

Cacciari e l'indicibile

Alcune domande al giovane filosofo, sul significato profondo della attuale cultura della crisi

Prima della pubblicazione di "Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein" (1976), lei si era molto occupato, fra l'altro, del pensiero di Marx e di Nietzsche, due "filosofi della crisi" che si sforzavano di mostrare la nostra era come era "di transizione": come si è sviluppata la sua ricerca successiva?

«In "Krisis" ho cercato di vedere il pensiero negativo proprio in questa chiave: la nostra cultura è una cultura di crisi, non nel senso che non sa cosa sia o nel senso che la subisce soltanto; la nostra cultura al contrario dà della crisi determinazioni precise.

«In "Krisis" ho avvicinato il discorso di Nietzsche a quello della fisica e della matematica tra Ottocento e Novecento, in riferimento a Mach e soprattutto a Wittgenstein, cioè ad una filosofia, ad una ragione, che rimangono tali pur avendo perduto sia il fondamento classico che quello dialettico hegeliano. Questa crisi quindi non si risolve in disperazione, ma dà vita a "nuovi ordini" della ragione, anche se di una ragione "senza fondamenti". "Krisis" comincia a percorrere i vari linguaggi di questa ragione del contemporaneo».

Il suo studio sui linguaggi della crisi è una ricerca sul dire, che paradossalmente si trova alle prese, molto spesso, con l'ineffabile, con ciò che non si può dire. Perché continuamente si ripete questa situazione?

«Il dire della crisi, ma in fondo ogni dire, tradisce qualcosa di insondabile e indicibile. Nessun dire può predeterminarsi come "onni-significare", cioè può pretendere di poter "esaurire" il significato; l'esperienza del dire diventa allora un continuo arrischiato, manifesta una struttura di rimando, e in questo rimando l'altro non si dà mai come perfettamente significato-significabile; tutto ciò mostra che il dire si proietta su uno sfondo indicibile, che ogni dire, in quanto tale, ha a che fare, nella sua stessa struttura, con l'indicibile e non si può mai concepire come un comprendere esauritivo. L'indicibile è "dentro" la struttura stessa del dire. Ciò comporta che l'"altro" non è mai riducibile ad un "mio" significato, che ciò che mi riguarda non sarà mai mia proprietà, che ciò che amo mi mancherà sempre.

«È un tema che si può ripercorrere in certe figure del contemporaneo: la dimensione del mistico in Wittgenstein, il silenzio come momento costitutivo della forma in un musicista come Anton Webern...».

A questo punto si affaccia anche il rapporto con la riflessione teologica contemporanea...

«Per parte mia questo contatto è avvenuto soprattutto attraverso Heidegger. Ma anche qui si deve distinguere. C'è una teologia che pretende di ridurre il proprio oggetto — theós — a significato, pretende di dirlo: "teologia"; e in tal modo lo entifica, lo cosalizza, si serve di una struttura linguistica incompatibile con quella della crisi. È un discorso teologico che non si pone in questione, non si interroga, non ha nulla a che fare con Kierkegaard, con Dostoevskij, con Barth, col contemporaneo.

«C'è invece una teologia del contemporaneo la cui determinazione filosofica fondamentale è quella di non separare un "dicibile" che starebbe qui, nel discorso teologico, e un "indicibile" che starebbe altrove; l'indicibile, cioè, non è una metadimensione rispetto al dicibile, qualcosa al quale avere accesso attraverso una via iniziatica, non è semplicemente, immediatamente "mistero"».

