

Paulo Barone

“Pensare dialetticamente
e non dialetticamente a un tempo”.
Quindi ‘rompere’ (con) questo stesso tempo

1. Quando si parla di *identità* (delle opposizioni) si tocca una *figura* che attraversa da cima a fondo l'intera tradizione culturale. Le variazioni su questo tema sono state molteplici: indistinto momento totale e panico della natura, essere in assoluto, Nulla, unità senza contrasti, fusione confusionale e indifferenziata, Uno fuori da tutto, Uno dentro tutto, *en-kai-pan*, e così via. Ciò che preme qui sottolineare, però, non è tanto il *valore* che di volta in volta gli è stato assegnato in determinate configurazioni – se si sia trattato di un ‘luogo’ da cui fuggire soltanto oppure al quale fare ritorno il più presto possibile, se abbia occupato un posto letterale oppure soltanto metaforico, ecc.. Quanto piuttosto il fatto che l'identità sia stata generalmente trattata dando per scontato che una *distanza* da essa fosse senz'altro possibile. Ciò che è qui in questione, in altri termini, è che l'identità sia stata per lo più pensata in funzione di un'apertura cui essa avrebbe dato origine, in funzione di un *movimento* di allontanamento da essa. L'identità rimaneva così localizzata, dando simultaneamente spazio a qualcosa di relativamente altro da lei. In questo senso si è sempre parlato di ‘identità’ e ‘differenza’, di ‘stesso’ e ‘altro’, di ‘uno’ e ‘due’, e quindi di intemporalità e tempo, di inconscio e coscienza, di essenza ed esistenza e via discorrendo. Impossibile, alla fin fine, rinunciare all'uno o all'altro dei due termini messi in coppia. In una simile struttura polare della realtà acquista senso solo ciò che si muove e si mantiene *tra* i due lembi, che sa *passare* dall'uno all'altro, senza identificarsi né con l'uno né con l'altro. Non a caso la categoria che ha assunto un peso sempre maggiore è quella della *relazione*: relatività di tutto con tutto.

Ebbene, quante riforme un simile dispositivo può tollerare prima di schiantare e *cadere in mille pezzi*? Ci sono dei segnali per dire che questa caduta andrebbe salutata come una liberazione?

2. C'è una bella immagine di Vygotsky¹ che illustra molto bene la strana magia che sembra contraddistinguere regimi di senso non ancora differenziati. Sebbene un bambino in età prescolare, dice Vygotsky, possa usare per designare un oggetto la stessa parola di un adulto, questa non è un concetto ma un complesso di associazioni. Per esempio quando un adulto indica un'anatra che atterra sull'acqua, la parola *anatra* significa per il bambino non soltanto l'uccello ma l'acqua che schizza, i suoni, le piccole onde sul lago e così via. Un'intera e minuziosa contestura, frutto di somiglianze nella forma e nel colore, un reticolo dai limiti letteralmente imprecisabili, costituiscono l'antecedente del pensiero maturo, quell'atmosfera di base da cui, per successive astrazioni e ritagli, esso prenderà le sembianze di relativa univocità che gli riconosciamo abitualmente. Ma al di là della forza palesemente evocativa di un'anatra eventualmente definibile per una volta da elementi collaterali – una certa sonorità, una certa umidità dell'aria, una certa curva dell'acqua, ecc. –, in che senso possiamo dire 'magica' una simile atmosfera? E in quale rapporto si porrà con il pensiero maturo di poi?

Sia Freud che Jung² calano la relazione tra pensiero magico e calcolo razionale in un vero e proprio schema dialettico attraverso cui dare conto di un'idea evolutiva dell'apparato psichico, entrambi concentrando nel polo magico, allo stesso tempo, il comportamento specifico della mente infantile, di quella primitiva della specie e di quella patologica del 'malato di nervi' ormai civilizzato. In tutte e tre le condizioni vigerebbe una sorta di mancata, perduta o non ancora avvenuta distinzione tra interno ed esterno, processo psichico e natura, dunque uno stato di 'identità' tra soggetto e oggetto, sé e gli altri, animato e inanimato e via discorrendo. Ciò che capita 'dentro' sarebbe così immediatamente percepito come un avvenimento là fuori, e viceversa, un evento esterno di colpo recepito come un fatto personale, interiore. Parallelamente, diventare adulti, evoluti e sani non potrà significare altro che divaricare questi due lembi sovrapposti e confusi, marcare tra loro uno scarto, una distanza, un intervallo,

