

PASSIONE E CONTRADDIZIONE MATERIALE: UN MODELLO

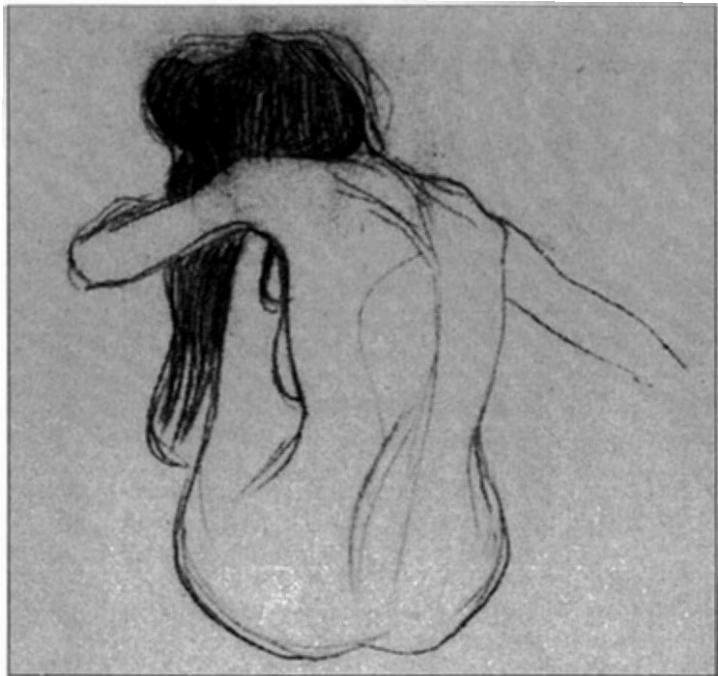
Andrea Zhok

Queste pagine propongono un'analisi del concetto di "passione", che ha altrove la sua ragione teoretica fondante e che, nei presenti limiti, si può proporre solo come un modello, uno strumento euristico. In questo senso il testo mira a presentare, con la massima densità e concisione, e rinunciando a supporti bibliografici, un sistema di argomentazioni giudicabile essenzialmente in termini di coerenza interna, e lascia invece spesso a livello di suggerimento per l'ingegno del lettore benevolo la sua valenza di tesi ontologica.

*Cos'è una
passione?*

Il termine "passione" è un termine di gloriosa tradizione e decaduto nel presente. Da Platone agli stoici, da Spinoza a Kant la "passione" è quasi il nome del male *tout court*: essa è la *hybris*, l'eccesso, l'infrazione, la debolezza che cova nell'uomo, l'esterno del nostro interno, la carne e l'animale come alterità irredimibili nell'identità personale. La passione si contrappone perciò alla ragione, alla libertà, alla soggettività: essa è passività e patimento.

Ma vi è anche un'accezione positiva della passione, presente nelle istanze naturalistiche del Rinascimento e del libertinismo, ma soprattutto nel Romanticismo, come Natura vivente e fondante, come ispirazione e senso. Qui la passione è apertura all'"infi-



nito”, rottura degli schemi logori, superamento del limite nell’affidarsi a ciò che precede e fonda ogni limite. Essa è contatto con il senso dell’essere.

Tali due accezioni, eticamente contrapposte, non sono però semplicemente frutto di polisemia, non si tratta di due significati, ma di un mutamento di prospettiva sul medesimo significato: a testimoniare al contempo dell’insidiosità e dell’essenzialità della passione può esser chiamato Platone, così come Hegel o Freud. Nelle seguenti pagine cercheremo di esibire l’unità di queste accezioni e, contemporaneamente, di isolare quanto può essere detto il “male” nella passione.

*Azione
e passione*

“Passione” indica in origine semplicemente passività. Tuttavia l’accezione morale e la sua valutazione negativa emergono quasi immediatamente; perché? La passività implica il sussistere di un’attività di cui essa è il complemento. Agire e patire non appartengono al regno dei fatti: ogni causa è responsabile dell’effetto, ne ha la “colpa” (*aitia*); come Hume osservava, io non vedo la causa come un fenomeno ulteriore che accompagna la sequenza temporale. Tuttavia, in quanto so accompagnare la corsa della biglia con lo sguardo, e prevedo l’esito del suo urto con l’altra, dico che la prima agisce sulla seconda. Solo un soggetto agisce e solo concependo un evento come soggetto lo penso agente.

Ma cosa vuol dire che il soggetto agisce? Quando agisco? Non agisco se subisco, o se sono immoto, o se faccio qualcosa meccanicamente. A ben vedere il terzo caso è il più comprensivo: quando subisco posso re-agire, dunque non c’è incompatibilità con l’agire; e se sono immoto questa può ben essere un’azione, come quando resisto ad una spinta o a un prurito.

Distinguiamo perciò tra “agire” e semplice “fare” meccanico o abitudinario: l’azione è caratterizzata, come opposta alla passività, dall’intendere la propria condizione di stato o moto. L’azione è volizione, intenzione attualizzata.

*L’unità
d’azione*

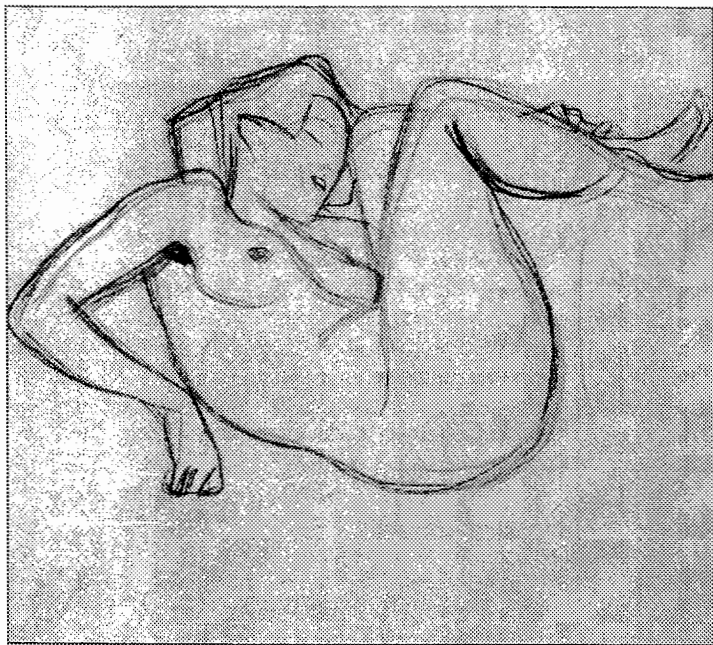
Aver avuto l’intenzione del proprio comportamento significa esserselo prefigurato. Tale prefigurazione non è, né di principio può mai essere, un’immagine onnicomprensiva del decorso di un comportamento: non è un’immagine né come copia, né come Idea originaria della sua replica materiale. E tuttavia è un’“immaginazione” che, pur potendo precedere la sua realizzazione con nettezza molto variabile, è comunque essenzialmente differente dal comportamento ed antecedente ad esso. Pensiamo ad un caso

chiaro di “prefigurazione”: leggo le gesta di un eroe prima di rappresentarle sul palcoscenico. Come le parole scorrono nella lettura io compongo sequenze di atti con ritmi e sfumature, ed ogni elemento di significato che io leggo, in quanto significante, mi rinvia ad un “moto dell’animo”, ad un tono di voce, induce in me moti reali che immaginando abbozzo, così come tonalità d’umore. Ad ogni unità di significato (morfeма, monema) in quanto intenzionato ed inteso, corrisponde una possibile intenzione.