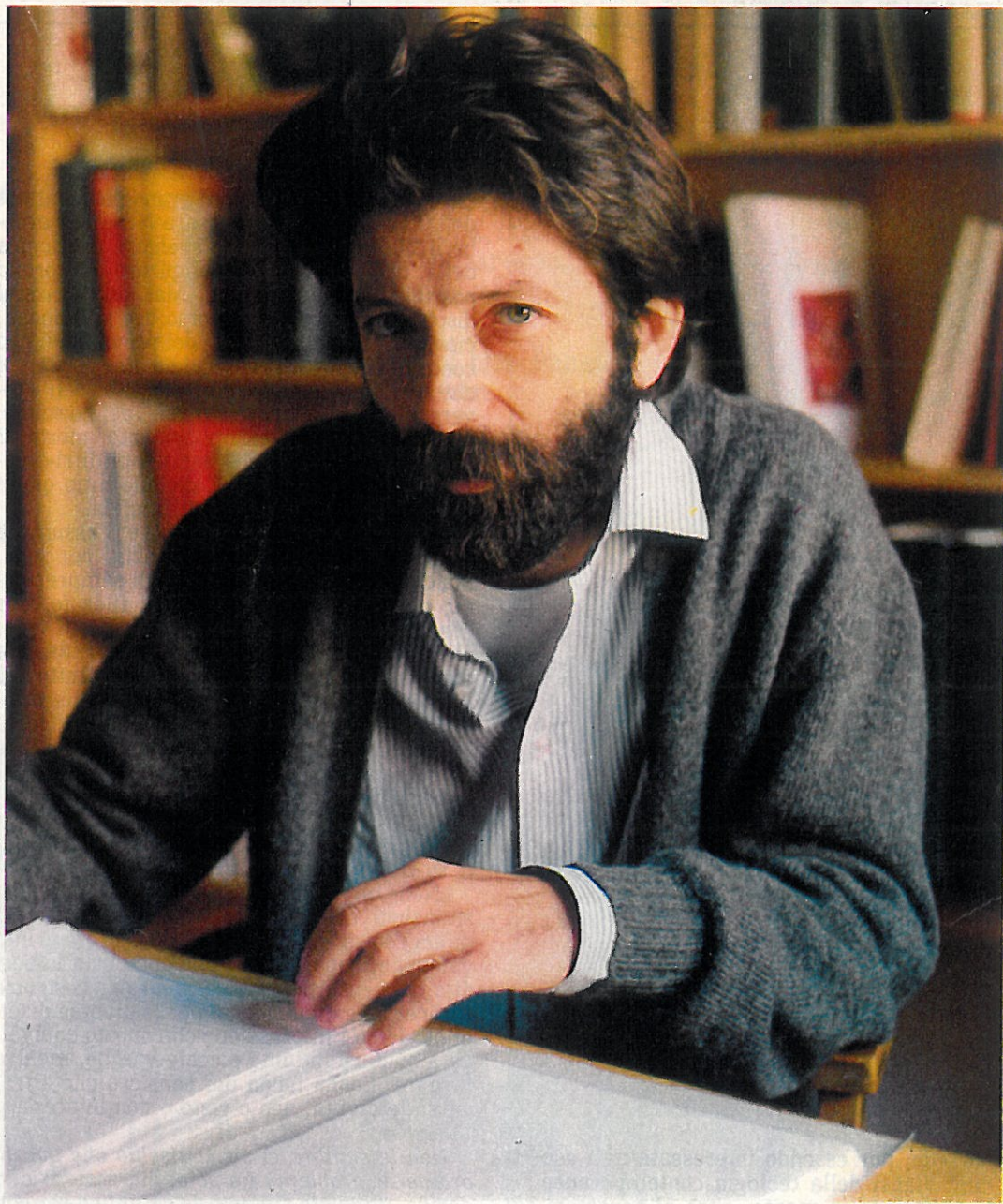
Quali autori si sono impegnati in questa direzione?

«Barth, ad esempio, quando tratta il tema dell'"Altro": qualsiasi teologia, qualsiasi agostiniano "cercare di dire" si scontra continuamente, e naufraga, contro la posizione non riducibile a significato dell'"Altro"».

«Ma anche in Bultmann il momento decisivo, quello della decisione per l'ascolto, non appare mai come riducibile ad un significato o a parte di un sistema teologico: la "decisione" per l'ascolto è davvero "pura crisi"; il suo attimo si può indicare, non si può né dire né nascondere. Su tale momento insondabile e indicibile si fonda l'intero discorso teologico, in quanto "articolazione" dell'ascolto.

«Anche nello stesso Balthasar si danno determinazioni analoghe, quando egli dice, ad esempio, che al centro stesso della parola non sta più la parola, ma il grido: il destino del "logos" di Giovanni si rivela, nel suo momento di massima evidenza, allorché Lui, sulla croce, "grida". Il "logos" cristiano è costantemente interrotto, discontinuo... È qui che esso incontra anche una certa teologia ortodossa, attenta all'antiteticità, alla paradossalità del suo messaggio. Nei momenti decisivi del "logos" interviene un'interruzione drammatica come per quel grido, per quell'abbandono...».

