

## SELBSTDARSTELLUNG

Gianfranco DALMASSO

Ringraziamo il prof. Dalmasso per l'averci inviato questo "contributo speciale" che ci illumina sul suo percorso teoretico, la cui ricchezza è segnata sia dai filosofi che ha incontrato e coltivato, a partire dai contemporanei francesi e su tutti Derrida, che è stato da lui "importato" in Italia, sia dalla grande tradizione classica di Platone, Plotino, Agostino. Ha sostenuto un confronto serrato con i "maestri del sospetto", Nietzsche e Freud, e, last but not least, con Hegel, che nell'ultimo periodo è comparso al centro della sua riflessione. La sua testimonianza è di un pensatore appassionato nel porre l'interrogazione sulla verità come questione ineludibile per l'uomo ed il filosofo.

"Ciò che ogni anima persegue e a motivo del quale fa tutte le cose, cercando di presagire che sia, incerta ed incapace di afferrarlo a sufficienza..." (Platone, *Rep.*, 505d)

1.

Il dettato di questo esergo è stato per me il movente del mio appassionarmi alla filosofia. Anzi, più precisamente, la filosofia è stata il luogo dove questo desiderio è arrivato alla parola. Come se un *segreto* potesse diventare comunicabile ed essere riconosciuto nei legami: nei legami con le altre persone, nei legami con il mondo. Anche nel legame che *costituisce la città*.

Credo che questo segreto sia ciò che tiene insieme le nostre esperienze, sia ciò per cui esse non si distruggono e dai nostri simili ci viene alcunché attraverso cui chiariamo l'origine dei nostri desideri: qualcosa che riguarda la verità di noi stessi. Ho sempre pensato - dei maestri incontrati me lo hanno reso praticabile - che questo segreto, non saputo o non compiutamente saputo, che muove ogni cosa, non è un mero sentimento, ma ha a che fare con la *razionalità*.

Decisi di iscrivermi, nel lontano 1962, al corso di laurea in Filosofia all'Università Cattolica di Milano. Feci questa scelta perché desideravo verificare la "verità" e la "praticabilità" della mia fede cristiana. Desideravo la verifica e la conoscenza di questa tradizione, speravo di fare questa esperienza attraversandone il linguaggio. Ebbi allora

come professori Sofia Vanni Rovighi, Gustavo Bontadini ed anche dei professori più giovani come Adriano Bausola, Virgilio Melchiorre ed Emanuele Severino. Ritengo di avere imparato da loro il rigore degli studi. Che non significava solo la serietà e l'acribia del lavoro ma l'esperienza di ciò che me ne viene dagli atti di sapere. Ciò che me ne viene da ciò che dicono i filosofi, dai testi della filosofia.

*Rigore* volle dire in quell'ambiente e a partire da quelle sollecitazioni il tentativo di controllare il significato di un testo, il significato di una parola in un testo: non solo come problema del suo ambito filologico-storico, ma come questione più radicale che lo istituisce come significato. *Rigore* significava porre il problema del rapporto che quel significato intratteneva con il suo *contesto*, con la *totalità del* suo contesto. Totalità: tale o supposta tale.

Seguii soprattutto Gustavo Bontadini perché lo sentivo più autorevole per aiutarmi in questo interrogarmi e ne divenni assistente. Imparai un'esperienza del pensare in filosofia caratterizzata dallo stile di un'apertura all'altro, al sapere dell'altro in un modo che sfuggiva e non si lasciava ingabbiare da un mero punto di vista, da una logica di *Weltanschauung*. Per me era interessante andare al di là o cercare di andare come al di dietro delle *Weltanschauungen*. Imparai da Bontadini una capacità dialettica in senso dinamico e, per così dire, esperienziale: una dialettica che non era mai mero confronto di idee, ma che si costituiva e funzionava come un *render ragione*. Questa modalità dialettica del pensare era molto meno interessata a ciò che si dice ed era maggiormente interessata al *motivo di ciò che si dice*. Qui stava il senso dell'espressione bontadiniana di "analisi di struttura" nel leggere un testo filosofico. Si trattava del problema di afferrare il significato di un testo e di cercare di misurare i rapporti fra i significati presenti e funzionanti in un testo. Non dando mai nulla per scontato, ma ripercorrendo incessantemente i modi di costituzione di questo significato.

