
LA QUARTA CASELLA

Carlo Sini

C'è il *delirio*; c'è la *conoscenza*; e c'è la *conoscenza del delirio*. È tutto? non c'è altro? Manca qualcosa. Una casella è rimasta vuota. Sta lì sotto gli occhi, nella più palese evidenza, ma — strano — non ci si fa caso, nessuno ci bada e nessuno ne parla: manca il *delirio della conoscenza*. È di questa casella dimenticata e, per così dire, rimossa che vorrei occuparmi qui.

A che gioverà questo proposito? Al delirio, alla conoscenza, al loro rapporto, o a un'altra cosa ancora? Ma si dovrebbe allora domandare: giova poi assumere sin dall'inizio la prospettiva di questo mondo? La prospettiva non ha già deciso troppo e non è magari proprio a essa che risale quell'oblio dal quale siamo partiti? Sospendiamo dunque ogni domanda per concentrarci su quest'unica: che può voler dire "delirio della conoscenza?" A che allude l'espressione che completa la combinatoria formale dei quattro termini in gioco, disponendoli in questo modo nella quarta casella, solitamente trascurata?

Delirio e conoscenza sono ovviamente cose diverse. Anzitutto perché delirare non è propriamente conoscere, anche se il delirante fa certamente esperienza di qualcosa. Tanto bene i greci lo sapevano, che essi distinguevano l'esercizio di due funzioni, connesse e però differenti: un conto è la *mania* in cui cade l'oracolo o il sacerdote e l'officiante del Dio; un

altro è l'interpretazione, l'esegesi, che spiega (o cerca di spiegare) ciò che la delirante mania ha visto, ha enunciato e ha reso palese. Solitamente queste due funzioni, che si susseguono, sono assunte da differenti persone. Colui che incontra il Dio, che si fa vaso della sua *parousia* e presta la lingua alla sua parola (per es. il sacerdote di Apollo e, in senso originario, il poeta), non sa quel che dice, non ne ha giudizio, talora neppure ricordo, cioè non ne possiede il significato e, in questo senso, non lo conosce. A conoscerlo è l'altro, l'esegeta, che arrischia l'interpretazione. Egli trasferisce sul piano della conoscenza il vissuto non conoscitivo della mania (e proprio per ciò può cadere in errore). Ma anche il vissuto è un trasferimento, poiché traduce in segni umani il divino. Trasferimento, si potrebbe dire, che non è, o non rischia, l'errore (il quale compete solo al giudizio, alla congruità dei significati), ma che incarna costitutivamente un errore, un andar vano o vaneggiante. Il Dio infatti non ha bisogno di parole e di mania *profetica*. Lo sguardo di Apollo tutto vede in un istante; non possiede ma è la verità. Questo sguardo che abbacina, atterrisce e fa impazzire il mortale non è per l'uomo sopportabile. Non può comprenderlo, una volta che ne sia compreso, investito. Per questo Apollo è anche munito di arco, di frecce e di faretra. Egli cioè manda segni ai mortali, in forma di parole, pronunciate in condizione di delirante mania, e poi interpretate e cioè tradotte in significati conoscibili¹. Doppio trasferimento, doppio *transfert* della verità.

Il delirio è (appare, *phainetai*); la conoscenza conosce (il delirio). Che qualcosa è, accade, è il presupposto perché possa esercitarsi il conoscere: nessuna conoscenza senza l'incomprensibile, enigmatico, delirante esser-ci. Il delirio contorna la conoscenza, la delimita come l'inquieto oceano circonda minaccioso l'isola precaria della terra ferma; insieme poi la moti-

