

Contributi/2

Abitare il transito. Il pensiero delle pratiche di Carlo Sini

di Paolo Beretta

Articolo sottoposto a blind review. Ricevuto il 01/06/2014. Accettato il 09/06/2014

Abstract: In the original Italian philosophical adventure of the last fifty years, the figure of Carlo Sini is certainly one of the most profound and fascinating. His education, begun following the Milanese teaching of Giovanni Emanuele Barié and then of Enzo Paci, therefore between Kant, Hegel and Husserl, opens furthermore to various influences, from American Pragmatism to Nietzsche's Genealogy, up to contemporary Hermeneutics. Starting from that, Sini has developed the perspective of the *thought of the practices* that, in the light of the difference between *event* and *meaning*, contemplated in an ethical sense, leads to a result that doesn't exclude the truth, in a relativistic direction. This instead opens up to difference and to the relationship of the future of the «errant planet» (the earth), accepting its *Copernican fate*. This perspective, provided by great theoretical sharpness, identifies Sini as one of the most interesting contemporary philosophers, and not only at a national level.

I libri per la fenomenologia sono mezzi per la viva comunicazione orale. Le parole scritte (mito di Theut nel Fedro di Platone) hanno il loro lato negativo se non producono un discorso nuovo, se non vengono ridestate e rese presenti.

(Enzo Paci, *Diario fenomenologico*)

Nella complessa e originale vicenda filosofica che, tra la seconda metà del Novecento e l'inizio del nuovo millennio, ha caratterizzato e continua a caratterizzare il panorama italiano¹, la figura di Carlo Sini è sicuramente una delle più complesse e interessanti. Come di norma per i pensatori italiani di rilievo, le fondamenta della sua formazione sono state solide e improntate a una consapevole dipendenza dalla tradizione: il filosofo italiano ha cominciato a studiare con Giovanni Emanuele Barié a Milano, per poi laurearsi con Enzo Paci, ereditando la cattedra di Teoretica alla morte del questi, dopo avere insegnato *Filosofia della storia* a L'Aquila. Un

¹ Si vedano ad esempio E. Redaelli, *Il nodo dei nodi*, Pisa 2010 e *Filosofia80*, a cura di D. Poccia, L'Aquila 2013.

inizio votato alla filosofia classica tedesca (Sini si è laureato con una tesi sulla *Fenomenologia dello spirito*) – anche alla luce dei suoi interpreti e innovatori italiani – così come alla fenomenologia di Edmund Husserl, di nuovo resa quanto mai vitale dalla lettura dei suoi interpreti di casa nostra, e, anzi, dal più brillante di tutti, vale a dire proprio Paci.

Quella di Sini, però, come si diceva, oltre a essere un' impostazione filosofica cresciuta sulle solide basi della tradizione universitaria italiana, è anche una proposta dotata di una caratteristica originalità, consistente in primo luogo nella peculiare capacità di comprensione di un autore mediante un altro, nella virtù di stabilire analogie e differenze intorno a capitali questioni di pensiero; sono stati infatti oggetto di lavoro per il pensatore italiano, oltre che i classici greci, Bruno, Spinoza, Vico, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, Whitehead, Peirce, James, Mead, Nietzsche, Heidegger, Foucault e molti altri.

Nella lettura delle opere del filosofo si mostra inoltre, al di là una profonda conoscenza della tradizione filosofica e di una manifesta brillantezza di pensiero, che hanno caratterizzato tanti protagonisti della italica filosofia contemporanea, una profondità di sguardo in grado di non fermarsi all'intuizione, ma di svilupparla con uno specialissimo rigore, capace di procedere al di là di contrapposizioni di scuole più apparenti che sostanziali, al di là di etichette pregiudiziali, verso, se così si può dire, usando tutte le cautele del caso per le umane vicende, l'"eternità" (o la persistenza millenaria) delle questioni filosofiche, la loro antichità e attualità, non precludendosi per questo un vivo confronto con la verità scientifica, che anzi rappresenta uno dei tratti salienti delle ultime opere di Sini.

Per questi motivi, è compito non poco arduo tratteggiare il pensiero di Sini in uno spazio limitato come quello di un articolo, correndo il rischio di una sua banalizzazione e astrazione in quelle etichette di cui si parlava sopra. Un'altra via possibile è quella che procede in direzione di una focalizzazione su un solo tema preso in esame dal nostro pensatore, per svilupparlo e illuminarne i tratti salienti. Via forse migliore della prima, che però, qualora venga presa, deve presupporre lettori che già conoscano l'architettura di pensiero nella quale il tema viene posto, pena l'incomprensione e, di nuovo, l'astrazione dello svolgimento: in ogni pensiero filosofico autentico, i vari sviluppi si tengono in una molteplice unità; e in ogni articolazione ogni altra si rispecchia e su di essa influisce.

In ragione di ciò, seguiremo una terza via, una mediazione tra le due, senz'altro pure non priva di insidie e di inconvenienti, consistente nel prendere lo spunto da uno scritto (breve) dell'autore in questione per rifletterne in qualche modo, in caratteri più piccoli, quello che *riconosciamo* come lo spirito della proposta siniana. Perché, in effetti, narrare un cammino di pensiero non può non consistere che nel tradurlo nella stessa prospettiva della figura del narratore (che, pure, il racconto ha contribuito a formare), in un gioco di riflessi (speculativo, oseremmo!) caratterizzato dalla ripetizione e dal *tradimento*: un tradimento, un errare, che solo nel suo essere in errore può fare segno alla verità di ciò di cui racconta. Ma, così facendo, già ci

troviamo proprio nel centro della *cosa del pensiero* di Sini. Siamo già al punto capitale: mentre ora ci si impone la necessità di tornare indietro e considerare il breve saggio come chiave d'accesso alla *Sache*. Gettiamoci quindi senz'altro a *corps perdu*², come si conviene in filosofia, nel nostro cammino.

Lo scritto da cui ci faremo condurre in più ampie acque dalla penna di Sini è il saggio, apparso di recente sulla rivista «Nóema», *Il potere invisibile*³. Come è chiaro, il titolo evoca alla memoria temi tanto frequentati dalla filosofia e specialmente da quella del Novecento. Noi però non dobbiamo farci distrarre da queste sirene ma fissare solo il punto del discorrere di Sini, affinché la nostra comprensione non faccia un anticipato naufragio fra gli scogli dei nostri supposti (e presupposti) saperi: perché proprio questi sono qui in questione.

1. Il potere invisibile e il pensiero delle pratiche

Che cosa è *potere invisibile*? Con la «posizione del problema» si apre questo breve scritto. Potere invisibile non è, come potrebbe sembrare a tutta prima, il potere nascosto dei circoli privati, dei loschi interessi o degli intrecci dei servizi segreti delle cancellerie degli stati. Non è un potere che cospiri secondo la volontà degli individui. Sebbene anch'esso in qualche modo *cospiri*: ma di che genere di cospirare si tratti, non è cosa facile da vedere.

«Esiste [...] un potere realmente e letteralmente invisibile ed è di esso che vorrei parlare»⁴. È questo il potere in base al quale gli umani progetti, segreti o meno, corrono incontro inevitabilmente alla loro catastrofe. Esso è il potere che circonda e determina lo scacco di tutti i poteri. Che ciò sempre accada non può essere, naturalmente, accidentale: bisogna allora guardare al fenomeno e comprenderne l'essenza.

I poteri, i progetti, i sogni umani sono destinati alla lunga a *pagare il fio* della loro parzialità. Con ciò anche i saperi che li hanno ad oggetto: non stanno fermi e mutano a loro volta. Le cose, come si dice, sfuggono di mano. Aggiunge Sini:

² «L'essenza della filosofia è per l'appunto senza fondamento in rapporto alle peculiarità, e, per giungere alla filosofia, è necessario buttarvisi dentro *a corps perdu*, se *corpo* esprime la somma delle peculiarità». G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beytrage zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, 1stes Heft, Jena, in der akademischen Buchhandlung bey Seidler 1801, tr. it. di R. Bodei, «Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo, fascicolo 1», in *Primi scritti critici*, Milano 1971, p. 12.

³ C. Sini, *Il potere invisibile*, in «Nóema – rivista on line di Filosofia», n° IV-II, 2013: Ricerche, pp. 1-25.

⁴ *Ivi*, cit., p. 1.

sono evidentemente queste *cose* a detenere quel potere invisibile che di continuo annoda le sue trame, penetra ogni pratica di vita, sconvolge i suoi intrecci, modifica i modi e i luoghi dei poteri visibili e costringe quelli invisibili o segreti che stanno loro dietro a modificare tattiche e strategie, maschere e accorgimenti⁵.

