

PENSARE IL TRAGICO

Intervista con Massimo Cacciari

Con questa intervista continua il progetto di «Nuova umanità» di avvicinare le varie espressioni della cultura contemporanea, anche non cristiana, come in questo caso.

Massimo Cacciari (nato a Venezia nel 1944) si è presentato, nel corso degli anni sessanta, attraverso un radicale impegno teorico-politico, che ha trovato espressione prima in «Classe operaia» e successivamente in due riviste da lui condirette, «Angelus Novus» e «Contropiano».

Noto al pubblico più vasto per i suoi studi sul pensiero negativo (*Dialettica del negativo e metropoli*, 1973; *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, 1976; *Pensiero negativo e razionalizzazione*, 1977), per un certo periodo associa alla ricerca filosofica l'interesse per i problemi della composizione di classe, in relazione anche alla sua militanza politica che prosegue negli anni settanta portandolo alla Camera dei Deputati, nel gruppo comunista, per due legislature (*Sul problema dell'organizzazione. Germania 1917-1921*, 1972; *Dopo l'autunno caldo. Ristrutturazione e analisi di classe*, 1973; *Piano economico e composizione di classe*, 1975).

Dopo il saggio su Hegel *Dialettica e critica del politico* (1978), compaiono i due volumi che meglio rappresentano la direzione attuale delle sue ricerche: *Dallo Steinhof* (1980) e *Icone della Legge* (1985).

Massimo Cacciari ha inoltre curato l'edizione italiana di opere di Hartmann, Simmel, Lukács, Fink, Hofmannsthal.

D.: Che marxismo era il suo negli anni sessanta, quando partecipava attivamente alle esperienze teoriche e politiche che precedettero il '68?

R.: Un'istanza fondamentale nel mio lavoro di quegli anni riguardava il ritorno ad un Marx che non aveva nulla di economicistico e di sociologicistico, ad un Marx critico dell'economia politica: che dunque non «mette ordine» ponendosi sullo stesso piano dell'economia politica, ma la critica, in quanto dimensione essenziale della vita contemporanea, per la sua incapacità di rispondere a domande fondamentali, a problemi che possono avere risposta solo con linguaggi diversi da quello della «scienza economica».

È il Marx «filosofo», e filosofo dialettico. E infatti i miei autori di quegli anni, quelli attraverso i quali leggo *questo* Marx, sono il Lukács di *Storia e coscienza di classe* da un lato, e Benjamin dall'altro.

D.: Nel 1964, infatti, lei fonda una rivista dal titolo assai poco marxista — per quei tempi almeno —: «Angelus Novus».

R.: È il titolo della rivista che Benjamin aveva in animo di fare e progettò, ma non riuscì mai a costruire.

Nella rivista il mio impegno è essenzialmente teoretico, scrivo sull'estetica di Kant, di Hegel, sul giovane Lukács; è una rivisitazione del marxismo sviluppata in chiave antistoricistica, che trae ispirazione dalle *Tesi* benjaminiane di filosofia della storia, dalla polemica contro i miti ottocenteschi sul progresso, contro ogni idea di «continuismo» storico, ma in critica netta allo stesso concetto di rivoluzione, come soprattutto veniva inteso allora, come una sorta, cioè, di messianismo tutto risolto su quello stesso piano dell'«evoluzione» storica.

È evidente che questo mio marxismo non aveva niente a che vedere col marxismo italiano tradizionale, o idealistico o storicista, oppure insistente sugli aspetti scientifici, e dunque economicisti, dell'opera di Marx. Per far due nomi: il Badaloni di *Marxismo come storicismo* e Galvano della Volpe.

D.: Che relazione c'era, allora, con l'idea di «scienza operaia» che veniva sviluppandosi all'interno dell'operaismo italiano?

R.: L'operaismo italiano è una realtà complessa, che sfocierà in una molteplicità di posizioni. Io collaboro a «Classe operaia», poi con Alberto Asor Rosa fondo «Contropiano», rivista nella quale si combinavano da una parte l'analisi della composizione di classe, un atteggiamento teorico che proveniva dalla precedente esperienza di Raniero Panzieri e dei «Quaderni Rossi»; dall'altra, temi quali la storia letteraria e la filosofia.

