dal quale si ritiene di poter costruire *una* storia della filosofia, unica e compatta, magari espressione di una specifica logica interna al pensiero che può essere fatta emergere. Nei confronti di ogni proposta così articolata anche l'eventuale messa in questione di tale logica - quale quella, ad esempio, che può essere criticamente sviluppata da un versante etico - risulterebbe comunque collusa con essa. Anche qui, come direbbe Lorde «gli strumenti del padrone non smantelleranno mai la casa del padrone».

Siamo sempre in una strada senza uscita. Ma - attenzione - lo siamo tutti: chi è colluso con il potere dominante, chi crede di smantellarlo e anche chi vuole smantellarne il tentativo di smantellamento. Se accettiamo la tesi di Monceri, infatti, tutti quanti usiamo gli stessi strumenti dello stesso potere padronale. Ma allora si ripropone il discorso che ho appena fatto. Se tutto è esercizio di potere non dovremmo stupirci dell'esistenza di questi meccanismi, ma dovremmo semmai cercare di metterci per tempo dalla parte

del padrone: con quell'opportunismo ben poco coerente di cui molti filosofi hanno dato prova in passato.

La questione di fondo, però, che solleva Monceri riguarda davvero le potenzialità che possono essere proprie, oggi, della filosofia. Non parlo della sua potenza o del suo potere (a cui forse credono, ancora, solo alcuni filosofi preda delle loro illusioni), ma appunto del suo agire presente e futuro. Qui la posizione di Monceri è più complessa di quello che pare a prima vista. Per un verso, come dicevo, sembra che non ci sia scampo. Afferma Monceri: «la filosofia moderna e poi contemporanea non ha una capacità veramente innovativa: perché non vuole e non riesce a uscire dalla visione del mondo cristiana. Del resto, se lo facesse, sarebbe costretta a dichiarare la propria morte nella forma attuale, visto che la filosofia moderna occidentale è vissuta in simbiosi con la visione religiosa dominante che ha forgiato la sua *identità*». Per altro verso poi, sempre per Monceri, vi sono altre tradizioni, altre forme di pensiero, la cui presenza mette in crisi il presunto «etnocentrismo» del pensiero occidentale, il quale è portatore di un'universalità sempre imposta in forme violente. Queste tradizioni «altre» sviluppano a loro volta «altre globalizzazioni», manifestano altre forme di espansione universale: magari diversamente violente.

Dunque la situazione senza scampo è duplice. È quella dell'Occidente cristiano, che non è in grado di liberarsi dalla sua eredità cristiana; è quella delle altre culture, soggette anch'essere alla legge dell'imposizione violenta. O forse una via d'uscita c'è. Essa consisterebbe proprio nell'imporsi, più o meno ideologicamente giustificato, di questa o di quella cultura del mondo sulle altre: con buona pace di quelle minoranze a cui Monceri dice di tenere. Nello scenario da lei delineato, infatti, le minoranze, appunto perché tali, non potrebbero fare altro che soccombere al potere della maggioranza. Com'è accaduto appunto a Socrate.

Proprio per cercar di evitare tale esito in *Etica e ambiguità* introduco e cerco di giustificare due assunti, che riguardano la filosofia occidentale. Essa infatti, pur con tutti i suoi limiti ed errori, e pur essendo certamente portatrice di una visione parziale, è tuttavia quella che si è fatta carico del tentativo di andare oltre questa parzialità e di argomentare, attraverso i propri concetti, nell'interesse di tutti. Il problema, qui, è se è possibile prendere sul serio questo tentativo, senza immediatamente ridurre l'universalità a qualcosa di parziale. Per prenderlo sul serio, però, è necessario intendere l'universalità in modo corretto: cioè come una proposta, certo, fatta solo da una parte, ma comunque condivisibile da tutti. In questo senso ho parlato di «universalizzabilità». Infatti, come ciò che è relazionale non è relativo, così ciò che è universalizzabile non è il risultato di un'imposizione e non serve, a sua volta, per imporsi.