Ma che cosa è una *pratica* nel pensiero di Carlo Sini? In via del tutto preliminare, il titolo 'pratica' designa quell'avere a che fare, anzi, «quell'aver da fare» che in ogni istante caratterizza l'esser soggetti viventi e operanti»; quest'*abito* «frequenta soglie determinate»; esse sono appunto «riassunte e idealmente comprese nella parola 'pratica'. Si tratta di pratiche di vita e di sapere, ovvero, in termini generali, si tratta del saper fare, del saper dire e del saper scrivere»⁶.

L'intreccio in divenire delle pratiche costituisce l'orizzonte entro il quale accade il mondo. Ricordando Wittgenstein, si potrebbe dire che il mondo è la totalità delle pratiche⁷; salvo che, nell'accadere di questa totalità, il mondo come evento delle pratiche non è mai esaurito dalla loro «somma», poiché esso è l'inesauribile riserva dell'accadere dell'elemento della prassi e per questo non può rientrare in una tale somma. La totalità delle pratiche è proprio il mondo come ciò che sta al limite dell'intreccio sterminato dei modi di praticarlo, di averlo in qualche modo, di starvi dentro.

Tutto ciò apre per noi, a margine del testo siniano, due importanti questioni. Innanzitutto, se ogni modo di avere il mondo accade in una pratica, o, meglio, in un intreccio di pratiche determinate, come bisogna intendere la pratica filosofica? È essa una super-pratica privilegiata che guarda da altrove la somma delle pratiche? O forse, come si potrà già intendere dal modo in cui la domanda è posta, non si tratterà di altro?

Seconda questione: come sta il "soggetto" nell'orizzonte della pratica? Qual è, insomma, il suo statuto? Perché in effetti, male inteso, l'orizzonte del pensiero delle pratiche può essere scambiato per una forma di soggettivismo o relativismo: c'è un soggetto che fa volontariamente accadere il mondo in un modo determinato a partire dai suoi desideri.

Torniamo al saggio edito su «Nóema». Il potere invisibile è, riprendendo un'espressione hegeliana, *l'operare di tutti e di ciascuno*, dove qui ciò significa: lo sterminato intreccio delle pratiche, un intreccio anonimo e irrafigurabile, «la legge incalcolabile della complessità»⁸. Questo sterminato campo di battaglie e di incontri «produce di continuo effetti di ritorno e implicazioni che nessuno ha voluto e tantomeno previsto»⁹. È negli «abiti di risposta», per dirla con Peirce, rispetto all'operare di tutti e di ciascuno, che viene messo in luce come le *cose* cambino. Nel contempo,

⁵ *Ivi*, p. 2.

⁶ Id., *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Libro I, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, Milano 2004, p. 27. Ora riedito in *Opere*, Vol. V, con il titolo *Transito Verità*, Milano 2012.

⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London, 1922, trad. it. di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914-1916*, Torino 1964, p. 5.

⁸ C. Sini, *Il potere invisibile*, cit., p. 2.

⁹ *Ibid.*

proprio questi abiti di risposta rilanciano il movimento e la metamorfosi delle cose.

Qui assistiamo a un passo decisivo per la strategia del saggio in questione: il potere invisibile è, in definitiva, dice Sini, «la cultura»¹⁰. La cultura (e l'uomo che in essa si rispecchia) come automa, aggiunge il filosofo italiano, facendo riferimento alla tesi contenuta nel suo *L'uomo, la macchina, l'automa*¹¹: una grande macchina che ha rispecchiato indietro i corpi e le anime degli uomini nelle loro trasformazioni epocali.

A questo punto viene aperta una lunga digressione esemplificativa, molto accurata, che però noi qui dobbiamo riassumere per sommi capi. Ricordando la critica di Telmo Pievani alla tesi di David Attenborough, per il quale «da diecimila anni in qua l'evoluzione dell'uomo starebbe rallentando»¹², Sini centra la sua attenzione proprio sul rapporto tra evoluzione e cultura. Anche questa, dice Pievani, è un luogo dell'evoluzione, una sua occasione¹³ di livello macroscopico, un livello che ora si è messo a correre rispetto agli altri due livelli (quello dei geni, microscopico, e quello degli organismi viventi, intermedio). Ora, Pievani, nell'intervista in cui articola il rapporto tra questi tre livelli, sottolinea come ciò che ancora rimane inspiegato dalla teoria dell'evoluzione sia l'esplosione dell'intelligenza umana.

Introdotta così il tema, Sini passa alla interpretazione di un saggio di Ian Tattersall, *I signori del pianeta. La ricerca delle origini dell'uomo*¹⁴. Lo studioso inglese concorda con Pievani: come sia accaduta l'intelligenza umana rimane ancora un punto largamente non spiegato dalla scienza.

Si procede con il seguire l'antropologo nella considerazione di alcune ipotesi sulla nascita dell'intelligenza «simbolica» umana. Il percorso di Tattersall risulta segnato da brillantissime osservazioni e da altrettante ingenuità: prima tra tutte, la mancata tematizzazione del fatto che è il pensiero intelligente e linguistico che va alla ricerca delle sue origini, che quindi non prende posizione «da fuori» rispetto al suo essere divenuto, sebbene creda, per lo più, il contrario: detto in una parola, la *Rückfrage* non prende in considerazione la sua originaria compromissione con ciò che deve definire – e ciò non per un motivo accidentale, ma perché questo è ciò che fa il sapere: «azione retrogrado del vero»¹⁵.

Cerchiamo di comprendere a nostro modo ciò che dice Sini. È pur sempre il linguaggio che descrive il passaggio dal non-linguistico¹⁶ al linguistico: e allora ciò che accade *innanzitutto* è proprio questo avere

¹⁰ *Ivi*, p. 3.

¹¹ *Id.*, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Torino 2009.

¹² *Id.*, *Il potere invisibile*, cit., p. 3.

¹³ Per la questione complessa di cosa sia l'occasione nel pensiero di Sini, facciamo riferimento all'ottava figura di ciascuno dei sei Libri di *Figure dell'enciclopedia filosofica*, cit.

¹⁴ I. Tattersall, *Masters of the Planet: The Search for Our Human Origins*, 2012, tr. it. di A. Panini, *I signori del pianeta. La ricerca delle origini dell'uomo*, Torino 2013.

¹⁵ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Milano 1996, p. 12.

¹⁶ Il non-linguistico è naturalmente definito per difetto a partire dal linguistico.

luogo in atto della pratica linguistica, così e così atteggiata, che opera una retroflessione non-vista a partire da sé, prendendosi come assoluta, come l'occhio di dio. Si potrebbe rievocare l'Husserl della celebre «Appendice III» alla *Krisis*¹⁷: prima della nascita della geometria non ha senso parlare di misure in-esatte. Semmai, an-esatte (e anche questa formula, pur forzando il linguaggio, non può che dire dell'altro parlando di sé). Questa differenza vista in funzione del linguaggio non è indipendente dal mio vederla. Senza che questo significhi che essa esiste per un atto di creazione del mio sapere, essa sussiste in correlazione ad esso.

Qui veniamo al secondo luogo problematico che si era segnalato in precedenza: la questione del soggetto all'interno della prospettiva delle pratiche. Ed è proprio qui il punto: la prospettiva è *delle* pratiche, accade con loro e solo con loro, e non in funzione di un soggetto creatore. Il soggetto stesso non è che innanzitutto soggetto *alle* pratiche¹⁸, accade nel loro orizzonte con i correlativi oggetti.

È utile per noi a questo punto aprire una parentesi, anch'essa di necessità assai breve: confidiamo che potrà essere comunque utile, almeno per tratteggiare i molti risvolti e riferimenti ripresi assai analiticamente e reinterpretati molto finemente all'interno della riflessione siniana. Facciamo riferimento alla ripresa del celebre triangolo semiotico peirceiano, con le relative aperture teoretiche e le questioni profonde che esso pone sul tappeto¹⁹.

