

L'ANGOSCIA DEL CONCETTO

LUCA BAGETTO

Università degli Studi di Pavia

Dipartimento di musicologia e Beni Culturali

lbagetto@yahoo.it

ABSTRACT

The essay by Paolo Bettineschi is opposed to a thought that consumes its own presuppositions, and argues for the benefit of the testimony of a truth to which thought tends as the stable end of its fulfillment. My comment praises the emphasis on the emancipatory and non-oppressive force of a vertical truth, excessive and further rather than horizontal and immanent. I article then a Lacanian interpretation of anguish, which is not connected to the absence of an object and therefore to the processes of symbolic work. On the contrary, anguish is read, through Kierkegaardian lenses, as the announcement of a gap in the symbolic enclosure and as the irruption of an exceptional moment in the normal syntax of the law. Along this path, the need for stability of presence is undermined by a new life that arises from the loss of fullness.

KEYWORDS

Testimony of the object, Phenomenology, Criticism of actualism, Repetition, Idealization, Law, Interruption of the Law, Anguish, Lacan, Kierkegaard, New Life

Ho letto il saggio di Paolo Bettineschi¹ come un liberante saggio sulla testimonianza - come un assaggio della forza di un pensiero della testimonianza. Il pensiero è chiamato a testimoniare l'oggetto a cui esso tende, come il desiderio tende al termine stabile del proprio appagamento. Non si tratta di produrre la realtà, ma di testimoniarla (pp. 27, 41). Un fine oggettivo è dato allo spirito, che non è ripiegato su se stesso e sul proprio auto-possesto: un mondo di relazioni oggettuali ci si dispiega dinanzi. Lo spirito non mangia *puramente* le cose del mondo, fagocitandole e assimilandole. Esso è chiamato a un metabolismo diverso. Invece di consumare senza posa, secondo quella furia del dileguare che viene sollecitata dai flussi dell'*enérghēia* contemporanea, l'atto della conoscenza si nutre di un termine stabile, ed è orientato a esso e da esso.

Si tratta, per Bettineschi, di accogliere e respingere, di assimilare e rifiutare - come avviene nel metabolismo della vita - sotto il presupposto della verità invece

¹ P. Bettineschi, *L'oggetto buono dell'Io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*, Morcelliana, Brescia 2018.

che in funzione della intensificazione anarco-produttiva. Si tratta di un anabolismo e di un catabolismo che stanno sempre sotto il segno di un polo oggettivo del pensiero, da rispettare, invece che sotto il segno dell'attività di fagocitazione di un pensiero che produce tutto e non riceve niente. Intorno a questo polo oggettivo ruotano tutte le parole che guidano questo saggio: la gratitudine, la fiducia, l'accoglienza, l'ulteriorità infinita, la cura riparativa. Questi sono i termini della testimonianza.

Paolo Bettineschi ci indirizza quindi verso la composizione dell'attività del pensiero con la sua passività, secondo un principio fenomenologico attento al realismo cristiano. Intorno a questo nucleo teorico vorrei tra poco articolare qualche considerazione. Vorrei soffermarmi appunto sul segno della testimonianza - su quella struttura testimoniale che il segno è, nel suo attestare la presenza sensibile che dilegua. Il segno fa memoria del corpo sensibile che *non è più*, secondo lo statuto del segno nel *Cratilo*², come tomba, come fiore sulla tomba, come ricordo, tumulazione di reminiscenza. Su questo esercizio di memoria si appoggia la restituzione dell'ente finito all'universale.

In questa pur preziosa struttura di consolazione Kierkegaard aveva introdotto un elemento di angoscia. E non si trattava di una testimonianza *soggettiva* di angoscia, come ci hanno indotti insistentemente a credere. Mediante l'ossessione del privato ci si è liberati del tratto pubblico e politico di quel pensiero angosciato. Persino la discussione teorica dei suoi temi molto spesso non è uscita dal biografismo. Sicché si era poi indotti a credere che l'esistenzialismo di Kierkegaard riempisse la casella del polo soggettivo, interiore, privato, *sempre mio*, a scapito del dominio oggettivo della serietà dei problemi materiali, e magari della giustizia sociale.