Il forte acume speculativo di Bontadini risiedeva essenzialmente nello stile di un pensiero che costantemente cercava di ricomprendere il significato proveniente dall'altro secondo il suo linguaggio e la sua generazione e non solo come astratta e intellettualistica specularità. Anche la sua nozione di *apologetica*, a lui così cara, si costituiva e funzionava secondo questa modalità, mai difensiva, mai "ideologica", come si cominciava già a dire in quegli anni. La fenomenologia veniva insegnata poco o pochissimo, nonostante il fatto che la Vanni Rovighi già nel 1943 avesse scritto, giocando d'anticipo sulla situazione italiana, una bella monografia su Husserl.

Facendo il bilancio di quegli anni all'Università Cattolica, posso dire che in particolare da Bontadini imparai due insegnamenti. Il primo fu che la questione della verità è indisgiungibile dalla posizione di chi si interroga sulla verità. Che la verità fosse indisgiungibile dalla domanda su di essa era una convinzione basata non su una sorta di interiorità esistenziale-spiritualistica, ma piuttosto, per così dire, su una *topologia*. Il secondo insegnamento fu nei confronti del significato come tale, del sapere come tale. Questo modo di porsi era concepibile e vivibile come un appropriarsi, come una personale verifica dei fondamenti e del funzionamento del sapere. Anche se i miei compagni ed io stesso avevamo pochi strumenti.

2.

Questi strumenti, posso dire *après coup*, li trovai e potei attrezzarli in Francia. Ottenni nel 1968 una borsa di studio per studiare a Parigi e frequentai i seminari all'Ecole Normale Supérieure alla rue d'Ulm. Insegnavano lì in quegli anni Louis Althusser e Jacques Derrida. Mi trovai immerso in quel clima così fecondo e in un certo senso irripetibile che era esito di una generazione di grandi maestri: Gaston Bachelard, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite. Il modo di lavorare in filosofia era anche lì interessato non al ciò che si diceva e si leggeva *nella forma della sua rappresentazione*, ma in un modo più radicale e per me più vertiginoso. Si trattava di ritrovare l'"analisi di struttura" bontadiniana all'interno della *testualità* di un significato, di una tesi, anche di una "verità". Ma ciò che più mi colpì e mi lasciò un segno che mi ha da allora marchiato fu la impossibilità di porre il problema di un significato fuori e indipendentemente dal *problema della sua genesi*. Roland Barthes e Michel Foucault erano i maestri generazionalmente più prossimi e più efficaci di quel clima di lavoro e di intrico di correnti di pensiero ai confini tra filosofia e linguistica, fenomenologia ed epistemologia, che arrivò poi in Italia, come primo impatto, con il nome generico di "strutturalismo".

Feci esperienza in modo diretto, cioè genetico e metodologico, della tipicità di quella cultura che non aveva sperimentato, a differenza che in Italia, la funzione unificante, ma anche in un certo senso livellante, del neo-idealismo. In Francia una certa dialettica fra positivismo e spiritualismo rimase aperta e come irrisolta. Pensiamo alla personalità di un Bachelard, difficilmente concepibile in Italia. Questo maestro di pensiero, già negli anni '30, aveva messo in circolo sia nella filosofia sia

nell'epistemologia, la questione del *soggetto del conoscere*, del *soggetto del discorso* come oggetto della ricerca della filosofia. Si trattava dell'apertura di una strada e della struttura di un linguaggio che si smarcavano precocemente dalle opposizioni tra razionalismo e irrazionalismo, intellettualismo e pragmatismo, storicismo e metafisica. Il "razionalismo militante" di Bachelard, facendo leva su un concetto nient'affatto antifilosofico od anche antimetafisico di "scienza", rendeva possibile ed apriva la pratica di una concezione e di un ideale della scientificità come di *un'attività vivente*, come *incessante genesi del significato*. Una, se si vuole, secondo un'espressione stessa di Bachelard, "psicoanalisi della ragione".

