

Coincidentia Oppositorum: Appunti sul pensiero di Massimo Cacciari(*)

[Giovanni Catapano](#)

Dipartimento di Filosofia, Univerità di Padova

Quello di Massimo Cacciari è indubbiamente un nome di spicco nell'attuale scenario filosofico italiano. Un'indagine storico-critica sulla declinazione dei temi della libertà, della giustizia e del bene presso i pensatori di casa nostra non può dunque prescindere dall'opera del filosofo e uomo politico veneziano.

Le pagine che seguono intendono rispondere, in maniera limitata e provvisoria, a due interrogativi:

- 1) Cacciari può essere considerato un "postmoderno"?
- 2) Qual è il suo apporto dottrinale alla riflessione sui tre temi succitati?

Le risposte provengono da una lettura (selettiva e a volte cursoria, in verità), di quelli che ci paiono gli *opera maiora* del Nostro (1). Il valore di quanto sarà detto, pertanto, non supera quello di una semplice serie di "appunti". Cacciari esige molto (forse troppo) dal suo lettore, in termini d'intelligenza, di cultura e di erudizione: qualche semplificazione, da parte nostra, si è resa necessaria.

1. Cacciari e il "postmoderno"

Qualificare un autore come "postmoderno", com'è noto, non è un'impresa facile, causa la difficoltà di definire con precisione il significato di questo aggettivo, specialmente nel campo della filosofia (2). Il problema si presenta in misura ancora maggiore quando l'autore non dichiara esplicitamente la propria posizione. È appunto questo il caso di Cacciari, il quale, a differenza di un Vattimo o di un Lyotard, non pone mai (almeno nelle opere che abbiamo consultato) il proprio pensiero sotto l'insegna della postmodernità. Non si tratta soltanto di applicare un'etichetta prestampata per consentirci di dare una collocazione approssimativa, nei nostri scaffali storiografici, ad una produzione filosofica complessa e a tratti oscura; si tratta piuttosto di capire se tale produzione si inserisca consapevolmente e a pieno titolo in quello che da molti è considerato l'orizzonte culturale stesso della contemporaneità.

Se, per comodità, ci accontentiamo di individuare la caratteristica peculiare del "postmoderno" nella "persuasione secondo cui all'interno della modernità si sarebbe verificato, ad un certo punto, [...] un radicale mutamento [...] nel modo di concepire la realtà" (3), allora siamo autorizzati a parlare di Cacciari non solo come di un "postmoderno", ma anche come di un teorico tra i più acuti e originali di quella frattura, comunemente designata con l'espressione "crisi dei fondamenti", da cui si sarebbe originata la cultura contemporanea.

Non stupisce quindi che il nome di Cacciari figuri tra quelli dei "postmoderni" italiani, ad esempio nel capitolo sul dibattito filosofico in Italia dal 1925 al 1990, redatto da Franco Restaino per la celebre *Storia della filosofia* fondata da Nicola Abbagnano (4). L'opera che ha meritato a

Cacciari questo inserimento è *Krisis*, il libro che gli diede la celebrità a metà degli anni Settanta (5). *Krisis* infatti privilegiava Nietzsche, lanciava in Italia la fortuna del Wittgenstein austriaco e sosteneva che la linea Nietzsche-Wittgenstein, insieme alla crisi della fisica classica all'inizio del XX secolo, "segna la fine della razionalità classica e dialettica e l'emergere pieno, costruttivo, rifondativo e non distruttivo [...] del pensiero negativo" (6). Questo discorso, secondo Restaino, sostanzialmente convergeva con quello che di lì a poco Aldo Gargani avrebbe svolto programmaticamente nell'Introduzione al volume collettaneo *Crisi della ragione*, una sorta di *locus classicus* del postmodernismo italiano. I punti di contatto tra Cacciari e Gargani sarebbero numerosi e significativi: l'interpretazione della crisi della "razionalità classica" (7) come liberazione da un ideale totalitario del sapere, per cui non si dipende più da un ordine naturale, fisso ed immutabile, di cui la ragione scopre le leggi, ma si interviene creativamente, dando ordine alle cose, in una molteplicità di saperi; la forte attrazione per il clima culturale viennese del primo Novecento; l'utilizzazione dell'eredità marxista in una concezione che si pone ormai al di fuori del marxismo (8). Il pensiero di Cacciari e di Gargani si incontrerebbe così, sempre secondo Restaino, con quello di Vattimo, nel comune rifiuto della ragione classica e del moderno e nell'adesione ad una cultura filosofica antifondazionalistica (9).

Queste "somiglianze" di famiglia con Gargani e Vattimo corroborano l'inclusione di Cacciari tra i "postmoderni" italiani in senso lato. Il modo in cui i temi ricordati vengono trattati dal filosofo veneziano, tuttavia, presenta almeno due caratteri di forte originalità. In primo luogo Cacciari, più che enunciare proposizioni teoriche o formulare giudizi di valore, fa emergere quella che per lui è la situazione attuale del pensiero attraverso un'analisi "storica", condotta con punte di autentico virtuosismo interpretativo, delle forme più varie della cultura novecentesca, dall'epistemologia alla logica matematica, dalla letteratura alla pittura, dalla musica alla psicologia alla sociologia. In secondo luogo, questo studio pluridisciplinare e comparativo mira a porre in evidenza le costanti concettuali che sottendono le diverse espressioni culturali del XX secolo, e che si riassumono in un'idea ben precisa: quella della costitutiva antinomicità, non "sintetizzabile" dialetticamente, del reale. Tale visione "tragica" delle cose rappresenta uno, se non il principale, dei fili conduttori che collegano da un capo all'altro l'itinerario speculativo di Cacciari.

Le opere in cui questa suggestiva e discutibile ermeneutica del Novecento si dispiega con maggior intensità ed efficacia sono, oltre a *Krisis*, i saggi raccolti in *Pensiero negativo e razionalizzazione* e il volume *Icone della Legge*. Vale la pena ricordarne sinteticamente il contenuto, al fine di recuperare gli elementi essenziali della diagnosi cacciariana della "crisi dei fondamenti", che è, come abbiamo detto, una delle premesse del "postmoderno".

2. *Crisi dei fondamenti, volontà di potenza e giochi linguistici*

Cominciamo da *Krisis*, di cui ci interessano qui il primo e soprattutto il secondo capitolo (10).