Introduciamo per tali unità il termine “unità d’azione”. Con “unità d’azione” intendiamo dunque l’unità comportamentale prefigurata in un’unità di significato, in quanto intesa. L’unitarietà dell’unità d’azione è unità di senso, dunque possono essere unità d’azione tanto un dramma che un suffisso nel dramma, in quanto compresi: il concetto di unità d’azione si distingue da quello linguistico di “morfeма” perché si tratta di elementi significanti la cui elementarità è data dalla loro rilevanza di fatto nell’articolare l’intenzione e non da un’analisi ideale del significato, perciò una desinenza, o una parola, è unità d’azione se io nel leggere, o nel parlare interiore, ho bisogno di articolarla per saper cosa fare. (In questo senso l’unità d’azione è affine alla “regola”, nel senso di Wittgenstein.) Così, può bastare una parola o una sillaba per suggerirmi la recitazione meccanica di un’intera poesia, o l’esecuzione di un altro comportamento complesso, e finché l’esecuzione non è conclusa o non interviene un suggerimento ulteriore si tratta sempre della stessa unità d’azione.

*L’uso-
immagine*

All’origine di ogni unità d’azione sta un elemento linguistico. Tale asserzione è, nei limiti della presente argomentabilità, più ridondante, che informativa, giacché intendo per “linguistico” proprio tutto ciò che può produrre un’azione in quanto azione. Ad



ogni modo è essenziale al segno linguistico poter produrre ogni altro segno e comportamento, ed essere contemporaneamente producibile indipendentemente dai segni e comportamenti che esso produce. Tale indipendenza può essere intesa come la capacità, in rapporto ad un altro segno e comportamento, di suscitarlo come di esserne suscitato. Il segno linguistico è in un rapporto di biunivocità e non di semplice implicazione con gli altri segni, mentre ciò non vale per i segni in generale: il cibo produce la salivazione, la salivazione non produce (l'immagine del) cibo.

Su queste premesse introduciamo l'espressione "uso-immagine del linguaggio" per esprimere la componente iniziale della connessione che porta dall'u-

nità linguistica all'unità d'azione. L'espressione "uso-immagine" rinvia al processo per cui comprendere una parola o comunque un elemento linguistico implica in prima battuta l'evocazione di un corrispettivo interiore, tradizionalmente associato all'idea di "immagine mentale". Se dico "pesce" ho quanto meno l'impressione che il primo passo della comprensione consti dell'associazione di un'immagine generica di pesce, un pesce tipico. Ma anche se dico "giacché", o "forse" avviene un'associazione, più difficilmente presentabile come "immagine", ma certamente simile: se comprendo "giacché" ho forse un abbozzo di movimento, un gesto. Conserviamo comunque il riferimento all'immagine sia per sottolineare il legame con il problema tradizionale dell'immagine mentale, sia perché il processo totale in cui tali associazioni si compongono nel dispiegarsi delle unità linguistiche è detto comunemente "immaginazione".

*La codefini-
zione
materiale
di azione e
passione*

Ora, se prendiamo una qualunque azione, vediamo come l'essere attivo include inevitabilmente un luogo della passività. Un'unità d'azione, ad esempio una battuta tennistica, può essere voluta come un atto unico, oppure, magari se sono inesperto o se voglio insegnarla, posso analizzarla in sottounità, posso articolarla intendendo partitamente ciascun elemento. Tuttavia, per quanto possa analizzare l'azione dettagliatamente, approderò sempre ad unità d'azione ulteriori, necessariamente riposanti su di un accadere suscitato, ma inanalizzato: posso rompere l'unità della battuta nel piegare le gambe, inarcare la schiena, ecc., ma, se *voglio* piegare le gambe, non *intendo* contemporaneamente la tensione del quadricipite e l'allentamento dei gemelli, ecc. Questi ultimi sono accadimenti impliciti nel volere il piegamento, ma producentesi "meccanicamente". In altri termini: l'interno, lo sfondo di ogni unità d'azione è passività.

Agire significa produrre una specifica passività. Tale sfondo di passività è imprescindibile di fatto e di diritto: non solo non ho, di fatto, mai appreso tematicamente ogni evento regolarmente occorrente nelle mie azioni, ma è di principio impensabile io possa giungere ad un'analisi totale di un'azione, tale per cui tutto sia "davvero" voluto. Un'assoluta attività non perverrebbe mai all'azione, come la freccia zenoniana che non è mai in movimento: ciò che rende un comportamento attivo è il modo peculiare in cui si avvia, o meglio, il fatto semplicemente di venire avviato, di venire suscitato da qualcosa attualmente in presenza, ed indipendente da quel comportamento (quanto nominato come "segno linguistico"). All'altro capo, un'assoluta passività sarebbe mera successione, l'accadere di comportamenti non prodotti da nulla (se non per lo sguardo eventuale di un soggetto), dunque non realmente passivi. Tale doppia impossibilità di assolutizzazione dice semplicemente che attivo e passivo sono *codefiniti*, ma ciò non deve nascondere il fatto che nessuno li ha mai convenzionalmente introdotti come definizione; in questo senso vogliamo dire che azione e passione sono "materialmente" codefiniti.

*L'inerzia
della
passività
originaria*

La passività necessariamente inerente in ogni unità d'azione non si manifesta se non come unità d'azione per uno sguardo obiettivante ulteriore, ad esempio come fisiologia del movimento o chimica della digestione. Il soggetto attuale non fa esperienza di tale passività se non nella forma difettiva della mancanza, dello squilibrio inaspettato. Che una disfunzione muscolare provochi il fallimento di un'azione, o che uno squilibrio ormonale destabilizzi il mio modo di agire, tutto ciò è vissuto come perturbazione, non come possibile intenzione.

Ogni azione riposa su di un generale andamento

inerziale delle interazioni col mondo e nel mondo tale per cui è possibile l'apprendimento e la ripetizione di comportamenti. Di tale livello di "passività originaria" inerziale può essere detto soltanto che non può non esserci. Alla domanda che volesse dubitarne si può rispondere come segue: la domanda che chiede una giustificazione poggia su significati universali, ripetibili, dotati di relativa costanza; affinché si possano dare significati linguistici è necessaria l'attivazione di un comportamento sedimentato, giacché agire significa dare inizio ad un decorso noto; dunque la domanda ha come condizione di possibilità il sussistere di una passività originaria inerziale.

*Passività
come
condizione
di senso*

La passività è l'altro dell'attività. L'attività (l'intenzione, la volontà) si predica solo del soggetto: "io sono passivo", come condizione non transitoria, ma *essenziale*, è una contraddizione in termini. Il soggetto agisce e l'azione, per essere tale, è orientata, non casuale: chi agisce sa cosa fa, e saperlo significa affidarsi consapevolmente ad un andamento noto. Ora, l'esser-orientato dell'azione significa che l'azione sceglie tra diversi possibili andamenti temporali un decorso che in quanto distinto dagli altri è un *determinato* decorso. Tale determinatezza è condizione del senso dell'azione: l'azione ha una direzione, tende a, "sa" cosa le accade in quanto è determinata, cioè in quanto vi è almeno una direzione, un andamento distinto e alternativo che viene escluso.