Rimasi affascinato e convinto dalla prospettiva di una razionalità strutturata come un linguaggio che non lasciasse la vita e/o l'inconscio fuori o accanto a sé. *Vita e/o inconscio* o, se si vuole, *avvenimento* erano concepiti come struttura ed ingrediente della ragione.

Jacques Derrida fu per me il maestro più decisivo e da allora in poi lo seguii in questa direzione e stile di pensiero. Nei seminari alla rue d'Ulm nel 1969-1970 ricordo come questo filosofo leggesse i testi di Hegel in modo da cogliere la sensatezza dei problemi e delle tesi funzionanti nel testo come problema del *metodo di lavoro*. Ciò che Hegel diceva era, in altri termini, indisgiungibile dal modo di lavorare di Hegel.

La questione del valore e dei limiti dell'*ideale della presenza* veniva sorvegliata e messa alla prova nel progetto fenomenologico husserliano. Le questioni dell'*immediatezza*, della *non presenza*, della *ritenzione* era possibile per me scoprirle e *metterle alla prova* dal di dentro del testo, ma soprattutto dal di dentro del mio rapporto col testo. La questione della verità o non verità, della dialetticità stessa del significato, non si costituivano, erano, alla lettera, prive di senso fuori dall'atto del leggere e/o del conferire il senso. Le nozioni di *traccia* e di *scrittura*, come Derrida le elaborava in quegli anni, riguardavano la struttura di una non-padronanza originaria del significato di un testo, di ogni significato nell'atto stesso di conoscenza del significato. L'idea di testualità come trama costitutiva e genetica di un *voler dire* secondo tutta la varietà di livelli e di diverse zone di origine dei concetti esprime l'impossibilità di appropriarsi dell'origine dei significati ed istituisce la *forma del commento* ed il *pensiero degli effetti* piuttosto che l'autonomia dell'interpretazione.

La mia traduzione di due opere di Jacques Derrida: *La voix et le phénomène* (Jaca Book 1968) e *De la grammatologie* (Jaca Book 1969), quest'ultima con altri traduttori<sup>1</sup> si collocò sulla scia di un lavoro sulle leggi di costituzione del testo, leggi che avvolgono il lettore che funziona esso stesso come una parte, come un ingrediente del movimento di produzione del testo.

Nel volume *Il luogo dell'ideologia* (Jaca Book 1973) ho cercato di misurare questi strumenti di metodo secondo i percorsi di lettura dell'opera di Marx e di Freud. La questione marxiana dell'ideologia come “riflesso rovesciato di rapporti reali”, secondo le letture francesi di quegli anni, era possibile riproporla ed approfondirla come questione dell'ideologia come un “pensare senza luogo”, come *un pensare che censura il suo movente*, come ciò che si costituisce nel nascondimento, conscio o inconscio che sia, di ciò che lo genera. L'ideologia, questa è la seconda tesi che avanzo in quel volume, si pone anche come un pensiero che censura il tempo del suo costituirsi, un pensiero che è *la risposta a una domanda che non si tollera rimanga in sospenso*. Queste problematiche e questi strumenti di ricerca mi permettevano anche di riscoprire *la questione, classica, della libertà* come questione dell'autenticità del *rapporto con l'origine del proprio discorso*. Tutto ciò aveva anche, comprensibilmente in quegli anni, una dimensione accesamente politica che era in grado di rilanciare la questione dell'autenticità stessa dei legami.