Ma vediamo appunto quali sono questi assunti. Il primo è che accanto alla realtà c'è l'utopia, e il filosofare – fin da Platone – è anche apertura di mondi, di mondi possibili, alternativi a quello reale. L'occasione di vivere in tutti questi mondi, di mettere in crisi quello reale attraverso l'indicazione di possibilità alternative, e di richiamare comunque queste possibilità al confronto duro con le cose, è quanto ha trovato espressione anche nel cristianesimo, fin dalla *Lettera a Diogneto*. Ma soprattutto è ciò che caratterizza, nella sua specificità, l'intero pensiero occidentale (posto che si possa usare ancora una volta questa generica etichetta), e che serve al pensiero occidentale per porsi a confronto con le altre forme di pensiero nel mondo. Si tratta insomma di una particolarità che, proprio nel suo universalizzarsi, può imporsi agli altri oppure porsi al servizio di tutti. Ecco di nuovo un'ambiguità ed ecco di nuovo una scelta etica che va propriamente fatta emergere e posta in atto.

Il secondo assunto si ricollega al precedente. Il filosofo, come colui che mette in opera tale universalità, è infatti un traduttore. Traduce, o cerca di farlo, categorie e posizioni differenti. Cerca di gettare ponti fra strutture e modi di pensare (e di vivere) anche incommensurabili fra loro, ma che, se pure lo sono di fatto, allo stesso modo spingono nei fatti a far sì che tale incommensurabilità venga affrontata: con fatica, più o meno disperatamente, con possibilità di successo o anche senza che una relazione effettiva, alla fine, si realizzi. È comunque indubbio che la filosofia – proprio usando lo strumento dell'universale e scontandone tutta l'ambiguità – ha cercato nella sua storia di farlo.

4. Un altro punto chiave del libro che è stato intercettato da vari interventi è quello che riguarda, in generale, il tema del linguaggio: il tema della forma del linguaggio, adeguata a esprimere la motivazione e la prassi etica; il tema delle metafore e delle immagini che sono in grado di evitare la fissazione mortificante dell'apofansi. Si tratta di una questione centrale, visto che implica la necessità di elaborare, in filosofia, un'espressione che non tradisca il contenuto da esprimere. Ma la questione è ancora più importante nella misura in cui questo tradimento ha a che fare con l'approccio nichilistico che è proprio della nostra epoca. Ha a che fare con esso in quanto proprio la fissazione, la mortificazione delle cose, dovuta all'uso di un linguaggio che ha come scopo principale appunto quello di fissarle, le priva della possibilità di coinvolgerci, di meravigliarci, d'interessarci a esse in una vera relazione.

Su questi temi si soffermano soprattutto i testi di Giacomo Samek Lodovici e di Roberto Diodato. Samek Lodovici si concentra appunto sulla questione del nichilismo e fa vedere come il tema della creazione, in quanto creazione dal nulla e conservazione delle creature rispetto alla minaccia del nulla, è in

grado di salvare il mondo dalla ricaduta in questo «vuoto abisso» (Hegel). Anzitutto, facendo leva appunto sull'atto di creazione, egli critica gli aspetti «ludici» del nichilismo, mostrando come questi aspetti derivino dall'affermazione di un'indifferenza nei confronti di ogni cosa. Si tratta di un'indifferenza di fondo, che comporta certamente l'adozione di atteggiamenti poco impegnativi, e che quindi è capace di supportare azioni liberatorie e disimpegnate. Al tempo stesso, però, il prezzo da pagare per il raggiungimento di questa presunta libertà si rivela molto alto, dal momento che la sua adozione finisce per favorire l'insorgere di un vero e proprio disinteresse nei confronti di ogni cosa.

