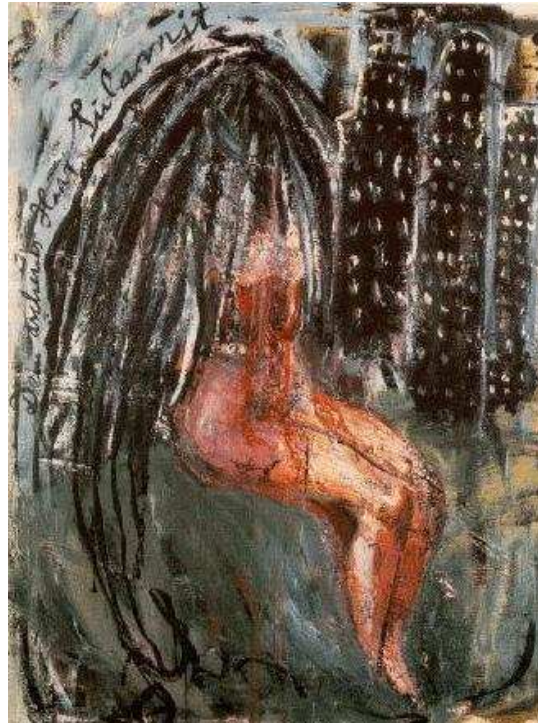


GIANMARCO PINCIROLI

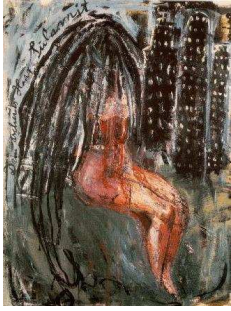
MAESTRI SILENZIOSI
13 fogli di calendario



Quaderni delle Officine, LX, Marzo 2015



Gianmarco PINCIROLI



(Immagine: **Anselm Kiefer**, *Sulamit*, 1981)

(Fonte: <http://www.celan-projekt.de/graphics/kiefer2.html>)

MAESTRI SILENZIOSI

13 fogli di calendario

(Gennaio 2005)

foglio 13: gennaio

*... il loro
ricordo di
galleggianti hölderliniane torri in un
volo di gabbiani.*
Paul Celan

921. «Ma se tu non avessi paura della morte, dice A., crederesti ugualmente in Dio? A che ti serve Dio, dice A., se tu avessi imparato ad accogliere, quando verrà, ciò che chiami morte? Dio non ti protegge forse da ciò che reputi male, e tu non reputi la morte forse il male più grande? Ebbene, dice A., sappi che Dio è un fatto emotivo, è la barriera di senso che la tua paura erige di fronte al fatto che devi morire. Non c'è nulla di male nella morte, dice A., dunque un Dio che te ne protegga non esiste. Se Dio esiste, esiste per altre ragioni, ma non certo perché tu sei mortale. Forse esiste perché l'uomo è un ente che conosce il dolore, e allora Dio è un fatto di ragione, per quel tanto che Dio gli consente di darsi ragione del dolore. Sia il cuore che la mente, come vedi, dice A., chiamano Dio, ma sia il tuo cuore che la tua mente possono non chiamare quel Dio, quel Dio che è un fatto del cuore capace di proteggerti dalla morte, quel Dio che è un fatto di ragione capace di proteggerti dal dolore. Ma se tu non avessi paura della morte, e se tu fossi capace, dice ancora A., di renderti ragione del dolore da solo, di queste due funzioni di Dio non sapresti che fartene. E allora, conclude A., davvero l'idea di Dio, nuova di zecca, bianca e purissima sfida al cuore e alla mente, ti s'imporrebbe come un enigma fatto tutt'uno col dono della vita».

922. La superficie della scrittura, se appena s'increspa, rivela l'estrema *complessità delle sue ragioni*. Perché si scrive? Perché si scrive piuttosto che non scrivere? Nella scrittura ci si perde provvisoriamente per trovarsi, e quando ci si trova, ci si trova così dislocati che il fatto di esserci provvisoriamente perduti è diventato una *perdizione* dalla quale è ormai inutile cercare di ritrarsi. E allora: perché si scrive piuttosto che non scrivere? Forse quella perdizione dovuta al dislocamento, in cui infine ci si trova dopo esserci provvisoriamente perduti per avere accettato di scrivere, è *cosa buona*, e aiuta ad accettare con gioia l'enigma del dono della vita, ma forse no, le cose non stanno così, poiché l'enigma del dono della vita lo si accetta normalmente per altre vie che non siano quelle della scrittura. Uno sguardo attento su questa accettazione dell'enigma del dono della vita potrebbe non riservare alcun posto alla scrittura, e la giustapposizione, qui data per implicita, tra le due domande: *Perché si scrive piuttosto che non scrivere?* e: *Perché esiste l'essente piuttosto che nulla?* essere completamente privo di senso. Ed è questa l'operazione, appunto, che viene fatta implicitamente da chi si pone la prima domanda. In effetti, il fatto di scrivere entra in una relazione tutta da chiarire col fatto di esserci, da un lato, e col fatto dell'essere dall'altro; ma non si può nemmeno provvisoriamente pensare di risolvere tale relazione col giustapporre i due ordini di domande. La domanda relativa alla scrittura penetra in quella relativa all'essere e all'esserci, e questa seconda penetra a sua volta nella prima, ma mai la domanda d'essere/esserci potrà tradursi in scrittura o viceversa, tutt'al più si

potrà constatare che chi scrive è, e che in quanto scrivente-che-è ha a che fare con l'essere in un modo diverso da quello di un non scrivente, ma la natura di questa *diversità* non emerge dal fatto che colui che è è uno scrivente, e che dunque lo scrivente-che-è ha a che fare con l'essere diversamente da un non-scrittore. E d'altro canto si potrà constatare che la coscienza d'essere e la posizione del problema dell'essere presuppongono il linguaggio che dice la domanda, e che la scrittura è il luogo in cui la domanda d'essere/esserci dunque trova il suo riposo, la sua attesa, il suo abbandono. Di più sulla relazione tra le due domande non è dato sin qui sapere.

923. «Alle prese con l'ennesimo ricominciamento, dice A., sono alle prese con un nuovo inizio che è già da sempre cominciato. Non so come spiegarmi meglio, dice A., ma ogni volta che mi sento un poco meglio ho come l'impressione, non è un'idea, o un fatto, ma una semplice, oscura impressione, che qualcosa in me stia ricominciando di nuovo. Non so se questo qualcosa sia una cosa grande o una cosa piccola, dice A., e nemmeno se sia una cosa buona o una cosa malvagia, di certo è un qualcosa che poi, nel corso del tempo, si rivelerà sul piano del suo valore etico, o conoscitivo, o si manifesterà come risolutivo forse sul piano di una salvezza esistenziale, per quanto provvisoria essa si smascheri alla fine. Non so nemmeno quanto possa dirsi nuovo questo qualcosa che va a cominciare, o quanto di nuovo in esso possa mai, essendo rimasto custodito fino a quel momento, nutrire in tal modo quel ricominciamento; certo, dice A., che, se qualcosa va a ricominciare, per forza in esso dev'esserci *una parte di non novità*, quella stessa che è già ricominciata innumerevoli volte prima e che noi non sappiamo mai quando sia realmente cominciata, quale sia stata la sua prima volta. D'altra parte, aggiunge subito A., qualcosa che ricomincia, per ricominciare deve poter rivelare nel suo sviluppo una parte di sé che, come minimo, non si era mai rivelata prima e che dunque costituisce la parte di novità di quel qualcosa. Certo, si potrebbe anche pensare che nel ricominciamento di quel qualcosa si aggiunga a quel qualcosa una parte completamente nuova, inedita, inaudita, mai vista prima; peccato però, dice A., che a noi non è mai possibile sapere con assoluta certezza se quella parte che ci si presenta come nuova è del primo tipo, ovvero è una parte che c'era ma di cui noi non avevamo avuto alcuna coscienza fino a quel momento, oppure è del secondo tipo, ovvero è un'aggiunta proveniente dall'esterno a quel qualcosa che, riguardo a tutto il resto delle sue parti componenti, è perfettamente identico a prima. In ogni caso, conclude A., è questa ripetizione uniforme e fatale del sempre uguale a sé, dell'identico che nel qualcosa rappresenta ciò che già da sempre conosciamo, che ci dà l'impressione del ricominciare, ovvero: del mancamento di ogni autentico cominciamento, del mancamento rispetto ad un'origine che ci sfugge ogni volta di mano e va a

rifugiarsi non sappiamo dove, forse nell'ennesima implicitezza, nell'ennesima custodia, la sola dunque in grado di nutrire non un cominciamento, che non può che rivelarsi impossibile, ma un semplice ricominciamento, un umano ricominciare del limite, chiuso da ogni lato da alte pareti a strapiombo illuminate a giorno soltanto nella loro parte alta, dove non è mai salito nessuno».