Scopo del libro, come si legge nella Prefazione (11), è mostrare che la critica del sistema dialettico, operata dal "pensiero negativo", è alla base del modo di pensare contemporaneo. L'impossibilità di superare in una sintesi dialettica definitiva i momenti di "crisi" nell'ambito sia scientifico che sociale, impossibilità teorizzata dal "pensiero negativo", non ha il significato di una disperazione nichilistica, ma al contrario tende a produrre "nuovi ordini" teorici e pratici, a "rifondare" perennemente il sapere e l'agire.

Storicamente, la prima tappa di questo processo si ha nella critica schopenhaueriana allo schematismo kantiano. Kant aveva cercato di "salvare" i concetti newtoniani di spazio e tempo dalle critiche di Berkeley, facendone delle forme a priori dell'intuizione sensibile e connettendoli

ai concetti puri e ai principi dell'intelletto tramite gli "schemi". I fondamenti della regolarità naturale venivano così trasferiti nella stessa costituzione trascendentale del soggetto. Schopenhauer, riducendo il fenomeno a mera rappresentazione e identificando il noumeno con la vera realtà, vanificava questa operazione: il noumeno, non più concetto-limite ma sostanza delle cose, risultava necessariamente al di là delle forme conoscitive del soggetto. La corrispondenza tra concetti e realtà non era più garantita a priori.

Schopenhauer deduceva da ciò il suo pessimismo, cioè la negazione della realtà del dato empirico e conseguentemente la nullificazione della volontà-alla-vita, fondata sul rapporto di rappresentazione tra soggetto e oggetto. Questa deduzione però non era affatto necessaria. "Il problema effettivo, *oltre* il pessimismo schopenhaueriano, può essere soltanto quello relativo al *tipo di realtà* del formalismo della ragione – al tipo di effettualità che esso detiene – *se* il suo *potere* è concepibile altrimenti che come soltanto nullificante. L'a priori *non* è determinante-effettuale; *non* si dà schema trascendentale: ebbene, che tipo di rapporto sussiste, allora, tra forma logica, rappresentazione e realtà?" (12). Due vie possibili si aprivano allora alla riflessione. La prima fu percorsa da Mach e sfociò in un fallimento. La seconda fu imboccata da Nietzsche e proseguita (anche se non fino in fondo) da Wittgenstein.

Secondo Mach, i concetti e le teorie scientifiche non rispecchiano la natura delle cose, ma sono semplicemente dei modelli che servono ad organizzare nel modo più economico la molteplicità dei dati sensoriali e a prevedere gli eventi. La corrispondenza tra i concetti e la realtà non è necessaria o fondata a priori, ma puramente funzionale. Il fenomenismo di Mach, tuttavia, non intendeva contestare i risultati empirici della fisica newtoniana, ma soltanto rifondarli eliminando gli elementi metafisici ancora presenti nella teoria. L'obiettivo di Mach era quello di giungere ad una perfetta corrispondenza tra forme concettuali e dati sensoriali. L'operazione da lui tentata, da questo punto di vista, era analoga a quella compiuta più o meno negli stessi anni dagli economisti "neoclassici" come Böhm-Bawerk, i quali pretendevano di spiegare i fenomeni di mercato e di riportarli alla "norma" della perfetta sintesi tra domanda e offerta, senza ricorrere a leggi a priori come quella marxista del valore-lavoro (13). Sia l'epistemologia machiana che la teoria economica neoclassica erano però destinate a fallire, per la loro incapacità di spiegare la presenza delle contraddizioni nel sistema: rispettivamente la confutazione del meccanicismo newtoniano con la teoria della relatività e la trasformazione in senso monopolistico e protezionistico dell'economia capitalistica. "Il problema che entrambi mancano è il rapporto sistema-crisi" (14), e la ragione di fondo di questo fallimento era di tipo epistemologico: la convinzione che la crisi non rientrasse nella definizione stessa del sistema scientifico.

Chi invece intuì l'ineliminabilità della crisi dal sistema fu Nietzsche, specialmente nei frammenti postumi risalenti agli anni 1885-1889. Egli sottopose a critica radicale l'idea, ancora presente in Mach, di un rapporto lineare tra soggetto e oggetto. "Il rapporto soggetto-oggetto rimane in Mach sostanzialmente "classico": e cioè definito in funzione di una sintesi esaustiva. [...] Ma tale rapporto è possibile sulla base di almeno quattro condizioni: *a*) che soggetto e oggetto continuino, in effetti, a essere intesi separatamente; *b*) che l'oggetto venga definito staticamente, e cioè *si riduca* all'essere-sussunto nella immediatezza dell'osservazione; *c*) che esista un'*immediatezza* percettiva, in grado di fornire l'immagine di questo oggetto "puro"; *d*) che vi siano *proposizioni vere*, nel senso di *significare* o di *essere riducibili*-a questi dati" (15). Nietzsche smontò punto per punto questi presupposti: "Ciò che esiste è un divenire intrinsecamente contraddittorio [...]. Il carattere molteplice-contraddittorio, l'essere-falso, della natura *come si dà*, esclude [...] una sintesi immediata tra soggetto e oggetto – l'esistenza di un soggetto [...] che *significhi* l'essere della natura e con ciò si sintetizzi ad essa costituendo un unico sistema. Ciò comporta che non si danno *proposizioni vere* nel senso di proposizioni in grado di esprimere immediatamente tale sintesi [...]. Il carattere dinamico-contraddittorio ("falso") dell'esserci naturale non può ridursi, conciliarsi e rappersersi *in un significato*. Ma se

l'osservazione-interpretazione, allora, è costretta a intervenire costantemente in questa dinamica – se è impossibilitata a "com-prehenderla" dall'esterno – se non può ridurla a poche, semplici, stabili equazioni – essa si fa *determinante*, elemento intrinseco e *determinante*, di questa nuova visione del mondo fisico" (16). Nietzsche anticipava così le conclusioni che i fisici della scuola di Copenaghen avrebbero tratto dal principio di indeterminazione di Heisenberg, e che Cacciari mostra di ritenere come l'esatta interpretazione filosofica della teoria quantistica (17).