Tutto accade nell'orizzonte delle pratiche, nella circolazione concreta del loro orizzonte; vale a dire, tutto ha luogo all'interno del triangolo semiotico²⁰: nella circolazione tra interpretante, segno e significato. Qui significato vale come oggetto, se pure la prospettiva possa apparire "idealista"²¹ e astratta per il senso comune. Il fatto è che quando il senso comune (e non solo) considera il *significato*, lo pensa come qualcosa di legato esclusivamente alla sfera linguistica o "mentale" (dove il mentale è considerato normalmente come proprietà soggettiva dell'individuo: pensieri nella testa). Ma il significato, inteso nella prospettiva peirceiana, è ben altro: è l'abito di risposta che viene attivato nell'incontro che accade nella circolazione segnica (la «circostanza»²², come la chiama Sini) a partire dal

¹⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, L'Aja 1959, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 2002, pp. 380-405.

¹⁸ C. Sini, «Avvertenza» delle *Figure dell'enciclopedia filosofica* (riprodotta in ciascuno dei sei libri), Milano 2004/2005, pp. 11-16, ora in *Opere*, Vol. V, *Transito Verità*, Milano 2012.

¹⁹ Si vedano, a titolo esemplificativo, Id., *Il pragmatismo americano*, Roma-Bari 1972, Id., *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, libro III delle *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Milano 2004, ora riedito in *Opere*, Vol. V, *Transito Verità*, Milano 2012 e Id., *Eracle al bivio*, Torino 2007.

²⁰ A sua volta, però, questo racconto è il racconto del sapere filosofico: non ci sono nel mondo interpretanti, segni e significati, al di fuori della pratica filosofica. Ciò che c'è è la concretezza delle pratiche.

²¹ Si veda Id., *Eracle al bivio*, cit., p. 235.

²² Id., *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Libro III, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Milano 2004, p. 35.

segno, appunto, nell'interpretante. L'oggetto non è che significato in questo senso: esso non sta altrove rispetto agli abiti di risposta dell'interpretante in cui accade a partire da un segno nel quale si dà a vedere.

Qui però si pone una questione ulteriore, che possiamo solo segnalare: la questione della *posizione* dell'interpretante, che fa tutt'uno con la questione della continuità e della differenza degli oggetti e dei segni all'interno del triangolo semiotico e del circolo ermeneutico. Perché la constatazione per la quale si interpreta in quanto si è già sempre interpretato è una finissima considerazione, soprattutto se paragonata a modi di spiegazione *del fatto* della conoscenza totalmente ingenui, nella loro supposizione di un momento magico e immediato nel quale "l'esterno" arriverebbe a toccare "l'interno", il mondo "là fuori" verrebbe magicamente saputo "qui dentro", ma è anche una constatazione con dei limiti filosoficamente manifesti. Se è un *fatto* che possiamo solo conoscere ricordando, riconoscendo, avendo già conosciuto, è altrettanto vero che la questione è soltanto risospinta più in là: perché pure è un *fatto* che la conoscenza è anche sempre differente, rinnovata. Per questo, Sini suggerisce di pensare, in qualche modo con Peirce ma anche al di là di questi, a un interpretante bifido: da una parte, all'interpretante in atto, interno alla circolazione segnica del suo intreccio di pratiche. Dall'altra alla sua «ombra»²³, all'interpretante come *evento*, l'accadere di un abito interpretativo, di una circolazione di pratiche con relativi significati, segni e interpretanti. Un luogo della differenza e dello *stacco* a partire dal quale tutto ciò che lo ha preceduto si *staglia*, si trascrive nel suo abito e guadagna così la continuità che caratterizza ogni *riconoscimento*²⁴.

Torniamo a *Il potere invisibile*, confidando che la parentesi ci abbia un poco aiutato nella comprensione. Le brillanti analisi di Tattersall mostrano anche una differenza, non irrelata da quanto si diceva più sopra, assai presente nell'indagine scientifica: lo scarto tra ciò che straordinariamente la scienza *fa* e ciò che pensa e dice di fare; scarto tra le encomiabili operazioni scientifiche e il loro auto-fraintendimento di chiaro stampo ingenuamente metafisico. Per esempio, Tattersall prima dice di

perseguire l'idea e l'ipotesi di un processo evolutivo attraverso i segni che ne testimoniano il passaggio [...]. Usa questi segni facendoli emergere nell'analisi raffinatissima di scheletri, denti, molecole, geni, manufatti, oggetti *simbolici* ecc.: ecco le tracce evidenti del processo. Ma a questo punto avviene il capovolgimento o lo scambio: sono questi segni, o per dire meglio alcuni di essi come piccole variazioni ereditarie ecc. la *causa* del processo²⁵.

I neuroni, questo infinitamente piccolo, devono essere la causa meccanica e semplice dell'attività intelligente. Tutta la complessa struttura di riflessi, di rapporti con il mondo, di costituzione del corpo rispetto all'ambiente nelle sue più svariate e plurime risposte viene ridotta a questa causalità *automatica*. Senza che l'automa della cultura, per altro, venga

²³ *Ivi*, p. 32.

²⁴ *Ivi*, pp. 41-49.

²⁵ *Id.*, *Il potere invisibile*, cit., p. 6.

posto in questione nella sua azione di riflessione pratica rispetto ai suoi oggetti. Così facendo, però, si cade in palesi ingenuità e non sensi: chi è che pensa? Pensano i neuroni. Però i neuroni devono potere pensare in virtù di una attivazione esterna. Questa attivazione esterna, tuttavia, a sua volta, non può che essere di tipo culturale:

I neuroni, del tutto *casualmente*, si erano già inconsciamente attrezzati; tutto era lì pronto per pensare, e poi ecco che una novità evolutiva avrebbe fornito l'occasione per scoprire questa possibilità nascosta, sino ad allora non riconosciuta.

Confesso l'assoluta incapacità di raccapezzarmi. Dunque, c'erano delle configurazioni neurali lì pronte per pensare, ma che non pensavano (restavano mute, passive, chissà cosa facevano). Poi, grazie a un cambiamento delle circostanze, ecco che gli esseri umani scoprono di averle e cominciano a pensare. Ma sono le circostanze, gli esseri umani o i neuroni che pensano? I neuroni, si è detto. Ma cos'è che prima non pensavano e poi pensavano, agendo come *causa* del pensare? Non riesco a raffigurarmi la cosa in modo comprensibile e invero si deve dire lo stesso anche di Tattersall, che a questo punto scrive: la capacità simbolica viene *rilasciata* «grazie a uno stimolo che deve per forza essere stato di tipo culturale: la parte biologica infatti esisteva già» (p. 239). Ma che razza di ragionamento è questo? Una novità evolutiva capace di elaborare pensiero simbolico, cioè cultura, si *sveglia* e comincia a funzionare grazie a uno stimolo simbolico, cioè culturale?²⁶.

È pur sempre vero che l'antropologo anglosassone ha lampi davvero notevoli e avanza ipotesi interessanti: la più importante risulta quella che pone considerando il passo decisivo del balzo all'intelligenza «simbolica» come occasionato dalla «sempre più stretta e complessa vita sociale»²⁷ che conosce una tappa decisiva nell'uso del linguaggio.

È manifesto come queste considerazioni sull'uso del linguaggio non possano che riportarci a quanto dicevamo più sopra intorno alla struttura paradossale di ogni domanda d'origine: il linguaggio deve guadagnare a partire da sé la sua genesi nel *suo altro*, un altro che, di nuovo, è lui stesso a porre (un presupposto posto, potremmo aggiungere, speculativamente parlando: questione di Ragion pura che non tocca, però, i pensieri dello scienziato²⁸).

Ecco una potente macchina, una tappa decisiva del nostro operare nel mondo, una *pratica* che, assieme a un'altra infinità di pratiche, apre il nostro orizzonte di mondo e che costituisce parte fondamentale del *potere invisibile* della cultura che ci governa. A questo punto Sini lascia Tattersall e si concentra sulla questione della macchina.

Ogni macchina, come è qui intesa, argomenta il filosofo, risulta una *installazione*. «La macchina si *installa* tra l'organismo e l'ambiente e funziona come uno strumento *esosomatico*»; tuttavia, «la cosa esige un chiarimento. Non possiamo infatti separare il *soma* dal suo ambiente (per

²⁶ *Ivi*, p. 8.

²⁷ Si veda a proposito la considerazione che Sini compie intorno al lavoro di Herbert Mead ne *Gli abiti le pratiche e i saperi*, cit., pp. 11-43.

²⁸ *Ivi*, p. 12.

farlo avremmo infatti bisogno di una macchina)»²⁹. Già, perché il corpo vivente agisce in una unità indistinta con il suo ambiente. Il punto consiste proprio nel comprendere come possa accadere questa differenza che fa del corpo qualcosa di separato dal suo immediato rapporto con l'ambiente (anzi, potremmo aggiungere noi, sulla scorta di Sini, che propriamente questa differenza tra corpo vivente e ambiente non c'è se non nello sguardo che *si è separato e solo ora* la vede come la sua provenienza rimembrata).