Ma l'azione, per essenza, non tematizza i decorsi alternativi, nello stesso senso in cui non tematizza il proprio "interno": se vado ad afferrare la mia penna non mi prefiguro in alcuna forma né la possibile unità "interna" del muovere il metacarpo, né quella per così dire "esterna" di spinger via la penna. E a ben vedere la differenza tra sottounità "interne" o unità "esterne" all'unità d'azione attuale è tale solo

da un punto di vista obiettivo, a posteriori, ma esse rappresentano nell'insieme uno spazio di decorsi possibili "saputi", determinanti, ma non tematizzati. Tale ineludibile latenza di andamenti possibili determina l'azione in quanto dotata di senso. ("Possibili" significa qui: pensabili nel momento dell'avvio dell'azione.)

*Senso
dell'immanenza*

Questa espressione del senso di un'azione può parere discutibile, in quanto sembra lasciare fuori ogni riferimento al "sentire", a piacere e dolore. Tentiamo allora di tracciare un modello dell'andamento immanente che un'azione già sempre presuppone. Se, abbruttito dalla fame, seguo un profumo e poi magari ne incrocio un altro migliore e infine mi avvento su una bistecca, tutto può essere così concepito: sono mosso da un'inquietudine generica che mi spinge a fare qualcosa, seguo ciò che sento come una continua prossimità del desiderato, che infine conduce all'appagamento dell'inquietudine, alla sazietà che apre ad un nuovo orientamento comportamentale. Nulla cambierebbe se si trattasse di sottrarsi alla presenza di un dolore.

Nell'immanenza "scegliere" è semplicemente fare ciò che si fa in un continuato seguire il "meglio": l'immediato a-venire è sempre necessariamente "meglio" del presente, altrimenti non lo farei. Nei termini posteriori, della coscienza attiva, l'immanenza si presenta come coincidenza di senso temporale e senso valoriale. Ora, se consideriamo che tale immanenza è presupposta in ogni unità d'azione come suo "interno", o sfondo, che tale immanenza è condizione di possibilità delle unità d'azione, dovrebbe risultare chiaro come il riferimento a possibili andamenti, a unità d'azione latenti, non si oppone alla sensibilità, ma la include.

*Sensazione
ed e-mozione*

Più precisamente: sul piano dell'immediatezza sensibile è opportuno distinguere tra sensazione ed e-mozione. La sensazione (ad esempio di gusto o calore) è il sentire *a parte objecti*, il sentire nella sua alterità; la sensazione è perciò contemporaneamente ciò che si oppone alla soggettività agente e ciò che sussiste solo come esperito di una soggettività agente. L'e-mozione è invece il sentire nella sua componente reattiva: ad esempio il concedersi progressivamente all'esperienza o il sottrarsi, ed i loro modi. In questo senso il sapore attuale della bistecca è una sensazione, mentre il piacere da essa suscitato, o anche l'emergere associato della parola "bistecca" o "buono", sono e-mozioni.

Assunta tale distinzione dobbiamo dire che in ogni azione possibile, in ogni pensabile unità d'azione, è prefigurata un'e-mozione, ed una sensazione *soltanto* come consaputa sorgente di quell'emozione. Così io non sono in grado di prefigurare un profumo o un sapore, non posso comporre unità olfattive o sensazioni di calore in unità sintetiche, non so se la sabbia su cui camminavo ieri è esattamente calda come quella di oggi; e tuttavia so distinguere finemente tra profumi presenti, posso comporre a mente due reazioni motorie in una nuova, e posso valutare la sabbia odierna come più calda in quanto, diversamente da ieri, mi trovo ad affrettare il passo verso il mare. Nella misura in cui l'unità d'azione (la "regola") è ciò che possiamo suscitare linguisticamente, possiamo riassumere tutto ciò affermando che: posso *dire* (o dirmi) solo un'e-mozione, *non* una sensazione.

*La coerenza
dell'immanenza*

L'immanenza di cui parliamo è il concetto della pura passività "precedente" o "prescindente" l'unità d'azione che ci permette di parlarne. Come luogo della mera successione di e-mozioni l'immanenza non conosce la contraddizione. La concatenazione e-mo-

zionale dell'immanenza è una sequenza dove il dolore è evitato e ciò che è evitato è il dolore, e dove il piacere è accolto e ciò cui ci si dirige è il piacere. Per definizione (materiale) l'immanenza, come luogo privo della dualità soggetto-oggetto, azione-passione, conosce solo uno svolgersi coerente del comportamento, senza conflitto od indecidibilità: come il tarlo di Musil, ovunque si muove non può evitare di tracciare una via nel legno e proprio quella.

Tuttavia è chiaro come l'uso di un termine quale "piacere" sul piano dell'immanenza presenta dei problemi: se ogni istante nell'immanenza è un andamento verso il più piacevole (= meno doloroso) diventa chiaro come non ci sia spazio per il piacere in senso consueto, come appagamento di un desiderio, soddisfazione determinata. In altri termini, l'immanenza, nella misura in cui rappresenta la "passività originaria" su cui l'azione prende forma, non lascia davvero spazio al bene o al male. La nostra questione perciò diventa: quando la passività diviene passione portatrice del "male"?

*Dove duole
la passività?*

Si può pensare in prima istanza che la passività appaia in forma minacciosa in quanto fallimento possibile delle mie azioni, contro cui non ho difesa: tento di leggere una scritta lontana, ma un inatteso abbassamento della vista frustra il mio tentativo. Tuttavia, è davvero l'inaffidabilità del decorso immanente delle cose ad essere vissuto come minaccioso e frustrante? Se l'abbassamento della vista si manifesta semplicemente nel fatto di urtare inavvertitamente con più frequenza contro qualche mobile ciò significa solo che modificherò immanentemente il mio comportamento, magari muovendomi in modo un po' più lento e circospetto. Non c'è maggior frustrazione in tale disabilità di quanta ve ne sia, per dire, nella limitazione di dover dormire una parte della nostra vita.

Non l'oggettivo limite di un'azione, ma solo l'insufficienza rispetto al suo previsto esito produce frustrazione. Posso soffrire fisicamente per cause ignote senza essere affatto frustrato, né considerare la passività cui mi affido pernicioso.

Vogliamo con ciò negare che vi siano pulsioni, istinti, che cercano un naturale appagamento e ne soffrono la negazione, indipendentemente dall'occorrere in unità d'azione? Ma cos'è qui "istinto"? E cosa vuol dire "negare l'appagamento"?

*Essenza della
frustrazione*

Una violenta pulsione interiore è come un appello generico all'azione. Se arresto lo sguardo sul presente del mio impulso, ad esempio di fame, vedo che la sensazione attuale di disagio non ha in alcun modo scritta in sé l'azione conseguente, il senso dell'impulso. (Potrebbe di fatto trattarsi di nervosismo, paura, innamoramento, ecc.) In assenza di "saperi", di "prefigurazioni" di vissuti noti, tutto ciò che il presente disagio mi dice è qualcosa come: "Così non può più andare avanti!". Nell'immanenza non vi è scelta, azione, ma piuttosto una progressione di comportamenti esplorativi (più o meno "esperti") che hanno termine con la cessazione dell'inquietudine motrice: forse con la sazietà, forse con la stanchezza o la morte per fame, forse per il subentrare di un'altra urgenza. In tutto ciò non vi è traccia di frustrazione. Tuttavia se l'impulso si presenta come scopo, allora l'impossibilità di compierlo può avere carattere frustrante: qui l'impulso non è più un'esigenza anonima, ma un tratto della mia passività originaria cui mi sono "appassionato", che ho riconosciuto e legittimato, collocandola tra le possibili unità d'azione. Se invece a negare il compimento di quell'unità d'azione è il mero fallimento oggettivo dell'azione, l'impossibilità di pervenire all'esito atteso (non soddisfo la mia fame semplicemente perché



non c'è cibo), allora non si produce di per sé frustrazione: non sono frustrato, ho fame.