In questo quadro, la funzione delle forme logiche e delle teorie scientifiche diventa quella di organizzare il caotico divenire del mondo in maniera tale da consentire all'uomo di usarlo. "La logica non scopre la "logicità" del mondo – ma definisce gli strumenti e i modi del nostro *impossessarci* del mondo" (18). La verità, di conseguenza, non è più un qualche genere di *adaequatio mentis et rei*, bensì "una forma di organizzazione del materiale sensibile tale da permettercene l'uso" (19). In altre parole, è espressione della volontà di potenza. Il *Wille zur Macht* nietzschiano, dunque, secondo Cacciari "non solo non ha nulla di "irrazionalismo vitalistico" – non solo non intende "recuperare" sul piano meramente soggettivo la crisi dei fondamenti scientifici – ma si pone come interpretazione e risoluzione di questa crisi" (20). In tal modo, il soggetto da un lato riscopre il suo ruolo "creativo", dall'altro perde la sua autonomia di osservatore "esterno" alle cose. Le forme soggettive dell'interpretazione assumono un valore meramente convenzionale; proprio questa convenzionalità, paradossalmente, spiega la loro effettualità: esse funzionano perché sono *utili*. La differenza radicale rispetto all'"economicismo" di Mach consiste nel fatto che "la utilità ed economicità della forma non siano affatto misurabili sulla base della loro coerenza deterministico-finita con il dato sensibile. La sua utilità e la sua economicità dipendono dalla capacità della forma di essere determinante nel *processo di razionalizzazione* – essa si misura in una prospettiva in-finita" (21). Tra le forme logiche e la realtà, in sé contraddittoria, c'è un conflitto insanabile; la razionalizzazione, ossia il processo di "logicizzazione" del reale, è destinata a non essere mai definitiva, a essere sempre falsificabile, a porsi in termini congetturali e probabilistici.

La medesima impostazione metodologica si può riscontrare, a giudizio di Cacciari, nell'opera del "secondo" Wittgenstein, in particolare nelle *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica* e nelle *Ricerche filosofiche*. L'inesorabilità della logica matematica, secondo il pensatore austriaco, diventa intelligibile proprio nel momento in cui si rinuncia alla pretesa di fondarne la verità. "La verità è che il contare in un certo modo, il combinare secondo certe regole, ecc., danno *buoni risultati*. La verità consiste nella liquidazione di un problema sui generis della verità. Ed è appunto questa liquidazione a rendere *inesorabili* quel contare, quel combinare: insomma, quelle *regole*. Esse non si "appellano" più a giustificazioni esterne. La loro stessa coerenza interna le fonda" (22). Analogamente, "il significato di una parola *non* è l'oggetto che essa designerebbe, ma "è il suo uso nel linguaggio"" (23). Il concetto di "gioco" linguistico distrugge la pretesa del *Tractatus* di analizzare ogni enunciato sensato come funzione di verità di enunciati elementari, concepiti a loro volta come immagini mentali della realtà. "Non si tratta più di scoprire "ciò che sta dietro", di agire una *aletheia*, né di illuderci di una corrispondenza tra "essenza" della proposizione e "stati di fatto"; ma della analisi delle nostre molteplici forme di espressione, della "famiglia" dei nostri linguaggi" (24).

Nella teoria wittgensteiniana dei giochi linguistici permane tuttavia, ad avviso di Cacciari, un limite: essa conserva ancora l'idea di una situazione "normale" del linguaggio (il suo uso quotidiano) e assegna pertanto all'analisi linguistica il compito di ricondurre ad un rapporto immediato tra soggetto e oggetto. "Mettere ordine" nel linguaggio, invece, significa già trasformarlo. "Nessun sistema può essere definito se non si "sconta" teoricamente il fatto che l'azione soggettiva, la stessa semplice osservazione, lo *trasformano*. [...] Il problema si sarebbe dovuto spostare dalla analisi puntuale dei giochi *dati* alla determinazione delle loro strutture e leggi di *trasformazione*" (25). In realtà, aggiunge Cacciari, Wittgenstein aveva capito benissimo

che la trasformazione dei giochi linguistici e quindi delle forme di vita, dei "sistemi" umani, non è in potere della filosofia. "*Alle spalle*, sta lo sviluppo che abbiamo seguito. *Davanti*: le *Tesi* di Marx, che Wittgenstein ci permette di rileggere in tutta la loro *negatività*: i filosofi interpretano il mondo in modo diverso (possono *descriverlo* correttamente nei suoi vari "giochi", la conclusione non cambia), si tratta però di mutarlo" (26).

In ultima analisi, dunque, il riconoscimento dell'ineliminabilità della "crisi" dai sistemi del sapere, che è il grande insegnamento della "crisi dei fondamenti" colta e accolta da Nietzsche e Wittgenstein (e dallo stesso Cacciari), conduce ad un superamento della filosofia nella prassi, cui spetta il compito di trasformare e rinnovare i vecchi ordini del vivere umano.

3. La Tecnica e il Politico

Il nesso tra pensiero negativo, fine della filosofia e prassi politica viene esplicitato nel volume *Pensiero negativo e razionalizzazione*, in particolare nel saggio che dà il titolo alla raccolta (27).

Viene chiarito innanzitutto che il "pensiero dialettico", messo definitivamente in crisi dal "pensiero negativo", coincide con le "forme storiche della cultura politica borghese ripensate e rifondate alla luce dell'idealismo come *dialettica*" (28) e corrisponde prima all'economia politica classica e poi alla sua riformulazione "neoclassica". Ricompare quindi l'idea che la crisi del pensiero dialettico rappresenti "una cesura, [...] una "rottura" teorico-storica" (29) da cui "si origina il problema storico attuale del Politico" (30).

La crisi, ancora una volta, sarebbe esplosa nel "rovesciamento" nietzschiano della filosofia di Schopenhauer; la quale, nella sua teorizzazione della "rinuncia" (*Entsagung*), per Cacciari prefigurava l'ideologia neoclassica dell'astensione dalla soddisfazione immediata ai fini dell'accumulazione di capitale. Nietzsche rovesciò l'ascesi schopenhaueriana nella fedeltà alla vita, la libertà del non-volere nell'adesione tragica al fato. "La posizione schopenhaueriana è un presupposto: la definizione *astratta* dell'isolamento *per* la verità, del dolore *per* la verità, la *contemplazione* della contraddizione e del conflitto. Ma la posizione successiva dovrà *vivere* la verità di questa contraddizione – *esserci* e agirli" (31). L'accettazione della vita come contraddizione e conflitto, ripete Cacciari, non è disperato nichilismo, ma volontà di potenza. L'affermazione della *Macht* "dipende infatti dall'esserci del conflitto nel divenire, dall'assenza di possibilità sintetiche – dalla *necessità* della contraddizione" (32). Per questo Nietzsche rifiutò il "sistema dialettico", con la sua pretesa di conciliare i conflitti: perché dominio e potere possono esercitarsi solo dove c'è conflitto.