### 3.

Ho sperimentato negli anni successivi come nella pratica di tali linguaggi passi come un crinale ambiguo e indeciso. Mi riferisco alla messa a fuoco per me, allora diventata ineludibile, del *segno come tale*, o meglio, di come affrontare *un problematicismo interno alla nozione stessa di segno*. Il rapporto tra il segno e la scrittura poteva degenerare (ed anzi una deriva in questo senso era clamorosamente visibile sia nella produzione francese sia poi nella produzione italiana a partire dalla

---

<sup>1</sup> Rodolfo Balzarotti, Francesca Bonicalzi, Giacomo Contri, Gianfranco Dalmaso, Angela Claudia Loaldi: tutti in quel volgere di anni affascinati dall'incontro con Derrida e solidali nell'arduo compito di questa traduzione. Francesca Bonicalzi, da allora mia insostituibile compagna di cammino nel mio sforzo filosofico, grande studiosa di Descartes e di Bachelard, ha poi fondato, in anni successivi, con il sottoscritto ed altri amici: Prologos. Gruppo per scoprire, interrogare, insegnare la filosofia. L'amico Rodolfo Balzarotti è l'incomparabile traduttore dei due volumi di quella fondamentale opera derridiana che è *Psyche. Invenzioni dell'altro*, Jaca Book, Milano 2008 e 2009.

fine degli anni '70) in una sorta di pragmatismo come forma di gestione di questo rapporto. La questione della *genesì del significato*, più che una che domanda radicale sull'origine del proprio discorso, tendeva ad appiattirsi in una forma un po' più raffinata, ma per altro verso eticamente sprovveduta, di operazionismo o di problematicismo situazionale.

Si trattava per me di mantenere la richiesta *radicale* sull'origine del soggetto del conoscere, del soggetto del discorso. Tale questione è intrecciata alla domanda stessa sulla *forma della verità*: una verità contemplabile, dominabile, possedibile, una verità che può essere rappresentata e manipolata, strappata dalla sua genesi, o piuttosto una verità che avviene nell'atto in cui la conosco. Formula quest'ultima, a mio modo di vedere, la più lontana dal soggettivismo e dal relativismo, che implicano invece l'idea di un'autonomia del soggetto conoscente. Si tratta invece del rapporto irriducibile e vivente tra il soggetto e una verità, fra il soggetto e degli effetti di verità.

Allora affrontare questi problemi significava per me cercare di ripensare la questione di un uso non nichilista del segno. Cioè la questione di un segno che invece che consistere nella deriva infinita di un limite rimanda a una tessitura ed a un legame in cui solo può costituirsi sia *un* mondo, sia la mia conoscenza di esso. Nel volume *Il ritorno della tragedia. Essere ed inconscio in Nietzsche e in Freud* (Franco Angeli 1983) la questione del negativo è misurata nel testo nicciano e nel testo freudiano come problema di un negare che è originariamente un altro modo di affermare. Nella strategia di Nietzsche come questione della scoperta, incessante e metodologica, di un rapporto trasformato dell'io con l'origine di sé e della propria parola; nella strategia psicoanalitica di Freud come questione di un negare che è, nella struttura dell'inconscio, un altro modo di affermare. In entrambi i casi si tratta di una strategia di legame, di positività in cui i significati, e la "realtà" stessa si costituiscono e si mantengono.

Tale uso non nichilistico del segno ha il suo flash-back nella struttura di pensiero di Platone che, in modo eminente nel *Sofista*, scopre e insieme monta la macchina del discorso filosofico come la produzione di un positivo a partire da una negatività che, più che annullamento, si costituisce essa stessa e funziona *come generazione*. La dinamica dell'*eterotes, della alterità* per Platone è la scoperta commossa e radicale della legge di costituzione, di generazione del significato. Il "non" come tale non è

annullamento, ma sprigionamento e generazione della positività stessa del mondo e della sua conoscibilità.