«È il grido non fa accedere a "grotte" segrete o separate, dei cui misteri — come per quelli di Eleusi — non bisogna parlare; al contrario, il Vangelo "parla" di quel grido,



Massimo Cacciari (nato a Venezia nel 1944) si è presentato, nel corso degli anni Sessanta, attraverso un radicale impegno teorico-politico, che ha trovato espressione prima in "Classe operaia" e successivamente in due riviste da lui condirette, "Angelus Novus" e "Contropiano". Noto al pubblico più vasto per i suoi studi sul "pensiero negativo", cioè su quel filone del pensiero europeo, da Schopenhauer a Nietzsche, che critica aspramente il carattere sintetico-conciliativo della dialettica hegeliana, per un lungo periodo associa alla ricerca filosofica l'interesse per i problemi politici, impegno che lo porta alla Camera dei Deputati, nel gruppo comunista, per due legislature. Dopo il saggio su Hegel "Dialettica e critica del politico" (1978), compaiono i volumi che meglio rappresentano la direzione attuale delle sue ricerche: "Dallo Steinhof" (1980), "Icone della Legge" (1985) e il recente "L'angelo necessario" (1986). Massimo Cacciari ha inoltre curato l'edizione italiana di opere di Hartmann, Simmel, Lukács, Fink, Hoffmannstahl e altri.

mostra che esso è la determinazione essenziale del "logos"; c'è, si dà in carne ed ossa, e proprio di quello si parla. Ma in questo darsi in piena evidenza del "logos" c'è silenzio, abbandono, grido».

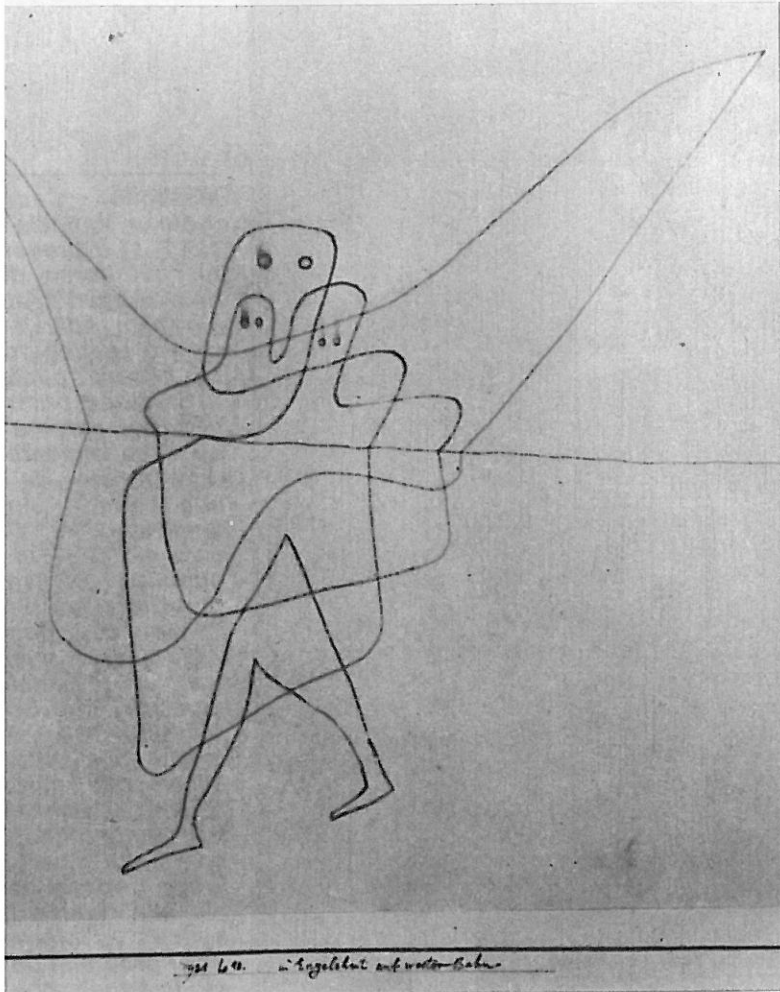
Con questa dimensione siamo però già molto oltre il "dire la crisi". Come definire questo discorso intorno all'indicibile?

«Si potrebbe chiamarlo una filosofia della tragedia, una "filosofia tragica": determinazione paradossale perché la filosofia sembra nemica da sempre della tragedia. Cos'è il pensiero di Platone e di Aristotele se non un "controcanto" alla tragedia? In essa gli dèi parlano "dissoi logoi", un linguaggio doppio, e questo il filosofo non può sopportarlo; anche lui, come il teologo tradizionale, vorrebbe ridurre il proprio oggetto a mera cosa, a "portata di mano".

E la follia conoscitiva di cui parla Platone? La dialettica come "dono degli dèi"? Questi temi platonici non stabiliscono un contatto tra dicibile e indicibile?

«Rimane comunque un salto, un baratro, tra le cose di cui il filosofo si occupa come filosofo, come dialettico; e quelle veramente "divine", delle quali egli non vuole o non può parlare e tantomeno scrivere: dicibile e indicibile si escludono a vicenda.