924. Quando si comincia a sentire l'esigenza di leggere i classici, allora inizia *la presa di distanza dal proprio tempo*, dalle opere del proprio tempo, dalla scrittura del proprio tempo. Si attribuisce ai classici la virtù dell'equilibrio, anche quando negli ordini dei loro discorsi esplodono le passioni più ripugnanti, quelle stesse oggi considerate tali; d'altra parte, questa è una feconda contraddizione poiché, per quanto possano essere le stesse di oggi quelle passioni, agli occhi di chi è stanco del proprio tempo esse possono apparire diverse quel tanto che basta per consentirgli di sopportarne l'impatto, rispetto ai contesti risalenti a secoli e secoli precedenti. «Sono le stesse passioni? – domanda costui – Io però con quegli uomini ci starei a misurarmi, invece con questi, con questi qui in carne ed ossa, con questi di oggi che ho imparato ad amare e ad odiare, soprattutto ad odiare, non voglio più misurarmi: mi sembrano così infinitamente mediocri rispetto a quelli di cui si racconta nei classici!». L'inganno giudicativo è dovuto all'immensa distanza temporale che sana i caratteri, mitiga i contrasti, edulcora le violenze, nasconde l'odio feroce, attenua la radicalità delle questioni, lenisce il dolore degli sconfitti, nobilita l'arroganza dei vincenti, allevia la repressione, sopisce l'incommensurabile distanza dei progetti tra loro in lotta, in una formula: rende tutto *molto letterario*. E' la letteratura che andiamo cercando nei classici, l'alterità e l'alterazione letterarie, più che l'alternativa utopica, l'innocenza della saggia riflessione sull'umano accadere piuttosto che le incessanti colpe della storia. Beato chi riesce a uscire fino a questo punto dalle responsabilità del proprio tempo!

925. Trionfo della malafede. Bisogna pensare di vivere nel migliore dei mondi possibili, per considerare di secondaria importanza la questione della *lotta di classe*, ovvero l'obiettiva separazione degli esseri umani operata a seconda del ruolo che giocano all'interno del processo produttivo. Nel migliore dei mondi possibili, il ruolo storico d'appartenenza non conta ai fini della definizione della qualità della vita di un uomo e della qualità delle sue opere; la vita e le opere trascendono, con un movimento ascensionale che le pone al di sopra dell'accadere terreno, quel terreno accadere; esse stanno lì, intatte e incomprensibili, poiché la storia nulla può per esse, per la loro comprensione, né contro di esse, per rivelarne l'eventuale statuto di falsità. Nel migliore dei mondi possibili vivono le *anime belle*, a loro volta capaci di compiere quegli

sforzi ascensionali e, da quelle altezze inattingibili ai più, giudicare la loro più vera appartenenza, rifiutando quella donde comunque provengono. Da quelle sommità celesti, la vita degli uomini che vivono con fatica giù in basso, dove si produce per tutti, anche per chi sta in alto, appare degna d'infinita *pietà*, e di riscatto forse, anche se le anime belle non potranno mai pensare che quel riscatto dovrà passare da un movimento storico, rude, cruento, doloroso, ma riterranno più opportuno alla salvezza il raggiungimento di quello stesso movimento ascensionale, che ha portato loro così lontano dalle bassure del migliore dei mondi possibili.

926. «Quando le cose sento che dentro di me volgono al peggio, dice A., io ho una soluzione che funziona sempre: *Verklärte Nacht*, di Schönberg, possibilmente nella versione del sestetto d'archi. Ma non mi si chieda perché, dice A., non saprei che cosa rispondere; se la musica è latrice benefica di un mistero che ci riguarda tutti, dice A., non si deve rispondere mai a una domanda del genere. Una volta tanto, aggiunge A., conta soltanto il risultato di un agire, e le sue motivazioni profonde possono e debbono restare nell'oscuro, dove forse non ci è lecito introdurre uno sguardo che intenda spiegare. E' possibile, però, conclude A., descrivere: descrivere la superficie di un oggetto tanto salvifico, descrivere la nostra provvisoria guarigione per tutto il tempo che l'articolazione di quel racconto musicale si sviluppa. Musicologi e poeti possono dunque dare il loro contributo descrittivo, ma l'enigma della salvezza grazie alla musica comunque rimane intatto».

927. L'unico modo di salvaguardare una genuina democrazia consiste nella stesura di precise *regole di comportamento comune*, cui tutti sono tenuti ad assoggettarsi. E' per questo motivo, forse, che nelle piccole comunità della società civile, associate per il conseguimento di un fine comune, ad es. in una redazione di rivista periodica, di fatto non esiste affatto alcuna democrazia nel modo di amministrare il potere da parte di colui che assume su di sé una qualche funzione egemone. Nessuno mai, in queste comunità, pensa infatti di scrivere, dopo essersele date, delle regole comuni, cosicché si risulta affidati, in fin dei conti, o ad una gestione paternalistica del potere da parte di un capo che si pone qualche problema, almeno come immagine, come propria immagine, rispetto al potere, o ad una gestione dichiaratamente autoritaria, in ambedue i casi: l'affidamento del gruppo risulta in mano ad una gestione arbitraria. Ma una richiesta in tal senso di uno stato di diritto anche nella gestione del potere in seno a piccole comunità spontanee e volontarie appare di solito, ai partecipanti di quel gruppo, assurda e viene comunque rifiutata come inutile e addirittura come controproducente per il conseguimento dei fini comuni. La durata di queste comunità è breve, e nessuno si rende conto

che è proprio la mancanza di semplici garanzie di uguaglianza giuridica di trattamento, di cui alla fine si sentirà il bisogno quando il gruppo si troverà di fronte ad alcune decisioni vitali per il mantenimento del comune operare, che non consente di fatto durate più solide; ad un certo punto, se qualcuno non sopporta più quelle che vengono avvertite come decisioni arbitrarie, non potendosi appellare a nulla di scritto e di condiviso dalla comunità prima di quelle decisioni, a nessuna regola discussa e condivisa in precedenza, costui se ne va: non gli resta altro da fare, purtroppo.

928. Il fatto che la giustizia, anche nei piccoli gruppi, possa regnare soltanto grazie all'ubbidienza a regole scritte dai partecipanti e da tutti quanti condivise, implica, se ci si pensa bene, che l'uomo *non* è buono per natura, e che si comporta con equità *soltanto se costretto*, o se ha introiettato una tale costrizione. Naturalmente, nessun piccolo gruppo potrà essere democratico nel senso indicato, poiché una tal natura intimamente non buona mal sopporta altre regole oltre quelle cui deve ubbidire in quanto partecipante di comunità molto più estese, che gli consentono di essere un cittadino, o un lavoratore, o un fedele di qualche religione, o un aderente di qualche partito politico di massa, o altro ancora, e in nessuna di queste aggregazioni, tranne forse che in quella più grande di tutte, lo Stato di cui è cittadino, si può parlare davvero di democrazia, vigendo presso quelle pur grandi aggregazioni piuttosto un principio d'autorità che un principio d'eguaglianza democratico. In un piccolo gruppo, dunque, l'uomo è lasciato a se stesso, e così *può rivelarsi fino in fondo per quello che è*: egoista, prevaricatore, arrogante, impietoso. Uno studio osservativo e descrittivo del comportamento umano nei piccoli gruppi spontanei è di gran lunga più eloquente sul limite essenziale che segna l'uomo, sulla macchia scura che chiude il suo sguardo sul mondo all'interno delle barriere costituite dalla propria personale gratificazione, sulla confusione voluta e perseguita *senza innocenza* tra felicità, che dovrebbe essere sempre il conseguimento di un obiettivo comune, e autogratificazione, che invece è sempre il conseguimento di un godimento esclusivamente personale, esclusivo ed escludente. Ma un tale studio è in grado di mettere in luce anche la *fatica*, la grande fatica che molti uomini fanno per uscire da se stessi e istituire nei fatti, fuori e indipendentemente da regole che non ci sono e non ci possono essere, un accettabile regime democratico egualitario nella gestione della vita quotidiana presso i piccoli gruppi della società civile.