Questa incursione platonica presente in *Il ritorno della tragedia* l'ho poi sviluppata negli anni seguenti attraverso il commento a testi agostiniani in cui, nel *De Magistro* e oltre, il Padre latino mette a tema il problema di un uso non nichilistico del segno. In *Consulere veritatem*, saggio introduttivo a un'opera collettiva in cui invitai a scrivere Lévinas, Derrida ed altri: *Di-segno. La giustizia nel discorso* (Jaca Book 1985), ho cercato di mostrare come il rigore conoscitivo nel cogliere e nel render ragione della nozione di segno è indisciungibile dalla posizione dell'io cosciente rispetto all'origine di sé e del discorso su di sé. Detto altrimenti, la questione, conoscitiva, dell'origine di sé e del proprio discorso è indisciungibile da una presa di posizione essa stessa originaria. Si tratta di una concezione dell'etica che *non si porrebbe accanto alla verità* ma come essa stessa "ontologica", legame, ingrediente della struttura della verità e del suo essere conoscibile. Il problema di un *giusto nel discorso* è domanda ugualmente originaria come quella sull'origine della realtà. Agostino nel X libro delle *Confessioni*, distingue una *veritas lucens* da una *veritas redarguens*. Ritengo che abilitarci a riscoprire questa movenza antica, ma attualissima, del pensare, sia liberante rispetto alle strettoie odierne di una razionalità spesso impazzita rispetto al luogo della sua origine. Cioè rispetto a un movente e a una destinazione che sono strutture originarie della razionalità stessa.

Questa movenza e prospettiva patristica nella pratica del discorso filosofico mi spinse allo studio delle strategie e del metodo del pensiero neoplatonico, in particolare nelle *Enneadi* di Plotino.

#### 4.

Si trattava per me di ritrovare il problema della genesi del significato sotto il cielo dell'ontologia greca. Nella triade plotiniana di Uno, Intelletto, Anima, *generazione del significato vuol dire la generazione stessa del vero*. Nella strategia del discorso plotiniano il generarsi del significato è l'unificazione del movimento originario in cui ogni cosa nasce e si mantiene in rapporto all'anima che è luogo di manifestazione di tale generazione originaria. Per Plotino il punto sorgivo dell'anima è lo stesso punto sorgivo del mondo. Si tratta del legame che tiene insieme la realtà stessa. Questo riattraversamento del testo plotiniano ho messo in opera nel volume *La verità in effetti*.

*La salvezza dell'esperienza nel neoplatonismo* (Jaca Book 1996), dove cerco di mettere a fuoco il concetto che il filosofo greco propone dell'essere come *unificazione e convocazione originaria*. Di modo che la questione del "chi" e del "che cosa", lungi dal presentarsi come impostazione essenzialistica, si pone invece come spiazzamento di una metafisica legata ad una considerazione cosalistica degli enti. Il "chi", a *l'è* Plotino, è più originario dell'essere. In questa prospettiva ho sostenuto che teismo e ateismo sono varianti della stessa logica che è logica variamente risorgente di un appiattimento riduttivo e "ideologico" del movimento generativo dell'ontologia.

Tale riduzione dell'ontologia, che si ripropone in punti nodali dell'arco storico della metafisica occidentale, anche indipendentemente e oltre certe chiusure del discorso heideggeriano, riguarda una *concezione, per così dire, razionalistica dell'io cosciente*. Nella prospettiva e nel lessico della gnoseologia classica, in particolare neoplatonica, l'io non è autonomo dominatore dei suoi atti ma è generato insieme a ciò che conosce. Le implicazioni di tale discorso e di tale strategia sono formidabili. In quell'opera sono indicate alcune *impasse* nodali dell'attuale dibattito sulla metafisica. Riguardo alla coppia fra dicibile e indicibile, tra finito-infinito. Tali coppie sono, a mio parere, allusive a un'origine unificante del mio stesso discorso, che non possiedo, ma che è attiva nelle mie parole. Da Platone a Plotino e oltre ciò è, in qualche modo, nominabile come il Bene e/o l'Uno.