Qualcosa deve accadere come uno «strumento» che separi i due poli che ora vediamo uniti e che consenta «all'organismo di modificare la sua relazione originaria organismo-ambiente»³⁰. Questo strumento, a sua volta, «rimbalza sul *soma*», così innescando altri accomodamenti con-costitutivi tra copro e ambiente.

In questa «*storia* di corpi» in via di mutevole e precario adattamento si innesta lo strumento linguistico: «la voce, così come ogni segno e traccia di scrittura, si stacca dal corpo e risuona *significativamente* nello spazio per tutti (per innescare la risposta di tutti, compreso l'autore del gesto vocale)»³¹. L'automa del linguaggio, mostrando «lo stimolo alla risposta comune», suscita nei corpi una conforme risposta – proprio in ciò consistendo la sua “natura” di automa, vale a dire essendo «causa autonoma del movimento collettivo»³². Così comincia l'avventura dell'autocoscienza.

Il tratto fondamentale di questa dinamica, sottolinea Sini, è che la macchina assume il ruolo del medio (è qui in cammino, potremmo aggiungere, il *sillogismo* speculativamente inteso). Nel suo esser-medio, la macchina riflette a sua volta sull'abito dell'agente «una progettualità *mediata*», vale a dire «trasferita in un terzo *installato* fra intenzione e riempimento»³³.

Un esempio molto efficace è proprio quello preistorico dell'uso della pietra per scheggiarne un'altra e con ciò ottenere una *macchina* ulteriore: in virtù di questo sapiente uso del medio, il mondo diviene analizzabile consapevolmente, fatto di misure che ne frantumano la continuità (continuando sulla linea accennata sopra, la pietra che fa da medio incarna «l'immane potenza del negativo», dell'intelletto). La macchina ne genera un'altra: è infatti proprio delle macchine muoversi da sole. Di nuovo, la macchina, che è il medio, e che «consente all'organismo di agire in modo *lavorativo* sull'ambiente» ora *accultura* il corpo e ne fa così il medio dell'azione (terza coincidenza hegeliana: figura della riflessione che si riflette nel suo altro e ne fa il suo luogo più proprio). La macchina, senza vita, cionondimeno «suscita e governa l'azione del corpo vivente acculturato (*macchinato*)»³⁴. Il movimento è assai complesso, un gioco di specchi, e non ha una sola causa scatenante:

²⁹ Id., *Il potere invisibile*, cit., p. 9.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ivi*, pp. 9-10.

³² *Ivi*, p. 10.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

Per questo non ha senso dire che sono i neuroni la causa; si tratta invece di una relazione complessa e riflessa corpo-mondo, che lascia tracce nel corpo, ma esige di nuovo la relazione al mondo e agli altri corpi e con l'ambiente. La macchina *fa*, nel corpo, la mente strumentale (l'astrazione simbolica o l'informazione cognitiva, come dice Tattersall in base alle sue macchine e in quanto *detto* dalle sue macchine). La macchina presuppone il corpo vivente per renderlo cosciente e lavorativo. Per la stessa via può arrivare anche a *produrre* il corpo vivente, ma sempre a partire dal vivente e per il vivente³⁵.

In questo specialissimo esser-gettato tra gli automi della cultura, l'umano può trovar l'occasione della sua libertà: un'occasione sempre determinata, se la libertà è vista non superstiziosamente e assolutamente, ma fotografata nel concreto elemento delle macchine.

Come si diceva, in questo sterminato universo macchinino, un ruolo specialissimo è ricoperto dal linguaggio: luogo in cui è possibile l'estrema generalizzazione. Nello stesso tempo, però, questa pratica è intrecciata con un'infinità di altre pratiche e ogni volta viene modellata differently: un conto è il linguaggio dell'antropologo che studia l'origine dell'uomo, un conto è l'uomo paleolitico che usa il linguaggio, e la sua virtù, in modi affatto diversi. E un altro conto ancora è il linguaggio filosofico che descrive a sua volta tutto ciò.

Il nostro tempo e le sue macchine richiedono di essere corrisposti da un sapere all'altezza dei paradossi e delle difficoltà sopra esposte. Certo, anche questo sapere non può pensare di parlare da fuori, anch'esso è

dominato oscuramente dal suo *macchinismo* e dal suo *meccanismo* profondo [...]: il prodotto del nostro sapere si produce all'interno delle macchine invisibili che governano la nostra cultura, il nostro *lavoro*; letteralmente vi nasce *dentro*. Nel contempo questo sapere autoriflessivo provvede a raffigurare quel potere invisibile delle macchine cui ci riferiamo, provvede a esibirlo e in un certo senso a replicarlo e a rilanciarlo³⁶.

Ora, questa operazione di pensiero, la quale vuole mostrare le macchine che ci hanno prodotto nel passato e che ci riflettono indietro le nostre figure di soggetti nel presente, è il compito (genealogico e fenomenologico) che si assegna il pensiero delle pratiche. Esso è, dice Sini, un'operazione «*ironica*» e «*tragica*» a un tempo. Ironica perché nessun soggetto filosoficamente avveduto può più credere alla verità assoluta di ciò che dice (almeno nel suo significato); tragica perché non *magica*, non *superstiziosa*, non più fissata alla convinzione di un significato sciolto dalle sue condizioni materiali.

La prospettiva del pensiero delle pratiche opera appunto questa visione genealogica. Tenta, insomma, di corrispondere al compito filosofico di *rendere ragione* del mondo, del suo accadere in figura di verità, tenendo presente la sua stessa prospettiva, il luogo a partire dal quale parla. Cosa assai ardua: in un certo modo, questa ombra del sapere, queste sue

³⁵ *Ivi*, p. 11.

³⁶ *Ivi*, pp. 12-13.

condizioni materiali, non possono divenire oggetto teoretico: ogni gesto che tematizzasse le sue stesse operazioni, volendole esaurire nel suo sguardo, le mancherebbe necessariamente, riproducendo la prassi che sta dietro e garantisce ogni visione.

Ciò che si tratta di fare, tuttavia, è altro, è guadagnare una consapevolezza etica del luogo determinato dal quale si parla, dal quale si pensa, e fare di questa visione dell'esser soggetti alle proprie prassi un'occasione etica di liberazione³⁷ dalla superstizione che inevitabilmente cammina con ogni sapere:

Si tratta [...] di *abitare* tale consapevolezza, si tratta di farne una *presenza attiva* nella valutazione del senso del sapere che volta a volta incarniamo e della sua assunzione di *responsabilità* e di *libertà* [...] che fatalmente ce ne deriva. Si tratta di preservare da un'*oggettivazione* indebita quel potere invisibile che produce *saperi*, di renderne consapevole la presenza e il transito, senza immaginare superstiziosamente di poterlo ridurre a *fondo* manipolabile a piacere, a fine quantificabile in *nostro* potere. Senza ridurlo, direbbe Whitehead, a una *concretizzazione mal posta*³⁸.

Il nostro frequentare le pratiche di vita e di sapere, che suscitano il nostro avere a che fare e avere da fare con il mondo e nel mondo, è innanzitutto e per lo più un operare che avanza con *occhi accecati*, per dirla husserlianamente. Come nel caso di Tattersall: ognuno di noi è animato dalle proprie prassi di vita e di sapere senza *accompagnarle* con uno sguardo del genere che sopra si evocava, della consapevolezza etica del proprio esser soggetti *alle* pratiche e alla loro "natura" macchinica. Così lo scienziato inglese può parlare ingenuamente di una natura «oggettiva», di per sé stante, che in verità non sarebbe proprio nulla, senza il suo lavoro scientifico.

Per questo, secondo Sini, dobbiamo sforzarci di pensare la natura in due sensi. Da una parte, la natura deve essere intesa come un oggetto e un significato, quindi come un prodotto di lavoro e di orizzonte pratico entro il quale accadono pure interpretante e segno, soggetti a questo avere luogo del mondo. Dall'altra, per natura dobbiamo anche intendere l'evento di questo avere luogo del mondo, il suo accadere:

natura è anche l'evento di questa relazione stessa, messa in campo da questo operare e lavorare, qualcosa che si avvicina a ciò che oscuramente intende lo scienziato nei suoi sogni *naturalistici* (direbbe Husserl): non però l'oggetto interno di un sapere, ma proprio l'incircoscivibile *altro* speculare del sapere che sempre nel fare del sapere e del sapere vivere si manifesta in figura diveniente e metamorfica³⁹.