La frustrazione invece sorge se all'unità d'azione si oppone un'unità d'azione contraddittoria: so di aver fame, ma non *devo* mangiare, anche se potrei. Se vige una "regola" per cui l'impulso di fame va soddisfatto ed un'altra per cui, sotto certe condizioni, l'impulso di fame non va soddisfatto, allora emerge di norma uno stato di frustrazione. L'essenza della frustrazione sta nella contraddizione tra regole.

Il conflitto

Che il male nelle passioni stia nella contraddizione, come contraddizione tra pulsione naturale e limitazione razionale, è tesi antica e perdurante. Questo *sensu* della contraddizione si presenta tuttavia come impercorribile. Ad essa si oppone tanto l'esistenza empirica di "sублиmazioni perfette", in cui la "pulsione naturale" viene tradotta senza resti in un ordinamento di azioni incompatibile con l'andamento "naturale" della pulsione, quanto il problema logico di uno scontro tra entità eterogenee come "pulsione" e "ragione". In quest'ultimo caso, se davvero la pulsione avesse esistenza determinata a prescindere da una corrispondente unità d'azione, non si capisce come potrebbe mai esservi un freno attivo della coscienza su di essa.

Riassumendo le opzioni date, posto che lo scontro tra pulsioni non può avvenire nella monorotaia emozionale dell'immanenza, dove al massimo può comparire malessere, ma non frustrazione, e posto che non può neppure esservi scontro tra pulsioni immediate e ragioni mediate, che viaggerebbero su rotaie a livelli differenti, non resta che lo scontro tra ragioni, il conflitto tra unità d'azione, che hanno però ricompreso in sé e reso riconoscibili le "inquietudini" dell'immanenza.

*La libertà di
appassionarsi
e la seduzione
delle
immagini*

Il tema delle passioni è una vedetta eccellente sull'annosa questione delle "forme" della pulsione naturale, o dell'"informità" della libido. Il procedimento dell'appassionarsi verrebbe ad essere descritto in tale ottica come "investimento libidico". Il fatto che vi siano persone disposte ad uccidere od uccidersi per la squadra del cuore, oltre a fornire un'interessante prospettiva sulle virtù della fede, impedisce di sottovalutare il processo di appassionamento come un rivolo "secondario" del ceppo pulsionale originario. Appassionarsi a qualcosa significa considerare

quel qualcosa come ragione portante delle mie volizioni e farlo per una quantità e varietà tale di atti volitivi da non aver più necessità di esplicitare quel qualcosa come ragione. Appassionarsi è dunque un far sprofondare nell'efficacia passiva qualcosa precedentemente rappresentato.

Ora, rappresentare, prefigurare è sempre il segno motore di un'unità d'azione, perciò rappresentare è già sempre quasi-desiderare. Può essere a questo proposito ricordato quel fenomeno psicologico ove capita di pensare di qualcosa che lo si potrebbe volere, e poi, passando oltre, ci si intestardisce invece a desiderarla, e si è frustrati dal fatto di non averla ottenuta come se la si fosse desiderata motivatamente. Il fatto stesso di essersi rappresentati una cosa o un'azione può essere latore di tentazione: può essere l'incoercibile desiderio di calpestare le righe, o di comprare qualcosa al supermercato, o di fare una battuta fuori luogo, tutto per la semplice ragione di averlo per un istante considerato possibile, esserselo rappresentato. La prefigurazione è la premessa, ma anche l'inizio reale della volizione.

*Uso-immagine
e conflitto
dei giudizi*

La libertà con cui possiamo appassionarci è però anche gratuità senza garanzie di realtà: può darsi che una nuova passione risulti in contraddizione con altre unità d'azione senza che ciò si manifesti immediatamente. Il fenomeno generale è quello per cui credo di sapere ciò che voglio in quanto ne ho una rappresentazione, ma quando poi passo all'azione mi accorgo che non so come si fa a volere ciò che "voglio". Se mi è passato per la mente di calpestare le righe posso sfogare facilmente la mia brama segreta, ma se nello stesso modo mi è passato per la mente di muovere gli oggetti con la forza del pensiero, qui succede che all'immagine non corrisponde un'effettiva unità d'azione. Se tento di dare seguito all'inten-

zione mi rendo conto che non vi è mediazione tra ciò che mi immaginavo e la realtà. Di per sé ciò può limitarsi a produrre la disgregazione della presunta unità d'azione, la sua "confutazione" operativa. Ma se il confronto non intercorre tra "immagine" e "realtà", bensì tra due immagini soggettive, tra due giudizi reali di cui "ci siamo fatti un'immagine", allora non è detto che la "falsa intenzione" venga smascherata. Poniamo che *A* dica: "Giocare è educativo", e pensi a bimbi che lanciano una palla e cuccioli che fanno la lotta; mentre *B* dice: "Giocare è diseducativo", pensando ad un giocatore al tavolo verde. Il diverso uso-immagine suscitato dalla parola "giocare" giustifica in entrambi i casi un giudizio che intende estendersi implicitamente alla totalità dell'unità d'azione "giocare". La contrapposizione tra due moduli di giudizio siffatti è quello tipicamente presente nella contrapposizione ideologica, nella contraddizione di verità parziali (Hegel). Tali "immagini di verità" hanno coinvolgenza emotiva ed efficacia passionale fino a quando non pervengono ad una mediazione dialettica che porta alla luce "l'immagine che ci tiene in scacco". Nel momento in cui la generalità dell'unità d'azione promossa dal soggetto del giudizio e la determinazione predicativa data dall'uso-immagine del "soggetto" vengono mediate, chiarificandone l'effettiva portata, in quel momento la coerenza passionale della contrapposizione viene meno. Questo movimento è proprio quello cui guarda Spinoza e che porta dalle passioni come idee oscure dell'intelletto alla loro eliminazione nelle idee adeguate della ragione.

*Crampi
mentali*

Ora, se una tale contrapposizione di giudizi non avviene tra soggetti diversi, ma in un medesimo soggetto, si presenta ciò che wittgensteinianamente potremmo chiamare un "crampo mentale". In tal caso

però il contrasto non può presentarsi come conflitto di verità tra due giudizi esplicitamente contraddittori, ma come contraddizione implicita. Se, ad esempio, sento come frustrante l'impossibilità di non poter avere al servizio della mia volontà le mie sensazioni, qui cova una contraddizione inesplicita. All'analisi (così Wittgenstein) appare: 1) che preconditione di ogni atto di volontà è l'alterità rispetto al soggetto di una realtà voluta; 2) che chiamiamo sensazioni ciò che identifichiamo come proveniente dalla realtà indipendente, e 3) che dunque poter volere le proprie sensazioni significherebbe eliminare tanto la volontà che le sensazioni, così come le conosciamo. L'analisi mostra come immanentemente contraddittorio, ed ora inimmaginabile, qualcosa che superficialmente sembra una mera impossibilità di fatto. Anche in tal caso al significato iniziale di "volere le proprie sensazioni" appartiene un uso-immagine che si gabella per un'unità d'azione più ampia e che invece si manifesta, poi, come contraddittorio, come privo di sbocco in un'azione in quanto "non sapremmo come si fa a volerla". Qui il sempre necessario livello di passività nell'unità d'azione ci tradisce, si rivela inaffidabile, e se si produce un desiderio verso quanto prefigurato, la paralisi cui esso viene condannato dalla contraddizione interna produce frustrazione. Il caso esaminato non è molto caratteristico come latore di frustrazione, ma ha la medesima struttura di opzioni più note, esprimibili come: "un'esistenza spirituale libera dalla schiavitù del corpo", o "un amore disinteressato e altruistico", ecc. Questa condizione, va notato, è quella generale della contraddizione: che un triangolo con quattro lati sia contraddittorio significa che possiamo pensarne gli elementi e l'unione come accostamento, ma non possiamo farcene un'immagine unitaria, cioè: non sapremmo sviluppare nessuna proprietà, nessuna determinata

unità d'azione. Potersene fare un'immagine significa poter trattare il tutto come un solo significato, come portatore di un'unità d'azione.