929. L'universale provvisorietà dovrebbe far riflettere sulla *proprietà privata*. Di chi sono veramente le cose? A chi appartengono? Che cosa significa appartenenza? Tutti, nel corso della vita, imparano a perdere le cose, dopo averle possedute, o meglio, per imparare a perderle devono essersi illusi di

averle possedute, cosicché, se non le avessero mai possedute, non le avrebbero mai perse. Può darsi che il meccanismo perverso del possesso rispetto alle cose, con la sua anima essenziale segnata dalla provvisorietà, abbia influito oltre ogni possibilità di riscatto sul senso della vita come possesso e, di conseguenza, sull'imponente tragedia rappresentata dal morire, ove la morte va interpretata come perdita di qualcosa che ci siamo illusi di possedere, appunto, come si possiedono le cose. E allora che ne sarebbe di ciò che chiamiamo morte se, invece di imparare a possedere prima e a perdere poi le cose, *imparassimo a non possedere nulla* ma a condividere l'usufrutto delle cose, di tutte le cose, e quindi anche della vita? Il fatto che la vita non mi appartenga, però, non significa che essa appartenga a un Dio, o a una comunità; se non appartiene a me che la vivo non appartiene a nessuno: una comunità potrà tutt'al più condividere la mia vita su un piano di assoluta parità di diritti e di doveri, ma non possederla e costringermi ad appartenere ad essa, espropriandomi della vita e sostituendosi, in quanto soggetto plurale, a quel soggetto singolare che sono io, perché, in tale modo espropriante, la questione del possesso non cambia, cambierebbe soltanto l'illusione che sia possibile concepire una relazione padronale rispetto alla vita, la mia come quella di chiunque altro. Quanto a Dio, l'appartenenza della vita a Dio presuppone troppe cose insondabili, a partire dal creazionismo che regolerebbe fin dall'origine le relazioni tra un vivente in quanto creatura e un donatore di vita in quanto creatore; risulterebbe implicito, inoltre, che un tale creatore, in quanto origine del vivente, *ipso facto* varrebbe come padrone, come Colui cui apparterrebbe la vita, anche se un tale Dio, qualora davvero lo si chiamasse donatore, dovrebbe far rientrare il suo atto di creazione sotto l'insegna del *donare*, non del semplice dare, e quindi dovrebbe togliere al dare la sua componente padronale e lasciarlo fluttuare nell'ambivalenza di una sostanziale libertà, che segnerebbe il dare di una componente imponderabile e refrattaria alle recriminazioni di possesso e di potere di un tale Dio. L'appartenenza divina istituisce le stesse relazioni contraddittorie che macchiano fatalmente l'appartenenza umana, sia essa incarnata da uno Stato o da uno dei suoi infiniti succedanei storici. Così, la negazione di un'appartenenza, da interpretarsi in direzione tradizionale sulla scorta del modo in cui è stato concepito il potere, sia in sede religiosa che in sede politica, consentirebbe di *ripensare* sia l'appartenenza, sia la proprietà, sia la vita, sia le relazioni della vita, sia l'idea di Dio, sia la storia. L'universale provvisorietà dovrebbe davvero far riflettere.

930. «Io non possiedo nulla, dice A., nemmeno la vita che mi può essere tolta in ogni momento, anche se non so trovare il soggetto agente di un tale azione nei miei confronti». Dice A.: «Divento forse possessore della mia vita soltanto se penso di togliermela prima che quell'ignoto soggetto agente lo faccia lui, ma

anche così la cosa non funziona, poiché, dice A., uccidendomi non faccio altro che espropriare quello sconosciuto soggetto di qualcosa, la mia vita, che egli possiede dentro di me, invece di consegnare alla mia certezza proprietaria quello stesso possesso. Insomma, dice A., se mi uccido non divento proprietario, bensì ladro della mia stessa vita, e per di più, uccidendomi, non posso neanche godere della refurtiva: la beffa è totale, i suicidi sono straordinariamente ridicoli nella tragicità del loro gesto estremo. E se non mi uccido, continua A., continuerò a domandarmi che ne è della proprietà di questa mia vita: chi non si uccide, dunque, è filosofo».

931. La differenza tra un maestro qualunque ed un *maestro silenzioso* sta nel rapporto che i due tipi di magistralità consentono al discepolo d'intrattenere con ciò che si offre loro durante il loro percorso di conoscenza. Il maestro qualunque insegna al discepolo ad amare e ad odiare ciò che lui ha imparato ad amare e ad odiare, e dunque la sua non è un'educazione sentimentale al comprendere ma un addestramento a farsi sostituire nelle lotte, giuste o sbagliate che siano, intraprese da lui, il maestro, nei confronti di ciò che per lui, il maestro, ha rappresentato l'antagonista culturale. Il discepolo, con un maestro del genere, non impara ad amare e ad odiare indipendentemente da ciò che lui, il discepolo, durante il suo percorso di conoscenza, si dovrà trovare ad amare e ad odiare di necessità, ma impara ad amare e ad odiare soltanto ciò che ha imparato ad amare e ad odiare il suo maestro. Il discepolo non cresce mai, lontano e irraggiungibile rimarrà il suo, peraltro, necessario parricidio che, non potendo avvenire mai, lascerà in lui, eternamente discepolo di un maestro padrone, il segno di una proprietà schiavile da parte di quella magistralità, ben presto corrotta e degenerata in rancore, direzionato apparentemente verso gli stessi nemici del suo maestro padrone, ma nel profondo, invece, direzionata verso quello stesso maestro dal quale non ha saputo liberarsi, e verso se stesso che non ha saputo liberarsi del padrone. E il *maestro silenzioso*? La sua forza sta nel silenzio col quale insegna a porsi in relazione col proprio, del discepolo, percorso di conoscenza; l'educazione sentimentale non si configura mai in termini di amore e di odio: si tratta semplicemente di superare delle *difficoltà di metodo*, al fine di comprendere quanto troviamo sulla strada che ci porterà a configurare la *nostra* formazione, starà poi a noi il fatto d'investire, se sarà il caso, in termini così schematicamente emozionali ciò che risulterà congeniale al nostro percorso o non congeniale. Né amore né odio, dunque, né amici né nemici: congenialità, condivisione, piuttosto, rispetto a ciò che risulterà pertinente alla nostra formazione, o presa di distanza e distacco rispettoso nei confronti di ciò che non risulterà pertinente, e in ogni caso il compito del maestro silenzioso non starà mai nel fornirci dall'alto l'elenco dei buoni e dei cattivi, ma nel metterci

nelle condizioni di compilarne uno nostro. Ecco perché *il silenzio sui contenuti* salvaguarda la forma della magistralità, e *il silenzio sul valore degli oggetti* della conoscenza salvaguarda, nel discepolo soggetto conoscente, la fonte perenne della valorialità nei confronti degli oggetti che via via il percorso conoscitivo offrirà al viandante.

932. Il *proprio* non è ciò che intendiamo solitamente con la parola “proprietà”. Il *proprio*, dal punto di vista etimologico, presenta un percorso lessicale e semantico di questo genere: la voce dotta latina *proprius* risulta dalla locuzione *pro privo*, ovvero, “a titolo privato”, laddove quel “privato” che traduce *privus* riecheggia, grazie a *privus*, il fatto che qualcosa “stia davanti, isolato” e che “stia da sé, singolo”, dal momento che in *privus* si fa sentire il prefisso *prae-*, di origine indoeuropea, indicante tra l’altro un senso di anteriorità sia spaziale (“davanti”) che temporale (“prima”) arricchito da tutti i trasferimenti metaforici che le due anteriorità consentono. Allora, il *proprio* è un luogo semantico notevolmente più complesso di quanto il termine comune “proprietà” ammetta; infatti, nel *proprio* trova ricetto: *l’anteriorità* rispetto a qualcosa che, in quanto lasciato sullo sfondo, appare come quello sfondo, e forse come il fondamento di ciò che, in quanto *proprio*, emerge su di esso; e poi, grazie a tale emergenza all’interno di una multiplanarità (sfondo, primo piano), trovano accoglienza i seguenti tratti semantici: *lo star da sé* come senso di uno stare davanti e prima, come senso di quell’anteriorità, e ancora, dentro *lo star da sé*, affiora la struttura della *singularità*, dell’*uno*, del *Solo*, ovvero tre manifestazioni complementari di ciò che comunemente intendiamo con la parola “coscienza”, di cui il *proprio*, inteso come stiamo illustrando, è ora in grado di render conto fuor d’ogni ovvietà semantica. La *singularità* del *proprio* implica (ma resta per ora, per chi qui scrive, una implicazione mancante di esplicazione sicura e fondata) una riflessione sull’*identità*, per poter effettuare la quale bisognerebbe prima sapere quale relazione intercorre tra ciò che chiamiamo *identità* e ciò che in essa risuona, ovvero: l’*Identico*, che a sua volta non sarebbe ciò che chiamiamo il *Medesimo*. L’unità del *proprio*, dal canto suo, richiede una riflessione strutturale che permetta alla cosiddetta “coscienza” di riconoscersi una e molteplice al tempo stesso: un percorso decostruente che arricchisce il *proprio* oggetto, suscettibile di decostruzione, di una pluralità che gli è tanto essenziale quanto del tutto ignota rispetto alla propria origine, al *proprio* esser “coscienza”. La solitudine del *proprio*, infine, descrive l’aspetto etico profondo del *proprio* stesso, la sua chiamata di correttezza nella grande colpa legata al semplice fatto di esserci, la sua vocazione ad essere responsabile, ovvero ad essere degno della domanda di cui la *propria* vita dovrebbe poter essere l’evento del *respondere*, essere la risposta che, come vuole il significato di questo verbo nel latino popolare parlato, vale una promessa,