in modo da articolare e differenziare lo stato d'identità di partenza. Una vita psichica riuscita, almeno sulla carta, non sarà altro che dare pieno corpo proprio a questa *transizione*, a questo passaggio dall'*uno* al *due*, (dall'indistinto, inconscio, al diversificato e relativamente consapevole) accreditando così nozioni quali tempo, storia, coscienza, capacità di discriminazione ecc., prima, per forza di cose, insussistenti o solo virtualmente presenti. Anche a un semplice sguardo di massima appare chiaro che nello schema freudiano questa transizione possiede un solo senso di marcia davvero significativo e plausibile. A tutti gli effetti, difatti, quella del pensiero magico non è altro che uno stadio, una fase di sviluppo, in cui domina una generale “sovpravvalutazione” dei processi psichici rispetto alla realtà, dove cioè «le relazioni che sussistono tra le rappresentazioni (delle cose) vengono presupposte anche tra le cose medesime». È la fase retta, secondo l'espressione di Freud divenuta proverbiale, da un'“onnipotenza dei pensieri”: eroica, fiduciosa oltre ogni misura nelle proprie incipienti capacità linguistiche, conoscitive, precorritrice “della nostra tecnica”, filogeneticamente collegata all'animismo, ontogeneticamente imparentata con il narcisismo, con l'autoerotismo, psicopatologicamente riferibile per lo più, anche se non esclusivamente, alla nevrosi ossessiva. Ma proprio la serie dei parallelismi ci aiuta a capire il destino della magia in questo schema. All'animismo primitivo segue infatti una fase religiosa, dove l'onnipotenza viene ceduta agli dei, e corrispondentemente dall'autoerotismo si passa alla “scelta oggettuale”: il bambino si caratterizza per l'attaccamento ai suoi genitori. Infine da quella religiosa si passa a una ‘fase scientifica’ dove, dice Freud, «non c'è più posto per l'onnipotenza dell'uomo, il quale riconosce la sua pochezza e si sottomette con rassegnazione alla morte come a tutte le altre necessità della natura»³. Con la “scientificità” anche l'individuo trova quindi il suo “stato di maturità”: rinuncia al principio di piacere e accettazione di quello di realtà. Con ciò anche il senso della successione trova il suo compimento e la sua piena realizzazione. Arrivare sin qui non descrive una traiettoria qualunque, dagli esiti neutrali, contenta per il solo fatto di andare. Da un polo all'altro, al contrario, si produce un chiaro incremento di senso, una valorizzazione del processo. La *transizione* freudiana si rivela essere, più che una semplice progressione, un vero e proprio

progresso spirituale: col passaggio dal pensiero magico a quello “scientifico” assistiamo a un’uscita dall’universo materno e all’affermarsi del codice paterno, «una vittoria della spiritualità sulla sensibilità, cioè un progresso di civiltà, giacchè la maternità è provata dall’attestazione dei sensi, mentre la paternità è ipotetica, costruita su una deduzione e una premessa».⁴ Non più immagini sensibili ma “aria in movimento”, soffi, respiri, esalazioni, spiriti.