*Contraddizio
ne formale
e materiale*

D'altro canto è evidente che sapere una contraddizione non pone problemi di sorta¹. La contraddizione però non è essenzialmente una combinazione di segni vietata, ma una coppia di ragioni inconciliabili. In altri termini, l'espressione "piove e non piove" (o "mi piace e non mi piace") può essere formalmente contraddittoria, ma può anche essere intesa in modo sensato, presentandosi come un'unità d'azione di cui mi faccio un'immagine. Ciò che fa esplodere la contraddizione è lo scontro tra regole, tra ragioni: se dico "io mento sempre", questo verrebbe inteso nel discorso comune, probabilmente come la confessione di una cattiva consuetudine, dunque come l'espressione sincera o ironica di un comportamento usuale: l'espressione ha un uso, la contraddizione non sorge. Se però intendo "sempre" come "in ogni tempo, passato, presente e futuro", allora emerge la contraddizione come conflitto di ragioni, di percorsi: se assumo che l'espressione è vera, allora ne segue la sua falsità allo stato presente; se ne assumo la falsità, ne segue l'attuale verità. La vita della contraddizione sta nella sua natura di vicolo cieco della ragione: le regole che governano l'interpretazione del significato delle parti si uniscono in una non-regola, in un luogo di stallo dove l'unità d'azione cade nell'indeterminatezza. Parliamo solitamente di contraddizione con riferimento a giudizi ove la congiunzione dei medesimi elementi è contemporaneamente affermata e negata. Chiameremo d'ora in poi questo modo esplicitato della contraddizione, dove già l'uso-immagine dell'espressione risulta impossibile, "contraddizione formale"; riserveremo invece alle contraddizioni implicite, che si rivelano nello scacco

dell'azione, nell'indecidibilità, l'espressione "contraddizione materiale", dove "materiale" indica l'esistenza operativa, non convenzionale o verbalistica, della contraddizione.

*Il fratello
furbo
dell'asino di
Buridano*

Da quanto detto comincia ad emergere come il luogo del male nella passione sia da collocarsi essenzialmente là dove il complemento passivo di un'unità d'azione cova una regola opposta che rende l'azione indecidibile. Qui però va fatta una specificazione circa la natura di questa "indecidibilità". Cosa accade infatti di fronte ad una tipica situazione che ci appare "indecidibile"? La situazione potrebbe essere quella dell'asino di Buridano, in cui abbiamo motivazioni egualmente valide per fare una cosa e per farne un'altra. Tali situazioni sono lungi dall'essere rare, ma difficilmente conducono a stallo: se dopo averli soppe-
sati, trovo motivi validi per bere il caffè dopo mangiato, così come per non berlo, non rimango paralizzato, ma passo ad un giudizio di *indifferenza*, che dà seguito ad un'unità d'azione.

Un asino di media scaltrezza mangia entrambi i mucchi di fieno, e questo perché solo *noi* dall'esterno pretendiamo di vedere due beni disponibili, laddove esso appare come un *solo* bene sparso in luoghi diversi. Queste comunissime situazioni di indecidibilità sono decidibili dando seguito ad un'unità d'azione di cui le alternative precedenti sono sottounità: che bere o non bere il caffè dopo pranzato sia equimotivabile significa che sulla base di ragioni *più comprensive* di questa alternativa essa risulta indifferente: qualunque strada io prendo si ricongiungerà con la via principale. Ogni risposta è vera, ogni percorso è fondato. Questa situazione, in cui un'alternativa è *comunque decidibile* possiamo chiamarla, in un'assonanza simmetrica che verrà progressivamente chiarendosi, "tautologia materiale".

La maledizione di Oreste

Non ogni alternativa si produce nella forma della decidibilità/adiaforia: modello comportamentale spesso esemplificato nella tragedia classica è quello per cui la giustificabilità di un'azione e della sua negazione non conducono all'indifferenza, ma, appunto, alla tragedia, all'esplosione del "male". Oreste *deve* uccidere Clitemnestra per vendicare il padre Agamennone, ma *non* deve uccidere Clitemnestra, perché è sua madre. La regola che impone incondizionatamente al figlio di amare ed onorare i genitori produce un'alternativa d'azione che non può rifugiarsi nell'indifferenza. Se Oreste non agisce è colpevole, se agisce, comunque agisca, è colpevole. Ogni risposta è falsa, ogni percorso è ingiusto. Oreste può, "decisionisticamente", pervenire ad un atto, scegliere un comportamento affinché il tormento dell'indecisione cessi, ma l'atto conseguente sarà comunque ingiusto: la decisione non avrà portato ad alcun compimento di senso di un'unità d'azione. Oreste è condannato al non-senso, prima ancora che alla vendetta delle Erinni. La colpa non sta nella punizione prevista, ma nell'ingiustificabilità del proprio essere. Ora, perché si danno equimotivabilità conflittuali, tragiche, ed equimotivabilità adiafore?

La forza delle passioni

La prima inclinazione di risposta sarebbe quella di distinguere tra motivazioni più o meno forti, collocando le passioni tra le motivazioni forti, che proprio perciò possono generare conflitto. Tuttavia bisogna far attenzione a non avere una falsa immagine di questa forza. Non è che i flutti della passione abbattano le dighe della ragione e, scontrandosi con le correnti di altre passioni, producano gorgi in cui l'io s'inabissa. La forza motivazionale tende qui ad essere concepita come intensità sensibile, ad esempio come urgenza del dolore che ci indirizza nella reazione. Ma ciò non corrisponde alla natura delle

passioni, né a quella della motivazione in generale, fatta eccezione per le motivazioni radicate espressamente nelle sensazioni. Motivare un'azione non è meramente corrispondere con una reazione ad un'urgenza presente. La leva di una motivazione non è in generale una sensazione presente; è forse l'aspettativa di una sensazione futura? Concepirla così, oltre a tradire la più elementare fenomenologia motivazionale, non risolve il problema. Sul piano fenomenico non dà conto del perché, detto un po' seccamente, un overdose di eroina non rappresenti l'ideale di una vita compiuta e di una "buona morte", eppure difficilmente potremmo mai avere la fondata prospettiva di una sensazione maggiormente benedetta dalle endorfine. Inoltre non risolve il problema della comparazione tra sensazione attuale ed aspettativa motivante, giacché non si vede come la più convincente intensità sensibile futura possa mai essere convincente abbastanza da abbattere la più fioca sensazione presente. Le passioni, le motivazioni in genere, possono produrre emozioni violente, ma possono anche covare freddamente nel progetto presente.