Ciò comporta due conseguenze fondamentali. In primo luogo, il superamento della metafisica come concezione dell'incontraddittorietà del reale e, quindi, l'abbandono della filosofia stessa: "La direzione della metafisica è il superamento del contraddittorio in quanto *falso* – la direzione del *Wille zur Macht* è l'integrazione tragica nella vita della contraddizione in quanto *esistente*" (33). "Questo è il punto critico decisivo in cui la "filosofia" da *extrema* si fa *nulla* [...] – in cui non sussiste più rapporto, per quanto stretto, tra *due* termini di nuovo reciprocamente astraiabili (spirito e vita, forma e realtà), ma esiste, c'è, un unico termine nuovo: il porsi della *Rationalisierung* come incarnazione della *Ratio*, necessità del divenire come conflitto e affermazione di potere" (34). La seconda conseguenza è l'ineliminabilità della crisi: "La crisi non è un momento, come per i neoclassici. La crisi risulta costantemente dal *Wille zur Macht* – e nella misura in cui questo *si ripete*, essa non giungerà mai, come l'ascesi schopenhaueriana, a una fine, a una sintesi perfetta, la crisi sarà il divenire stesso, irrimediabilmente" (35).

L'ultimo tentativo di rifondare la filosofia nella soggettività trascendentale e di risolvere la "crisi

delle scienze", operato da Husserl e dalla fenomenologia, è stato spazzato via da Heidegger. questi ha mostrato, sulla scia di Nietzsche, che lo sviluppo della tecnica, lungi dall'essere una degenerazione del sapere scientifico, è l'esatto e prevedibile inveramento della metafisica (36). Su questo ramo del pensiero heideggeriano può innestarsi, secondo Cacciari, un "dialogo produttivo" con il marxismo (37). "è in questo contesto, nell'universo della Tecnica così intesa, [...] alla fine della filosofia, che si svolge la teoria-prassi marxista" (38). Il marxismo può aprire ad una nuova dimensione della politica, intesa come "'volontà di potenza" storicamente organizzata e in grado di esercitarsi concretamente sulla *diversa* molteplicità dei linguaggi della Tecnica" (39). Più precisamente, il Politico si configura, nell'età della Tecnica, come "*Tecnica* di comprensione-governo delle aporie e delle contraddizioni economico-sociali" (40), destinata a esercitare il dominio sopra "soggetti" economici e sociali che "permangono strutturalmente altri rispetto alla sua logica" (41).

4. *La porta aperta e l'icona*

Già negli ultimi due capitoli di *Krisis* Cacciari aveva tentato di "verificare" la presenza del "pensiero negativo" in ambiti culturali diversi dalla filosofia, come la musica (Mahler, Webern, Schönberg), la letteratura (Musil, George, Rilke, Hofmannsthal, Kraus, Altenberg), la pittura (Kandinsky, Klimt) e la psicologia (Freud) (42). La sua abilità nello scavare in territori disciplinari differenti alla ricerca di un medesimo tema tocca però il suo culmine in *Icone della Legge*. L'argomento, annunciato nel titolo, è quello della Legge, o meglio della sua assenza, del tramonto definitivo della credenza in regole "naturali" che imbrigliano e vincolano il reale in un'assoluta univocità. Cacciari rintraccia "icone" di questa Legge perduta da un capo all'altro della cultura novecentesca: dalla *Stella della redenzione* di Rosenzweig (confrontata e contrapposta a *Essere e tempo* di Heidegger e a *Il nomos della terra* di Schmitt) al *Processo* di Kafka, dalla figura di Mosè in Freud (*L'uomo Mosè e la religione monoteistica*) e Schönberg (*Mosè e Aronne*) alla teologia dell'icona di Malevic e Florenskij, dall'intuizionismo matematico di Brouwer agli scritti teorici di Klee.

I capitoli dell'opera cacciariana in cui emerge in maniera più evidente l'idea dell'intrinseca antinomicità della realtà sono quelli dedicati a Kafka e alla teologia dell'icona (43). Il capitolo su Kafka consiste in un'originale esegesi di alcuni brani dello scrittore boemo. Un racconto cui Cacciari riserva particolare attenzione è ovviamente la celebre parabola *Davanti alla Legge*. Ricordiamo la scena: un guardiano custodisce l'ingresso della Legge. Un contadino chiede di entrare, ma il guardiano gli vieta l'accesso. Il contadino allora si siede vicino alla porta, che è aperta, e cerca invano di ottenere dal guardiano il permesso di oltrepassarla. Dopo anni di attesa e inutili tentativi di corruzione, il contadino, ormai in fin di vita, chiede al guardiano come mai, se tutti aspirano alla Legge, nessun altro oltre a lui abbia chiesto di entrare. E il guardiano risponde che quella porta era destinata soltanto a lui, al contadino. Quando ormai è troppo tardi per varcare la soglia, la porta infine si chiude. Ecco il commento di Cacciari: "Il contadino [...] resta immobile sul suo sgabello di fronte [*sic*] alla apparente contraddittorietà delle parole del guardiano [...]. Le interpreta come un enigma. Concepisce, insomma, la contraddizione come un semplice velo, che cela una risposta univoca. [...] Non *vede* quel segno, puro, senza 'oltre', terribile nella necessità del suo gioco: la porta aperta. Non vede come quel segno 'irrealizzi' tutta la nostra logica dell'oltrepassamento, dell'interpretazione come conquista di un centro, di una 'verità', di un senso univoco, certo della Legge" (44). La porta aperta, insomma, in quel contesto simboleggia l'assenza di una Legge che possa risolvere la contraddizione, ovvero l'inoltrepassabilità della contraddizione stessa, la realtà e non la mera apparenza della paradossalità dell'essere.