C'è invece, al contrario, un interesse ben preciso che è alla base dell'atto di creazione. L'idea della creazione è appunto quella che prevede la "scommessa", che Dio fa propria, di trarre qualcosa dal nulla e di sostenerla nel suo essere. La motivazione di tale atto non può che essere l'interesse - un interesse gratuito - nei confronti di questo qualcosa: un qualcosa che viene inteso non solo come ciò che può essere, ma anche come ciò che, una volta realizzato, richiede cura e sollecitudine.

Ecco in che modo, forse, la tematica della creazione può essere ripresa oggi. Ecco perché il riferimento a essa può configurarsi come un antidoto al nichilismo. Ma perché lo possa essere pienamente, è necessario mostrare come l'indifferenza, che del nichilismo è alla base, viene messa in crisi solo dall'esperienza della relazione: una relazione attiva, una relazione coinvolgente. È questa la proposta che cerco di articolare nel mio libro.

5. Il tema del linguaggio è pure affrontato da Roberto Diodato, questa volta in maniera più diretta. Diodato ha certamente ragione a segnalare l'inadeguatezza del linguaggio filosofico usato in *Etica e ambiguità*. Si tratta infatti di un linguaggio pur sempre sinergico all'ambito della teoria. Ciò che si sviluppa nel libro, inevitabilmente, è infatti una *teoria* dell'ambiguità. Il libro infatti elabora una *teoria* relativamente a quell'*etica* che cerca al tempo stesso di riflettere, di prendersi in carico e di affrontare le ambiguità insite sia nel nostro pensare che nel nostro agire.

Tutto ciò, dicevo, è inevitabile. In particolare - va detto - ciò in questo libro è stato anche voluto. La sua intenzione di fondo era infatti di «tornare alle domande degli antichi» e di cercare, a partire dall'approfondimento di tali domande, di trovare risposte diverse da quelle che gli antichi hanno formulato per esse. Ho cercato di farlo, nel libro, per la nozione di "principio", per il procedimento dell'*elenchos*, per il tema dello spazio, per la stessa elaborazione di un'esperienza etica. Dovendomi confrontare con alcuni autori della storia del pensiero, e soprattutto con l'impostazione che alla filosofia è stata data nel mondo greco, non ho potuto che collocarmi sul loro

stesso terreno: quello teorico, appunto. Ma l'intenzione era quella di far emergere proprio l'ambiguità di tale approccio attraverso l'analisi delle ambiguità di alcuni concetti e argomenti da essi usati (come ad esempio quelli che ho appena menzionato).

Certo: in questo modo la forma non corrisponde al contenuto. O forse in parte sì, visto che, per confrontarsi con alcuni autori del passato, bisognava – ripeto – scegliere il loro terreno. Diverso è stato invece l'approccio del mio precedente testo, *RelAzione*. Qui ho tentato, pur con tutti i rischi e i limiti del caso, di realizzare una «filosofia performativa», come recita il sottotitolo.

Il problema di fondo che cercano di affrontare questi libri, comunque, è sempre lo stesso. Bisogna cercar di pensare e di esprimere adeguatamente quello che potremmo chiamare «il sovrappiù» dell'etica rispetto alla mera teoria dei comportamenti, e alla descrizione dei valori, degli usi e dei costumi che sono propri dell'essere umano (individualmente o collettivamente inteso). Questo sovrappiù, d'altronde, non consiste semplicemente nell'elaborazione di specifici doveri che l'essere umano sarebbe chiamato ad assumere e che, per lo più, l'etica ha enunciato e, di nuovo, descritto. La questione, qui, è piuttosto quella di mostrare come i criteri e i principî dell'agire, una volta che sono stati giustificati come condivisibili universalmente, sono appunto in grado di guidare davvero le nostre azioni: senza che la loro adozione sia il risultato né di una cieca obbedienza, né di argomenti puramente razionali. Nel primo caso, infatti, il desiderio di emancipazione non tarderebbe ad annunciarsi, rendendo precario l'accoglimento di tali doveri. Nel secondo caso l'efficacia delle giustificazioni razionali sarebbe messa in questione da desideri, emozioni, sentimenti: da tutto ciò che caratterizza, al pari della ragione, la vita degli esseri umani.