un'assicurazione di rimando, come annuncio nuziale (*spondere*: promettere solennemente, donde *sponsus*) che ben riassume il senso d'alta appartenenza custodito in quel rispondere, rispondere alla domanda che noi siamo, in quella responsabilità che solo la conquistata *solitudine di una singolarità unificata* rende possibile (ma in questa unificazione, bisogna fare attenzione: in essa sta custodito il segreto della relazione tra l'Io e il Tu, tra il proprio e l'altro che lo fonda, in quanto altro, come proprio, cosicché il proprio, riconoscendo in sé l'altro, nel mentre riconosce sé riconosce l'altro, e nel mentre riconosce l'altro riconosce sé, secondo una dialettica [!?] che non conosce requie, e che gira su se stessa). E' chiaro che diventa necessario spogliare queste antiche parole (solitudine, proprio, unità, coscienza...) del loro senso comune, e occorre ritrovare in esse la radice di un pensiero altro e di un pensiero possibile, *altro* in quanto possibile, *possibile* in quanto altro, cosicché l'enigma che noi, vivendo agendo e pensando, rappresentiamo quotidianamente sulla scena del mondo, arricchisca il mondo di tutti, invece di impoverirlo trasformando la solitudine in *solipsismo*, l'unità in *arroganza dell'Ego*, la singolarità in "coscienza" che in verità, ad onta del suo *conscire*, non sa un bel nulla, in quanto non sa "consapere", sapere con gli altri e grazie agli altri. E infine: affinché il proprio non si trasformi in "proprietà", innescando i meccanismi economici che configurano da sempre la divisione del genere umano in servi (che non hanno "proprietà" in quanto non viene riconosciuto loro un proprio) e padroni (che invece ne godrebbero l'esclusivo privilegio), invece di dare inizio ad una riflessione sulla "proprietà" a monte di quei meccanismi, di cui quei meccanismi economici quindi sarebbero una manifestazione secondaria, derivata e corrotta, che *deve* poter essere superata, di modo che, finalmente, il sapere che questa manifestazione, derivata rispetto alla proprietà primaria del proprio, rappresenta trovi il suo autentico luogo fondativo, e permetta di trasvalutare la follia che ha corrotto quel luogo, consentendo *l'emersione dell'inconscio problematico* in esso dimenticato da tempo.

933. Quando il *proprio* viene ricondotto alla problematizzazione che merita, è forse allora possibile comprendere la relazione *tra l'aspetto etico* di quella responsabilità di cui quel proprio, in quanto uno singolo e solo, in quanto coscienza dislocata e ritrovata, è testimone rispetto alla domanda che esso, in quanto proprio, rappresenta, *e la scrittura*. La 'scrittura del disastro' blanchotiana e la scrittura celaniana possono appartenersi, certo, ma soltanto in superficie, in quanto la prima, quella blanchotiana, "risponde" (ovvero ancora: è responsabile, si qualifica cioè come il progetto di colui il cui compito è *respondere*) alla domanda di senso, prendendo atto della scissione tra la parola e la cosa, con l'intenzione di restituirne – direi: metalinguisticamente, ovvero: restando un passo, appena un passo (un *passo falso*, direbbe il giovane

Blanchot) al di qua del ‘disastro’ – una qualche comunicabilità; forse in Blanchot resta il desiderio di poter costruire un’alternativa di senso, o più semplicemente *resta il desiderio* come costruzione alternativa di senso, resta l’*attesa* come altro nome di questo desiderio, l’attesa di un Altro che sappia ancora dare i nomi alle cose, e che intanto s’incarichi di dare un nome a questa attesa, a questa *soglia* infinitamente differita del senso, cosicché il “passo falso” risulterebbe salvifico, a fronte del ‘disastro’, in felice contraddizione capace d’innescare, appunto, una qualche utopia di comunicabilità tra gli uomini di un tempo, il nostro, che non sa più dire a sé che cos’è comunicazione, e si affida, con la scrittura del ‘disastro’, a ciò che resta: ad una *utopia della comunicabilità*, un luogo che non c’è (ancora) in cui le parole, rispetto al loro senso, sono la *soglia*, dove quel senso attende di entrare nella casa delle cose del mondo che esse intenderebbero ancora una volta rappresentare. La scrittura celaniana, invece, *non* prende atto, come quella blanchotiana, in prima battuta della scrittura del ‘disastro’, *non* assume in prima istanza la scrittura del ‘disastro’ come la *propria* scrittura, secondo l’ennesima relazione di possesso, in fin dei conti, ovvero: secondo l’economia politica del segno che esige, da chi svolge nella comunità il lavoro intellettuale, il dovere incessante di una metariflessione sugli strumenti del proprio lavoro, bensì assume la scrittura del ‘disastro’ come la *scrittura del proprio*, ovvero come la scrittura – dati i termini proposti nel frammento precedente – di una coscienza (una singola e sola, dislocata ma, attenzione! in Celan *non* ritrovata, e *in questo* risiede essenzialmente la differenza tra le due scritture: in questa *perdizione* originaria della scrittura celeniana), la scrittura del proprio esserci qui-ora, di un esserci in carne ed ossa che *non ha scelto* alla distanza, grazie ad un “passo falso” all’indietro, la dislocazione né il ‘disastro’, ma che è stata trascinata in una dislocazione *che è diventata in lui* ‘disastro’. Celan, in prima istanza, non si è dunque dislocato (non ha scelto la *propria* dislocazione) per ritrovare un più genuino *proprium*, bensì *è stato* dislocato (non ha scelto), e in questa dislocazione coatta è stato *espropriato* del *proprium*, cosicché, invece del ritrovamento di un proprio più ricco ha vissuto – e la *propria* scrittura ne è la testimonianza – l’esperienza della perdizione, dell’annichilimento. Naturalmente, non si tratta ora di ‘scegliere’ tra queste due scritture, come se l’una valesse sotto qualche profilo più dell’altra, si tratta invece di comprenderne le rispettive intime ragioni, la loro possibile (e necessaria) complementarità, la differente ma altrettanto necessaria capacità di testimonianza di uno stato delle cose rispetto al fatto di scrivere oggi.

934. Utopia del disincanto, dunque: l’unico luogo che, pur non essendoci (ancora), non sia l’ennesimo sorvolo ideologico da “anima bella”, una maschera che copra di falsi onirismi l’orrore, un paradiso aldilà che risarcisca

l'inferno dell'aldilà. E' *comunque* utopia, un luogo che non c'è, in quanto la lotta per togliere l'incantesimo del dogma deve poter essere, per una coscienza decostruita dislocata e ritrovata, lotta incessante e quotidiana, ed è appunto la più quotidiana (e incessante) delle attività che se ne fa carico, la *scrittura*, a tal punto che i due modi paradigmatici, in grado di testimoniare l'aspetto paideutico di una tale utopia, si realizzano proprio presso due scrittori, Celan e Blanchot, due scrittori verbali, certo, cui potrebbero però, in altri contesti, sostituirsi due scrittori per immagini, o due scrittori mediante suoni, eccetera. Assumendo la verbalità come scrittura di riferimento, allora, dietro Celan vedo ad esempio Rimbaud, come il primo scrittore moderno che assuma il 'disastro' come la scrittura del proprio (ma che dire dell'Hölderlin che scrive versi "insensati" – *Pallaksch. Pallaksch* – nella casa/torre del falegname Zimmer sulle rive del Neckar?), e dietro Blanchot vedo ad esempio Hoffmanstahl, come il primo scrittore moderno che assuma il 'disastro' come la propria scrittura, ma forse poco importano i rimandi, poiché da sempre è essenziale ad ogni scrittura di ogni tempo porsi volta per volta come *sguardo della Medusa* (Blanchot) o come *canto d'Orfeo* (Celan). Da un lato, allora, l'impietrarsi della cosa guardata dalla parola medusea, la fuga della cosa dentro se stessa di fronte ad una parola la cui volontà di potenza, nominando la cosa per conoscerla, la perde e, in questa perdizione, alla cosa non resta che fuggire sempre più nel profondo della propria opacità, ghiacciata da quello sguardo fatale di parola, fermo (di più non può) al proprio 'disastro', al 'disastro' di sé come parola che testimonia l'ultimo tentativo di conoscere, e che fallisce perché non riesce a fermare la cosa in fuga, e dall'altro lato la fuga della parola orfica dentro la cosa stessa, quella parola che ogni volta cede alla tentazione di girare il proprio sguardo indietro per riconoscere il senso che gli è stato promesso dalla cosa, e che ogni volta, da capo, perde, e questa volta non perché la cosa fugga dentro se stessa dopo aver abbandonato la propria inutile immagine di pietra alla parola medusea che l'ha guardata, ma perché è la parola stessa, la parola orfica dunque, che si muove incessantemente, nel suo retroguardare durante la discesa agli inferi, attorno e dentro e fuori della cosa, di cui non riesce più a cogliere i confini, le umane dimensioni, per riconoscere le cose del mondo e in esse riconoscersi, e finisce così ogni volta per ridurre la promessa di un senso, in fondo alla propria catabasi, al senso sempre più labile fino alla sparizione, fino al 'disastro' appunto, di una promessa che non può più essere mantenuta. Orbene, *l'utopia del disincanto* educa lo scrittore non tanto a non farsi più illusioni, dal momento che, per il solo fatto di scrivere, lo scrittore è condannato a farsene, che gli piaccia o no, quanto a rimanere costantemente *vigile* circa la portata effettuale del proprio intervento, cosicché – secondo questa *paideia* terribile e necessaria – allo scrittore occorre costantemente farsi carico del proprio esserci in quanto scrittore