Che lo spirito debba necessariamente preludere al ‘realismo’ della mentalità scientifica, che la magia sfoci di diritto in raziocinio è precisamente ciò che Jung contesta. Il tema di fondo che sostiene le ragioni di tale contestazione è noto: l’inconscio, il ‘luogo’ dove le nostre ordinarie contrapposizioni polari (soggetto e oggetto, mente e natura, intemporalità e storia ecc.) stanno ‘ancora’ ripiegate in se stesse, in stato di ‘identità’ è senz’altro il ricettacolo di tutti i contenuti dimenticati, passati o rimossi, di certo la sfera in cui prendono posto tutti i processi subliminali – come le percezioni sensoriali troppo deboli per raggiungere la coscienza –, ma anche, e soprattutto, «la matrice da cui cresce il futuro psichico».⁵ Dal momento che l’attività di questa matrice è permanente, anche la costruzione del “futuro” è in continuo divenire, mai scontata e letteralmente mai data una volta per tutte. Ritenere perciò possibile, o anche solo plausibile, che esista uno stadio conclusivo di un simile processo – laddove esso conosce solo posizioni intermedie, interlocutorie – significherebbe chiudere quest’ultimo in un circolo ristretto e vizioso e limitare l’inconscio a una semplice appendice, amputandolo e depotenziandolo della sua ‘parte’ più feconda e creativa, del suo aspetto radicalmente altro, ‘estraneo’. Cosa che per l’appunto capita alla psicoanalisi e più in generale all’epoca moderna quando fanno della mentalità scientifica, di cui sono al contempo espressione, il vertice di una civilizzazione tutta presunta. Questa assolutizzazione del disincanto razionale costituisce il mito in cui siamo calati e l’impossibilità di venirne a capo, l’esserne irretiti, ammaliati – visto che gli strumenti critici di cui disponiamo non fanno che rinforzare la stessa razionalità da cui si vorrebbe eventualmente uscire – costituiscono la nostra specifica e inconsapevole forma di primitivismo, più pericolosa di quelle precedenti perché ‘sradicata’ da ciò che avrebbe potuto farle da argine, da contrappeso e, con un po’ di fortuna, da terapia.

Razionalismo dominante, per Jung, significa predominanza della coscienza dell'Io. La quale ha senz'altro annesso un inconscio. Ma si tratta, per l'appunto, di un inconscio per modo di dire, già sempre sul punto di farsi cosciente, o comunque concepito in vista esclusiva della coscienza, sulla sua falsariga. Per questo, afferma un po' provocatoriamente Jung, risolvere dei problemi con un inconscio del genere, “personale”, conduce sempre a un ristoro, a un “aumento di energia”, a un ristabilimento dell'Io. Così, se l'inconscio ‘personale’ avesse l'ultima parola, tutto – in linea di principio – si potrebbe ottenere con l'educazione: «storpiare l'uomo a macchina psichica o allevarlo al culto di un ideale». ⁶ L'inconscio ritrova la sua dimensione più autentica, invece, quando è pensato come matrice collettiva, costitutivamente inafferrabile da un punto di vista logico, letteralmente comune a tutto e presente in ciascun individuo, capace di avvolgere in se stesso tempo, spazio e causalità. Usando la fantasia un simile inconscio ci potrebbe apparire, appunto, come un «uomo collettivo, al di là della giovinezza e della vecchiaia, della nascita o della morte: con l'esperienza pressochè immortale di uno o due milioni di anni [...] sognatore di sogni secolari, capace di previsioni incomparabili [...] una sorta di corrente infinita, o forse anche un mare di figure e di forme che affiorano talora alla nostra coscienza». ⁷ Solo in base a questi “sogni” memorabili la nostra ‘evoluzione creatrice’ procederebbe. A differenza della spasmodica angustia delle prestazioni mentali moderne, l'inconscio collettivo disporrebbe di un passo ben più ampio, vasto e ‘sapiente’ benchè crepuscolare e impalpabile. Contattarlo poi, a differenza di quello che accade con l'inconscio ‘personale’, implica sempre un’“estraneazione dalla vita normale”, uno stato di “alienazione”, una percezione di “stranezza inaudita”, qualcosa di affascinante e morboso insieme. Nello schema dialettico junghiano insomma l'arco che va dal pensiero magico-primitivo alla mentalità razionale è come se mutasse di segno e dovesse avvenire tutto all'insegna della ‘magia’, tra forme diverse di ‘primitivismo’. Quello del razionalismo moderno – fantomatica stadio conclusivo del processo, isolato in se stesso e divorato da ansie e superstizioni – non sarebbe altro che un primitivismo negativo e ‘inferiore’. La sua forma positiva e ‘superiore’, davvero e paradossalmente ‘razionale’, cioè davvero consapevole, sarebbe solo quella capace di mettersi in