*L'efficacia
delle passioni*

Ora, dobbiamo notare, con Spinoza, che la passione nel momento in cui giunge a chiara coscienza e diviene ragione perde la sua peculiare forza: sono abbandonato dall'amata e piango il mio lutto; se però "me ne faccio una ragione" ("vuol dire che non era fatta per me!"), allora il lutto scompare, la passione esaurisce la sua forza. Ovviamente la difficoltà sta nel "farsi una ragione convincente", che davvero obiettivi la passione come qualcosa di mediato, indipendente da me. Questa possibilità sempre presente è in certo modo l'altro lato della "gratuità della passione" di cui sopra. Essa mostra come l'efficacia motrice di una passione *non* stia nel suo contenuto og-

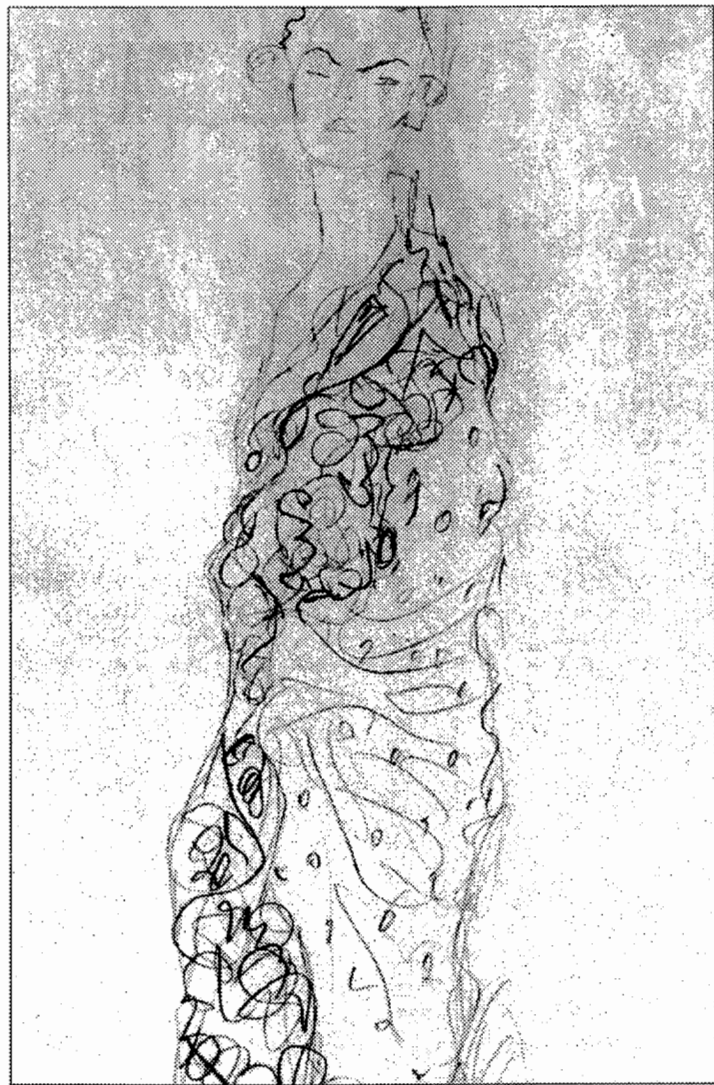
gettivo, fattuale, ma piuttosto nel suo significato, nella sua collocazione nella struttura delle mie motivazioni. La perdita reale, donde il lutto, non muta per nulla col "farsene una ragione", ma cambia la collocazione dell'evento. In sostanza, è la sua collocazione di passione a rendere qualcosa appassionante: *la passione è ciò a cui mi affido*. La sua efficacia le è conferita dal fatto che la subisco, ed è tale nella misura in cui la subisco. Così, posso giocare con impegno una partita a scacchi, ove la regola "agisci in modo di vincere" è latentemente efficace, ma poi, mentre vado a perdere, posso sospendere tale efficacia inglobandola in un'unità d'azione superiore: "in fondo è solo un gioco".

La passività presupposta sullo sfondo di ogni azione è per sua natura efficace come un fulcro cui non si guarda nell'azionare una leva. Di tale natura possiamo assumere siano tanto gli atti di natura post-ipnotica, quanto le abitudini divenute "seconda natura". È chiaro come ogni equimotivabilità i cui moventi ho sotto controllo, come nella partita a scacchi, consente sempre una soluzione, mentre equimotivabilità che affondano le proprie radici nella passività delle passioni non si producono in reali alternative d'azione, ma in un conflitto irredimibile. Tuttavia con ciò si chiarisce l'efficacia delle passioni, ma non ancora la loro coinvolgenza "emotiva".

*Regole
in conflitto?*

La contraddizione materiale in cui vive Oreste è stata esplicitata come contraddizione tra due unità d'azione. Chiediamoci ora in generale come è possibile che due unità d'azione, due "intenzioni", davvero confliggano. Potremmo supporre che la contraddizione in questione sia come lo scontro tra due regole. Nei termini di note argomentazioni wittgensteiniane dobbiamo però dire innanzitutto che è difficile vedere come una regola possa davvero venir violata.

Quando seguo una regola qualunque, un'unità d'azione in generale, io *non* so in anticipo tutti gli esiti oggettivi della regola: *non* ho squadernate davanti per ogni significato che realizzo tutte le sue possibili occorrenze in tutti i possibili contesti. Se mi si dice di "contare per uno", io, possedendo un uso-immagine per l'espressione, dico che "so" contare per uno, anche se non ho un'immagine attuale della sequenza totale (infinita). Ora, se dopo 101, 102, 103, dico "105", questo può significare 1) che ho saltato per distrazione un passaggio; 2) che proseguo secondo una regola diversa ed incompatibile; ma anche 3) che proseguo secondo la *stessa* regola: infatti nessuno insegnandomela ha specificato che dopo 103 non possa andare a 105, o non si debba proseguire "per due", o a caso, o che in un conteggio ogni dieci si debba proseguire così, ecc. Se si vuole rispondere che introduco variazioni che rompono l'inerzia della regola, bisogna ribattere che se dopo 103 dico 104 in falsetto anche questa è una rottura della regola "così come mi fu insegnata", ma che non la consideriamo un'effettiva incoerenza nella sua esecuzione. La differenza essenziale è che "105" è proprio un'altra cosa, invade lo spazio significato da altre regole. Se, per dire, la mia unità d'azione fosse quella di un contare infantile (o onirico) che elenca, imitando il tono del contare, parole alla rinfusa, allora non ci sarebbe incoerenza, ma semplicemente l'esecuzione di un'altra, molto più larga, regola. Ora, tuttavia, sembra che non ci sia alcuno spazio per la vera e propria contraddizione tra regole, tra intenzioni di seguire una regola: ciò che regola una regola sono altre regole che lasciano riconoscere la regola prima come eventualmente "debordante". La contraddizione si rivela solo come errore e tutto ciò che non è erroneo, è giusto o è indifferente: se intendo sottrarre dieci in numeri naturali da cinque ed ese-



guo correttamente la regola posso giungere ad un punto dove il terreno è indeterminato e lì posso inventare i numeri negativi, o fermarmi a zero, o dire "non so"; e in ciò non vi è maggior conflitto che nel caso del caffè postprandiale.