Entra in gioco qui ciò che chiamo “coinvolgimento”. Ma entra in gioco, soprattutto, il tentativo di risemantizzare in modi appunto dinamici, attivi, coinvolgenti, l'esperienza della relazione: quella relazione con tutti gli altri esseri (umani e non) nella quale si mostra, e risulta impegnativa, anche la relazione con determinati criteri e principî del nostro agire. Non mi soffermo su questo punto. Ma – dopo aver cercato di rispondere alla prima osservazione di Diodato – non posso che manifestare, a partire da qui, il mio pieno accordo con ciò che egli segnala con la sua seconda e con la terza osservazione. Un modo fondamentale di coinvolgere in sempre nuove relazioni è appunto quello che viene offerto dalle immagini. Mi riferisco specificamente a tre aspetti, che possono essere distinti: quello dell'immagine che abbiamo del pensiero, quello dell'immagine che si pone in relazione al pensiero, e quello delle immagini di cui il pensiero fa uso nel suo proprio esercizio.

Riguardo al primo aspetto, all'idea cioè che abbiamo del pensare e a come il pensare stesso può essere messo in opera, il riferimento a Platone, che appunto fa Diodato, è particolarmente opportuno. Platone è campione nell'uso di livelli diversi di discorso: da quello del mito, all'argomentazione logica, al «racconto dell'immaginario». Platone, anzi, gioca con questi vari livelli e li fa interagire in maniera ironica l'uno con l'altro. Basti pensare alla critica della scrittura svolta alla fine del *Fedro*: la quale non solo viene espressa mediante un dialogo, all'interno di un mito e - guarda caso - in una forma scritta, ma soprattutto è condotta giocando con tutti questi registri. Tenendo conto di ciò potremmo dire che Platone è un vero maestro di ambiguità, ovviamente nel senso positivo dell'espressione.

Quanto a quell'immagine che si pone in relazione al pensiero, essa è appunto ciò che l'*aisthesis*, il *logos* estetico, chiama in causa, sperimenta e tratta. Questo fa sì che il pensiero, come giustamente rileva Diodato, sia anche un sentire: un sentire e un sentirsi in questo suo sentire. Ma soprattutto comporta il fatto che il pensare, così concepito, è in grado di porsi davvero come un evento relazionale. Per questo, fra l'altro, la relazione non è subordinata alla sostanza: perché pensare è anche immaginare; perché pensare - come viene detto - è un atto creativo. Ecco dunque perché nel proprio esercizio, appunto a causa di questo carattere, il pensare fa uso anche di immagini. Sono le metafore proprie della filosofia, quelle che l'accompagnano nella sua storia: che rimandano all'atto dell'edificazione, ad esempio, o alla messa in ordine, o al gesto del camminare. Forse davvero sarebbe bene elaborare a una vera e propria "metaforologia" filosofica che studi e delimiti, anche nei rischi connessi al loro potere evocativo, queste immagini. Wittgenstein lo consiglierebbe.

Tutto questo vale però, come ben sottolinea Diodato, proprio in quanto le cose del mondo non sono semplici "cose". E neppure, in quanto fenomeni, sono puramente in relazione fra loro. Ciò invece si verifica perché quello che pensiamo lo pensiamo anzitutto *come* relazione, non unicamente *in* relazione. Ma - e qui mi spingo a dire più di ciò che afferma Diodato - quello che pensiamo lo possiamo pensare come tale perché esso non già è, bensì in primo luogo *si relaziona*, e ci coinvolge relazionandosi: in tutti i modi - sensibili, logici, immaginari - secondo cui possiamo fruire della meraviglia del mondo.