Una situazione analoga si ripresenta nel romanzo *Il castello*, quando il protagonista, K., riceve

dai funzionari ordini contraddittori. K. ne è inquietato, perché è impossibilitato a obbedire; vive la contraddizione come qualcosa di paralizzante. "Ma", si chiede Cacciari, "se la contraddittorietà degli ordini e dei messaggi significasse appunto una nostra *necessaria libertà* nei loro confronti?" (45). K. rimane fedele al principio di non contraddizione perché cerca una determinazione non ambigua, inequivocabile, dell'agire, un codice unitario e univoco della prassi. "Non sa immaginare una dimensione altra, libera dall'idea che *dietro* i nostri simboli ci debba essere un qualche congegno logico, a fondarli e giustificarli [...]. Una dimensione *in sé* antinomica, dove contraddizione, differenza, alterità possano essere interminabilmente pensate, mai integralmente sapute – dove il 'tranne uno' dura, resiste ad ogni assalto, e continuamente si libera dalla trama del 'tutti', ebbene, l'idea di una tale dimensione neppure balena a K." (46). Questa domanda, conclude Cacciari, "balena *da* Kafka, piuttosto che *in* lui" (47), ed è Cacciari stesso a portarla ad espressione, a formularla in maniera finalmente esplicita.

Questa concezione si tinge di coloriture teologiche quando il filosofo veneziano passa ad esaminare i trattati di Malevic e Florenskij sull'icona. L'iconoclastismo fu un'eresia perché pretese di risolvere la natura della rappresentazione iconica in un rigido *aut aut*: o l'icona di Cristo manifestava realisticamente la dimensione epifanica del divino, cioè rifletteva davvero la realtà del Volto che rappresentava, oppure era un idolo pagano che doveva essere distrutto. La difesa dell'icona, operata ad esempio da Florenskij, consiste invece nel conservarne l'antinomicità senza pretendere di risolverla. La ragione è che la Verità stessa è antinomica, in quanto è capace di comprendere la propria antitesi; è *coincidentia oppositorum*, che accoglie in sé la vita con tutte le sue contraddizioni (48). "Non si dà Verità assoluta *in atto*, come totalità chiusa, tautologicamente non contraddittoria, ma l'*opera* della Verità che raccoglie i frammenti, congiunge i contrari, accetta-anticipa le proprie negazioni [...]. Qui essa si ri-vela incessantemente proprio nel gioco dell'antinomia, nella coincidentia oppositorum – e, dunque, anche nell'icona, così come siano venuti finora interpretandola: polarità di dimensioni contrastanti e che tuttavia si partecipano oltre ogni definizione discorsiva" (49).

La Verità deve accogliere in sé tutte le differenze, altrimenti non ne sarebbe appunto la verità, ma la negazione; se non fosse in grado di comprendere in sé tutta quanta la vita, non potrebbe salvarla.

5. I distinti e le congetture

L'esigenza di "salvare" le differenze nella loro verità, senza coartarle in un ordine univoco che finirebbe col cancellarle, domina anche le opere più recenti di Cacciari, in particolare *Geofilosofia dell'Europa* e *L'Arcipelago*. È qui che, a nostro avviso, si trovano gli spunti più interessanti relativamente alla seconda questione posta all'inizio di questi "appunti", quella riguardante l'apporto del pensiero cacciariano alla discussione sui temi della libertà, della giustizia e del bene nell'era del "postmoderno". Negli scritti di Cacciari che abbiamo preso in considerazione non si trova, in effetti, una trattazione diretta di questi tre concetti, se si eccettua qualche cenno sparso qua e là e non sviluppato sistematicamente (50). Se tuttavia pensiamo che il problema si riassume, in definitiva, nella necessità di ripensare i codici di convivenza umana nel contesto delle società democratiche caratterizzate da un forte pluralismo etico, religioso e culturale, e se vediamo nel "riconoscimento" la strategia privilegiata per la soluzione di questa problematica (51), allora alcune osservazioni di Cacciari possono rappresentare un contributo teorico degno di essere considerato e discusso.

Il modello che il filosofo veneziano propone, in contrapposizione polemica all'idea di "tolleranza", è la connessione dei distinti. Si "tollera" ciò che non si ritiene vero, per quanto lo si percepisca simpaticamente affine. Su questo tipo di atteggiamento nei confronti del diverso non

si può costruire un'autentica pace. La pace nasce invece dalla presa di coscienza che l'armonia è sempre armonia di distinti che si oppongono. Ciò che accomuna i distinti è proprio la loro distinzione, la loro differenza, il loro reciproco opporsi. L'armonia non consiste nel "mediare" tra gli opposti, ma nel loro reciproco opporsi. Ciò che si distingue assolutamente da altro, è infatti necessariamente connesso con questo altro, perché solo *con* esso, *insieme* ad esso, può esistere in quanto distinto (52). Non solo: la connessione è più forte proprio quando è più debole, quando non può essere assicurata una volta per tutte, cioè quando il distinto è così distinto che può fuggir via dalla relazione. La connessione è tanto più stretta quanto maggiore è la distinzione; la massima distinzione è la separabilità; dunque il distinto separabile è, paradossalmente, il più inseparabile. La connessione dei distinti è immanente al loro distinguersi; l'assenza di una Legge superiore e vincolante, lungi dal compromettere ogni possibilità di pace, è condizione inaggirabile dell'armonia.

"Il movimento complessivo si dispone, perciò, secondo questi 'tempi': riconoscere che il Cum non è *mésos*, mezzo armonico, né denominatore comune, che esso non è alcun elemento, alcuna rappresentazione in sé determinata, ma il differire stesso; riconoscere che i distinti, proprio perché assolutamente tali, si *riguardano* l'un l'altro, che l'uno ha bisogno dell'altro nella sua verità, proprio per essere l'assolutamente distinto che è; riconoscere che i distinti, così considerati, debbono riguardarsi fino alla possibilità della loro separazione, e cioè del loro stesso *venir meno* in quanto distinti, che questo è il limite estremo della loro relazione, e dunque ciò che dà forma a tutto il loro rapporto. Non un'armonia, una connessione a priori, una Legge cosmica li costringe alla connessione (ciò che significherebbe *annullarne* di fatto la qualità di distinti, non tollerarne la *reale* distinzione), ma essi si connettono per l'apparire stesso della loro differenza – una differenza 'libera' di pervenire alla stessa pura separazione" (53).