Allontaniamoci per un momento dal saggio in questione. L'*altro* del sapere non è naturalmente qualcosa che appartenga solo alla scienza: tutta la "storia della metafisica", così come ogni altro sapere, è presa da

³⁷ Id., «Avvertenza» delle *Figure dell'enciclopedia filosofica*, cit., pp. 11-12.

³⁸ Id., *Il potere invisibile*, cit., p. 15.

³⁹ *Ivi*, cit., p. 16.

questa scissione, scissione che pure ha dato segni di sé in questa millenaria avventura. Sini ne è ben consapevole e anzi ne ha fatto questione in molti lavori, tra i quali è bene ricordare almeno *Teoria e pratica del foglio-mondo*, ora contenuto in *Opere*, Volume III, Tomo II⁴⁰. Qui in esame è proprio la soglia filosofica e l'istituzione del suo sapere, la «tenda» che rende possibile questa occasione di conoscenza. Non cosa dicono i filosofi della loro scrittura, ma la scrittura filosofica, il suo modo di esibire il mondo e la necessaria parte d'ombra che questa esibizione porta con sé: da Pitagora a Hegel (e oltre) il sapere filosofico ha disegnato un mappa del mondo, un ideale *foglio-mondo*: ma questo non è che il suo *atto mancato*, nella sua pretesa di riprodurre la totalità del mondo. Poiché almeno una cosa sfugge e non può non sfuggire al gesto di esibizione, come già abbiamo visto, vale a dire il suo stesso movimento. Che implica, intensivamente, tutto il resto: la scrittura informa il mondo che descrive, che non è "già là", "già là fuori", ma che anzi si determina, nel suo significato, solo a partire dalla prassi di quella.

Torniamo al nostro saggio. La cultura come macchina, come gioco di rispecchiamenti, di azioni e contro-azioni, è il potere invisibile cui si faceva riferimento sin dall'inizio. La *potenza* di questo *potere* è andata via via aumentando esponenzialmente, proprio in virtù della trasformazione che l'evoluzione ha subito nel suo trasferimento sul supporto macchinino della cultura: la "natura", il mondo-ambiente, ha chiaramente tempi diversi, non così incalzanti, e rischia la devastazione, rispetto alla corsa delle macchine:

In questa luce lo straordinario potenziamento del lavoro conoscitivo, la costruzione in cammino di un soggetto ideale del sapere e del fare di tipo universale o generale (*planetario*), e così l'attivazione di inedite aperture circa ciò che si può fare nel mondo e del mondo, tutto ciò conduce a esiti che, aprendo delle libertà d'azione del tutto nuove, rischiano nondimeno di mettere in pericolo il riprodursi dell'equilibrio della cosiddetta vita naturale, cioè l'azione di quella natura come *evento* che si è sopra richiamata. Il lavoro conoscitivo entra in rotta di collisione con il suo stesso *senso* (il preteso e cosiddetto *progresso* etico e conoscitivo); un problema di *senso* che non esiste per i viventi non umani, una domanda che in loro non ha luogo e che tutt'al più potrebbe definirsi, nei loro confronti, come un destino. Nel momento in cui gli umani identificano il compito della conoscenza e la natura della verità con, direbbe Tattersall, il loro farsi *signori del pianeta*, allora proprio questa figura della verità rischia di apparire e di funzionare come il suo esatto contrario, come una totale menzogna rispetto al mondo e alla vita. In altri termini: se la conoscenza persegue l'autopromozione dell'umano come unico senso della vita del pianeta, se persegue semplicemente quella che Nietzsche chiamerebbe volontà di potenza, allora questa deriva della conoscenza diviene un lavoro autodistruttivo e incarna il paradossale perseguimento di una non-verità, scambiata o fatta passare per *verità assoluta*⁴¹.

⁴⁰ C. Sini, *Opere*, Vol. III, Tomo II, *Il foglio-mondo*, Milano 2013.

⁴¹ *Ivi*, p.16-17. Qui si può apprezzare tutta la sostanza *politica*, che dovremo affrontare in conclusione, del *pensiero delle pratiche*. Infatti, se è innegabile la devastazione del pianeta operata dalla cultura umana, ciò riguarda ancora una volta la natura come evento per l'uomo, per quel *modo* della sostanza, per parlare spinozianamente, e non la sostanza *sub specie aeternitatis*: da quel punto di vista, qualunque cosa accada, è così come deve essere e

Il pensiero delle pratiche invita a un passo a lato e facendo questo contribuisce a suo modo a riconoscere l'errare di ogni figura della verità⁴², teorica e pratica, con le sue conseguenze concretissime, e così contrasta il rischio dell'ostinazione mortifera che consiste nella superstizione dell'assolutezza.

Eppure, e si ripresenta così un nodo problematico che già abbiamo incontrato, questo stesso discorso non può che valere per il pensiero delle pratiche medesimo; anch'esso ha una sua genesi, condizioni materiali che l'hanno reso possibile e una verità "circoscritta"⁴³ che l'ha occasionato e che rappresenta, nel medesimo, il limite. La filosofia non può rinunciare a mettere in questione se stessa:

Da sempre la filosofia mette in questione se stessa, il suo fondamento, la sua condizione di possibilità, il suo «inizio» e il suo senso [...]. La filosofia deve sempre mettere in questione se stessa e il senso delle sue *operazioni*, differenziandosi da quei saperi che essa stessa originariamente costituisce. Ma non sempre accade che lo faccia, direte voi. È vero. Esiste un certo «abuso» delle parole, e così accade che si chiamino «filosofi» molti che saranno magari dei brillanti «ideologi», o degli acuti «commentatori», cui riconoscere molti meriti, ma filosofi no, no davvero⁴⁴.

Il punto decisivo consiste per Sini nell'abitare questo paradosso non rimanendo fissati alla verità del significato che viene espresso, ma all'evento della verità. Certo, anche questo è espresso in un significato, ma il fatto è che la visione obliqua che questo sguardo ha di mira consiste in una rivoluzione etica del soggetto filosofante: «pretendere o richiedere di esibire la verità del pensiero delle pratiche equivarrebbe allora a intenderla esclusivamente dalla parte del significato». Chi pone la questione così, considera il pensiero delle pratiche «dalla parte del significato, lo pensa e non sa altrimenti pensarlo se non come un significato; ovvero non è uscito da quell'incantesimo dal quale proprio il pensiero delle pratiche intendeva liberarlo»⁴⁵.

Potremmo insomma intendere le cose in questo modo: così come Spinoza scrive una metafisica e la intitola *Etica*, rivelando con ciò il suo

il mondo come ciò che è *sempre-già-là* rimane tale e quale, vale a dire muta non mutando, rimanendo il presupposto intatto. Insomma, l'occasione della libertà e della salvezza (o della devastazione e della catastrofe planetaria) è ancora e sempre un fatto interno al mondo e alla sua necessità. D'altra parte, è pur vero che questo presupposto guadagna la sua realtà in quanto saputa solo come presupposto posto, come evento *del* sapere. Ciò che sempre già è già là, è già là per un qui, per quell'eterno qui che non è della misura cronica del tempo. Tema complesso, questo, che non può naturalmente essere sviluppato qui. Vi faremo un accenno, rispetto al suo lato *politico* o di *salvezza*, come ricordato, in conclusione.

⁴² Si veda, a titolo esemplificativo, oltre alle *Figure dell'enciclopedia filosofica*, cit., anche Id., *Immagini di verità*. Dal segno al simbolo, Milano 1985, pp. 15-94.

⁴³ Per questo concetto di verità iscritta e circoscritta rimandiamo alla prima figura di ciascuno dei sei Libri delle *Figure dell'enciclopedia filosofica*, cit., e a Id., *Incontri. Vie dell'errore, vie della verità*, Milano 2013, pp. 23-39.

⁴⁴ Id., *Figure dell'enciclopedia filosofica*. Libro IV, *La virtù politica. Filosofia e antropologia*, Milano 2005, p. 101.

⁴⁵ Id., *Il potere invisibile*, cit., p. 17.

intento liberatorio e *salvifico*, così anche il pensiero delle pratiche scrive una sua genealogia e una sua cosmologia (e psicologia e pedagogia: vocazione enciclopedica dell'esercizio genealogico) avendo di mira un'etica (una *economia della vita eterna*⁴⁶) nella quale la vocazione politica di salvezza rappresenta il punto focale⁴⁷.