(responsabilità, si diceva sopra), ben sapendo che questo *stare* dell'esserci è sempre e prima di tutto segnato dalla *provvisorietà* (l'universale provvisorietà non dovrebbe smettere mai di farci riflettere). Il -ci dell'esserci è ancora una volta l'unico luogo possibile di una tale problematizzazione; si tratterebbe allora di non svendere questo luogo per pochi spiccioli di verità a buon mercato, di rivendicare a sé il -ci senza lasciar cadere l'esser-possibile di questo -ci, rischiando costantemente l'ennesima buggeratura dogmatica qualora le cosiddette necessità dell'agire pratico-immediato, grazie alla volontà di potenza di cui l'antagonista dispone, s'imponessero occupando tutti gli spazi e soffocando la generosità di una coscienza per la quale la storia è sempre "l'istante del pericolo" (Benjamin).

935. «Tutto quello che ho scritto, dice A., è destinato a morire con me. Non potrebbe esserci, da parte mia, dice A., un più generoso omaggio all'insormontabile universale provvisorietà. Con me muore la parte migliore di me, dice A., quella che, quand'ero giovane, sognava di non morire mai, desiderando quella piccola immortalità riservata ai migliori tra gli uomini, agli uomini che scrivono ciò che resta, agli uomini che rappresentano il genere umano di fronte alla caducità di tutto ciò che è umano. Ed è giusto che tutto muoia, dice A., che tutto quanto ho scritto scompaia e non possa venir nemmeno dimenticato, dal momento che nessuno ha mai nemmeno potuto o voluto ricordarsene. E' giusto così, aggiunge A., poiché la grandezza, io credo, è sempre riconoscibile, e dunque è sempre riconosciuta, non s'è dato mai il caso di una grandezza che prima o poi non venisse riconosciuta, s'è dato invece il caso di una grandezza che non ha saputo o potuto svilupparsi per mille e mille ragioni, questo sì, e chi, come me, morirà facendo un falò dei propri scritti, potrebbe rientrare in questo secondo tipo d'uomini. Lasciatemelo pensare, dice A., anche se non è vero, lasciatemi credere che, grazie a diverse condizioni di vita, di contesto, di carattere e di fortuna, anch'io avrei potuto far parte di questa seconda schiera di candidati alla piccola immortalità consentita agli uomini. Dei molti modi in cui un uomo può rendersi ridicolo, aggiunge A., questo non è nemmeno dei peggiori».

936. «"Come stai?" chiede lei, dice A., sto come uno, dice A., che si sente chiedere da lei: "Come stai?"»

937. «Per fortuna, dice A., che la gente non ha mai voglia di approfondire troppo». Dice A.: «La gente mi chiede come sto, ma se rispondo che non sto bene leggo in faccia all'interlocutore il fastidio di dover stare ad ascoltare i motivi, di cui non gli importa nulla, a causa dei quali non sto bene. Così, dice A., rispondo sempre che sto bene e la conversazione, se è bene che tra noi

abbia un seguito, riesce in qualche caso ad affrontare argomenti di autentico interesse comune. E' chiaro, aggiunge A., che affinché questo succeda, e cioè che la conversazione assuma un qualche senso per tutti e due, è necessario che io non chieda a mia volta all'interlocutore come sta, altrimenti, se l'interlocutore, come spesso succede, desidera ardentemente farmi conoscere i suoi guai, almeno tanto ardentemente quanto non è interessato ai miei, allora la conversazione risulta sciupata nel suo valore dagli stessi motivi uguali e contrari nel soggetto responsabile del fallimento, per i quali sarebbe stata sciupata se io avessi risposto diversamente da come ho inteso rispondere per finirla lì con le false cortesie. In conclusione, dice A., due persone oneste con se stesse e con gli altri, non dovrebbero mai chiedersi come stanno, ma aprire subito il cancello del loro giardino concettuale e darsi subito da fare per raccogliere le rispettive idee, se ne hanno naturalmente. Sennò, conclude A., che tacciano, mio Dio, dopo essersi salutati!».

938. «Tante piccole crudeltà, dice A., dette e fatte soltanto per far notare all'altro che stiamo male, e che è lui la causa, la sua distanza, la sua indifferenza, il suo disamore». Dice A.: «Facciamo il male, talvolta, affinché finalmente il destinatario del nostro comportamento crudele ci faccia del bene, ce ne faccia come ce ne faceva prima, e noi sappiamo bene che può farcene ancora, basterebbe, dice A., basterebbe che, basterebbe... Non so proseguire, dice A., perché sarei il primo io a non farmi bastare niente, se fossi io a torturare il destinatario di quelle richieste, e a sospettare questa sua incontinenza se fossi io colui che sa di non poterle più accontentare. E' veramente terribile, dice A., quanto il male che ci facciamo l'un l'altro appaia, a chi lo fa, necessario, e gratuito a chi lo riceve, è terribile, aggiunge A., quanto possa diventare impossibile comunicarci lo stretto necessario per vivere senza diventare l'uno la causa del dolore dell'altro. Potrò mai io, dice A., vivere diversamente da così, o sono destinato soltanto a dovermela immaginare, una vita quieta, in cui lo scambio di tante impercettibili crudeltà venga abolito per sempre, o anche soltanto per lo più?»

939. «Le persone si deludono vicendevolmente, dice A., si conoscono, si amano, si conoscono meglio, si conoscono sempre più, ad un certo punto si conoscono troppo e subentra, nel vedersi, un reciproco leggero senso di nausea, e constatano in questo modo di essersi deluse vicendevolmente. L'uno pensa dell'altro, dice A., “Non pensavo che tu fossi così, che tu fossi *veramente* così, non me n'ero accorto”, dunque, dice A., quando due persone si conoscono e cominciano ad amarsi *si sbagliano sempre*, l'uno sul conto dell'altro. Ci si ama, si prende ad amarsi, dice A., e quest'amore è basato sul falso, su ciò che non si è, su ciò che si riesce per un po' a tenere ben nascosto, è soltanto

basato sulla superficie dei temperamenti, sull'approssimazione dei caratteri, sull'immagine dell'altro cui noi *vogliamo* che l'altro corrisponda, affinché si possa amarlo. L'amore, dice A., anche sotto il profilo di un entusiasmo che ci piace definire naturale, è il prodotto grottesco di una volontà di potenza; lo è senz'altro, aggiunge A., quando nasce tra persone estranee, tra persone cioè che non sono vincolate dagli orrori destinali dei vincoli di parentela, dall'obbligo – giuridico e non morale, per lo più – di rispettare le persone che la sorte ci ha attribuito come consanguinei. Quando l'amore risulta una delusione, conclude A., il fatto di vivere appare in tutta la sua insensata violenza, e ti viene voglia soltanto di chiuderla lì, questa falsa avventura che non ho cercato, questo dono imbarazzante che non mi dà più ormai alcun piacere, ma mi impone ormai soltanto obblighi, doveri, censure, divieti, sull'orizzonte di un inutile diventar vecchi, privi d'autonomia, di senno, di credibilità presso gli altri, dice A., privi più che mai di ogni senso».