condizione di ricezione e trasmissione delle immagini collettive che provengono dallo strato creativamente incandescente dell'inconscio. Funzionare da rice-trasmittente sarebbe così il solo modo efficace, evoluto, di articolare al meglio, di 'individuare', lo stato primordiale di 'identità'. Tutti gli sforzi dovrebbero concentrarsi allo scopo di ridargli il giusto fiato per proseguire la sua corsa, impedendogli ovviamente di congelarsi o di soffocare, proprio come, corrispettivamente, la coscienza dell'Io dovrebbe restare capace di retrocedere e decentrarsi senza inflazionarsi né sparire. A caratterizzare il primitivismo superiore sarebbe così una riedizione della 'divina mania', dove tanti fenomeni di 'sincronicità' razionalmente inspiegati, rifiutati o canzonati ritrovano nuovo e indiscusso diritto di ospitalità. Rispetto allo stile progressivo della dialettica freudiana, che del tragico abbandono a se stessi e della subordinazione alle dure leggi della realtà temporale fa il proprio punto di forza, queste movenze di Jung, per le quali invece tutto consiste in un gesto di calcolata autodestituzione, e dunque in un atto quanto mai 'atletico' e fiducioso, potrebbero benissimo essere definite, tanto per rimanere nel contrasto, 'regressive', togliendo però al termine quel carattere necessariamente cupo dell'irrazionalismo reazionario. La cosa rimarchevole però, su cui porre la massima attenzione, è che nemmeno l'aspetto regressivo dello stile junghiano mette per un solo istante in discussione il fatto di poggiare su un'idea di *transizione* dialettica. Che, cioè, lo spazio psichico sia organizzato su di una *transizione*, su di un passaggio, su di una mediazione, è qualcosa di indiscutibile sia per l'andatura 'progressiva' di Freud, sia per quella 'regressiva' di Jung. Qualcosa, dunque, che li accomuna senza confonderli: contare su di una transizione che dura effettivamente.

3. Progressività, regressività e durata letterale, scontata, della transizione dialettica tra identità e differenza, magia e ragione, uno e due sono tutti temi che si intrecciano nel pensiero di Benjamin e ne sanciscono l'esplosiva attualità. Impossibile qui illustrare i mille fili incendiari di un simile intreccio, di una simile compressione. È noto tuttavia come Benjamin, sotto la spinta, di nuovo, pressante e 'persecutoria' di Adorno, avesse intrapreso una critica serrata delle 'immagini arcaiche' di Jung, che, sulla scia di Klages, «correvano sempre il

rischio di avere una funzione “regressiva”», al fine di «consolidare metodologicamente certi fondamenti dei *Passagen*». È noto altresì come certe sue, ormai celebri, intenzioni di «bonificare territori su cui finora è cresciuta solo la follia», di «penetrarvi con l’ascia affilata della ragione, senza guardare né a destra né a sinistra» – visto che «ogni terreno ha dovuto una volta essere dissodato dalla ragione e ripulito dalla sterpaglia della follia e del mito»⁸ – siano riconducibili a e siano in sintonia con lo spirito ‘progressivo’ della psicoanalisi. Ancora più degno di menzione il fatto, altrettanto noto, che lo stesso Adorno avesse sottoposto a critica radicale la prima stesura del saggio su Baudelaire, accusando Benjamin proprio di sociologismo ingenuo e di mancanza di dialetticità, di non aver saputo cioè interporre una convincente idea di mediazione all’incrocio tra magia e positivismo, risultando così vittima di un ‘materialismo volgare’. Ciò che allora Adorno non comprese – comprendendolo molto probabilmente più tardi – costituisce oggi per noi, invece, una questione cruciale e l’attualità incomparabile del pensiero di Benjamin. Quella ‘mediazione’, di cui vive uno schema dialettico e in cui si riassume gran parte della nostra tradizione culturale, ha cessato di ‘durare’ e si ritrova precisamente a sopravvivere in uno *stato di inconsapevole immobilità*. Cioè proprio secondo una condizione tenacemente esplorata da un’idea guida di Benjamin: la dialettica nell’immobilità, in ‘quiete’, in stato di ‘arresto’.⁹ Questa idea aveva il compito di salvare la caducità dei fenomeni e la costitutiva fragilità delle circostanze, interrompendo per l’appunto quella loro meccanica concatenazione con cui tanto le teorie ‘regressiste’ anti-storiciste quanto le teorie ‘progressiste’ storiciste pretendevano di spiegarle mentre in realtà le annullavano. Tanto le une quanto le altre davano così per scontato che il *passaggio* da un polo all’altro del loro schema dialettico fosse automaticamente provvisto di una effettiva, tangibile e indiscutibile consistenza. Che la *transizione* avesse a disposizione tutto il tempo di cui necessitava per rendersi visibile e convincente. Che la *mediazione*, non dovendo dar conto di sé, potesse durare indefinitamente. Dinnanzi a tanto ‘continuismo’ Benjamin opponeva un gesto di discontinuità. Questo stato di cose è però nel frattempo mutato. Intensificando parossisticamente la loro attività di scambio, mediazione e transizione hanno perduto la tangibilità di un tempo, dando