*Il soggetto
inconsistente*

Ci troviamo dunque di fronte alla seguente situazione: perché due regole davvero confliggano, esse non devono consentire lo scarto nell'adiaforia, il loro conflitto deve prodursi, ma non deve essere sospensibile. Abbiamo già visto che l'inderogabilità di un decorso comportamentale è connessa all'efficacia dello sfondo passivo dell'azione. Il conflitto motivazionale per esplodere deve presentarsi come l'emergere di conseguenze reciprocamente negantesi da un'unica nebulosa motivante. Il conflitto esplose perché a monte delle unità d'azione distinte ed equipollenti non vi è più un'ulteriore unità d'azione in cui potersi rifugiare conservando il *medesimo* senso: qui l'equimotivabilità collassa nel non-senso. Dobbiamo ora sottolineare che quanto confligge non può avere l'aspetto di ragioni compiutamente distinte (motivi coscienti), ma di "intenzioni" distinte; due ragioni distinte, (due regole) possono infatti sempre essere aggiustate. La contraddizione materiale che sviluppa il conflitto non può venire espressa nei termini di un fatto, di un calcolo che non torna nella nostra logica, ma soltanto come disfunzione "logica" (o onto-logica). Ora, se concepiamo il livello dove operano le ragioni e le regole come l'ambito dell'obiettivazione (quello in cui vi è sempre mediazione possibile, cioè vi è sempre un livello di senso più profondo in cui ricadere), dobbiamo concepire il livello della contraddizione materiale come soglia della *soggettività*. Il conflitto che mette in causa la passività originaria mette in causa ciò che fa essere soggetto il soggetto. Le "ragioni" che non posso motiva-

re (e che non ho bisogno di motivare quando funzionano) sono quelle *funzionalmente* più originarie, e perciò più forti: esse non possono essere sospese dal soggetto in quanto costituiscono la soggettività del soggetto. Parimenti esse sono "unità d'azione assoluta" come unità del mondo che è il mio mondo.

Della "certezza", ovvero la "logica trascendentale"

Il livello in cui la contraddizione materiale si radica è, in buona sostanza, quello che Wittgenstein ha esaminato sotto il nome di "certezza" e Husserl come "logica trascendentale" (condizione di possibilità della logica formale). Entrambi le espressioni dicono qualcosa che non possono esibire mentre lo dicono: la certezza è prima delle varie predicazioni di certezza, così come la logica trascendentale non è "logica". Se dubito che Napoleone sia esistito o che la stella del mattino sia Venere qui siamo nell'ambito dell'errore; ma se dubito che il passato esista o che ciò con cui ora scrivo sia la mia mano, qui non più di un possibile errore si tratta, ma di qualcosa per cui il nome consueto è follia. Se davvero giungo a dubitare dell'esistenza attuale della mia mano non posso davvero più afferrarmi a nulla: non posso più fidarmi di me stesso, non so più come si fa ad agire in generale, il mondo perde realtà, io perdo identità, tutto perde senso. Ora, tuttavia, chiediamoci: cosa tiene in carreggiata regole di generalità tale, come l'esistenza del tempo o del mondo esterno? Se nell'enumerazione per uno faccio seguire a "103" "105" o un'imprecazione, posso individuare la deviazione in quanto possiedo la regola di riconoscimento di "105" o di "accidenti" come significati distinti, pensabili autonomamente. Ma se inizio a perdere l'orientamento nell'uso delle scansioni temporali, cosa può mai reggere la retta via della regola? Quale regola "altra" è pensabile come "esterna"? In tal caso l'unica alterità possibile è quella della *medesima* regola per un *altro*

soggetto. Io uso le scansioni temporali nella pratica intersoggettiva del parlare, pratico l'esistenza del mondo esterno parlandone: io uso il tempo, non lo motivo, e l'altro conferma o corregge l'uso del tempo, non lo giustifica.

*Il dispiegarsi
della contraddizione
materiale*

La "logica trascendentale" in questo senso non è essenzialmente rappresentabile come una tesi o una regola, ma compare solo nel ruolo di ossatura dell'azione. Prendiamo il caso di una logica comportamentale riassumibile nella regola: "non fidarti di nessuno". Se essa mi viene fornita come regola esplicita, è quasi inevitabile un suo immediato cortocircuito, giacché, se mi fido di chi me la suggerisce, ne segue che non gli posso credere, mentre se di lui non mi fido, allora non ho motivo di fare mia la regola (che in quanto normativa non è soggetta a fondazione autonoma). Tuttavia come logica comportamentale essa non compare come oggetto della riflessione, ma esercita la sua efficacia in passi che non mostrano perspicuamente l'incoerenza. In tal caso il comportamento riassunto nel "non fidarti di nessuno" si dispiega come contraddizione materiale in passi così analizzabili: la prima conseguenza è che nessun atto di riconoscimento altrui può filtrare sulle mie azioni e sui miei saperi: qualunque comportamento l'altro adotti io lo riconduco ad un "secondo fine" (diffidenza/paranoia). Ne segue che ogni mia azione è sempre, in quanto passo di una regola che non "deborde" mai, giustificabile, ogni eccezione può essere fatta rientrare nella regola, ogni falsità od errore può inverarsi (disorientamento/solipsismo). Dunque, non c'è più una realtà obiettiva, valori in sé, un senso indipendente cui potermi affidare, giacché qualunque fatto io ponga in essere, e in qualunque direzione esso si orienti, esso è sempre "corretto" (derealizzazione); perciò ogni meta che mi propongo ed ogni

mezzo per raggiungerla perde il suo carattere di alterità, di indipendenza secondo cui orienta la volontà, e con ciò anche la capacità in sé di produrre un orientamento, un senso in generale (disincantamento/nichilismo). Dunque, ancora, viene meno il terreno per volizioni, conseguenti azioni e relativi appagamenti. Con ciò viene meno l'azione soggettiva in quanto tale, cioè la premessa su cui ha senso la norma "non fidarti di nessuno".

Questa sequenza fenomenizza nel tempo la contraddizione che, formalizzata, appare immediatamente paradossale ed incomprensibile. Tale contraddizione, in quanto non pertiene alla sfera oggettiva, ma al lato "passivo" dell'azione, non è una contraddizione formale, ma materiale. Anche laddove la norma "non fidarti di nessuno" si ripeta come una personale "visione del mondo" il soggetto in causa non rileva coscientemente la contraddizione perché ne ha un uso-immagine travicante che lo consegna all'andamento inerziale sotteso ad ogni azione. E qui egli si ritrova sul piano dell'azione, della coscienza che esige senso, senza alcuna possibilità di agire sentatamente.

L'Alterità terapeutica

Oreste non può togliere da sé la propria maledizione, ma è l'intervento della *polis* a risolvere la catena tragica. L'"altro" può intervenire trasformando le Erinni in Eumenidi, la negazione conflittuale in negazione disgiuntiva, la contraddizione materiale in tautologia materiale. L'"altro" infatti è ciò che limita il mio io, lo determina e dunque lo fa esistere come il soggetto che è. L'"altro" è la "regola" che determina le mie unità d'azione come totalità, che pone l'unità "passionale" delle mie azioni come un tutto. Vi è sempre di necessità uno sfondo infondato del mio senso, una passività donatrice di senso cui non posso per essenza sottrarmi, essendo ciò che fa essere

l'azione come tale. Di tale passività io non posso non appassionarmi; è quella passione originaria che è la mia esistenza, è la passione dell'azione *tout court*. La contraddizione materiale, come disfunzione della logica immanente del mio comportamento, è naturalmente efficace, vista la sua natura passionale, e non è sospendibile se non da uno sguardo che la espliciti obiettivandola. Lo sguardo altrui relativizza la passione. Non c'è amore, vergogna o paura che l'"altro" non possa disinnescare dicendo oggetti dove io esprimo emozioni: egli dà un nome al vuoto semantico, all'inerzia passionale su cui mi muovo. È perciò che l'"altro" può sciogliere la contraddizione materiale che mi mina come soggetto, e questo proprio perché relativizza *me* come *un* soggetto. La forma della contraddizione materiale è: ciò per cui vivo è ciò che mi distrugge, mi elimina come Io. L'"altro", come prete o Dio, o psicanalista, o filosofo, può levare la maledizione semplicemente dicendo il non detto; facendo qualcosa che può avere la forma della mediazione dialettica che porta a sintesi la contraddizione, così come quello della descrizione terapeutica che scioglie i "crampi del linguaggio", o della terapia analitica che trasforma l'Es in Io. Inversamente, l'esito della contraddizione materiale è il progressivo restringimento ed al limite la dissoluzione della corrispondenza intersoggettiva, come disgregazione di ciò che pone la mia identità.