L'altra frontiera dell'ontologia classica ed anche dell'*impasse* nella sua comprensibilità odierna è data dalla nozione di *tempo*. Il tempo nella prospettiva plotiniana ed agostiniana, non è concepibile come successione dominabile di istanti ma piuttosto come struttura e come linguaggio del generarsi dell'io. Il tempo riguarda un'appartenenza non dominabile dell'io cosciente rispetto alla sua origine. Tale rapporto generativo è classicamente indicato con il nome di *libertà*. In *La verità in effetti* cerco di saldare questa tesi e le leggi della sua costituzione anche alla prospettiva vichiana che in questo senso si pone come erede della prospettiva neoplatonica nell'ottica del linguaggio moderno. Tempo, cioè, a *l'è* Vico, come *appuntamento e come luogo di origine dell'umano*.

## 5.

Ho potuto così riformulare in anni recenti la questione del nichilismo come ciò che sfugge, contrariamente alle apparenze, alle coppie metafisica/problematicismo,



forte/debole e così via. L'equivoco che sottende questa nozione di nichilismo è dato dal fatto che tale nozione è trattata come una *Weltanschauung*, come una visione del mondo che si opporrebbe ad una visione positiva, assoluta, metafisica o quanto altro si voglia in tale direzione. Il nichilismo al contrario è considerabile piuttosto come *sintomo*, sintomo di *una concezione idolatrica dell'io*. Mentre nell'ordine antico del sapere il nichilismo esprime una contraddizione e/o un dolore interno alla razionalità, nella concezione moderna del soggetto cosciente e della razionalità il nichilismo è piuttosto il *portato di una chiusura* nella rappresentazione stessa che il *soggetto del conoscere ha di sé stesso*. Concezione idolatrica dell'io, dicevo. Il problema non mi sembra consistere nel fatto che si possa accedere o no all'idea di Dio, e financo all'idea della realtà come tale, o anche nel fatto che si possa evitare una concezione idolatrica di Dio, ma piuttosto il problema mi sembra consistere *nel fatto che l'io possa accedere a se stesso* (vedi *Chi dice io. Razionalità e nichilismo*, Jaca Book 2005).

Detto altrimenti mi sembra che una *visione del mondo* come *forma* del conoscere costituisca un abito troppo stretto. Agostino nel *De trinitate*, così si interroga: “chi manda il proprio figlio alla scuola per sapere che cosa pensa il maestro?”. Agostino in altri termini non crede a un mero punto di vista, ma al rigore del linguaggio, al rigore di una disciplina.

La questione si allarga - qui consiste per me l'ispirazione e la posta in gioco più definiente del desiderio e della pratica del far filosofia - e si compie in modo metodologicamente comprensibile, come *questione della trasmissione del sapere*. Trasmettere il sapere è un atto che non riguarda soltanto la conservazione delle conoscenze e la riproposizione più o meno attrezzata in termini di buona volontà e/o di tecnica a degli allievi e/o a dei posteri. Questo atto implica, come metodo e come sua condizione di possibilità, il fatto che *colui che trasmette è trasformato dal suo stesso gesto*. Mi riferisco alla questione del rapporto fra trasmissione e tradizione con tutti gli equivoci ed i rischi connessi al significato della parola *tradere* (cioè *consegnare* ma anche *tradire*).

Quest'ordine di discorso oggi è scarsamente visibile, quasi incomprensibile. Come mi sembra poco comprensibile la sentenza di Guglielmo di Saint-Thierry secondo cui “la filosofia è il corpo delle arti liberali”. Ancora filosofia non come *Weltanschauung*, non come visione del mondo, ma come un corpo, come trama di legami che tiene insieme ed è all'opera nel nostro sapere. Questa pratica della filosofia e della

trasmissione è la posizione più lontana, secondo il mio modo di vedere, dal pedagogismo e dal tecnicismo: riguarda al contrario la concezione e la posta in gioco nel far filosofia. Questo tentativo d'altra parte cerco di portare avanti da vari anni con gli amici e collaboratori di *Prologos*.

In questo senso il magistero di Jacques Derrida si esplica in tutta la sua portata suscitatrice e di metodo<sup>2</sup>. La nozione di *testualità* in senso derridiano è indisgiungibile dalla questione della *eredità*. Negli anni successivi soprattutto in post-fazioni (a *Donare la morte* e a *Psychè II*) ed anche in promozioni di Convegni (ad esempio “A partire da Jacques Derrida”, Bergamo 2006, organizzato con Francesca Bonicalzi) ho cercato di evidenziare un aspetto di *eccesso* nel concepire un sapere che sfugga ad una impostazione “razionalistica” e che invece sia consegnato alla pratica di lettura del testo, cioè *all'opera di un verità che si dà nei suoi effetti*.