Ma di che salvezza si tratta? Cioè, detto altrimenti, qual è la politica della filosofia (e non una filosofia della politica), intesa nella prospettiva del pensiero delle pratiche?

Senz'altro non si tratta qui di una qualche tendenza "debole" che dia l'addio alla verità. L'evento è l'evento *della* verità così come sono della verità le figure in cui essa transita in errore⁴⁸. La particolare *sospensione* che nel pensiero delle pratiche ha luogo non significa la rinuncia alla vita, ma uno sguardo obliquo che consenta «a colui che lo esercita» di guadagnare

una sorta di visione che *accompagna* il fare comune, senza essere propriamente un *fare comune*. Si tratta dell'*esercizio* di uno sguardo che, nel fare comune orientato verso i suoi oggetti e le sue finalità, si rivolge parallelamente e piuttosto al soggetto del fare, alle sue macchine in esercizio, alle sue occasioni e circostanze, alle installazioni che vi si esprimono⁴⁹.

L'esercizio che così ha luogo, continua l'autore, può essere messo in opera in due modi. Un primo modo è appunto quello dell'accompagnamento dell'azione, accompagnamento nel quale la vita certamente non si ferma «ma nel contempo *vedo* (o *intravedo*) e *so* che le ragioni, i fini, le giustificazioni, le possibilità di successo di questo mio agire non sono in mio potere reale» bensì provengono proprio dal «*potere invisibile* che viene da altrove e da lontano». Si potrebbe dire, cogliendo l'invito di Sini, che si tratti qui di un accompagnamento che non può infine non suscitare a suo modo nel soggetto una *formazione*, una *Bildung*, una *paidèia* come *periagogè hòles tês psychés*: «non è evidente che questo *accompagnamento* finirà fatalmente per modificare il senso e il modo del mio agire [...] senza per questo inibirlo o cancellarlo?»⁵⁰.

Un secondo modo è quello di mandare «a effetto» quest'esercizio, di modo che esso divenga «pratica attiva che si rivolge a se stessa»⁵¹.

È chiara qui la prospettiva politica del pensiero di Sini, la messa in atto della *Bildung* di prima, e lo è tanto di più se confrontiamo le due modalità suggerite sopra con l'«Avvertenza» alle *Figure dell'enciclopedia filosofica*⁵², laddove il filosofo, considerando la scansione delle «figure» in cui è articolata l'opera, così si esprime:

⁴⁶ Si vedano, ad esempio, Id., *Del viver bene. Filosofia ed economia*, Milano 2011 e Id., *Il sapere dei segni*, Milano 2012.

⁴⁷ Id., *Teoria e pratica del foglio-mondo*, in *Opere*, Vol. III, Tomo II, *Il foglio-mondo*, p. 16.

⁴⁸ Per il tema dell'*Irren*, in particolare nella lettura "incrociata" che viene fatta tra Hegel e Heidegger, si veda Id., *Immagini di verità*, cit., pp. 44-94.

⁴⁹ Id., *Il potere invisibile*, cit., p. 18.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Id., «Avvertenza» delle *Figure dell'enciclopedia filosofica*, cit., pp. 11-16.

Come intendere la scansione può essere oggetto di molte e varie considerazioni. A titolo preliminarmente indicativo suggerirei per esempio di partire da questa possibile interpretazione: le prime due figure descrivono la situazione paradossale di ogni inizio, là dove il soggetto dell'inizio si scopre soggetto all'inizio e fa di questa scoperta il metodo e la via per la sua liberazione etica.

Le tre figure successive descrivono il transito del soggetto nella verità: verità della sua duplicità costitutiva; vale a dire, soglia del suo evento, in cui lo stacco retroflesso e anteflesso della figura si riassume sempre di nuovo nella unicità dileguante di una trascendenza. Transito e trascendenza sono infatti il medesimo.

Le rimanenti quattro figure articolano l'orizzonte del farsi mondo del soggetto (o di farsi soggetto del mondo), sino alla culminante esperienza del transito/verità. Il soggetto, spoglio di ogni superstizione, coincide allora con la sua «etica», cioè col suo esercizio di attraversamento della verità nell'evento significativo del suo essere in errore⁵³.

Ora, se è vero che tutto questo movimento non può essere suddiviso se non perdendo il senso di ogni sua parte e rendendolo semplice intellettualismo astratto (cioè appunto rinunciando al suo essere un esercizio), si potrebbe interpretare in questa maniera: nel primo modo di esercitare il pensiero delle pratiche è prevalente la *visione* dell'esser-soggetti all'inizio, cioè dell'essere sempre già iniziati come soggetti nell'*installazione* macchinica delle pratiche, mentre nel secondo modo è più marcato l'invito alla messa in opera (alla ripetizione nel proprio corpo) di questa visione teoretica (che è a sua volta, però, una pratica e una pratica liberatoria). Per usare un'altra immagine dell'«Avvertenza», relativa questa volta, nel contesto dell'opera, alla scansione tra le genealogie delle varie scienze, si potrebbe dire che «vi è una soglia e un transito iscritto» tra i due modi di frequentare il pensiero delle pratiche: «si va dall'esercizio teorico dei corpi alla pratica dei corpi in esercizio»⁵⁴.

Le *Figure dell'enciclopedia* sono, proprio per questo motivo, esempio paradigmatico di ciò che innanzitutto caratterizza l'esercizio filosofico inteso al modo di Sini: un invito, un'*erotica* della parola e della scrittura, che si rilancia infinitamente e rimane aperta al futuro e alle sue catastrofi. Le *Figure* sono un esercizio che rimane aperto perché tutta la filosofia siniana mira all'esperienza del *Transito Verità*. Tale esercizio rimane aperto per l'autore: *Übung* che di fatto, per le opere che l'hanno preparata e preceduta e per le opere che l'hanno seguita, incarna la *soglia* sinianamente intesa, cioè proprio il vuoto *di* esperienza (il vuoto che caratterizza ogni esperienza e il venire meno di questo stesso vuoto, che sempre accade: «transito di nulla del nulla nell'aver da essere il proprio nulla, in questo balenante mondo che c'è»⁵⁵) del *Transito Verità*. L'esercizio rimane aperto all'indietro, in ciò che

⁵³ *Ivi*, pp. 11-12.

⁵⁴ *Ivi*, p. 13.

⁵⁵ *Id.*, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Milano 2004, p. 146: «La verità dell'umano ogni volta si gioca nella messa in opera e nella comprensione relativa di questi due lati di ciò che accade e che ci accade: transito di nulla del nulla nell'aver da essere il proprio nulla, in questo balenante mondo che c'è».

lo ha preparato, poiché questo accade come ciò che lo ha occasionato non altrove che *qui*, nell'esercizio stesso, nel suo riconoscersi come destinato dal suo evento culturale-macchinico; rimane aperto però anche in avanti, nel senso che il compito che il pensiero delle pratiche si assegna, nel suo sguardo fenomenografico⁵⁶-genealogico, è di accogliere ogni sapere e ogni pratica per farne l'occasione per abitare eticamente il *suo* evento ossia (*sive*) *l'evento* nella figura di ogni pratica. Ed è infatti così che viene accolta la pratica, ad esempio, del sapere economico: facendo, di nuovo, esercizio teorico del corpo economico come riproduzione della vita eterna e pratica dell'economia della vita eterna in esercizio⁵⁷.

È ben vero che l'autore, nella «Introduzione» della riedizione delle *Figure dell'enciclopedia filosofica* come Volume V delle *Opere*, dall'emblematico titolo *Transito Verità*, spiega esplicitamente come con il sesto libro, l'ultimo del lavoro, dedicato alla pedagogia (ritorna così il tema della *paidèia*), il percorso si chiuda guadagnando una sua peculiare completezza, un suo speciale «per noi» in senso hegeliano, rappresentato qui dal carattere *auto-bio-grafico* della genealogia siniana⁵⁸. È anche vero, tuttavia, che il «per noi» è sempre quello di un sapere vivo, in atto, e che la questione del rapporto tra la filosofia e gli altri saperi, l'auspicio e la messa in opera di un «ritorno a casa» delle scienze in una filosofia trasformata, rimane aperta e, anzi, a detta dell'autore, esplose «in particolare dopo la composizione di *Transito Verità*» allorché il filosofo allarga «le sue conclusioni in senso applicativo ad altre figure del sapere (l'economia, la scienza dei materiali, la semiotica)», o quando intraprende un lavoro sulla «complessiva "epopea" dell'umanità», o ancora nell'apertura al mondo orientale. Quasi che, aggiungiamo noi, rimanendo il traguardo *pedagogico* in una prospettiva politica (di politica dei saperi e delle decisioni per l'economia della vita e della morte), il libro sulla pedagogia, *Le arti dinamiche*, debba rimanere sempre «alla destra» dello scaffale della libreria, lasciando spazio per le altre opere pubblicate, da inserire tra il libro quinto e il libro «sesto» (ma non più sesto, quanto, invece, settimo, ottavo, nono ecc.) dell'*Enciclopedia*, senza per questo negare la coerenza e la necessità, da sé impostasi, presente nelle articolazioni che fanno delle *Figure dell'enciclopedia filosofica* un'opera per altro verso in sé compiuta.