*L'oblio
del "male"*

Rispetto alla prima definizione di contraddizione materiale ora può sembrare vi sia un'ambiguità; ci si può infatti chiedere se sia la mera latenza passivante, cioè l'inapparenza che definisce la contraddizione materiale a costituire il male, o se tale non sia invece la "profondità" o l'"originarietà" del livello che la contraddizione materiale mina. Ora, la "profondità" della contraddizione materiale è in realtà inscindibile

dalla sua collocazione nel fulcro inapparente del nostro agire. Tutto ciò che, ad un tempo, consente l'esser-attivo di ogni azione, senza esser richiamabile alla coscienza dell'azione, ha il carattere della "profondità"; e tutto ciò che nega l'esser-attivo, intenzionale, di un'azione è un'incrinatura che mette in discussione l'esser-soggetto del soggetto.

Questo nocciolo concettuale può trovare una illustrazione in due noti fenomeni di "oblio" osservati dalla psicanalisi. Innanzitutto si può pensare al carattere di efficacia limitata degli ordini post-ipnotici per la terapia di nevrosi e psicosi. L'ordine post-ipnotico è efficace sul soggetto come lo è ogni base "passiva" dell'azione. Tuttavia esso tende a perdere efficacia nel tempo, lasciando riemergere le contraddizioni nevrotizzanti, che mostrano una saldezza maggiore. Questo fatto può essere spiegato dal modello della contraddizione materiale in quanto mostra come il livello "profondo" in cui la soggettività si radica non deve la sua solidità soltanto alla mera efficacia inconscia, ma al suo carattere di "logica del comportamento", richiamata come tutto in ogni singola azione, e riconfermata nel suo ruolo di centro gravitazionale da ogni azione da esso dipendente. Con un'immagine wittgensteiniana: si tratta dell'asse intorno a cui il nostro mondo gira, tenuto fermo proprio solo dal fatto che tutto il resto vi gira attorno; ma se qualcosa viene inserito arbitrariamente sotto la superficie, il movimento stesso con la sua spinta centrifuga lo farà presto riemergere.

Il secondo caso è quello noto dell'"oblio del fatto traumatico", cioè della tendenza a dimenticare eventi spiacevoli. Ora, a ben vedere, tale principio è talvolta sorprendentemente vero, tal'altra invece nient'affatto efficace: è vero che sono molto disposto a dimenticare quella tal volta in cui mi sono comportato indegnamente, ma non è vero che ho dimentica-

to o rimosso i miei più grandi dolori fisici o morali. È difficile giustificare questa efficacia parziale con la generica "spiacevolezza" dell'esperito. Ma tutto può chiarirsi se semplicemente pensiamo a cosa facciamo per ricordare in generale: ricordare è qualcosa come l'inerpicarsi per le ramificazioni del nostro vissuto, il risalire tramite tracce latenti ed efficienti a luoghi remoti dell'esperienza. E chiaramente ciò può accadere nella misura in cui tali tracce siano connesse, con quante mediazioni si vuole, al presente vivente. Ma ogni evento che rompe l'unità di senso del mio mondo, che non è conciliabile con esso, può essere efficace come ogni vissuto, ma tende ad essere irrecuperabile dalla coscienza soggettiva; e questo non perché il soggetto "inconsciamente non voglia ricordare", ma semplicemente perché si può *voler ricordare* solo qualcosa di latente, ma connesso consequenzialmente coll'unità soggetto-mondo che io sono; nello stesso senso in cui, in generale, possiamo voler ricordare qualcosa che non sappiamo attualmente cosa sia (altrimenti l'avremmo bell'e ricordato, vedi il *Menone* platonico). Dunque è difficile recuperare il "male" ontologico, l'inconciliabilità con il nostro essere, ma non la spiacevolezza in generale. La "logica trascendentale" intorno a cui ruota il nostro mondo è certo tenuta ferma soltanto dalla sua collocazione di centro, e non dalla sua "naturalità", ma ciò non vuol dire affatto che essa sia "arbitraria": essa è necessaria quanto può essere necessaria la "necessità" stessa.

*Libertà
e colpa*

La contraddizione materiale produce frustrazione in quanto l'esigenza di senso dell'azione viene prodotta come *esigenza* nell'avvio dell'unità d'azione (uso-immagine), per venire subito spenta nel non-senso. Ciò che viene meno è l'identità-differenza soggetto-mondo che ci consente di fidare sulle nostre passioni costitutive: ci si ritrova nella passività originaria senza

percorsi passionali, nell'immediatezza del senso, per così dire, non privi di luce, ma bruciati dal contatto con la fonte di ogni luce. Ma questa è solo la condizione limite della dissoluzione soggettiva. La condizione normale, in cui il soggetto combatte per il proprio senso, è meglio rappresentabile come coazione e colpa. Oreste *deve* agire come agisce e contemporaneamente porta la *responsabilità* della sua azione, come se avesse potuto agire altrimenti. La sua è la più radicale delle schiavitù, perché non ha neppure la libertà di conoscere chi lo asserve.

La colpa è l'in-giustizia, l'in-giustificabilità. La colpa mi perseguita in quanto mi scinde dal mondo come coerenza dei percorsi passionali, e mi schiaccia nell'accidentalità, nell'individuazione contingente. La condizione di colpa rende necessaria a me stesso una continua cura della mia propria accidentalità, perché la mia esistenza non è giustificata, e mi rende impossibile affidarmi alle mie passioni, alla mia inerzia esistenziale. La condizione di colpa dunque impedisce la libertà primaria come uscita dal sistema compulsivo delle motivazioni immanenti e sguardo esterno sul mondo, dove esso mi può apparire come un tutto compiuto, *sub specie aeterni*.

In conclusione possiamo riprendere gli interrogativi originari e tentar di rispondere così: la passione è ad un tempo, come ruolo della passività originaria, la continua sorgente di senso cui attingiamo, e come perenne infondabilità di ciò che ci giustifica, il (possibile) luogo della schiavitù ontologica e della colpa esistenziale. A decidere tra la passione come "bene" o "male" è il suo funzionamento come *disgiunzione* di percorsi di senso reciprocamente negantesi² o come *unione* e conflitto di tali percorsi³. Il "male" nella passione, dunque, non sta nel conflitto tra la dionisicità passionale e l'apollinea ragione, né tra la naturalità pulsionale e la repressione razionale,



ma nella contraddizione materiale, di cui diamo perciò la seguente ultima definizione. La contraddizione materiale è "logica comportamentale" necessariamente antepredicativa, che produce unità d'azione, le cui conseguenze mediate invalidano le premesse dell'azione come tale.

1 Dire o pensare " $p \wedge \neg p$ " non genera imbarazzi.

2 Tautologia materiale: $p \vee \neg p$.

3 Contraddizione materiale: $p \wedge \neg p$.