Invece bisogna dire che il pensiero di Kierkegaard è un pensiero politico della manifestazione della verità, non già nel senso interno della temporalità dello spirito, ma nel senso esterno della spazialità di un evento. Nell'oggettività tradizionale della verità - nell'oggettività raggiunta dalla spiritualità temporale del concetto, che rammemora la presenza materiale che dilegua, e così salva i fenomeni - Kierkegaard introduceva appunto un'angoscia. Perciò si trattava de *Il concetto dell'angoscia*³, e non del sentimento dell'angoscia. L'angoscia interrompe la continuità temporale che costituisce l'idealizzazione, nel passaggio dal *soma* al *sema*, dalla presenza sensibile al suo ricordo spirituale. Vorrei confrontare questa angoscia introdotta nel concetto a quell'angoscia che Paolo Bettineschi circoscrive ed evita nei rapporti personali e sociali.

Ma prima vorrei soffermarmi su questa fenomenologia dell'accoglienza del dato. È una articolazione di pensiero che si oppone tanto all'idealismo attualistico della produzione della verità - così tanto diffuso, secondo diverse declinazioni! -

² Platone, *Cratilo*, 400 c.

³ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, a c. di C. Fabro, SE, Milano 2013.

(§ 7 e ss.) quanto al realismo materiale della finitizzazione dell'umano (§ 68 e ss.). E l'energetismo attualistico del tenere in vita la vita va spesso a convergere, nell'orizzontalità, con l'immanentismo materialistico.

L'accoglienza passiva del dato sembrava teoricamente preclusa, dopo Kant. La sua lezione sembrava esser stata questa: che noi non conosciamo le cose, ma il nostro modo di metterle in relazione. Nella conoscenza, quindi, non siamo mai passivi. Anche quando registriamo sensibilmente la presenza di qualcosa nello spazio, e diciamo *questo è qui, quello è là*, noi non stiamo ricevendo un dato, ma stiamo attivamente ponendo una relazione logica. Questa era l'assunzione del neokantismo. È stato Husserl a mostrare la forza di un pensiero che proseguiva la lezione di Kant in una direzione diversa da quella intrapresa dal neokantismo (e poi dallo strutturalismo). Mentre Cohen e Cassirer erano concentrati sul passaggio da un mondo di cose a un mondo di segni delle cose, per cui il conoscere non si appoggia sulla cosa, ma la inserisce in una rete di nessi logici, Husserl rimaneva invece legato a un paradigma estetico, percettivo, del senso delle cose.

Si trattava di un ritorno alla duplice fonte, attiva e passiva, della conoscenza - ma in una forma nuova. Ora la dimensione logica acquistava una dimensione di ricezione passiva. Il centro logico non stava nell'appercezione trascendentale dell'Io penso, ma nella ricezione delle essenze intelligibili. Husserl riteneva di dover proseguire in questo modo la critica che Kant rivolgeva a Hume, là dove diceva che il senso di una proposizione non è esaurito quando gli elementi che essa contiene sono analizzati in modo chiaro e distinto. Ogni nostra conoscenza inizia dall'esperienza, ma non deriva interamente da essa. Questa eccedenza sintetica veniva da Husserl riferita al darsi delle essenze in corrispondenza al nostro dirigerci verso di esse. Non è allora questione della certezza delle proposizioni, ma del *senso* della certezza e della verità in ogni campo dell'essere.

Il *senso* si poneva allora proprio come la direzione lungo la quale ci dirigiamo per portarci sull'oggetto, mirando a ricevere il suo darsi. Si trattava per Husserl di porre le forme logiche nella prospettiva in cui esse si donano alla coscienza del soggetto, quando egli si dirige verso l'essenza degli oggetti. L'oggetto del pensiero è posto dinanzi agli occhi - è l'oggetto della nostra intenzione, l'oggetto intenzionale. La riduzione fenomenologica consiste nel porre dinanzi agli occhi l'intero movimento in cui consiste *il senso*, il quale diventa una forma logica di tipo percettivo. Vedere gli oggetti diventa il vedere il senso lungo il quale ci dirigiamo verso la loro essenza, che ci si dona.

Il senso diventa allora qualcosa che si vede, un po' al modo del pensiero classico delle idee platoniche, ma con un'aggiuntiva consapevolezza moderna della mediazione logico-esistenziale⁴.