I distinti si connettono perché mancano l'uno della verità dell'altro. Chi più ha compreso questa forma di relazione è stato, secondo Cacciari, il Cusano nel *De pace fidei*. Qui i "distinti" sono rappresentati dalle varie fedi religiose. I dogmi di ciascuna fede sono congetture. Una congettura è vera quando sa di non essere la Verità. Nel suo porsi come altra dalla Verità, infatti, la congettura rinvia ad una Verità superiore, inattingibile, e quindi è vera. "La congettura è autentica *ri-velazione* di ciò che in nessun modo può essere disvelato; è la forma in cui sappiamo l'ineffabilità dell'In-definibile" (54). Ora, una congettura esiste come tale in quanto ne esistono altre. L'esistenza di altre congetture è perciò necessaria affinché ciascuna si sappia come congettura e in ciò sia vera. "La congettura deve, in uno, [...] 'tenere' radicalmente alla verità della propria distinzione, e volere che gli altri distinti siano, e che altrettanto radicalmente custodiscano la propria verità" (55). Qui va cercata la soluzione del problema del pluralismo: nell'amore del distinto per il distinto, nella consapevolezza che il comune differire è la salvezza di entrambi. "Finalmente gli elementi della contesa potrebbero riscoprire nella propria assoluta distinzione quell'esigente, indagante co-sofferenza per l'Inattingibile, capace di *aprirli* l'un l'altro, senza sradicarli dalla *verità* delle proprie congetture" (56).

6. L'Arcipelago e l'Oltreuomo

Questo discorso, avviato in *Geo-filosofia dell'Europa*, viene continuato ne *L'Arcipelago*. La figura dell'Arcipelago rappresenta un modello di convivenza di distinti che si connettono nel loro stesso opporsi: "Il Mare per eccellenza, l'*archi-pélagos*, la *verità* del Mare, [...] si manifesterà, allora, là dove esso è il luogo della relazione, del dialogo, del confronto tra le molteplici isole che lo abitano: tutte dal Mare distinte e tutte dal Mare intrecciate; tutte dal Mare nutrite e tutte dal Mare arrischiate" (57). L'Arcipelago armonizza le isole senza ridurle violentemente ad un'unica terra, le salva nella loro individualità, e nel contempo le unisce nella ricerca di una Patria assente, che manca a ciascuna di esse. "La filosofia oserà indicare tale

Inafferrabile e Inattingibile col termine di Bene" (58).

L'essenza dell'Europa e il senso della sua esperienza attuale stanno nella sua possibilità di essere oppure no un "arcipelago" nell'accezione illustrata. "L'Arcipelago europeo esiste in forza di tale duplice pericolo: risolversi in spazio gerarchicamente ordinato – dissolversi in individualità inospitali, 'idiote', incapaci di cercarsi e richiamarsi, in parti che nulla hanno più da *spartire* tra loro. Nell'Arcipelago, invece, città davvero *autonome* vivono in perenne navigazione le une *versus-contra* le altre, in inseparabile distinzione" (59). Affinché l'Europa si costruisca come "comunità" di isole, è necessario che ognuna di queste non concepisca se stessa come monade irrelata e soddisfatta di sé, ma al contrario scopra al proprio interno quella complessità e molteplicità di forme e linguaggi che si rispecchia all'esterno nella variegata geometria dell'Arcipelago.

Cacciari suggella la sua visione del "destino" d'Europa con una rilettura dell'*übermensch* nietzschiano. "Non è l'uomo superiore all'ennesima *potenza*; è il totalmente altro rispetto a ogni determinata affermazione di forza o potenza" (60). Il sinonimo più stretto di "Oltreuomo" è l'"Aperto": "‘Luogo’ che accoglie e che dona, ‘luogo’ che non si appropria di ciò che riceve, ma lo alimenta, ‘luogo’ che non trattiene, che non cattura, ma ri-lascia ogni cosa al suo tramonto" (61). Sembra dunque di capire che l'Oltreuomo, nell'interpretazione cacciariana, sia un'altra immagine per significare il concetto che già l'Arcipelago voleva esprimere, ossia un certo tipo di comunità: "Nessuna comunità 'obbligata' [...] ma comunità di coloro *"che amano solo separarsi, allontanarsi"* [...]. Una comunità di "amicizie stellari", dove *philia* si dice veramente nei termini della *xenia*, come legame di accoglienza, vincolo di ospitalità nei confronti di chi è veramente straniero, [...] dove la presenza di fronte a noi di quel *próblema*, di quello *skándalon*, che lo straniero esprime, ci appaia come un *dono*" (62).

Nella tradizione religiosa europea, ciò che si avvicina di più all'Oltreuomo è la figura del *theòs xénos*, del Dio che si mostra nell'aspetto dell'Altro, dello Straniero da ospitare. Questo Straniero funge da Terzo nascosto, senza il quale il dialogo fra due non può sussistere. "Non solo, dunque, 'gli amici' sono l'un l'altro *xénoi*, stranieri, ma si determinano ognuno per la propria essenziale relazione con lo Straniero. Nella loro relazione, che è sempre anche *pólemos*, se non deve tradirsi in indifferenza o tolleranza, può esprimersi una luce comune, solo nella misura in cui ciascuno, per la via che gli è propria, *si decida* verso quell'Orbita inattingibile, verso la sua inaccessibile Luce. Allora, soltanto allora, la convinta responsabilità per la propria orbita coinciderà con la necessità dell'altra" (63).

Neanche in questo contesto Cacciari abbandona la sua idea-guida della realtà della contraddizione. In una lunga nota a pie' di pagina a conclusione dell'opera, egli afferma che l'unica icona dell'Oltreuomo si trova forse nella celebre *Risurrezione* dipinta da Piero della Francesca a Sansepolcro. La figura del Risorto vi appare straordinariamente forte: "Forte, perché porta in sé la contraddizione, perché in sé la 'salva', non perché la consola o 'redime' da essa" (64).

7. Osservazioni conclusive

Conservare, "salvare" le contraddizioni, riconoscerle come elemento strutturale e costitutivo della realtà, senza l'illusoria e vana speranza di poterle eliminare o superare in una "sintesi" definitiva: questo sembra essere, per l'"ultimo" Cacciari così come per il "primo", il segreto della "forza" nel sapere e nell'agire, segreto riscoperto più o meno consapevolmente dalla cultura contemporanea a partire da Nietzsche. Unificati da questa prospettiva, i vari aspetti e momenti della produzione filosofica cacciariana, che in queste pagine abbiamo cercato sommariamente di

rieepilogare, rivelano una coerenza di fondo.