va e ne è la nascosta ragion d'essere. Ma la cosa anche si rovescia: è stando sulla terra ferma (come diceva LUCREZIO)² che contempliamo l'oceano e le sue tempeste, che conosciamo l'oceano come oceano, che nominiamo, cioè, il delirio e ne abbiamo nozione. La conoscenza presuppone il delirio; ma il delirio è, solo in quanto conosciuto, trasferito nella conoscenza e tradotto nei suoi segni (nei suoi significati). Il delirio conosciuto (descritto, classificato, "spiegato" e ancor prima "nominato") non è però il delirio nel suo puro esser-ci; del delirio parliamo e sappiamo solo nella forma e nella partizione della conoscenza: su questo fatto, irrimediabilmente problematico, su questa "soglia", invalicabile e già sempre varcata, ha mirabilmente insistito FOUCAULT³. La conoscenza del delirio non è il delirio, ma è l'assoggettamento del delirio a criteri che di principio gli sono incongrui. Sicché la conoscenza che parla del delirio e il sapere che vi si impianta dicono in realtà la *propria* verità, non la verità del delirio (dicono la verità del sapere umano del Dio, non il Dio, che non è dicibile; infatti Apollo non dice e non fa motto, ma accenna, manda segni - segni di sé).

Qual è però la verità della conoscenza? Quali i suoi principi? In che senso sono incongrui con l'evento del delirio, col suo puro esser-ci? Non è forse anche la conoscenza un evento e una forma del puro esser-ci? Tutto ciò è rimasto per lo più nell'oscuro: la conoscenza è una visione troppo chiara per scorgere il punto cieco di se stessa. E poi: la conoscenza che si rivolge al puro evento di se stessa non può che fallirlo. Può dirlo solo in termini di conoscenza, cioè come qualcosa di già avvenuto, di già tradotto nella forma conoscitiva che si vorrebbe vedere nel suo puro esser-ci di accadimento; e infine è ancora una replica di quell'accadimento stesso che ancora una volta si sottrae nel punto cieco del suo puro esser-ci accaden-

te. L'evento della conoscenza, questo puro "fatto" e presupposto, sta alla conoscenza esattamente come vi sta il delirio: sta in un'altrui verità come costitutivo essere-in-errore. È presto però per dire che l'evento del delirio e l'evento della conoscenza sono un unico e medesimo errare. Non sarebbe anche questo un essere-in-errore.

Che cosa dice però la conoscenza? Ecco, anziché pretendere di "conoscerla" noi la conoscenza possiamo anzitutto disporci ad *ascoltarla*, come fa il bravo medico di fronte al delirio del paziente. Possiamo guardarla nella pura *pratica* del suo dire e del suo fare e del rapporto che essa istituisce e dice di istituire tra questi due. E poiché innumerevoli sono le pratiche della conoscenza, noi dovremmo prestarvi un ascolto e uno sguardo innumerevoli, ciò che qui non si può fare (né del resto altrove). Dobbiamo accontentarci di arrischiare una veduta che porga orecchio al più comune e, in questo senso, all'essenziale. Cosa dice essenzialmente la conoscenza?

Se davvero vogliamo ridurci all'essenziale, non interessa *che cosa* dice la conoscenza (la quale dice poi "cose" innumerevoli); basta il fatto *che* dice: la conoscenza dice, e questo, essenzialmente, è tutto. Essa nomina. E che cos'è un nome? è un contrassegno o un segno? e cosa un segno? Già così domandava HEIDEGGER⁴. Ma noi non vogliamo rispondere, bensì guardare e ascoltare ciò che la conoscenza fa, in quanto nomina, con parole e con segni, con la bocca e con le mani, con gli occhi e con le orecchie. E ciò che fa si potrebbe esprimere così: che la conoscenza essenzialmente ri-conosce. Non è già strano questo fatto?

La conoscenza incontra l'estraneo. Essa parla d'altro. Ed è così che incontra sé e parla di sé. Conosce l'altro per riconoscere se stessa. Ma il punto è: che è "altro?" che è "se stessi?". Il bambino dice "mamma" e riconosce la mamma; nel contempo conosce e