Le essenze, in questa visione, non sono oggetti puramente mentali, ma vivono nei *plena*⁵, nella concretezza della effettiva animazione dell'esperienza, proprio

⁴J. Hyppolite, *Logique et existence*, PUF, Paris 1961.

come i rapporti logico-armonici sussistevano per i Greci nella fisicità della lunghezza delle corde della cetra, nella sezione aurea scolpita nella pietra dei templi, nello spazio fisico-geometrico della *tetraktys*... Rispetto alla dimensione percettiva greca dell'*eidos* e dell'*idea*, Husserl aggiungeva però alle forme logiche la dimensione che potremmo definire ebraico-cristiana del vissuto. Non si tratta allora soltanto di una forma percettiva, ma anche vitale. La forma in Husserl non è l'esito di un processo di generalizzazione astratta, ma è un vissuto, un modo di dirigersi, di mirare, di tendere a qualcosa. Perciò le forme logiche tendono all'esistenza. Esse sono finestre che inquadrano in modo vibrante il mondo: sono eventi nella vita⁶. Sicché gli oggetti ideali per Husserl esistono veramente proprio in correlazione con il vero trasporto col quale il soggetto si dirige verso di essi⁷.

Paolo Bettineschi appoggia la sua costruzione teorica su questa correlazione intenzionale, per cui l'iniziativa del pensare non si distingue dall'esperienza dell'*accogliere* (p. 165) *mirando*. Se le forme logiche sono eventi nella vita, non vi sarà modo di distinguere un'attività logica propria del soggetto da una passività materiale dell'oggetto. Entrambi, soggetto e oggetto, saranno i poli di un movimento. Non sarà l'oggetto materiale a dettarci la legge, perché esso non è un dato sensibile, ma è una forma logica, cioè il motore stesso del nostro ragionare. Non sarà però neanche il soggetto a produrre la cosa, perché nel trascendere verso un polo che esso stesso pone il pensiero sta guardando (*miro*) il darsi delle essenze delle cose. Così avviene la manifestazione del senso di un movimento.

Intorno a questa verticalità della manifestazione della verità ruota il saggio di Paolo Bettineschi. Attraverso una rinnovata esortazione a una passività di più alto livello rispetto a quella della conoscenza sensibile, il suo studio va oltre l'alternativa - che sembra paralizzante, e da più di duecento anni ci tiene lì bloccati - tra idealismo e realismo, tra neo-kantismo e pre-kantismo, tra costruttivismo e ontologia del riscontro. Solo se si comprende questo difficile movimento di una coscienza che si dirige verso la donazione delle essenze, viene meno quel crampo mentale per il quale a) o ci incistiamo in una attività orizzontale del pensiero sempre in atto, che elimini ogni elemento sovraordinato e ogni Terzo verticale che stia a garanzia delle transazioni tra soggetto e oggetto; b) oppure siamo destinati a restare nel dogmatismo del pensiero rappresentativo di un dato. Il saggio di Paolo

⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Appendice III al § 9, L'origine della geometria, a c. di E. Filippini, Il saggiatore, Milano 1987.

⁶ Si veda la bellissima accentuazione di questo aspetto del pensiero di Husserl in E. Lévinas, *L'opera di Edmund Husserl* (1940), in Id., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Cortina, Milano 1998, pp. 11 e ss. Sulla nozione di mondo della vita, cfr. V. Costa, *Husserl*, Carocci, Roma 2009, pp. 183-206; sul prevalere dell'essenza sulla sua esemplificazione, R. Mancini, *Visione e verità. Un viaggio nella fenomenologia attraverso le Ideen I di Edmund Husserl*, Cittadella, Assisi 2011, pp. 20, 26.

⁷ Com'è noto, proprio su questo punto del vissuto si appunterà la critica di Derrida sul privilegio del Presente Vivente come nucleo dell'idealizzazione. Cfr. l'*Introduzione* di J. Derrida a E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par J. Derrida, PUF, Paris 1962, p. 83.

Bettineschi aiuta a comprendere l'equivoco in cui sono caduti gli eredi dell'attualismo. Quel che Deleuze, come attualizzatore inconsapevole di Gentile, non ha compreso, è che sia Husserl sia, più radicalmente, Heidegger stanno interamente all'interno di questa doppia implicazione di datità e attività, per cui non si dà più l'opposizione tra un dogmatismo del dato rappresentato e il prometeismo del suo superamento costante.

Lo spirito è l'origine di ciò che accoglie. Il pensiero lascia apparire le evidenze da cui trae origine e di cui è il prodotto sintetico. Non è facile mantenere l'equilibrio tra questi poli - e infatti Heidegger accusava Husserl di essere scivolato sul versante idealistico, nelle *Ideen*. Heidegger ha saputo introdurre nel movimento della correlazione intenzionale l'intero essere effettivo dell'esistenza, che sommerge il soggetto inteso come pura coscienza e sapere. La forma per Heidegger è un modo di esistere, laddove per Husserl essa è un modo dell'essere.