Se è lecito all'autore di questo articolo terminare i suoi "appunti" con un modesto rilievo critico, allora gli sia consentito affermare che proprio il *Leitmotiv* della contraddizione gli pare essere, anziché un motivo di "forza", il punto più debole e meno condivisibile del discorso cacciariano. Per discutere adeguatamente la concezione "tragica" dell'essere proposta da Cacciari, bisognerebbe analizzarne la giustificazione teorica consegnata alle ardue speculazioni e alla complessa architettura dell'opera monumentale *Dell'Inizio*. Non ci è possibile, in nessun senso, seguire il Nostro su quel terreno. Ci pare però che, quand'anche capacità e tempo ce lo permettessero, non potremmo fare molto di più e meglio che ripetere la dimostrazione dell'incontraddittorietà dell'essere effettuata, a nostro avviso in maniera incontrovertibile, dal buon vecchio Aristotele. Nel momento stesso in cui lo Stagirita difendeva "elenticamente" il principio di non contraddizione, mostrando che esso è innegabile perché è implicitamente ammesso anche da chi pretende di negarlo, egli dimostrava che un ente non può avere contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto una certa determinazione e la negazione di essa (65). Un ente contraddittorio è impossibile e inconcepibile. La contraddizione esiste solo nei discorsi umani; nella realtà esistono sì contrapposizioni, tensioni, antagonismi, differenze, conflitti, situazioni percepite come "assurde", ma mai contraddizioni in senso aristotelico (ossia in senso logico-ontologico). La necessità di distinguere tra contraddizione logica e opposizione reale è stata sottolineata più volte da altri, e non c'è bisogno di ripeterla qui.

Trasferire il concetto di "contraddizione" (nel senso di totale contrasto) dall'ambito sociologico (in cui sostanzialmente si muoveva ancora, ad esempio, la "dialettica negativa" di Adorno) all'ambito ontologico, ci pare non solo insostenibile sul piano teoretico, ma anche superfluo sia sul piano epistemologico sia su quello etico-politico. È possibile conservare la natura ipotetica e congetturale delle teorie scientifiche anche difendendo il principio di non contraddizione (vedi Popper), o considerare la "crisi" come momento integrante della storia della scienza pur senza spingersi a sostenere la tesi della contraddittorietà del reale (vedi Kuhn), o infine affermare la natura pragmatica del sapere scientifico anche senza negare la possibilità di una conoscenza "vera" in quanto corrispondente alla realtà delle cose (vedi Bergson e Croce). Analogamente, è possibile difendere il valore delle differenze e proporre una "comunità di distinti" priva di gerarchie sovrainposte e di atomismi egoistici, senza per questo dover dipingere un quadro dell'essere come attraversato da tragiche e inconciliabili scissioni.

Anzi, se la contraddizione fosse un dato costitutivo e ineliminabile, ci si potrebbe chiedere per quale ragione ci si dovrebbe impegnare per una convivenza ispirata al modello dell'"arcipelago" piuttosto che lasciar-essere una situazione "naturale" di *bellum omnium contra omnes*; o per quale motivo dovremmo preoccuparci di ospitare *questo* diverso se *un* diverso ci sarà sempre e comunque; o perché mai dovremmo cercare di "salvare" le contraddizioni se esse sono davvero incancellabili. Un'ontologia contraria a quella che sostiene la contraddittorietà dell'essere, insomma, non solo è più vera, ma a lume di buon senso pare anche più adeguata a supportare le giuste istanze etico-politiche sollevate dal discorso cacciariano. Il quale rimane in ogni caso, comunque lo si voglia giudicare, un contributo d'alto profilo intellettuale.

Note

(*) Questo articolo è stato preparato nell'ambito di un progetto di ricerca su "Libertà, giustizia e bene nel post-moderno" finanziato dall'Istituto "Veritatis Splendor" di Bologna. L'autore ringrazia il prof. Carmelo Vigna, coordinatore del progetto, e il prof. Luigi Lentini per le indicazioni e i suggerimenti forniti durante una lunga e ricca discussione sullo stato dei lavori tenutasi a Venezia il 16 maggio 2001. Difetti ed errori, naturalmente, vanno imputati

esclusivamente a chi scrive. [back](#)

(1) Precisamente: *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976; *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia 1977; *Icone della Legge*, Milano 1985; *L'Angelo necessario*, Milano 1986; *Dell'Inizio*, Milano 1990; *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano 1994; *L'Arcipelago*, Milano 1997. Tralasciando articoli e saggi e non tenendo conto delle opere legate al suo insegnamento di Estetica presso l'Istituto Universitario di Architettura di Venezia, Cacciari è autore anche dei seguenti volumi: *Dialettica e critica del politico. Saggio su Hegel*, Milano 1978; *Dallo Steinhof*, Milano 1980; *Zeit ohne Kronos*, Klagenfurt 1986; *Drân. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, Combas 1992; *Dialogo sulla solidarietà* (con C.M. Martini), Roma 1995; *Arte, tragedia, tecnica* (con M. Donà), Milano 2000; *Duemilaeuno* (con G. Bettin), Milano 2001. [back](#)

(2) Cfr. le osservazioni di M. Nacci, *Postmoderno*, in *La filosofia*, diretta da P. Rossi, IV: *Stili e modelli teorici del Novecento*, Torino 1995, pp. 361-397. [back](#)

(3) G. Fornero, *Postmoderno e filosofia*, in *Storia della filosofia*, fondata da N. Abbagnano, IV: *La filosofia contemporanea*, t. II, Torino 1994, pp. 389-434, qui p. 393. I tratti peculiari della mentalità filosofica postmoderna, secondo Fornero, sarebbero quattro: 1) l'abbandono delle legittimazioni "forti" o "assolute" della filosofia, a favore di forme "deboli" o "instabili" di razionalità; 2) il senso della "fine della storia"; 3) la diffidenza verso ogni terapia salvifica; 4) il passaggio dal paradigma dell'unità a quello della molteplicità (cfr. *ivi*, pp. 395-396). [back](#)

(4) Cfr. F. Restaino, *Il dibattito filosofico in Italia (1925-1990)*, in *Storia della filosofia cit.*, vol. IV, t. II, pp. 561-758, spec. pp. 738-739. [back](#)