riconosce sé in relazione a ciò che è stato nominato. Ma: nomina la mamma perché la riconosce o la riconosce perché la nomina? Il “buon senso”, conoscitivamente educato, risponde: prima la riconosce, poi (perciò) la nomina. Ma come la riconosce? Allo sguardo, al sorriso, all’udito, all’olfatto ecc. Siamo da capo: sorride perché la riconosce o la riconosce perché sorride? Il buon senso conoscitivo non ha molta fantasia; parte sempre dall’aver dato qualcosa come acquisito e di qui muove per mettere in opera le sue strategie. Ma come si acquisisca l’acquisito, come accada, non se lo chiede e non prova neppure a immaginarselo. Non si colloca nel puro evento dell’accadere, non lo ascolta per avvertire *come* possa prodursi questo miracolo: che là c’è un mondo e qui sono io, che però sono nel mondo e non sono altro che mondo, fatto di mondo (che là c’è la mamma e qui c’è il bambino, che però è in ogni senso contenuto nell’eserci rivelativo della mamma, e fatto di lei).

Per esempio il buon senso conoscitivo mostra al soggetto delirante delle immagini; due tra esse sono “uguali”: si tratta di riconoscerle ed estrarle dal mucchio. Ma il delirante non le sa riconoscere, non le sa mettere insieme. Oh stupore! ecco la prova: il delirante non sta bene, è malato, non sa fare ciò che farebbe un piccolo bambino (non però un bambino piccolissimo, ma questo non importa, perché il delirante in questione è un adulto, dunque...). Dunque il buon senso conoscitivo ha ragione: il delirante, commisurato al buon senso medio dell’adulto, mostra palesemente di *non* possedere *quel* buon senso, e perciò è un insensato. Ma come è sorto questo buon senso medio? La domanda non si pone. Se si ponesse, è pronta la risposta: buon senso non è altro che saviamente *riconoscere* che queste due immagini sono uguali, perché infatti, come riconosce alla prima occhiata ogni persona sana di mente e non delirante, esse *sono* ugua-

li. Oh stupore! anche il buon senso delira, senza saperlo. Esso è completamente cieco al delirio della conoscenza e scambia come cose uguali in sé ciò che è il prodotto delle sue operazioni identificanti, dei suoi ri-conoscimenti. Ma queste operazioni sono comuni a tutti gli adulti e perciò sono “normali”. È vero; di nuovo il buon senso “ha ragione”: normali e perciò normative, cioè tali da escludere (da escludere dalla “ragione”) chi non le condivide e non ne appaia fornito. Ma il fatto che tutti si fondino (proprio per divenir “tutti”, partecipi della verità pubblica e comune) su operazioni identificanti e nominanti e riconoscono ciò che neppure si può conoscere e che conoscono ciò che neppure si può ri-conoscere, non rende questo fatto meno delirante, non lo affranca dal suo essere il puro e originario delirio dell’esser-ci del vivente.

C’è un peculiare delirio alla base dell’esser noi soggetti conoscitivamente atteggiati verso un oggetto. L’oggetto non si può conoscere, e neppure il soggetto. Oggetto e soggetto sono poli di riferimento inesistenti, “immaginarî”⁵, che si costituiscono entro e per l’operazione conoscitiva; non sono “cose” di per sé sussistenti che l’operazione conoscitiva misteriosamente (cioè chissà *come*, nessuno infatti sa dirlo) porrebbe in relazione. Non c’è il mondo visibile che se ne sta da una parte, già in sé costituito come oggetto “visibile”, e il soggetto vedente che se ne sta da un’altra e che si pone in relazione al mondo tramite l’occhio e il suo meccanismo fisiologico. Questo dire e immaginare è una delirante fantasia. L’occhio è a sua volta una cosa visibile del mondo visibile; ma l’occhio che vede non lo è. Come diceva WITTGENSTEIN, questo secondo occhio è l’orlo trascendentale, inesistente, del mondo visibile⁶. L’atto della visione riconosce se stesso dandosi a vedere come mondo visibile, o come mondo in quanto visibile. È “normale”

sapersi come vedenti e sapere che il mondo è visibile; ma questa normalità nasconde un delirio strutturale, perché il vedente non può sapersi né vedersi, non può conoscersi né riconoscersi. O meglio, lo può perché vede il mondo (l'altro). Ma l'altro non è affatto un vero altro (se davvero lo fosse, sarebbe irraggiungibile) e, come altro, non è affatto visibile (come sarebbe visibile se nessuno lo vede e lui stesso non *si vede*?). Quindi il vedere proietta contemporaneamente ai suoi poli un oggetto visibile e un soggetto vedente, che sono l'uno *per* l'altro, l'un *nell'*altro, l'uno *e* l'altro, ma non sono in sé né visibili né vedenti.