E tuttavia rimane questa grande conquista husserliana: l'attività umana - quello che era *lo spirito* della tradizione - usa simboli forgiati in modo nuovo. Essi non sono la negazione delle cose e la loro sostituzione *in absentia*, ma sono simboli che annunciano le cose. Non si muovono nell'elemento fantasmatico della pura negazione della presenza, ma accompagnano l'evento dell'irruzione del mondo. È qui l'*intuizione* husserliana che Heidegger ha magistralmente sviluppato. Il luogo della verità non è nel giudizio che collega due concetti, ma nell'intenzione che coglie l'oggetto e che si manifesta come forma intuitiva e colpo d'occhio preliminare⁸. Quel luogo è quindi più vicino alla percezione che al mentalismo dei rapporti logici. Di qui, la centralità dell'intuizione categoriale, cioè la proposta di riportare il significato da qualcosa che sta nella mente a qualcosa che si percepisce nella concreta articolazione dell'esperienza. Qualcosa che si manifesta in una visibilità *sui generis*, non sensibile ma logica, come un evento sorprendente, e che ha un tratto espropriativo e appropriativo a un tempo, di *Er-eignis* e di *An-eignis*. Questo era il modo di Heidegger di intendere l'a priori categoriale kantiano in modo ontologico e non mentalistico-soggettivo.

Un segno che annuncia le cose è un segno che appartiene alle cose e insieme le salva dalla pura tautologia di se stesse - una tautologia affermata tanto dal realismo materialistico quanto dal linguaggio mitico, nella sua pretesa di coincidere con le cose del godimento e di possederle immediatamente (come il Padre dell'orda!). Nello stesso tempo, un segno siffatto evita la tautologia dei significanti, cioè l'illusione che il significante possa significare se stesso, come nella matematica, e come nel nome proprio del re, il soggetto-padrone. Entrambi, le scienze matema-

⁸ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, ed. it. a c. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 46, 61, 90; E. Lévinas, *L'opera di Edmund Husserl*, cit., p. 27.

tiche della natura e il discorso del padrone, fanno della verità un gioco strutturale di valori⁹.

Il segno rivelativo è invece un segno che è individuato dal pensiero, ma nello stesso tempo non è deciso logicamente dal pensiero. Le cose ci stanno-di-contro, e tuttavia siamo noi che le lasciamo venire incontro¹⁰. Nello stesso tempo, ogni cosa porta dentro di sé il modo in cui vuole essere guardata, e il pensiero consiste nella sua accoglienza. Ci sono modi di guardare ai fenomeni che sono impertinenti, e invece di coglierli, li dissolvono.

Su questo tema dell'accoglienza del dato, Paolo Bettineschi svolge quindi una bellissima articolazione (cap. VI; cfr. in particolare p. 169), che lo conduce alla trattazione della riparazione come forma di riguardo e amore per l'oggetto (cap. VII). Mi ha colpito – e ho cercato di assimilare – il nesso posto tra la finitizzazione dell'umano (la sua riduzione a ente tra gli enti, privo dell'infinità intenzionale del pensiero desiderante) e le tendenze distruttive e auto-distruttive del soggetto e della società. Il mio riferimento era negli svolgimenti di Luigi Pareyson, in ultimo nelle lezioni di Napoli del 1988, circa la libertà che diventa autodistruttiva quando dimentica di farsi carico dell'essere¹¹. Qui in Paolo Bettineschi ho trovato una sensibilità per la stabilità ontologica che è di grande momento per una filosofia politica, a partire dal tema del terrorismo.

Il terrorista offre il controesempio del riparatore. Mentre questi si fa carico del negativo in un preciso gesto di accoglienza e di attraversamento del suo guasto, il terrorista invece si fa dominare dal negativo. È il distruttore per eccellenza. Universalizzando un'esperienza di negazione e divenendo preda di dèmoni dostoevskijani, il terrorista chiude l'infinità intenzionale del pensiero desiderante e costringe il mondo nelle sue disabilità, invece di emanciparle. Poiché nulla può essere generativo nella verità, poiché nulla per il distruttore promette liberazione, egli anticipa l'aggressione dell'altro (p. 190). La verità per lui troverà il suo criterio nella morte¹². La verità negativa della propria esperienza di negazione e di persecuzione diverrà vendetta. La sua ribellione sarà interamente sotto il segno della ripetizione infinita di quella ferita. L'angoscia persecutoria nel terrorista si manifesta nel sintomo paranoico dell'ingiustizia universale e quindi nella ripetizione continua della negazione.