Tutto ciò vale per l'autore, certo, ma anche per il lettore: e siamo al secondo modo in cui l'invito erotico del pensiero delle pratiche può essere esercitato. Scrive Sini:

Il foglio-mondo dell'Enciclopedia è niente più che un'occasione: occasione di verità in esercizio. Esso contiene certamente innumerevoli relazioni, analogie, sensi nascosti, strade alternative [...]: molto più di quanto io sappia o sia consapevole [...].

⁵⁶ Id., *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*, Napoli-Milano 1997, ora in *Opere*, Vol. III, Tomo II, *Il foglio-mondo*, cit., pp. 219-392.

⁵⁷ Come mostra lo sviluppo di Id., *Del viver Bene*, cit.

⁵⁸ Id., *Opere*, Vol. V, *Transito Verità*, Milano 2012, pp. 2-8.

L'Enciclopedia è un esercizio che ognuno è invitato a scoprire e a rifare da sé, continuandola e modificandola come gli pare o gli accade, secondo il suo sogno.

L'Enciclopedia è una via: la via del ritorno a casa delle scienze nella filosofia; insieme è la via della ripetizione e della metamorfosi di questa casa, nel segno di una nuova formazione del sapiente. Un sapiente che, nel segno dell'evento di un destino, apre le porte della sua casa e ne fa il supporto di un foglio-mondo sempre di nuovo da ricomporre: là dove le sapienze del mondo possono esercitare il loro *pòlemos*, nonché trovare l'occasione di un incontro nella figura di un evento di verità, cioè nel transito/verità che si dà a conoscere nelle configurazioni dell'essere in errore⁵⁹.

Così le Annotazioni al termine di ogni libro dell'*Enciclopedia* ricoprono proprio il ruolo di occasioni che l'autore offre, esempi di ciò che si dà da fare al lettore-prosecutore dell'esercizio, «luogo dell'Enciclopedia *in fieri*, aperta alla continua metamorfosi da parte del lettore»⁶⁰; esempi di *occasioni*, ma non le uniche, perché, come si diceva, tutto il pensiero siniano è manifestamente un invito che si pone l'alto ufficio di occasionare «l'esperienza concreta di quella nuova figura del sapere *in esercizio* che è lo scopo del testo», di ogni testo di Sini, «essendo il testo, in quanto segno-tomba materialmente "definitivo" o *caput mortuum* del sapere, un luogo da transitare e oltrepassare». Perciò «le Annotazioni sono la parte anteflessa dell'Enciclopedia, la sua vitalità potenziale in divenire e il suo avventurarsi nella figura del futuro»⁶¹.

Il pensiero delle pratiche, per tornare a *Il potere invisibile*, può essere inteso quindi, ricapitolando, come l'accompagnamento della figura del «soggetto supposto sapere», come il suo *farmaco* contro la *superstizione* che acceca ogni sapere, superstizione consistente nella pretesa di sottrarsi alla propria catastrofe, nell'identificazione tra l'evento della verità e il suo significato, entro il quale, invece, l'evento transita ma infine cancella e mostra il suo *essere in errore*.

Il pensiero delle pratiche però, si diceva, «può anche ispirare esercizi peculiari, divenendo oggetto di specifica attuazione»⁶². Qui l'attenzione si può rivolgere tematicamente alle varie prassi che contribuiscono allo sterminato campo della cultura, dell'automa che ci governa *an-archicamente*: come nell'esempio che Sini ha avanzato intorno al sapere antropologico di Tattersall. Questo non vuole dire, nuovamente, pretendere di affermare finalmente come le cose *stiano* perché, appunto, il centro della rivoluzione etica sta proprio nel sostenere lo sguardo sul fatto che le cose non stanno, secondo il celebre insegnamento hegeliano per il quale sopportare la visione della morte è la cosa più ardua, ma è anche la via per la quale lo spirito riguadagna se stesso, nel suo vitale calvario. Solo che ora questo esercizio di rimemorazione non può più pretendere che il sapere assoluto coincida con un significato, al contrario, questo per noi significa

⁵⁹ *Ivi*, p. 15.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Id.*, *Il potere invisibile*, cit., p. 19.

che ciò che bisogna frequentare è la *vita della verità*, il *transito della vita eterna*: la visione dello *sguardo etico* è ora il corrispondere alla catastrofe delle figure della verità ponendosi all'altezza dell'accoglimento di tale catastrofe attraverso la quale solamente è possibile il rinnovamento della vita. L'esibizione delle basi materiali dei saperi, che nella resa tematica delle pratiche ha luogo, è proprio l'esercizio di *sterramento* di questi saperi; non una loro confutazione, ma l'esibizione del loro limite, che è poi anche ciò che consente che essi siano veri: perché solo nella determinazione qualcosa può accadere, venire ri-conosciuto e così riflettere una figura di soggetto con abiti di risposta adeguati e peculiari.

Questo esercizio è *leggibile* anche come un'*etica della scrittura*⁶³. Essa non può essere «scrittura disciplinare»⁶⁴, proprio perché, dalla prospettiva genealogica in gioco, i saperi qui sono posti in questione nella loro istanza sorgiva, nelle loro condizioni di possibilità (e, quindi, si potrebbe aggiungere, nelle correlative *impossibilità* che queste *decisioni epocali* rendono visibili e reali).

L'esercizio mira infatti a costruire un *terreno comune*; non propriamente un *sapere* comune, ma una procedura, un *metodo* nel senso del percorrimiento condiviso di una via (*odos*) che sia in grado di risvegliare l'attenzione, la *visione*, la *sensibilità* nei confronti di quel potere invisibile che, così come governa quel libro [il libro di Tattersall] nella sua realtà effettuale, altrettanto governa noi nel momento in cui lo poniamo a tema di un lavoro etico e non soltanto ermeneutico. Ciò che intende significare la parola etico concerne l'abito assunto dal nostro lavoro, che spesso abbiamo anche indicato come lavoro genealogico: infatti in esso sono contemporaneamente al lavoro la genesi della cosa in questione (nel nostro esempio il libro di Tattersall) e la nostra stessa genesi, in quanto atteggiati a svolgere i significati del libro, non in loro stessi separati, ma in relazione al potere invisibile che li ha generati e che insieme ha generato anche noi come viventi interpreti genealogisti. Abbiamo anche parlato, in proposito, di un riferimento alla vita concreta e profonda dell'autore del libro, alla sua biografia, nella continua consapevolezza e attiva esibizione del fatto che la nostra frequentazione di tale biografia è contemporaneamente e soprattutto la rivelazione della nostra stessa autobiografia: dice di lui dicendo (perché dice) di noi. Non potrebbe fare altrimenti e non si vede perché non dovrebbe farlo o dovrebbe fare altrimenti⁶⁵.

Non si contestano così, nel merito, i saperi che si prendono in considerazione, il loro essere significati (oggetti) che hanno certamente una loro coerenza interna. Lo sguardo è ciò che qui, diversamente, si alleva, si esercita: Übung virtuosa se intesa a sua volta eticamente. Una tale visione, che oscilla tra evento e significato, «evoca», obliquamente, «le forze espressive del potere invisibile. Le evoca provocando in proposito una visione estatica, attraverso la creazione di un frammento come specchio dell'intero e come sua catastrofe feconda»⁶⁶.

⁶³ Si veda, in particolare, Id., *Etica della scrittura*, Milano 1992, ora riedito, Milano 2009 e Id., *Filosofia e scrittura*, Roma-Bari 1994.

⁶⁴ Id., *Il potere invisibile*, cit., p. 20.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 20-21.

⁶⁶ *Ivi*, p. 21.