Questo evento è la conoscenza (la conoscenza nella forma della visione): esso apre un processo euristico di infiniti riconoscimenti sulla base di qualcosa (l'evento stesso, appunto) che non è conosciuto né conoscibile. Il "normale" conoscere e riconoscere la cosa visibile e il "normale" sapersi come vedenti si fondono su un evento incomprensibile (invisibile); un evento delirante nella misura in cui scambia il suo fare per un certo e pacifico sapere: che ci sono cose visibili (in quanto visibili) e soggetti vedenti (in quanto vedenti), laddove questi non sono in sé che risultati deliranti dell'atto originario, o della pratica originaria della visione. Sicché colui che non riconosce la "stessa" immagine è certamente delirante rispetto al comune sapere conoscitivo in cui si deposita l'esercizio della visione; ma lo è, non rispetto alla "realtà" in sé di questo deposito, bensì rispetto a un altro delirio che vale per *tutti* come normale e normativo. Il problema non è allora quello di "definire" la sua anormalità (che equivarrebbe piuttosto a definire e a delimitare la *nostra* normalità); il problema è chiedersi cosa gli impedisca di costituirsi entro il delirio della visione e dei suoi riconoscimenti, cioè a quale esperienza (né normale né anormale, ma certo *reale*) egli si trovi consegnato, oltre la soglia del nostro oblio costitutivo e delle

sue deliranti certezze.

Conoscere è vedere; conoscere è nominare (per es. il veduto). Ma la pratica del nominare è un ulteriore delirio, che vale per tutti, essendo il fondamento stesso delle intersoggettività per cui tutti si parlano e anzitutto ci sono, hanno un nome, e così partecipano della totalità del reciproco riconoscimento "nominale". Cosa nasconde il nome di così perturbante? Se tu perdi un dito, o un braccio, io sono colto da umana pietà e sollecitudine; ma se tu perdi i nomi, la capacità di nominare e di parlare correttamente, secondo la normativa comune, un brivido mi attraversa e devo farmi forza per non lasciar trasparire il mio turbamento e uno strano terrore. Oppure (ma non è lo stesso?) mi viene da ridere. Non c'è però niente da ridere nel constatare che hai perso una mano.

Resta il fatto che il nome indica l'altro, ma lo nomina in quanto assente, e così lo fa presente. Ma *che cosa* fa presente? Il principio del riconoscimento stesso. Il bambino dice "mamma" e così la riconosce; la riconosce come "mamma". Ma quando mai l'ha conosciuta (come "mamma") prima di riconoscerla? E cosa riconosce se non la sua inconoscibile assenza di principio, anzi costitutiva, e costitutiva proprio del suo presentarsi *come* "mamma" (e perciò non esserlo), come *la* mamma, che nessuno ha mai veduto né conosciuto, il che è l'essenziale del poterla nominare? Essa è là, è *la* mamma; anzi, mi correggo, è *una* mamma. Ma la correzione non basta; non puoi fermarti. Essa è una *dell'Uno*, è mamma *della* Mamma. E *l'Uno* e la Mamma sono assenti in questa "una mamma" e non sono affatto là. Anzi, lei (lei chi?) è là *per* quei due che non vi sono, né di principio potranno esservi mai. Allo stesso modo, poi, anche tu ci sei: nel nome che ti appartiene e che sei, che ti rappresenta e ti fa presente, anzitutto a te stesso. Tu non saresti un "io stesso" senza la capacità di nominarti,

senza appartenere al nome, che ti appartiene. Ma ciò che nomini non c'è, non è presente, non è questa semplice voce che articola suoni, né altra parte del tuo corpo, né altra "cosa" di quelle che possono appunto esser presenti, purché le nomini, a cominciare da te stesso.