La *Terreur* della furia del dileguare, come mostrava Hegel, non è forse il parossismo della ripetizione del gesto del Signore, di fagocitare in continuazione

⁹ J. Lacan, *Il seminario. XVII, Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, ed. it. a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001, pp. 107-108.

¹⁰ M. Heidegger, *La questione della cosa (corso del 1935-1936)*, a c. di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989.

¹¹ L. Pareyson, *Lezioni di Napoli*, in Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, Lezione I, in particolare p. 18.

¹² Bettineschi su questo punto cita Franco Fornari, *Psicanalisi della guerra*, Feltrinelli, Milano 1966.

ogni datità e di vivere del proprio puro nome e dei segni del proprio privilegio *di spirito*? E la paranoia della negazione non conduce forse a vedere segni dappertutto? Sono segni della propria illusoria sovranità mortifera, proprio come accade al Signore di ascoltare solo quanti gli ricordano in continuazione chi egli sia. Questa paranoia della ricerca di segni – che attestino la coincidenza tra la mia volontà e la legge – conduce sempre verso un discorso del Padrone, verso qualche Stato di polizia post-fichtiano, nel quale la legge coincide con l'esecuzione della legge, con l'atto in atto che fagocita ogni *positum*¹³.

È rilevante la confutazione svolta da Paolo Bettineschi di altri approcci recenti alla questione del terrorismo, che lo spiegano, nella sua configurazione moderna e contemporanea, nei termini di una risposta violenta a quell'altra forza violenta che sarebbe la globalizzazione (p. 193, nota 6). La verità del fenomeno del terrorismo starebbe nella compensazione che rovescia ogni verticalità e la mette al tappeto: in orizzontale. Si tratterebbe, secondo queste letture, di compensare ogni violenza rinunciando “in modo incondizionato e definitivo a ogni sovranità”¹⁴. Così diventeremmo Signori di noi stessi.

La questione è di grande momento, proprio in relazione al tema della testimonianza di una verità verticale come polo oggettivo del pensiero, dalla quale abbiamo preso le mosse. Bettineschi mette opportunamente in luce che la rinuncia alla rappresentanza di una sovranità prepara un Padrone più cogente e inapparente (p. 194). È un'osservazione di grande attualità politica. L'uguaglianza orizzontale è posta dal progetto anarchico della cassazione di ogni elemento sovraordinato, nella calda comunità della condivisione di una presenza vivente, nella sincronia del web. Essa, tuttavia, non elimina mai i rapporti di imposizione e di dominio.

Lo si vede nella mitologia del Codice algoritmico, nella *blockchain* monetaria o assembleare, che nella sua orizzontalità automatica di flusso informatico, infallibile e anarchica, liberata dalla verticalità dello Stato come Terzo garante, richiede la stessa sottomissione che si rendeva all'antico sovrano. E la richiede senza peraltro

¹³ Dopo il tramonto della monarchia assoluta, quella coincidenza tra volontà e dovere è stata ricercata, da sistemi di pensiero ancora assolutistici, nella purezza della coscienza morale, che quando obbedisce alla legge è libera, perché obbedisce a se stessa. L'esecuzione della legge morale coincide infatti con la costituzione dell'universalità politica: si vuole costruire infatti la società morale, giusta, purificata. Fichte, attraverso la coincidenza di legge ed esecuzione della legge, non solo teorizza una democrazia fondata sul principio di una moralità condivisa – che in una società non si dà mai, e tanto meno in una società globalizzata; ma fonda anche la condivisione, e quindi l'unità politica, sulla moralità dell'esecuzione (giungendo a proporre l'istituzione di un eforato che controlli la moralità dell'azione del governo). In questo modo Fichte moralizza il conflitto: l'avversario politico sarà sempre un nemico della moralità pubblica. Verrà exécuté sulla pubblica piazza. Cfr. J.G. Fichte, *Rivendicazione della libertà di pensiero dai principi dell'Europa che l'hanno finora repressa*, in Id., *Lo Stato di tutto il popolo*, a c. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 2015, p. 113; e anche J.G. Fichte, *Contributo per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese*, in Id., *Lo Stato di tutto il popolo*, cit., pp. 144, 146.