6. Sullo sfondo di quanto è stato detto fin qui, si può comprendere in ultimo la strategia adottata per le risposte che tenterò di fornire ai puntuali e argomentati rilievi svolti da Carlo Chiurco. Desidero ringraziare in particolar modo Chiurco per l'ampia attenzione dedicatami e per le precise obiezioni rivoltemi. Soprattutto gli sono grato per la ricostruzione che ha fatto del mio

tentativo filosofico: spesso ha espresso più lucidamente di me certe cose che mi stanno a cuore. Ecco perché, anche, voglio scusarmi in anticipo se non riuscirò a rispondere nel dettaglio a tutte le sue osservazioni.

Anche la riflessione di Chiurco si pone sulla linea di alcuni macro-argomenti affrontati negli altri interventi. Tornano nel suo testo, infatti, la questione della violenza, quella di un'interpretazione unilaterale della storia della filosofia (soprattutto ingiusta nei confronti di certi autori), quella relativa a una particolare concezione dell'etica. E tali questioni portano a tre obiezioni di fondo, che cercherò di discutere nell'essenziale.

La prima obiezione riguarda l'uso che faccio dell'*elenchos* e l'allargamento dell'*elenchos* da me tentato. In realtà, secondo Chiurco, questo allargamento non funziona, se si considera l'*elenchos* nella sua formulazione aristotelica e nell'uso che di esso è stato fatto nella riflessione più recente. Infatti l'estensione che tento, quella che porta a ciò che ho chiamato «l'*elenchos* della libertà», si basa sull'applicazione del procedimento dell'*elenchos* stesso - il procedimento cioè che conduce alla riaffermazione di un assunto nonostante e attraverso l'incidenza dell'assunto opposto - all'agire in quanto tale e, più ampiamente, alla stessa possibilità di agire. Chi vi si oppone, appunto, agisce. Chi nega questa possibilità, può o meno decidere di farlo, o di riconoscere o meno tale possibilità, e dunque la sta precisamente esercitando.

L'obiezione di Chiurco consiste nel distinguere agire e pensare. Per lui, infatti, «non *ogni* agire gode della proprietà elenchica, ma solo *quell'*agire *determinato* che è il *pensare*». In altre parole, «solo nel pensare ogni differenza - ogni ente - è *saputa* come tale, come la differenza che essa effettivamente è».

Perché ciò accade? Perché, forse, solo il pensare è in grado di pensare se stesso, vale a dire di «pensar di pensare», cioè di mettersi in opera performativamente in quanto pensare e di cogliersi proprio in questo atto. Assumere ciò ricondurrebbe fra l'altro a riaffermare il primato della teoria sull'etica: che verrebbe intesa non come pratica coinvolgente (e coinvolta) delle (e nelle) relazioni buone, ma come riflessione sui criteri e principî dell'agire.

Ma è proprio questo il punto, proprio questa è la tesi che cerco di argomentare: nello stesso agire, nel suo performarsi, vi è sia estroffessione che riflessione, sia apertura ad altro che retroazione su di sé. Non, magari, nel senso di una consapevolezza teorica. Ma comunque in modo che il processo dell'*elenchos* possa ugualmente determinarsi.

Ciò accade perché l'agire va pensato non già come una causazione, non già nel senso di una produzione di effetti, bensì anzitutto come attività relazionale. Se comunque c'è qualcosa che viene prodotto, in quest'attività, ciò è un rimando ad altro, è la possibilità di un incontro, e insieme, attraverso questo

rimando ad altro, avviene pure l'attuazione di un ritorno a sé. Ecco perché l'*elenchos* può scattare anche al di là del pensiero: perché ciò che permette tale procedimento è proprio l'autocontraddizione performativa, e questa può verificarsi non solo in quell'agire che è il pensare, ma anzitutto nell'agire in generale.