940. «E' veramente una ben triste considerazione, dice A., quella secondo la quale, più si diventa vecchi, più ci risulta insopportabile la gran parte del genere umano che ci capita d'incontrare, senza che per questo s'impari a restar soli o il fatto di restar soli ci riesca a piacere più di prima. La solitudine, dice A., è dunque una condizione di costrizione, è il male minore cui siamo condannati dal fatto di essere uomini e di essere fatti come siamo fatti, dice A., al tempo stesso desiderosi di compagnia e spregiatori del prossimo. Invecchiare, dice A., è un'arte difficile, perché il cumulo, assolutamente disordinato da qualsiasi punto di vista tu lo consideri, delle conoscenze di tutta una vita, alla fine, *un ordine terribile*, uguale forse per tutti a quanto pare, se pure in modi così differenti presso ognuno, finisce per assumerlo: quello secondo il quale il prodotto di una riflessione su quel mucchio insensato di giorni produce in te un tale disgusto verso te stesso e, di conseguenza, verso gli altri presi nel loro complesso, che sei certo di non voler ripetere a nessuna condizione l'avventura di vivere, dice A., a tal punto che riesci persino ad accettare di buon grado il fatto che devi morire».

941. «E' pur vero, dice A., che non tutti i giorni sono uguali, quanto al tono emotivo con cui prendiamo atto delle cose che ci succedono. Ma noi, dice A., siamo responsabili sia di quel tono emotivo, sia delle cose che ci accadono, cosicché, dice A., non sappiamo mai che relazione ci sia tra accadimenti ed emozioni che essi implicano; sono gli accadimenti che suscitano in noi delle emozioni, o sono le emozioni che suscitano in noi gli spunti affinché si profilino quegli accadimenti e non altri?» Dice A.: «A ben guardare, che la priorità spetti all'emozione o all'accadere, conta ben poca cosa ai fini della nostra responsabilità, del peso immane della nostra responsabilità, del peso

alla lunga insopportabile della nostra responsabilità. E' questa nostra intramontabile responsabilità, di fronte a noi stessi se non del tutto di fronte agli altri, che fornisce fatti e sentimenti alla nostra biografia, dice A., che ne farcisce l'inconsistenza, dal momento che per lo più, sia i fatti che i sentimenti da essi implicati, sono ovvii, già da prima e da tutti conosciuti o ipotizzabili, privi di rilevanza se non, appunto, per noi che ne *viviamo* l'emersione. Agli occhi degli altri, aggiunge A., quegli stessi fatti, quelle stesse emozioni appaiono giustamente del tutto insignificanti o dotati di significati diversi, congeniali al loro sentire e al loro fare; è allora la nostra responsabilità, dice A., la *nostra*, aggiunge ancora A., non quella degli altri, non quella "comune", o ideale, o essenziale, o generale, o generica, o trascendentale, o chissà che altro, la nostra, che comincia e finisce con noi che ne pensiamo l'insostenibilità, che ne valutiamo la colpa che ci viene dal suo imporci assoluto, che siamo coscienti della sua ineludibilità in quanto venuti al mondo, in quanto siamo, in quanto *ci* siamo piuttosto che non esserci, siamo quel *-ci* fino in fondo all'abisso, oppure fino all'orlo celeste della vertigine, è dunque, conclude A., questa nostra responsabilità di carne e di respiro quotidiano che deve dare o acquisire senso, dare nerbo ai nostri giorni, o benedirne la donazione, o maledirne la somma che sembra non finire mai».

942. «Parlo parlo, dice A., ma nessuno mi ascolta veramente, e mi sono convinto di questo perché nessuno mi chiede mai veramente che cosa penso di questo o di quello, se non impongo con un gesto di violenza la mia parola nessuno me la concede o me la chiede». Dice A.: «Poiché nessuno mi ascolta e nessuno mi fa domande, allora scrivo, anche se so bene che la soddisfazione che dà la parola detta e ascoltata è ben altra da quella che dà la parola scritta e, almeno nel caso mio, non letta da nessuno. E' forse una sorta di gratificazione differita, dice A., quella offerta dalla parola scritta, e alla fine non è affatto una gratificazione, è un po', dice A., come sognare tutte le sere prima di addormentarsi di amare una donna che nella vita non si potrà mai amare, e che forse non esiste nemmeno, è dunque, dice A., la parola scritta, ben altra parola da quella detta, la parola scritta è soltanto una parola possibile, che non dice quasi più niente dopo un po' che la si è scritta, o che dice cose diverse da quelle che gli avevamo affidato quando l'avevamo scritta. L'unica nota positiva posseduta dalla parola scritta, dice A., sta nel fatto che possiamo correggerla tutte le volte che vogliamo, e poi anche nel fatto che, dal momento che tanto nessuno ci leggerà mai, questa parola scritta è un po' come se non esistesse nemmeno, come se non fosse neanche una vera parola, giacché noi per solito riteniamo, dice A., che una parola sia vera, vera di una verità che goda d'immediatezza, vera di una verità in cui chi parla, nel momento stesso in cui parla, è ascoltato da chi ascolta proprio in quel

momento, nel suo segmento a seguire quello in cui la parola viene parlata, poiché chi parla vuole che la sua parola goda di una verità di questo genere, vuole che la sua parola sia vera in quanto è ascoltata, che sia vera non per quello che dice ma per il fatto che la dice in quel momento a qualcuno che la sta ascoltando, ebbene, dice A., noi di solito consideriamo che una parola sia vera soltanto a queste condizioni, e non ad altre, vera di una verità attuale, in cui il parlare e l'ascoltare impostino l'esser-vero di quel momento, indipendentemente dagli argomenti che vengono trattati, e dalle argomentazioni più o meno logiche che ne sostengono l'impalcatura di verificabilità, l'esser-vero rispetto all'esserci qui e ora di coloro che rispettivamente parlano e ascoltano. Una tal verità, dice A., come può essere salvaguardata nella parola scritta? Una verità, voglio dire, che coinvolga nello stesso momento un Io che parla ed un Tu che ascolta?»

943. «Se non esiste Dio, tutto è permesso? Può darsi, dice A., ne han dette tante sulla base di questo filosofema. Io però, dice A., che non sono un filosofo, anche se non so bene che cosa sono quando penso e scrivo, dico che tutto è permesso quando si ha la certezza tutta intima e incontrovertibile che non si potrà mai, o mai più, *essere felici*, nemmeno per quel poco che ci è balenato davanti all'immaginazione quando ci siamo trovati in una situazione, o con una persona che per quell'attimo ci ha fatto toccare il cielo con un dito. Non bisognerebbe mai, dice A., toccare il cielo con un dito, affinché si potesse continuare a *immaginare* soltanto di poter essere felici, ma essere felici per un attimo e per quello soltanto, e poi perdere per sempre, insieme a quell'attimo, le condizioni della nostra felicità, ebbene, no, dice A., questo è insopportabile. E allora, dice A., quando siamo fatti consapevoli che il coglimento di quell'azzurro non tornerà mai più, e soltanto noi lo possiamo sapere bene, soltanto in noi, dentro la più intima delle nostre soggettività pensanti e senzienti riposa l'oggettività di un tal sapere pensare e sentire, quando questo accade, dice A., l'irreversibile, l'incontrovertibile, l'evidente impossibilità di poter tornare ad essere felici in un attimo come quello, ci consente di affermare: *ora davvero tutto è permesso*. Tutto è permesso, dice A., poiché tutto ora è senza valore, tutto è indifferentemente identico nel non essere quell'attimo, quell'attimo unico di felicità tutta nostra, quell'attimo vissuto e non più soltanto immaginato, dice A.. L'esperienza vissuta uccide la fantasia, e senza fantasia non ci resta che *questo* mondo, con l'orrore infinito degli stessi infiniti piccoli gesti per predisporre le stesse medesime insensate cose, ai fini di una sopravvivenza dalla quale la vita, la vita felice, la vita *possibile in quanto felice*, è stata bandita. Quanti colpevoli, dice A., che non sanno di essere tali, quanti omicidi morali sono stati perpetrati nell'intrecciarsi innumerevole delle relazioni di coloro che non sanno quello che fanno. Certo, dice A., poiché

sotto questo profilo siamo *tutti* colpevoli, siamo anche tutti innocenti, in fondo, tranne quei pochi che, comprendendo la terribilità dell'esserci, si ritraggono atterriti di fronte alle conseguenze inimmaginabili delle loro presunte *buone* azioni; costoro allora, dice A., sanno di essere sempre colpevoli e pagano per tutti. Beati i poveri di spirito, perché non sanno quello che fanno!»