così involontariamente luogo a un'area dialettica assottigliata sino all'inverosimile, quasi impercettibile, quasi immobile già per conto suo, dove gli opposti invece che distanziati si sovrappongono, e dunque area esausta, satura, esaurita. Il risultato senza precedenti al quale assistiamo, avendo a che fare ormai con mediazioni e transizioni istantanee, è che ogni nostra prestazione mentale vive per infinitesimi e dunque di continui paradossi: lucidissima e insieme frastornata, iper-calcolata e insieme anaffettiva, rispettosa e insieme cerimoniosa, razionale e insieme magica, autentica e simulata allo stesso tempo. Da un certo punto di vista è come se tutte senza nessuna eccezione girassero in tondo, concentrate in un punto, senza avere più niente altro da fare, dal momento che esse hanno ultimato l'intero tragitto che lo schema dialettico prescriveva loro di compiere. Al culmine del processo di differenziazione e divaricazione esse non possono altro che riprodurre quello stato di identità degli opposti da cui 'partivano': immediatamente contraddittorio quest'ultimo per ovvie ragioni e 'mediatamente' contraddittorio lo stato differenziato di arrivo, dal momento che di un transito divenuto istantaneo chi può dire con certezza se sia avvenuto oppure no? In queste condizioni che cosa potrebbe ancora prescrivere a un uno qualunque dei nostri atti mentali, alla stessa vita psichica in generale, lo schema progressivo freudiano? Quale ulteriore passo innanzi? E viceversa, ma non diversamente, cosa ne potrebbe lo schema junghiano? Entrambi è come se fossero stati accontentati, ma, insieme, come è evidente, anche sottilmente traditi: inverati e beffati simultaneamente. L'unico margine sensibile presente in una simile situazione sarebbe costituito da quello scarto che ancora divide lo stato infinitesimale e contraddittorio raggiunto dalla vita psichica rispetto allo schema dialettico di appartenenza. Mentre la prima ha tratto il massimo di quello che poteva ottenere divenendo evanescente, lo schema dialettico di fondo continua imperterrita a mostrarcela, secondo il suo stile consueto, in movimento, come se transitasse o come se dovesse ripetere meglio il passaggio, ovvero come se nulla fosse nel frattempo avvenuto. In questo modo la legge dialettica camuffa la realtà che essa stessa ha contribuito a formare, stendendole sopra un velo di opacità – il velo costituito dalla legge dialettica medesima –, la sola ombra di inconsapevolezza davvero significativa.

Per tener conto di ciò che è successo occorrerebbe colmare la scissione tra l'immobilità di fatto, travisata e misconosciuta, e l'immobilità di diritto rivendicata da Benjamin in differenti circostanze. Occorrerebbe cioè liberare gli infinitesimi evanescenti dal fatto di transitare, dal fatto di andare sempre e solo 'da' 'a', portandoli decisamente fuori da questa inquadratura, classica ma esausta. Spezzando, arrestando il loro respiro dialettico ormai asfittico. Trattando mediazione, transizione e passaggio – parole chiave del nostro modo abituale di dare senso all'esperienza – come altrettanti rottami, resti di loro stessi.