¹⁴ D. Di Cesare, *Terrorismo e modernità*, Einaudi, Torino 2017, p. 190.

offrire le antiche garanzie costituzionali e i relativi diritti di rivalsa contro il sovrano: intorno all'integrità del protocollo, ai nodi della rete, al predominio di centri decisionali a scapito di altri... L'orizzontalismo assoluto nega la fiducia nei confronti del rappresentante dell'ulteriorità, e le sostituisce la costante presenza totale dell'archivio di tutti gli atti (la *blockchain*), amministrati da regole vincolanti: questo archivio ha bensì l'aspetto di un rizoma anti-gerarchico, generativo e aperto, ma funziona secondo una coerenza incontrollabile¹⁵. È una coerenza oppressiva, totalitaria, rispetto alla quale proprio lo Stato, come Terzo istituzionale infine sovranazionale, apparirà un giorno nel ruolo di resistente che reclama la liberazione.

È la questione del rovesciamento del rapporto tra il Signore e il Servo, di cui è stato ripetutamente denunciato il tratto decettivo e l'esito truffaldino, nella istituzione di un nuovo Padrone e nel moto circolare di una rivoluzione intesa come ritorno al punto di partenza¹⁶. Qual è l'essenza di questo inganno? Non è forse determinata dalla ripetizione della negazione, nella prospettiva di una restituzione di rovesciamento, del pagare il fio, del *suum cuique tribuere* inteso come legge del sangue, come vendetta della Grande Madre del ciclo *rivoluzionario* della Natura, occhio per occhio, dente per dente - invece che come autentica apertura di possibilità per ciascuno?

Ogni compensazione non è forse guidata dalla negazione, dalla colpa, dalla morte come criteri di verità? Per cui la morte, come diceva Franco Fornari, diventa un procedimento dimostrativo della nostra verità e della nostra colpa? È *necessario* morire per testimoniare la verità? È necessario costringersi ad aver ragione nella paranoia del *tutto è segno di accusa*, per la quale si finisce per voler morire proprio per esser certi di essere ancora vivi e giusti, in una ripetizione speculare della paranoia terrorista e del suo tacco di ferro, secondo una sorta di sindrome di Stoccolma? È forse questa la verità mortifera dell'Italia e dell'Occidente depressi, ridotti a un odio auto-rivolto (p. 180)? Oppure si testimonia sempre un più di vita?

Questo è il baricentro del saggio di Paolo Bettineschi, che si protende verso il donarsi dell'essere. L'oppressione sta in una affermazione dell'essere fondata sulla ripetizione della negazione sempre in atto. In essa è il grande pericolo di un Occidente che si disprezza, e che è oppressivo non già per suo preteso statuto fondativo, di imperialismo romano-cristiano-capitalistico, affamatore dei popoli del mondo, devastatore del pianeta, esportatore di guerre e di sfruttamento. L'Occidente sta diventando oppressivo innanzitutto verso se stesso, proprio per aver abbracciato questa paranoia della negazione.

¹⁵ Sull'analisi de La blockchain come sistema di pensiero sono debitore ad alcuni lavori di Massimo Baldi ancora inediti, e presentati in conferenza. Cfr. anche M. Baldi, *Una libbra di carne. La crisi del debito pubblico e il patto tra le generazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

¹⁶ J. Lacan, *Il seminario. XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, cit., pp. 30, 83, 103.

La negazione pone la questione del segno, che nega la presenza della cosa. Nella rappresentazione del segno si mette in scena che cosa sia il potere di decidere, che cosa la verticalità della sovranità, come si debba interpretare la legge. Nella rappresentazione del segno si descrive il potere esecutivo, quello legislativo e quello giudiziario.

Alla negazione ripetuta opponiamo quindi la visione di un polo oggettivo del pensiero. Come si configura questa visione? Vorrei soffermarmi brevemente sulle considerazioni finali di questo saggio di Paolo Bettineschi.

La riparazione che si fa carico del guasto, si dice, si libera dalle tendenze maniacali, che utilizzano la riparazione per negare la colpa e la responsabilità (p. 203, nota 13). La riparazione si libera di quelle ritualità automatiche con le quali si ripete continuamente il gesto di compensare il vuoto dell'angoscia con un qualche riempimento. In quelle manie, scrive Bettineschi citando Hanna Segal, "l'importante è la difesa dall'angoscia e dalla colpa, mentre l'amore e la preoccupazione per l'oggetto, segno distintivo della vera riparazione, sono relativamente deboli" (*ibidem*). La riparazione autentica non si difende dall'angoscia, ma in qualche modo la attraversa. Si tratta infatti di attraversare la mancanza - *non* di tentare di annullarla attraverso qualche compensazione, secondo la logica della ripetizione paranoica.