La discepolanza nei confronti dell'itinerario derridiano si è espressa e continua tuttora ad esprimersi attraverso la curatela dei *Seminari* (svolti per decenni da Derrida sia in Università americane sia a Parigi all'Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales) pubblicati da Gallilée e tradotti in Italia da Jaca Book, curatela condivisa, con animo grato, con Silvano Facioni.

## 6.

Negli anni più recenti sono riuscito a vincere le mie resistenze nei confronti di una lettura del testo di Hegel (la cui frequentazione per altro non avevo mai abbandonato). In *Hegel probabilmente. Il movimento del vero* (Jaca Book, Milano 2015) tento di rintracciare, soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito* e in *Lezioni di filosofia della religione* la strategia neo-platonica ed agostiniana che Hegel mette alla prova nella struttura moderna e “soggettiva” del rapporto con la “verità”. Il sapere – che per Hegel è “storico”, cioè il sapere *tout court* all'indomani di Vico e dell'Illuminismo, non è concepibile, in quanto *metodo* prima ancora che *affermazione*, come un sapere in *mio possesso*. Essere “critici”, mettere in questione razionalmente la realtà, fare filosofia è per Hegel riconoscere la *non-proprietà di questa struttura e di questo movimento* che mi suscita e mi tiene in vita. Affermare l'opposto è fare come quel tale che voleva sollevarsi da terra prendendosi per i capelli.

---

<sup>2</sup> Cfr. Gianfranco DALMASSO, *L'ordine della traccia*, in “Fenomenologia e società”, n. 2, anno 1999, pp. 4-15 e, dello stesso autore, *Pensare come eredi*, che funge da Postilla.

Non ci si può prendere per i capelli e sollevarsi. Da questa argomentazione prende le mosse, io credo, tutto il pensiero di Hegel che riscopre, classicamente, il percorso della filosofia greca ed anche della sua rilettura da parte dei pensatori ebraico-cristiani. Tale mossa di discorso hegeliana ri-interpreta la concezione creazionale dell'uomo e del mondo, non tanto nella forma di una *Weltanschauung*, ma nella presa di coscienza che tale concezione costituisce *un atto*. Si tratta di un accadere originario (divenire, storia, generarsi) del rapporto fra me e il mio pensiero, fra il mio pensiero e il rapporto con altri. Di accadere (*geschehen*) certo si tratta poiché la dialettica per il filosofo non significa muovere *le idee* come dei birilli su di una superficie, per quanto elastica sia pensabile tale superficie ed elastici siano pensati i birilli.

Non posso sottrarmi a questo accadere e d'altraparte non posso soggiacere a una presenza rassicurante, fosse anche l'orizzonte trascendentale della coscienza. Se vi è una risposta a tale questione essa è per Hegel nella direzione e nella forma della *Aufhebung*, un *togliersi e conservarsi* che è un accadere a una coscienza che non può essere separata, ma che è suscitata, generata da un implicarsi, un intrico, esso si intrascendibile, che è *il generarsi dell'io insieme al suo atto*.

Nel mio lavoro su questi testi di Hegel ho ritrovato un taglio di metodo che mi è sempre stato caro: come si esprime il filosofo nell'ottavo capitolo della *Fenomenologia dello spirito*, la filosofia è il luogo in cui la verità ci viene incontro nella forma del sapere.

Questa antica, patristica movenza di pensiero è nominata dai Padri della Chiesa e *philosophia kata hemas*, cioè *di casa, presso di noi*. Questa certo troppo audace familiarità può far sperare di scorgere, della verità, forse un movimento, per dirla con Clemente Alessandrino, qualcosa del "suo incedere maestoso".