4. Allo scopo di chiarire il senso di questo *arresto* – la sola mossa ancora plausibile in un simile contesto – è utile rifarsi a uno dei celebri *aforismi* di *Minima moralia*. Qui, nell'aforisma numero 98,¹⁰ Adorno mostra quale andatura estrema dovrebbe assumere un pensiero dialettico che fosse davvero erede delle analisi di Benjamin. Una volta ammessa e riconosciuta, infatti, la sostanziale convergenza tra l'apparente neutralità del sapere scientifico e le forme di dominio sociale via via operanti, si comprende definitivamente come anche i metodi, gli ideali, i risultati, la storia e la struttura stessa della conoscenza filosofica siano tutt'altro che imparziali o univoci. «Coerenza e totalità, gli ideali di necessità e universalità del pensiero borghese, definiscono in effetti la formula della storia, ma appunto perciò, in questi concetti signorili e grandiosi, si esprime la costituzione della società contro cui è rivolta la critica e la prassi dialettica». Analogamente all'affermazione di Benjamin che la storia è stata finora scritta dal punto di vista dei vincitori (e dovrebbe essere scritta da quello dei vinti), dobbiamo dire che anche la logica conoscitiva non è così equanime ed esaustiva, non parla a nome di tutti e non in modo che tutti possano riconoscersi. Anche in essa c'è qualcosa che rimane sistematicamente lasciato fuori, emarginato od oppresso. Che il suo movimento non può incamerare e portarsi appresso. Insomma c'è sempre qualcosa che il nostro modo abituale di pensare tralascia e su cui costitutivamente s'impone, su cui 'vince' (consapevolezza che giunge acuita sino a Lévinas), e a quel punto, proprio perché 'vinto', finisce anche con l'apparirci inessenziale, marginale, ridicolo o di poco conto: dunque scartabile senza rimorsi. Per Adorno si trat-

tava allora, ben sapendo che è sin troppo facile illudersi di saltare via dalla propria storia, di obbligarsi a pensare «dialettamente e non dialettamente a un tempo». *Dialettamente* facendosi cioè carico del fatto che la nostra dinamica concettuale non può probabilmente prescindere da una logica di dominio ed esclusione – ma al tempo stesso *non dialettamente*, con la convinzione cioè che la medesima dinamica accumula «prodotti di scarto e punti ciechi» che letteralmente la trascendono, che esulano dalle leggi del suo movimento e che, allora, è possibile recuperare per altra via per metterli «filosoficamente a frutto». Per Adorno insomma si trattava, in virtù della sua nota categoria di ‘non-identico’,¹¹ di trovare una via d’accesso nel medio del linguaggio a ciò che è senza linguaggio e nel medio del concetto a ciò che è senza concetto, senza assencondare l’ideale conciliativo della tradizione metafisica e senza rassegnarsi alla pura constatazione, di stampo positivista, dell’esistente. E tuttavia, nel momento in cui, come è adesso, le cose patiscono piuttosto il fatto di aver completato il tragitto dialettico, di riprodurre nel loro essere divenute ‘dettaglio’ proprio l’indistinzione di partenza, nel loro essersi differenziate l’identità confusa dell’origine, possiamo ancora pensare agli ‘scarti’ come se fossero una quota, una parte di ciò che il movimento dialettico produce? Possiamo ancora opporre il marginale a ciò che è essenziale, la piccola taglia alla grande, il leggero al pesante, il provinciale al cosmopolita? La formula di pensare ‘dialettamente e non dialettamente a un tempo’ è inutilizzabile come tale perché essa sembra essersi, nel frattempo, completamente realizzata e costituire lo stato di fatto di tutte le cose. Tutto nel frattempo è divenuto leggero, sottile, marginale, istantaneo provvisorio, dal momento che l’assetto dialettico è per tutti quello della *identità immediata*, della coincidenza, della simultaneità degli opposti. Tutto perciò si ritrova o è destinato a ritrovarsi in stato di scarto, in prossimità cioè di quella soglia di massima differenziazione, di massima dicibilità, di massima prestazione o sfruttamento di sé oltre la quale non è possibile – non ha alcun senso – spingersi. Ogni nostro singolo dettaglio, dopo che tutto è diventato dettaglio, incorpora, in altri termini, l’intero processo dialettico canonico, riflettendo all’estremità di un polo anche l’altro, concentrando entrambi nell’effimero momento della propria risicatissima presenza. L’unica cosa, a ben vedere, che manca