In che cosa consiste questo attraversamento dell'angoscia, della colpa e della morte? Si tratta di sporgersi verso l'oggetto e verso l'esteriorità del suo darsi, come abbiamo visto nella proposta fenomenologica. Che cosa significa?

Si tratta di un'esteriorità che è stata esplorata dall'angoscia kierkegaardiana. È un'angoscia che non è lo spauracchio da evitare, bensì l'attiva inserzione di una decisione, di una interruzione nel lavoro simbolico. Non è il sentimento spaventoso intorno al quale ruotano tutte le strategie apotropache per tenerlo lontano, ma è una rivoluzione dello spirito - un *concetto* che trasforma il rapporto tra il particolare e l'universale, aprendo quest'ultimo alla singolarità irruttiva dell'eccezione.

Qui si articola la mia obiezione lacaniana all'impianto kleiniano di Paolo Bettineschi (p. 72). L'assenza di oggetto in Lacan non corrisponde a una vocazione cripto-attualistica di negazione continua, o a una posa novecentesca sul compiacimento intorno al disorientamento e all'insensato (p. 70, nota 1). L'assenza di oggetto è pensata da Lacan proprio per articolare una critica dell'idealizzazione simbolica. La sublimazione in Lacan non avviene attraverso la rappresentazione dell'oggetto assente come in Melanie Klein (p. 201). La sublimazione non produce un simbolo per elaborare tanto la paura degli oggetti cattivi quanto la paura di perdere gli oggetti buoni; consiste invece nella generazione di una nuova forma dopo l'esperienza di un trauma decisivo. L'angoscia, infatti, in Lacan non è connessa all'assenza di oggetto e quindi ai processi di lavoro simbolico, ma è letta, attraverso occhiali kierkegaardiani, come l'annuncio di una falla nel recinto simboli-

co e come l'irruzione di un momento eccezionale nella sintassi normale della legge¹⁷.

In questa prospettiva, non si tratta di cercare garanzie per tener lontana l'angoscia. Il bellissimo saggio di Paolo Bettineschi trova la sua forma proprio in questa tensione verso la stabilità di una presenza che dia orientamento. A me sembra che questa forma sia più greca che ellenistica, cioè orientata a una salvezza che sta nell'infinito pensiero e nella sua stabilità rivelativa (p. 125), piuttosto che nella de-stabilizzazione portata dall'evento rivelativo nell'essere personale, sociale e naturale. Greco è l'ordine; ellenistica è una destabilizzazione delle categorie dell'ordine greco, che pure, in questa trasformazione, vengono conservate e tramandate.

Certo, si tratta della millenaria tensione tra Tommaso e Agostino, tra Aristotele e Paolo di Tarso, tra la stabilità ontologico-istituzionale del Bene e la eventualità irruttiva della Grazia; qui incontriamo anche la diversità *antiochiana* tra Pietro e Paolo, tra la prudenza istituzionale e la verità bruciante, tra la Chiesa e Lutero. Sono due anime, due respiri che non vanno separati. Ma Paolo appunto non li separa: e reagirebbe a quella tendenza greco-gnostica di rimanere persuasi che l'infinito non possa manifestarsi *come infinito* all'interno della storia (p. 92). Paolo non ha forse mostrato questa forza infinita proprio nello storico fallimento di un Messia crocifisso come un malfattore? Davvero il Messia si sarebbe incarnato per mostrare, come sembra adombrare *L'oggetto buono dell'Io*, il perfetto compimento del potere intenzionale? Per dare definitiva stabilità al pensiero desiderante (p. 140)? Per dare fondamento trascendentale all'infinito, come voleva Schleiermacher? Questa istanza risponde alla preoccupazione greca di poter pensare il mondo, piuttosto che al racconto biblico, e poi greco-biblico, dell'annuncio di un evento di salvezza che fondi in modo straordinario la continuità della nostra esistenza.