2. La politica della filosofia

Tutti noi pensiamo che bisogna comprendersi. Sentiamo che l'uomo deve comprendere l'uomo, che l'Est deve comprendere l'Ovest e l'Ovest comprendere l'Est [...]. Se noi lasciamo che la verità irreale diventi in noi vita della verità, e significato della verità, la vittoria sarà di tutti gli uomini del mondo.

(Enzo Paci, «Prefazione» alla *Crisi delle scienze europee* di E. Husserl)

Abbiamo a nostra volta più volte *evocato* il senso politico dell'esercizio filosofico che Sini mette in opera. Nella *paidèia* e nella pedagogia ci sembra di ritrovare il senso più efficace dell'azione politica del pensiero delle pratiche. *Pedagogia fondamentale*, la chiama Sini nel saggio che stiamo seguendo. Nella «Introduzione» a *Transito Verità*, facendo appunto di nuovo riferimento all'ultimo libro dell'opera, Sini parla di *mousiké*.

Nell'ultima figura dell'*Enciclopedia*, cioè in generale nella pedagogia, emerge che quella analogia della parola dalla quale ero partito [Nel primo libro dell'*Enciclopedia*, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*], intendendola come ripetizione, è più essenzialmente e in verità «ritmo». La *mousiké* si mostra allora come l'essenziale non solo della pedagogia, ma della stessa filosofia, in quanto terreno «precategoriale» nel quale si radicano tutte le scienze dell'Occidente, sia della natura, sia dello spirito⁶⁷.

Potremmo dire che nelle trasformazioni che investono le vicende planetarie, le loro millenarie strategie di sapere e di potere, gli equilibri tra Occidente e Oriente (laddove l'Occidente con il suo irresistibile sapere tramonta e trionfa, realizzando se stesso e diventando mondiale⁶⁸) la questione della formazione filosofica non viene meno, proprio per il dono

⁶⁷ Id., *Transito Verità*, cit., p. 7.

⁶⁸ «Cercando l'origine infinitamente lontana Colombo, senza poterlo sapere, scoprì e aprì in realtà una nuova "storia", esattamente come, proponendosi di circumnavigare la terra, la proiettò oltre il suo circolo in nuovi circoli e in nuove circolazioni, recando alla luce il suo antico destino di *pianeta errante*. E così Colombo, la nuova storia che si apriva, mostrava la verità e il compimento della verità di Alessandro, il braccio armato della filosofia, l'allievo di Aristotele che, con il suo cercare a Oriente il senso della Grecia, aveva dato inizio di fatto all'Occidente come "storia universale" [...]. In un orizzonte planetario la materia delle cose si configura come esplosione già sempre accadente-accaduta. Nel fuoco di questa esplosione che ci coinvolge e che ci trascina ogni sostanza perde i suoi antichi supporti empirici e si traduce in virtualità del progetto; così come l'esser soggetto di tutti noi si traduce sempre di più in superoggetto dal corpo infinitamente dilatato e distanziato. Trasformarsi quindi di ogni cosa in occasione del *transito e dell'essere in cammino*», Id., *La materia delle cose. Filosofia e scienza dei materiali*, Milano 2004, pp. 134-136.

che la filosofia, che ha prodotto come sua particolarità l'universale, può lasciare, insieme a tanta violenza del passato e del presente⁶⁹, all'*umanità dell'avvenire*, per dirla con Nietzsche, proprio nel riconoscimento del proprio limite e della differenza che la abita costituendola.

Una tale necessità di relazione alla differenza non può però trovare la sua via principale nella retorica da «idealismo dignitoso»⁷⁰ del dialogo: anche questo è una forma di volontà di potenza *occidentale, troppo occidentale*⁷¹. La relazione alla differenza è invece innanzitutto questione genealogica di frequentazione del proprio limite, come si è cercato di mostrare.

In questo senso, per concludere, è utile ricordare un esemplare «corpo a corpo»⁷² che Sini mette in atto in *Teoria e pratica del foglio mondo* con la tradizione filosofica e la sua scrittura, come ricordato già prima, individuata nel suo caso più alto nel sillogismo disgiuntivo hegeliano della *Wissenschaft der Logik*: nel *foglio-mondo* che Hegel ha di mira con il suo ultimo sillogismo siamo di nuovo di fronte all'*atto mancato della filosofia* come quel desiderio di guadagnare una visione panoramica del mondo che non può, necessariamente, raffigurare entro il suo discorso quello stesso gesto che le ha dato luogo.

Per riprendere il lavoro di Sini in questa resa dei conti con Hegel, per rendercelo comprensibile ripetendolo (in errore), si potrebbe dire che a ciò ci *invita* il pensiero delle pratiche: nella *Logica* Hegel scrive che «Tutte le cose sono il sillogismo»⁷³ (*Alle Dinge sind der Schluß*). Nell'*Enciclopedia* scrive invece che «Tutto è un sillogismo»⁷⁴ (*Alles ist ein Schluß*). Alla luce del percorso siniano tracciato e interpretato, si potrebbero leggere queste due sentenze incrociandole, piegandole alla nostra *esperienza di verità* e rendendole così: che tutte le cose siano *il sillogismo*, questo è *un sillogismo*. Sillogismo del significato speculativo, filosofico, del significato *tout court*, che sconta l'impossibilità di portare entro il suo cerchio di luce il sillogismo *pratico* che lo attiva: un «operare di tutti e di ciascuno» come prassi che non può che rimanere anonima, un *atto mancato del sapere*.

Come è chiaro, anche questo discorso è a sua volta un atto mancato; atto mancato che *sa*, sa di non sapere ma che anche, e più nel profondo, *non sa di sapere*⁷⁵, di portare nel suo corpo *signato* una sterminata antichità di prassi anonime che garantiscono la sua vita – su ciò però ora accende la sua attenzione. In questa pratica che, secondo la legge del sillogismo disgiuntivo, porta dentro di sé, nella sua differenza, tutto il mondo al *limite*

⁶⁹ Id., *Transito Verità*, cit., p. 20.

⁷⁰ Id., *Il foglio-mondo*, cit., p. 40. Qui il riferimento di Sini è Blanchot.

⁷¹ Si veda in proposito C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Libro IV, *La virtù politica. Filosofia e antropologia*, cit., pp. 45-46 e *Opere*, Vol. V, *Transito Verità*, cit., pp. 13-14.

⁷² Id., *Opere*, Vol. III, Tomo II, *Il foglio-mondo*, cit., p. 10.

⁷³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816, tr. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Roma-Bari 2004, p. 760.

⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830, tr. it. a cura di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Torino 1981, p. 402.

⁷⁵ C. Sini, *Il foglio-mondo*, cit., pp. 57-66.

e che così, in questo «via da tutti i luoghi», ripete il sogno dell'intero nel suo esser frammento simbolico dello specchio spezzato di Dioniso fanciullo⁷⁶, la capacità di sostenere il pensiero copernicano di abitare un «*pianeta errante*»⁷⁷ fa uno con la sopportazione della inevitabile catastrofe della propria figura. Tale capacità coincide con la libertà che ha depresso ogni violenta e mortifera affermazione di una identità assoluta per la *decisione* del transito della vita eterna; essa accade con il venire meno di ogni sua configurazione per nuove occasioni di verità. La morte come *grande creatrice*⁷⁸ per l'accadere della vita eterna è la benedizione del transito e la comprensione dell'alterità che affetta ogni figura e la trascina con sé nell'«epopea»⁷⁹ dell'errare della verità:

L'evento della verità soffia dove vuole e non in una direzione soltanto. Bisogna accettare la sua multicentrica dinamica e polarità, che piaceva a Bruno, bisogna tollerare il vento che spazza l'orizzonte via da tutti dove, e magari qualche volta benedirlo, come voleva Nietzsche; bisogna accettare e rallegrarsi di essere foglia e di farsi foglia, di sentire il respiro dell'autunno, perché questo significa che la primavera è possibile, e l'accadere di una ulteriore figura di verità: come vuole lei, non come vuoi tu⁸⁰.

⁷⁶ Id., *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Vol. VI, *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, cit., pp. 69-76.

⁷⁷ Id., *La materia delle cose. Filosofia e scienza dei materiali*, cit., p. 134.

⁷⁸ «La filosofia abbandona la pretesa di sormontare la morte e di impadronirsi della vita eterna, errore e verità, sono, per l'umano, il medesimo evento, la medesima soglia e la stessa esperienza», Id., *Il sapere dei segni*, cit., p. 150.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 16-39.

⁸⁰ Id., *Da parte a parte. Apologia del relativo*, Pisa 2008, p. 145.