questa condizione, che la sfugge, è proprio la mediazione dialettica in quanto tale, il transito, il passaggio da un polo all'altro: essi continuano a essere pensati come se fossero sempre gli stessi, come se la differenza di potenziale tra i poli non potesse mai sfumare e farsi quasi impercettibile (precisamente quanto invece ci caratterizza attualmente). È l'istituzione stessa della dialettica – è, cioè, il fatto stesso, immotivato, della coordinazione in poli come condizione di pensare l'esperienza – che, sbalzata in primo piano e concentrata in ogni più piccolo frammento, dovrebbe essere resa *resto*, *scarto* di se stessa. Fermare, spezzare il fiato della corsa dialettica – che è già quasi asfittico per proprio conto dal momento che ha ormai raggiunto le estreme propaggini che la sua impostazione di fondo gli permetteva: una simile azione avrebbe lo scopo di riconoscere che è inutile continuare a ragionare in termini di movimento, di transitorietà, di transizione. E avrebbe anche lo scopo di riconoscere che se questo, nonostante tutto, avviene, potrà avvenire soltanto *negando* la realtà prodottasi nel frattempo. Prendere atto della sostanziale immobilità dei nostri atti significherebbe rompere, *arrestare* il gigantesco contenitore dialettico e cominciare a 'mediare' l'idea stessa di mediazione, provando così a pensare le cose in condizione di scarto, di resti, senza più muoverle, fuori da ogni logica di movimento, di transizione.

5. Tra coloro che hanno visto più lontano in questa direzione c'è senz'altro Tadeusz Kantor, autore di indimenticabili messe in scena quali *La classe morta* e *Wielopole-Wielopole*, capace di aggirarsi con destrezza nei bassifondi della gerarchia degli oggetti, in mezzo ai residui e agli scarti. Al centro della sua poetica si trova l'idea di una «realtà di rango più basso», secondo la quale gli oggetti, gli individui, le loro storie e i pensieri loro relativi ottengono autentica consistenza e il grado di realtà più brillante allorquando hanno esaurito le loro funzioni consuete e si trovano «alle soglie della pattumiera», sull'orlo «dell'immondezzaio». Il rango-più-basso garantisce così una zona di sussistenza per tutto ciò che ha finito il proprio ciclo, senza sbarazzarsene punto e basta. Esso, comunque, privilegia l'aspetto 'povero', «privo di prestigio» delle cose. Si tratta inoltre di una realtà evidentemente mescolata, impura, dove, limitatamente a ogni singolo contesto, tutto si è compenetrato con tutto, parole e co-