Mi sembra con ciò di rivolgere a questo saggio la stessa obiezione che Derrida rivolgeva a Husserl circa le pagine su *L'origine della geometria*: intorno al tema dell'angoscia e al tentativo di circoscriverla, non si finisce per porre un rapporto estrinseco tra l'Idea e l'incarnazione, cioè tra il significato universale e la fatticità storica del segno? Non si pone forse un'incarnazione che è esteriore al senso d'essere dell'obiettività ideale? Come in tutta la tradizione idealistica, che volge allo gnosticismo docetistico l'eredità greca, l'Assoluto si manifesta bensì, ma non è davvero nella sua manifestazione. Solo l'Assoluto che è nella sua manifestazione demolisce ogni senso proprio, e rende possibile fin dall'origine lo spostamento ad altro¹⁸.

¹⁷ J. Lacan, *Il seminario, X. L'angoscia (1962-1963)*, ed. it. a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007.

¹⁸ J. Derrida, *Introduction à E. Husserl, L'origine de la géométrie*, cit., pp. 147, 87. L'apertura incondizionata teorizzata da Derrida - il suo Totalmente Altro - non è la negazione di ogni prassi politica sensata ed effettiva, come paventa Paolo Bettineschi (p. 172, nota 6). L'apertura incondizio-

Questa preoccupazione per la stabilità affidabile della presenza, liberata dalla contingenza della finitezza, nasce dalla presenza decisiva dell'altro-Io, che Paolo Bettineschi, al modo di Kojève, eleva a condizione di possibilità della forma. Se infatti io pensassi solo enti – dice l'Autore –, io stesso sarei solo oggettivale e chiuso nell'immanenza (p. 61). La forma è data dalla presenza originaria dell'altro-Io (pp. 62, 186), cioè dal fatto che entrambi siamo sorgenti infinite di pensiero (p. 64). Il Tu è il termine principale dei miei pensieri (pp. 66, 93).

Ma è inevitabile che questa enfasi conduca all'angoscia per la Madre, che deve manifestarsi stabilmente come soggetto buono (p. 112) ma come sappiamo può anche non farlo¹⁹. Di qui, la costante ricerca di garanzia, attraverso controlli di reciprocità e di equilibrio che paiono far retrocedere la dialettica hegeliana del riconoscimento a una disperata lotta per la vita e la morte.

Questo bisogno di stabilità della presenza non assomiglia forse a quella riparazione del guasto del negativo intesa come riparazione simbolica nella forma della sostituzione? Si ripara riempiendo il vuoto, per annullare la mancanza, per compensarla, alla fine per non vederla, per chiudere gli occhi e così superare l'angoscia. Questa fuga dal buio non assomiglia forse all'annullamento del negativo della mancanza, al quale pure si era preferita una riparazione intesa come attraversamento del negativo (p. 203)? Non si tratta qui forse di un rinnovato confronto tra una soluzione idealizzante, greca, alla questione del male e della morte, come immortalità dell'anima, da un lato, e dall'altro una soluzione interrutiva, che non ricerca in una vita immortale la compensazione della sparizione, ma cerca la vita nuova passando attraverso la morte? La resurrezione della carne non si origina forse da questa kénosi? La salvezza non sta forse nel venir meno di una presenza piena sin dall'origine?

nata avviene nella legge: non equivale alla negazione anarchica della legge come in Deleuze, ma è la testimonianza dell'interruzione giuridica del recinto simbolico e della possibilità della vita nuova, dopo la distruzione traumatica: dopo la decostruzione dell'ontologia del logos. Derrida ha compreso che le vie che ci conducono agli oggetti, nell'intenzionalità fenomenologica, sono anche le vie che ci conducono all'oggettività, cioè all'idealità costruita dal linguaggio. Perciò, per lui, non era sufficiente la correzione apportata a Husserl da Heidegger, che faceva di quelle vie un'articolazione della temporalità originaria dell'Esserci. Per Derrida anche la temporalità è costituita dal linguaggio e dalla sua struttura di ripetizione idealizzante: le condizioni dell'oggettività sono le condizioni della storicità stessa (J. Derrida, *Introduction à E. Husserl, L'origine de la géométrie*, cit., p. 53). Ciò che conduce all'irruzione messianica del nuovo è una singolare decisione passiva, una visione di grazia, che trasporta ad altro fin dall'origine, e rompe ogni orizzonte fenomenologico di attesa temporale e di riconoscimento ontologico.

¹⁹ G. Bateson, *Verso una teoria della schizofrenia* (1972), in Id., *Verso un'ecologia della mente*, tr. it. di G. Longo, Adelphi, Milano 1999, pp. 244-274. Sull'assentarsi della madre è fondamentale M. Recalcati, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015.