(5) Cfr. Cacciari, *Krisis cit.* [back](#)

(6) Restaino, *Il dibattito filosofico cit.*, p. 739. [back](#)

(7) Mette bene in luce il significato e i limiti di questa espressione E. Berti, *Le vie della ragione*, Bologna 1987, pp. 17-18. [back](#)

(8) Cfr. Restaino, *Il dibattito filosofico cit.*, pp. 739-741. [back](#)

(9) Cfr. *ivi*, pp. 741-742. [back](#)

(10) Cfr. Cacciari, *Krisis cit.*, pp. 11-55 ("Economia neoclassica e machismo"), 56-98 ("Da Nietzsche a Wittgenstein. Logica e filosofia intorno al *Tractatus*"). [back](#)

(11) Cfr. *ivi*, pp. 7-9. [back](#)

(12) *Ivi*, p. 58. Qui e nelle altre citazioni, i corsivi sono sempre di Cacciari. [back](#)

(13) Cfr. *ivi*, pp. 29-43. [back](#)

(14) *Ivi*, p. 38. [back](#)

(15) *Ivi*, p. 61. [back](#)

(16) *Ivi*, pp. 62-63. [back](#)

(17) Cfr. *ivi*, pp. 40-42. [back](#)

(18) *Ivi*, p. 64. [back](#)

(19) *Ibidem.* [back](#)

(20) *Ibidem.* [back](#)

(21) Ivi, p. 68. [back](#)

(22) Ivi, p. 78. [back](#)

(23) Ivi, p. 80. [back](#)

(24) Ivi, p. 81. [back](#)

(25) Ivi, p. 86. [back](#)

(26) Ivi, pp. 92-93. [back](#)

(27) Cfr. Cacciari, *Pensiero negativo* cit., pp. 13-69 ("Pensiero negativo e razionalizzazione. Problemi e funzione della critica al sistema dialettico"). [back](#)

(28) Ivi, p. 8. [back](#)

(29) *Ibidem.* [back](#)

(30) *Ibidem.* [back](#)

(31) Ivi, p. 42. [back](#)

(32) Ivi, p. 48. [back](#)

(33) Ivi, p. 47. [back](#)

(34) Ivi, p. 50. [back](#)

(35) Ivi, p. 51. [back](#)

(36) Cfr. ivi, pp. 59-69. [back](#)

(37) Cfr. ivi, pp. 71-83 ("Confronto con Heidegger"). [back](#)

(38) Ivi, p. 81. [back](#)

(39) *Ibidem.* [back](#)

(40) Ivi, p. 10. [back](#)

(41) *Ibidem.* Per un'analisi critica delle implicazioni etico-politiche del discorso di Cacciari in *Krisis* e in *Pensiero negativo e razionalizzazione*, cfr. A. Poppi, *Massimo Cacciari, o dei nuovi sofisti*, "Studium", 74 (1978), pp. 113-123 (ried. con il titolo *L'etica del pensiero negativo* in Id., *Etiche del Novecento. Questioni di fondazione e di metodo*, Napoli 1993, pp. 153-165). [back](#)

(42) Cfr. *Krisis* cit., pp. 99-142 ("Da Nietzsche a Wittgenstein. Il problema del linguaggio nella filosofia della nuova musica"), 143-188 ("*Sprachliches*. Aspetti del "linguaggio viennese" all'epoca della *finis Austriae*"). [back](#)

(43) Cfr. Cacciari, *Icone* cit., pp. 56-137 ("La porta aperta"), 173-211 ("L'anello sigillato"). [back](#)

(44) Ivi, p. 73. [back](#)

(45) Ivi, p. 91. [back](#)

(46) Ivi, pp. 91-92. [back](#)

(47) Ivi, p. 92. [back](#)

(48) Cfr. ivi, p. 194. [back](#)

(49) Ivi, p. 195. [back](#)

(50) Cfr. ad es. Cacciari, *Krisis* cit., p. 66 (sulla libertà); *Pensiero negativo* cit., pp. 42-44 (sulla libertà); *Icone* cit., p. 91 (sulla libertà); *L'Arcipelago* cit., pp. 20, 30 (sul Bene), 125 (sulla giustizia). Non solo le parole di "libertà", "giustizia" e "bene" compaiono assai di rado sotto la penna del Nostro, ma gli stessi concetti sembrano ruotare in orbite diverse e distanti da quelle del pensiero cacciariano. Le parole-chiave dell'opera di Cacciari appartengono più al campo semantico della verità che a quello del bene. Naturalmente, è ben possibile che una lettura più approfondita possa condurre a risultati più sostanziosi. L'autore del presente articolo tuttavia nutre l'impressione che il tentativo di ritradurre la parte etico-politica del discorso di Cacciari nel lessico della libertà-giustizia-bene sfocerebbe in una serie di forzature e di affermazioni la cui fondatezza, sul piano storiografico, sarebbe a stento controllabile. [back](#)

(51) Cfr. C. Vigna, *Libertà, giustizia e bene in una società pluralistica*, relazione al convegno (20-22 settembre 2001) della "Veritatis Splendor" su *Multiculturalismo e identità*, in corso di pubblicazione nei relativi atti. [back](#)

(52) Cfr. Cacciari, *Geo-filosofia* cit., pp. 24-27. [back](#)

(53) Ivi, pp. 148-149. [back](#)

(54) Ivi, p. 153. [back](#)

(55) Ivi, p. 154. [back](#)

(56) Ivi, p. 157. [back](#)

(57) Cacciari, *L'Arcipelago* cit., p. 16. [back](#)

(58) Ivi, p. 20. [back](#)

(59) Ivi, p. 21. Cfr. anche ivi, p. 35. [back](#)

(60) Ivi, pp. 144-145. [back](#)

(61) Ivi, p. 146. [back](#)

(62) Ivi, pp. 147-148. [back](#)

(63) Ivi, pp. 151-152. [back](#)

(64) Ivi, p. 154 n. 1. [back](#)

(65) Il riferimento è ovviamente ad Aristot. *Metaph.* IV 4. Cfr. gli importanti lavori di E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo 1987; *Metafisica*, in *La filosofia*, diretta da P. Rossi, III: *Le discipline filosofiche*, Torino 1995, pp. 11-107, spec. pp. 66-70. [back](#)