La seconda obiezione di Chiurco riguarda il modo ingeneroso in cui, anche secondo lui, ho trattato il pensiero greco, e soprattutto Platone. Posso essere d'accordo con lui che «l'ambiguità è già greca». E posso anche concordare sul fatto che il punto in cui propriamente si manifesta quest'ambiguità è il parricidio di Parmenide: dove è espressa l'idea che «l'essere è diverso da sé». In altre parole, non posso che sottolineare anch'io, come ben dice Chiurco, il fatto che «l'identità si differenzia, ponendosi così come identità, proprio perché essa è *in se stessa* differenza: è identità dell'identità e della non-identità, dell'identità e della differenza, dove non è decidibile dove finisca l'una e inizi l'altra». Ma la questione è, appunto, come pensiamo questo intimo legame di identità e differenza: nella loro unione, senza però che tale unione venga intesa come confusione (come indifferenza).

Se per farlo dobbiamo reintrodurre le fissazioni proprie della teoria, cioè di quella teoria che è sinergica con il discorso apofantico e con l'idea di verità che ne consegue, allora rischiamo di perdere proprio il guadagno del parricidio platonico. Di nuovo, cioè, dobbiamo tornare alle domande degli antichi, ma per cercare altre risposte. Infatti bisogna aver chiaro se ciò che viene espresso con i termini "identità" e "differenza", e che abbiamo visto unito (ma non confuso) nel loro legame è qualcosa che *prima* viene distinto e *poi* collegato, oppure se - come appunto dice Chiurco - l'identità dell'identità e della differenza è tale per cui «non è decidibile dove finisca l'una e inizi l'altra».

Ma se quest'ultima è la risposta, come suggerisce Chiurco, allora bisogna davvero ripartire dalla relazione tra identità e differenza, e non dai termini che essa collega. È quella relazione che, come abbiamo detto, è anche un relazionarsi, un ritornare su di sé pur nell'apertura ad altro. È quella relazione che produce, insieme, identità e differenza, proprio per configurarsi come relazione. Si tratta di quell'identità relazionale senza la quale i termini differenti non potrebbero essere riconosciuti come tali. Si tratta di quella differenza che può essere colta, approfondita e sviluppata solo se i termini coinvolti relazionalmente si pongono in sé nella loro identità. Si tratta di quella relazione che, proprio in quanto relazionarsi, non si limita al nesso fra due termini, ma si apre ad altre, molteplici, sempre possibili relazioni.

Questo ci porta a riflettere sulla terza obiezione di Chiurco, che riguarda di nuovo l'approccio etico del mio discorso, il primato dell'etica sulla teoria, la centralità di un certo modo d'intendere il relazionarsi come ragione di tale

primato. Chiurco distingue una relazione ontologica, che chiama “nesso”, e una relazione etica. Ogni nesso è condizione possibilitante di una relazione etica, ma non può e non deve essere confusa con essa.

Anche questo rilievo corrisponde a ciò che cerco di dire. Ma non sono d'accordo invece con Chiurco nel momento in cui egli sostiene che il nesso, cioè la relazione ontologica, è qualcosa che ha valore anzitutto di per sé. E che vale anzitutto di per sé in quanto si oppone al nulla. Per usare le parole di Chiurco: «l'essere, [...] nesso infinito di nesi, è un valore, perché esso si libra per l'appunto sopra ciò che cerca di negarlo, scalarlo: è, e non è nulla, si oppone vittoriosamente al nulla [...] l'essere è un valore perché vince - da sempre e per sempre - sul nulla, e lo fa essendo ciò che è: trama, mediazione, molteplice, identità-differenza, relazione».

Ecco, questo è il punto decisivo per lo sviluppo di un'etica della relazione: la relazione va vista all'opera, attivamente e in maniera coinvolgente, proprio nel rapporto tra ontologia ed etica. È questo il senso della “TeorEtica” di cui parlo. È questo, fra l'altro, il motivo per cui non posso condividere l'impostazione di Emanuele Severino: un vero maestro del pensiero, peraltro, a cui giustamente anche Chiurco rende omaggio.