944. «Non sono né potrò mai essere un filosofo, dice A., perché mi piacciono troppo i poeti, d'altra parte leggo spesso i filosofi e altrettanto spesso i narratori, ma i narratori sono ben altra cosa dai filosofi e dai poeti, dice A., io li leggo tutti, filosofi poeti e narratori, e non potrò mai essere nessuno dei tre. Ma allora, dice A., che cosa scrivo io quando scrivo?» Dice A.: «Io non so chi sono né quando scrivo né quando non scrivo, e temo che, finché non avrò fatto chiarezza su almeno uno dei due 'quando', non mi sarà accessibile neanche l'altro. E mi chiedo, dice A., è davvero indifferente su quale dei due – io quando scrivo, io quando non scrivo – io riesca a fare chiarezza per primo? Nemmeno questo so, dice A., e non so neanche su quale dei due riuscirò mai, se mai riuscirò, a fare chiarezza, e non so se tra i due, e non so tra quali dei due inoltre, ci sia una relazione di subordinazione oppure ce ne sia una di parità statutaria. Io non so niente, dice ancora A., eppure so tutte queste cose, ovvero so che non so tutte queste cose e me ne faccio, di ognuna di esse dico, un problema. E intanto, aggiunge A., io ti parlo e poi a casa scrivo, e così come non scrivo tutto ciò di cui ti parlo, altrettanto non ti parlo di tutto ciò che scrivo. Così finisco per chiedermi spesso, dice A., se l'io che ti parla è anche, in qualche modo, un io che scrive o se, invece, questo io che adesso ti parla e che tu pazientemente stai a sentire senza commentare nulla, non sia quello stesso io che a casa poi scrive, ma sia davvero un io che, parlando, proprio perché parla, non scrive, non corrisponde affatto all'io che scrive. Se così fosse, conclude A., mi resta una speranza; infatti, se è vero che questo io che scrive, questo io che io sono in quanto scrivente, non sa se sia filosofo o narratore o poeta, o due di essi e non il terzo, o più probabilmente nessuno di essi, allora potrebbe restarmi la possibilità di essere uno, due o addirittura tutti e tre quando parlo, quando ti parlo e tu mi ascolti e non fai mai commenti. Ma mentre, aggiunge ancora A., nessuno potrà mai valutare il dilemma di me in quanto scrivente, poiché nessuno mi legge, e nessuno dunque potrà mai dirmi se sono filosofo o poeta o narratore o due o tre di essi o più probabilmente nessuno dei tre, tu potrai invece giudicare, dice infine A., tu che mi stai a sentire così spesso, tu che hai tutta questa pazienza, e che sai che cos'è il silenzio che risponde al mio silenzio parlante, *tu* potrai giudicare di questo me che ti parla e dirmi, una volta per tutte, *chi sono io*, chi sono io che parlo, io che

parlo a te, io che non posso, prima o poi, a te o qualcun altro, rivolgere altro che la parola detta».

945. «E' nel fatto che tu potresti anche non esserci più, e nella certezza che questo non cambierebbe più di tanto la vita delle persone che ami, è in questo, dice A., che scopri in tutta la sua tragicità il fatto che sei mortale e non necessario, o perlomeno: non necessario per questi stessi altri che tu ami. Dice A.: «Sei sostituibile, lo sapevi? Ma sì che lo sai, lo sai bene anche tu; tu ami una donna, muori, e lei se ne trova un altro, non è così? non è così che vanno le cose? che devono andare le cose? di certo non muore nessuno con te. Oh sì, dice A., metaforicamente, retoricamente ogni morte si porta dietro, in chi resta vivo, un morire interiore nutrito dal ricordo, dall'immagine di colui o colei che si amava, ma intanto si resta ben vivi e, dovendo pur vivere, essendo il fatto di vivere un dovere, il primo di tutti i doveri, dice A., occorre predisporre questa vita che resta da vivere per noi sopravvissuti nel migliore dei modi, e quale modo migliore di sostituire il morto con un altro vivo? Chi si scandalizza per tutto ciò, dice A., non ha capito niente dell'umano, dell'infinita modestia morale dell'umano, che non regge mai a nessuna solitudine appena un poco autentica e considera, giustamente, mortali prima di tutto i sentimenti più falsamente travestiti d'eterno, come l'amore. Mortale è l'uomo, dice A., certamente, ma egli lo è proprio perché nessuno dei suoi sentimenti regge alla prova della morte di colui o colei cui quei sentimenti sono indirizzati. Se l'uomo avvertisse come impossibile la vita senza la persona che ama, si dovrebbe, per così dire, uccidere e morire ad essa, e fare questo, alla morte di colui o colei che è amato, senza condizioni; uccidendosi, questa persona si libererebbe, in un solo colpo estremamente efficace, della propria mortalità diventata goffa e inutile, conquistando al tempo stesso l'unica vera universale immortalità possibile, quella appunto dei sentimenti, che non accettano di morire con la persona cui sono indirizzati, e che, con la morte suicida di quella persona, potranno accompagnare per sempre, nella intenzione di chi arriva a tanto, la morte della persona amata. A scanso di equivoci legati alla letteralità del verbo "uccidersi", dice ancora A., ti chiarisco che, con questa parola, intendo dire non tanto il fatto del darsi una morte fisiologica, così come con la parola "morte" non intendo tanto il fatto legato ad una morte anch'essa fisiologica, *quanto piuttosto* un uccidersi ed una morte, qui sì, metaforici, coincidenti con l'abbandono di istituzioni e principi morali ad esse connessi, fino al punto di abolirli dal proprio orizzonte esistenziale (ucciderli in quanto fatti *anche* per noi, ucciderli e morire ad essi), considerandoli, appunto, morti in sé per noi, per il nostro proprio più autentico sentire: una sorta, quindi, dice A., di *trasvalutazione* del suicidio e della morte, da effettuarsi e da rinnovare ogni giorno, nel nome di un sentire più genuino, contro il pericolo di una loro

dogmatizzazione censoria, questa sì omicida, e omicida fino al deperimento fisiologico, al malessere letterale, fino al disagio di un corpo che muore d'inedia e di malinconia; un sentire invece, come qui ora ipotizzo, intenzionato al trionfo di un'anima che vive, beata e, di fatto, dimentica d'immagini ora diventate finalmente innocue che chiama "ricordi", nella vita vissuta in realtà sostituite da *altre* presenze in carne ed ossa, vere ma, ahimè, devo pur ammetterlo, anch'esse "proprie", preoccupate di se stesse».

946. Piano piano l'uomo che scrive smette di scrivere e diventa *l'uomo che legge*, fino ad una nuova colmatatura, ad una nuova gioia insperata, ad un nuovo innamoramento della mente o del cuore: questa potrebbe essere la versione buona di ciò che, invece, la versione cattiva dello stato delle cose chiamerebbe progressivo inaridimento, graduale indurimento delle vene della vita, della vita che non vive, perché il moto del cuore si è fatto impercettibile, ed il pensiero è in grado soltanto di accogliere le idee degli altri senza restituire più nulla. Si ha un bel dire: un po' l'una, un po' l'altra cosa; noi non sappiamo mai se siamo felici o infelici, lo sappiamo sempre un attimo dopo, quando è troppo tardi per godere di quella sapienza, o per porvi rimedio.

947. Dice A.: «Certo, devo constatare che se io non ci fossi, o venissi a mancare, non ne verrebbero che vantaggi alle persone che costituiscono, per così dire, la mia vita. Parlando per ruoli, dice A., la dipartita del padre è di grande utilità al figlio che, se è riuscito a fare in tempo a diventare se stesso, non necessita più di parricidio, ed eredita dal padre l'unica ricchezza che a costui gli resta da donare: quella materiale. E la dipartita del marito consente finalmente alla moglie di acquietarsi in nuovi sogni, nuovi desideri, e di non ripetere più antichi errori nella scelta di un compagno. D'altro canto, dice A., anche dal punto di vista la sociale la morte di un tassello del mosaico permette di assottigliare la fila di coloro che attendono di entrare nel mosaico stesso: quello del lavoro, delle professioni, della concorrenza sul mercato delle braccia e delle teste utili ad un servizio comune; mai come nel mondo del lavoro vale il detto: *mors tua vita mea*. Ma il ruolo in cui il non-esserci-più risulta più vantaggioso è quello dell'amante: l'altro (o l'altra, naturalmente) può riprendere a vivere *come se nulla fosse mai successo*, se della loro relazione non se n'è mai saputo nulla. Dev'essere stupefacente sentirsi improvvisamente liberi di fronte all'esibizione pubblica della propria coscienza, ritornare ad essere esempi di virtù, come tutti pensano che noi siamo, come noi desideriamo che tutti pensino, riprendere a guardare a testa alta coloro che, invece, non sono stati così bravi a nascondere i loro panni sporchi, e sentirsi meravigliosamente innocenti, finalmente liberati da quell'oscuro senso di colpa che da bambini abbiamo introiettato quando venivamo minacciati di punizioni diaboliche ogni

volta che ci toccavamo i genitali. Di più, la morte dell'amante rilancia l'amore che non provavamo più verso il nostro destinale compagno (o compagna) di vita, quel marito e quella moglie che, oscurati per un attimo dalla presenza innamorata e ingombrante dell'amante, ora improvvisamente, morto l'amante, appaiono sotto una luce nuova, dice A., o almeno a noi pare inedita, e ci domandiamo alla fine come abbiamo fatto ad amare qualcun altro che non fosse lui (o lei) che abbiamo pur sempre tradito, per così dire». Dice A.: «Se morissi, quanta gente si considererebbe in salvo!»