se, pensieri e corpi: essa comincia esattamente da qui e mai da una sola parte o dall'altra. Accedere poi a un simile livello non significa affatto fare l'encomio o l'elogio funebre di quello che è stato, né ritracciarne una storia o un racconto alternativi. Tutto ciò che si è esaurito viene, al contrario, inchiodato a una sola piccola circostanza, gli viene concessa un'unica particina, cose che contribuiscono alla sua deformazione, cioè a una forma speciale di 'attività' che passa sempre più attraverso l'inanimato. Nessuna «trama» allora «basata sulla continuità». «Ho stabilito che ciò è menzogna» dice Kantor, ma un allestimento che prende a esempio la «memoria del bambino», rivolta, dice sempre Kantor, «infallibilmente alla verità», «compilando una scelta di momenti nella massa della realtà». Infatti «nella memoria infantile si conserva sempre solo una caratteristica dei personaggi, delle situazioni, degli eventi, del luogo, del tempo [...]. Il Babbo arriva (in licenza), di continuo impreca e fa le valige [...] la Mamma che parte sempre e sparisce, poi: nostalgia...». ¹² La realtà-di-rango-più-basso rimane scandita da *individui di una specie estranea*, abitata da *inquilini clandestini* in posa per una fotografia come *morti*, irrigiditi, ridotti a un'unica espressione e a un solo istante, senza prima né poi, senza più né capo né coda. Riecheggiano in questi tratti alcuni dei caposaldi della concezione di Bruno Schulz, a tutti gli effetti uno dei principali precursori della realtà-di-rango-più-basso per eplicita ammissione dello stesso Kantor, e soprattutto del suo *Trattato dei manichini*. Un manichino per Schulz era un oggetto materiale rassomigliante il corpo umano ma privo di qualsiasi tratto psichico. Poteva perciò rappresentare la vita pur da una posizione di assoluta immobilità. In virtù di una *generatio aequivoca* esso rappresentava il risultato «di una fermentazione fantastica della materia», una forma «limite, dubbia e problematica», ma soprattutto esprimeva la preferenza accordata «alla paccottiglia, al basso costo, alla mediocrità, alla volgarità del materiale». Non fatto per durare a lungo, né eseguito in modo solido, ma «per servire una volta soltanto»: «daremo loro, per esempio, solo una metà del viso, una sola mano, una gamba, quella cioè di cui avranno bisogno nella loro parte. Sarebbe una pedanteria preoccuparsi della seconda gamba che non rientra nel gioco. Dal di dietro potrebbero essere semplicemente cuciti con una tela, oppure imbiancati». ¹³

A dare seguito a una vita infinitesimale, una volta fuori dalla logica del movimento e finalmente 'in quiete', non potrebbe essere altro che una prosecuzione del *Trattato dei manichini* in direzione dei concetti: la nostra superba, davvero magica, paccottiglia. (Concetti rotti, sull'orlo della pattumiera, finalmente saputi indistinguibili dalle cose in stato di scarto, ormai giunte al limite della loro espressività, al bordo estremo del loro ciclo di significazione, anch'esse sull'orlo della pattumiera. Per un unico, immenso, quasi impercettibile, immondezzaio.)

Note

- ¹ L.S.Vygotsky, *Pensiero e linguaggio* (1934), tr. it. Laterza, Roma-Bari 1990.
- ² Mi permetto di rimandare al mio *Lo junghismo. Sfiguramento e resti della vita psichica*, Raffaello Cortina, Milano 2004.
- ³ S. Freud, *Totem e tabù* (1912-13), tr. it. in *Opere*, vol. VII, Boringhieri, Torino 1975, p. 94.
- ⁴ S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-38), tr. it. in *Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino 1979, p. 432.
- ⁵ C.G. Jung, *Psicologia analitica e concezione del mondo* (1928), tr. it. in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976, p. 396.
- ⁶ Ivi, p. 400.
- ⁷ C.G. Jung, *Il problema fondamentale della psicologia contemporanea* (1931), tr. it. in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976, p. 376.
- ⁸ W. Benjamin, *Lettere 1913-1940* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 1978, p. 326; Id., *I "passages" di Parigi* (1982), tr. it. Einaudi, Torino, 2000, pp. 528-529, pp. 534-546.
- ⁹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1939-40), a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, tr. it. Einaudi, Torino 1997.
- ¹⁰ T.W. Adorno, *Minima Moralia* (1951), tr. it. Einaudi, Torino 1979, pp. 177-179.
- ¹¹ W. Beierwaltes, *Identità e differenza* (1980), tr. it. Vita e pensiero, Milano 1989.
- ¹² T. Kantor, *Il teatro della morte* (1977), tr. it. Ubulibri, Milano 2000, p. 259.
- ¹³ B. Schulz, *Le botteghe color cannella* (1957), tr. it. Einaudi, Torino 1991, pp. 28-37.