Voglio dire che non è *semplicemente* perché l'essere è trama di relazioni che noi siamo indotti e motivati ad agire relazionalmente, se vogliamo agire bene. Non è *solo* perché l'*ens* (in quanto *bonum*) è *diffusivum sui* che ci troviamo spinti ad agire conformemente a ciò. Noi possiamo scegliere. Possiamo farlo perché - come attesta l'esperienza - anche il male è *diffusivum sui*. Possiamo scegliere perché altrimenti ricadremmo in quell'imposizione dell'essere sull'agire che spesso si esercita senza un perché, e che prima o poi suscita ribellione.

Invece il relazionarsi di ontologia ed etica va davvero inteso come un processo di reciproca costruzione, va concepito nella formazione dell'identità e nell'individuazione delle differenze che sussistono fra i due livelli. Abbiamo buone ragioni per scegliere di seguire e d'implementare l'agire relazionale che è proprio del tutto. E queste buone ragioni derivano proprio dalla consapevolezza della struttura del tutto: che è una struttura olistica, come viene mostrato sia dalla fisica contemporanea, sia dalle conseguenze emergenziali - a livello climatico, geopolitico, sociale - che il trascurarlo comporta. Ma tutto ciò non vale eticamente, e non è davvero motivante per il nostro agire, se non scegliamo di comportarci in questo modo. E lo facciamo non con un gesto arbitrario, ma attraverso un'adesione a ciò che è. Ma proprio ciò che è, è anzitutto qualcosa di possibile: perché è sempre coinvolto in scelte, perché è strutturalmente ambiguo. Per questo ha bisogno della nostra scelta per essere tale.

Si tratta di una relazione, appunto. Si tratta di una collaborazione fra teoria ed etica. Se vogliamo, è qui all'opera un circolo. Nessuno dei termini ha il primato, ma ognuno si rafforza grazie all'altro: come accade a chi, nell'arrampicata libera, può ascendere facendo leva, certo, sugli appigli disponibili già dati, ma senza potersi mai fermare troppo a lungo su nessuno di essi.

7. Mi accorgo che a molti altri rilievi, più di sfondo oppure puntuali, che sono stati espressi sul mio libro nei vari interventi di Carlo Chiurco, Fabio Ciaramelli, Roberto Diodato, Flavia Monceri e Giacomo Samek Lodovici, non sono riuscito a rispondere. Me ne scuso. Una cosa però, oltre a esprimere una rinnovata gratitudine, voglio ancora dire. E con ciò concludo le mie riflessioni.

Il Novecento è il secolo in cui, in filosofia, si ritiene di poter fare i conti con "la" metafisica in generale, magari cercando rispetto a essa un «oltrepassamento» o un «nuovo inizio». Heidegger inaugura questo tentativo e altri lo seguono, seppure con intenzione e stili diversi: da Levinas a Derrida. Il risultato è spesso quello di una dissoluzione della tradizione filosofica, senza che a ciò corrisponda un'alternativa adeguata.

Non intendo muovermi in questa direzione. Voglio piuttosto, come ho detto più volte, tornare alle domande degli antichi. Ma non credo che sia produttivo ripetere le loro risposte. Molte delle scelte compiute nella storia del pensiero hanno portato a conseguenze disastrose, la riproposizione di altre, oggi, si rivela inadeguata alle sfide del presente.

Quello che ho cercato di fare, allora, è stato di tornare ad alcuni bivi in cui i filosofi del passato si sono trovati e hanno compiuto determinate scelte, riprendendo poi il loro cammino in una certa direzione. Ho cercato di far capire che si trattava, appunto, di bivi, non di percorsi inevitabili, proprio perché le questioni di cui si occupa il pensiero sono ambigue e producono, comunque affrontate, ulteriori ambiguità. Ho provato a intraprendere, tornando a quei bivi, strade diverse, o almeno d'indicarle. Già il fatto che ci rendiamo conto che ve ne è la possibilità lo considero un guadagno.