La parola è un delirio. Nominare è delirare. Intendersi parlando (e ancor prima sapersi l'un l'altro come parlanti) significa accogliere il fraintendimento che è costitutivo della parola e considerarlo "normale", cioè normativo, badando bene di non pensarci, di non farci caso. Parlare è abitare un delirio collettivo, senza accorgersi che esso è tale ed è collettivo (anzi, costitutivo della collettività) e che perciò "funziona". Tu dici: "dammi il sale". La tua richiesta è folle. Ma questo non è tutto. Altrettanto straordinario è che io ti capisco e, senza dartelo (come potrei?), quello che vuoi te lo do. La tua follia è servita a riconoscere ciò che non si può conoscere; il mio fraintendimento è servito a conoscere ciò che non si può riconoscere. E lo stesso poi accade con la scrittura (senza la quale né conoscenza né scienza rigorosa sarebbero sorte mai). Io scrivo *scrittura*, tu leggi *scrittura* (nessuno dei due bada a quello che fa, né lo tiene a bada); riflettici un attimo, guarda bene la "cosa", questi strani ghirigori (io scrivo *ghirigori*, tu leggi *ghirigori*): si può dare allucinazione più grande?

La quarta casella, così, si è riempita. Non un semplice gioco formale, o una singolare espressione. Certo, ci vuole molta forza d'animo, molta concentrazione, per accogliere ciò che "delirio della conoscenza" vuol dire, sovvertendo ogni nostra sicurezza e abitudine e ogni nostro più saldo convincimento. A cosa, a chi giovi questo sforzo invece non *diciamolo*. Se non altro per non frequentare ulteriormente la stessa o un'altra follia.

Postscriptum

— E così Lei avrebbe finito?

— Beh, sì...

— Eh no! Lei ha parlato, Lei ha scritto, Lei ha guardato e ascoltato (o così ha detto): e tutto questo dove lo mettiamo? Non vorrà farci intendere che tutto questo Suo "far filosofia" sia immune da ogni delirio!

— È vero; ho esercitato una pratica; una pratica che parla, o pretendo di parlare, di altre pratiche, lasciando intendere di dirne la verità. Questo delirio non è meglio, né meno delirante, di un altro. Anzi, esso è forse l'origine di tutti i nostri più specifici deliri conoscitivi. Salvo che non ci aiuti a rivolgere il pensiero all'evento di ogni pratica, all'evento stesso che noi siamo, come l'inspiegabile a partire dal quale si rendono possibili tutte le nostre spiegazioni, il loro errare e il loro costitutivo essere-in-errore. Salvo cioè che non ci aiuti ad *abitare* il nostro delirio, a farne il nostro quotidiano *esercizio* autoformativo. Questo è ciò che amo chiamare "etica del pensiero": un'ulteriore bizzarria per la quale La prego di compatirmi. Ma anche di non chiedermene ragione. Perché un esercizio, come un'esperienza, si fa, non si spiega. E se poi Lei qualcosa del genere può riconoscere di aver fatto con me, frequentando e inspiegabilmente comprendendo questo piccolo delirio di parole e di scrittura, ringrazi il cielo di non aver perso del tutto il Suo tempo, e se ne contenti.



1. Cfr. G. COLLI, *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano 1977, pp. 75-7 e *passim*.
2. Cfr. LUCREZIO, *La natura delle cose*, Rizzoli, Milano 1990, libro II, 1-5.
3. Cfr. M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it., Rizzoli, Milano 1976.
4. Cfr. M. HEIDEGGER, *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. CARACCILO, Mursia, Milano 1973, p. 130. Su questo tema (e poi su quello dell'evento in seguito accennato) cfr. il mio *Il problema del segno* in HEIDEGGER, in *Kinesis. Saggio di interpretazione*, Spirali, Milano 1982.
5. Sulla questione dell'immaginario rinvio al mio *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Bari 1989.
6. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, testo tedesco e trad. it. a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989, p. 135 (5.633 sgg.).