948. «Certo, dice A., l'amarezza è una gran consolazione. Pensa ad un cinquantenne che ha mancato tutti, ma proprio tutti, i suoi obiettivi, dice A., li ha mancati tutti così completamente, con tanta pervicace ostinata perseverante abilità che la sua vita, da un certo punto di vista, dice A., è diventata esemplare del concetto di fallimento. E' terribile, dice A., ma è anche molto consolante constatare di non aver combinato mai niente di buono: un lavoro disprezzato e malpagato, una moglie che ti tiene per la pietà che ha di se stessa, un figlio che deve poter perseguire i propri scopi, e che dunque deve pensare prima di tutto a se stesso se non vuole impazzire, la totale assenza di un affetto che ti risarcisca di tutto quello che non hai avuto. Eppure, dice A., non possedendo letteralmente nulla, non avendo da difendere alcuna proprietà, non dovendo mantenere una posizione di qualche prestigio, non essendo amato come tu vorresti da nessuno, e non potendo ormai più amare qualcuno come tu vorresti, dovendo infine *soltanto* vivere, vivere *da solo*, un uomo del genere è l'uomo più tragicamente libero che ci sia; chissà se è vero anche per altri, dice A., però risulta vero per me, che non ho più nulla da attendermi dal futuro e che dunque, forse per la prima volta, posso riflettere serenamente, senza l'impegno del tempo che passa, sulla tragedia dell'esistere». Dice A.: «L'impegno del tempo che passa, che cos'è l'impegno del tempo che passa? E' la necessità, che ci si autoimpone tutte le volte che ci si profila uno scopo, di predisporre mezzi e, coi mezzi, di ipotizzare tempi di realizzazione, scadenze provvisorie e definitive, ritmi operativi. Il tempo, dice A., la dannazione del fare è legata a ciò che chiamiamo tempo e che altro non è che l'autoimporsi di uno scopo da realizzare, cosicché, dice A., se non abbiamo scopi da realizzare, non dobbiamo nemmeno predisporre mezzi per raggiungerli e, in tal modo, dominiamo ciò che chiamiamo tempo invece di esserne dominati, lo riduciamo alla sua essenza insormontabile, che ci porta dalle parti dell'origine e dalle parti della fine, dalle parti del cominciamento e dalle parti dello svuotamento di ogni colmatatura legata al ricominciare». Dice A.: «L'essenza insormontabile del tempo, *questo tempo essenziale* che non sappiamo mai bene nominare, per il quale non troviamo mai le parole giuste, *rivela* come secondaria qualsiasi altra temporalità connessa ad un quotidiano fare

eterodiretto, e ridà fiato autentico a ciò che non possiamo comunque chiamare più il presente, il presente che ci è presente, il passato che ci è presente, il futuro che ci è presente, ovvero, dice ancora A., il presente che ogni giorno aspettiamo, il passato che ogni giorno ci sostanzia, il presente che ogni giorno ci situa, che è il nostro luogo. Ma per tutto questo, dice A., è proprio necessaria tutta questa immensa amarezza, tutta questa malinconia, tutta questa solitudine? Tu, dice A., perché taci, perché non mi dici che non è necessario tutto questo male?»

949. «Abbasserò le tendine, dice A., e aspetterò. Tu mi chiedi che cosa farò? Abbasserò le tendine, dice A., e aspetterò. Che altro potrà mai restarmi da fare? Tutto quello che doveva esser fatto, o è stato fatto o non è stato fatto e, se è stato fatto, non dovrebbe restar più nulla da fare e, se non è stato fatto, sarebbe ormai troppo tardi per farlo. Non ho mai letto la *Scienza della logica*? ebbene, non la leggerò di certo più; non sono mai stato in Medio Oriente? non ho più desiderio d'andarci, ormai; non ho mai imparato a leggere la musica? ora, dice A., per me la musica è soltanto un evento salvifico, morale, non è più un evento culturale». Dice A.: «Tirerò le tendine fin dal primo mattino, oppure dormirò a lungo, e nell'uno e nell'altro caso aspetterò; non importa se tanto o poco, poiché prima o poi la cosa che deve accadere, quell'unica cosa, accadrà. Tanto vale prepararsi al suo arrivo, tanto vale dedicare a quest'attesa tutto il tempo che rimane, tutto un tempo che, altrimenti, al punto cui sono arrivato quanto a conoscenza delle cose, mi risulterebbe del tutto sprecato». Dice ancora A.: «Che nel frattempo l'attesa sia rotta dalla musica o dai libri, non cambia nulla rispetto all'attendere di quell'attesa, che è un attendere ridotto ad un 'unico' atteso, ad un unico ospite, per così dire, che si annuncia spesso nel desiderio ma che giunge soltanto quando vuole lui, forse quando può, forse quando deve, ma non dipende da me né per quanto riguarda il tempo né per quanto riguarda il luogo, nemmeno se prendessi decisioni autonome apparentemente fuori da quell'attesa, anticipatrici addirittura nei suoi confronti, dice A., nemmeno in questo modo l'attesa sarebbe meno attesa, nemmeno in questo modo avrei disatteso, anticipandola, l'attesa, perché quel disattendimento avrebbe comunque fatto parte di quell'attesa, a mia insaputa, e quel disattendimento allora stava scritto nel mio attendere, nel mio modo di attendere, nel mio destino d'attendere, nella necessità del mio destino d'attendere. Voglio dire, dice A., che *tu non sei libero nell'attendere*, neanche quando ti sembra di anticipare l'avvenimento del sopraggiungere dell'atteso, poiché l'atteso giunge sempre esattamente quando era giusto che dovesse arrivare, e tu hai un bel crederti libero di scegliere, di decidere i tempi e i modi dell'attendere e del sopraggiungere dell'atteso, non è mai così, dice A., tutto quello che giunge atteso non giunge mai né troppo

presto né troppo tardi, nemmeno quando tu spalanchi la porta prima che bussino. Così, dice A., abbasserò quietamente le tendine e aspetterò; non mi sembra che resti ormai altro da fare. Amore, scrittura, soli che sorgono, lune cariche di carezze, niente di tutto ciò mi attende; solo l'attesa mi attende, l'attesa di quell'unico, di quell'unico che verrà, e sarà il benvenuto se saprà entrare in punta di piedi».

950. I libri non cominciano e non finiscono. Sono le *coscienze* che li scrivono, a fare esperienza del cominciamento e della fine delle cose, e fanno questa esperienza perché è *in loro* che le cose cominciano e finiscono. I libri continuano a vivere negli occhi e nelle menti di coloro che li leggono, se riescono ad essere letti. Ma nessuno può sapere se e quando un libro verrà mai letto, e come, e quanto, e per quanto tempo. Anche un libro come questo, che non è stato scritto per essere letto, potrà essere letto, dopo che la coscienza in cui esso è cominciato ed è finito sarà a sua volta finita del tutto, quando dunque una tal coscienza, coronata per l'ultima volta dell'enigma che riguarda l'essere delle cose piuttosto che il loro non essere, consegnerà le parole, che ha giudicato 'proprie', alla *coscienza universale* cui esse appartengono da sempre. Il tono emotivo con cui è stato scritto ciò che è stato scritto sarà svanito da tempo, e probabilmente un lungo sbadiglio storicizzante coprirà della sua polvere un po' sporca anche le pagine più terribili, o che quella coscienza scrivente ritenne tali. *Tutto finisce*, anche se *tutto è eterno*, ed è eterno nel suo finire tanto quanto nel suo cominciare. E, poiché tutto finisce, allo scrivente non resta che gioire della propria finitudine, che gli impedisce – di questo non renderà mai abbastanza grazie alla sua sorte di uomo – di dare forma all'insensato *oltre i limiti* di decenza temporale che nel corso della vita ha imparato da solo ad accettare, con la rassegnata virtù di una pazienza solitaria, e sempre più silenziosa rispetto ai suoi desideri.



Quaderni delle Officine, LX, Marzo 2015)