«Questa antica separazione invece non può darsi in un ambito di cultura e civiltà cristiana, come abbiamo visto a proposito del grido, espressione massima di questa antinomia. La filosofia che riconosce la verità di questa esperienza, pur senza entrare in un discorso di fede, pensa insieme il dicibile e l'indicibile, recupera cioè gli aspetti antinomici della realtà. Ed è filosofia tragica proprio perché rimane estranea a qualunque determinazione



1925. "Angelus auf weißer Bahn"

ell'opera di Massimo Cacciari, accanito al tema del "non visibile" emerge quello del "non visibile", come documenta il suo ultimo lavoro, "L'Angelo necessario": «l'Angelo — testimonia il mistero in quanto mistero, trasmette invisibile in quanto visibile, non lo radisce» per i sensi. Disegno di Paul Klee: "Un cappello angelico su ampia stesa».

di fede, pur essendo interessata agli aspetti più intensi della teologia contemporanea.

«Mi viene in mente, oltre ai pensatori cui ho già accennato, la riflessione teologica russa "dostoevskijana", completamente dominata dal pensiero del cristianesimo come antinomia; in questa direzione i personaggi più intensi mi sembrano Florenskij e Bulgakov.

«Ed è interessante notare come anche i linguaggi più culturalmente agguerriti della fisica e della matematica contemporanea incontrino analoghe determinazioni antinomiche. Non sono dunque, quelle di cui abbiamo parlato, nozioni "separatamente" teologiche, ma vivono in forte analogia con momenti essenziali della riflessione scientifica».

Il contemporaneo, insomma, emerge non solo come moltitudine di sforzi sparsi, ma anche come epoca in cui, con diversi linguaggi, si pensa una cosa sola...

«Un'epoca non di "disiecta membra", ma di

costruttori di cattedrali! Il grande benefattore dell'umanità, per parafrasare Novalis, sarebbe il filosofo che sapesse svolgere una logica della contraddizione, configurare gli ordini possibili dell'antinomia. Ma può esserci discorso antinomico, discorso che si "fonda", cioè, proprio sulla "crisi" del principio di non contraddizione? Può esservi un dire per tempi che non sono quelli della necessità, dell'irreversibilità, della morte del sole, del consumo, dell'esaurirsi, del semplicemente mortale? Possono esservi logiche per tempi di ri-creazione, di resurrezione? È dicibile tutto ciò in termini filosofici? Questa è la sfida.

«Altra cosa, naturalmente, è l'assumere queste determinazioni per grazia, per fede. Ma qui c'è anche la possibilità di comprensione, pur nella differenza, tra il filosofo, che cerca di dire l'antinomia, e l'uomo di fede, che questa antinomia vive direttamente. Ma diventa fede negligente quella che tutto ciò non tenta" anche" di dire in termini discorsivi. Non possiamo accontentarci, dice l'Hegel "alla scuola" di Eckhart, di una fede che tace di fronte all'aporia. La profondità stessa dell'aporia va analizzata e sviluppata».

In Italia c'è una certa ricchezza di confronti su questi temi. E altrove?

«Non mi pare che fuori Italia ci siano situazioni analoghe. Il fatto è che il processo di anglosassonnizzazione del pensiero è ormai galoppante quasi ovunque e comporta la perdita del pensare "in generale", per costruire invece tante metodologie per le diverse discipline. Io ho l'impressione che questo equivalga a nuotare in tante piccole vasche, mentre il mare, l'onda lunga del pensiero che attraversa le civiltà, non è visto o non interessa».

Non le sembra ci sia il rischio che questo ordine di problemi sia solo una zattera alla deriva, un rivolo rimasto da un'antica sorgente che il mondo si lascia indietro perché ha preso altre strade?

«Può essere benissimo che tutto sia un pensare inutile. Ma non è l' "inutile" quintessenza stessa del pensare? Che il pensare sia meramente calcolo è "il" pregiudizio di quest'epoca. Pensare è anche meditare, un "riflettersi" (un ritornare a "sé") totalmente disinteressato al problema della propria mondana efficacia. La filosofia meditante è un serissimo ed inesorabile gioco del pensiero con se stesso, al di là di ogni considerazione di utile e di interesse, non solo mondani: anche l'esperienza di fede, infatti, si muove su un altro orizzonte, l'orizzonte della salvezza, della quale il filosofo nulla può sapere».

Antonio Maria Baggio

N.B. La presente intervista è tratta da quella più vasta pubblicata su "Nuova Umanità", n. 42, novembre-dicembre 1985.