«Scienza di classe» noi la intendevamo in questa accezione precisa: critica ad ogni ideologia storicista. Né proponevamo, a nostra volta, una forma aggiornata di scientismo. Radicale anche l'opposizione ad ogni forma di marxismo declinata in termini rivoluzionari «messianici» e, allora, terzo-mondisti.

Accettavamo la critica dell'ideologia come si poteva derivare da certe pagine marxiane: scienza di classe dunque, come critica di ogni istanza scienista e ideologica. I miei saggi di questo periodo, su Porto Marghera ad esempio, costituiscono un tentativo di approccio non ideologico ai problemi di classe.

D'altra parte, su «Contropiano», esce anche il primo saggio sul «pensiero negativo» da Schopenhauer a Nietzsche, con un lungo capitolo su Kierkegaard, al quale arrivo, tra l'altro, seguendo il Lukács di *L'anima e le forme*, un libro che ha molto inciso sulla mia formazione.

D.: Per alcuni anni gli interessi di critica dell'economia politica e di analisi della composizione di classe procedono paralleli a quelli di carattere propriamente filosofico, come se un unitario atteggiamento critico di fondo coinvolgesse tutte queste diverse dimensioni. Col tempo però sembra diventare predominante l'attenzione critica in sé, piuttosto che certe sue concrete determinazioni...

R.: Per me diventava sempre più importante quella prima parola: «critica», rispetto ai genitivi che potevano seguirla. Il 1976, l'anno di *Krisis*, chiude in questo senso un periodo di ricerche.

Per me Marx era stato sempre un filosofo della crisi, colui che vedeva con una chiarezza, paragonabile nel suo campo a quella di Nietzsche — e qui accoglievo l'influenza di Karl Löwith — l'irreversibile crisi di ogni possibile effettualità sintetico-conciliativa dello strumento dialettico; e mostrava la nostra era come era di passaggio, apriva la determinazione del passaggio in quanto tale, che è decisiva anche nell'opera di Benjamin.

In *Krisis* ho cercato di vedere il pensiero negativo in questa chiave, leggendo la categoria del passaggio, cioè della crisi, non in senso letterario, sullo stile delle «anime dilacerate» di un cattivo teatro naturalistico: la nostra cultura è una cultura di crisi, non nel senso che non sa cosa sia o nel senso del perdersi in una selva allegorica; della crisi, al contrario, la nostra cultura dà determinazioni precise.

In *Krisis* ho avvicinato il discorso di Nietzsche a quello della fisica e della matematica tra ottocento e novecento, in riferimento a Mach e soprattutto a Wittgenstein, cioè ad una filosofia, ad una ragione, che rimangono tali pur avendo perduto sia il fondamento classico che quello dialettico. Questa crisi quindi non dà vita ad una naturalistica disperazione, ma a *nuovi ordini* della ragione, di una ragione senza fondamenti. *Krisis* comincia a percorrere i vari linguaggi di questa ragione del contemporaneo.

D.: E qui, mi sembra, i suoi interessi si sono allargati ben oltre Marx, se non altro per motivi storiografici, dato che Marx, dal punto di vista epistemologico, si muove ancora nell'orizzonte della scienza classica.

R.: Esatto. In *Krisis*, invece, si discute la dissoluzione dei concetti stessi di soggetto e oggetto; vengono evidenziati i paralleli testuali di Mach, filosofo dell'impressionismo, con Nietzsche, paralleli ripresi successivamente dagli studi niciani di altri Autori, ma che lì, mi sembra, venivano per la prima volta indicati.

Allo stesso modo si può avvicinare la critica di Nietzsche all'idea di verità, al discorso del secondo Wittgenstein sul gioco linguistico, sulla fine della specularità, cioè dell'idea di corrispondenza tra nome e cosa.

Discorso simile si può proporre per la matematica contemporanea: il gioco di segni di Hilbert non richiama forse, prepotentemente, le determinazioni niciane, sull'impossibilità di imporre dei contenuti, dei significati predeterminati al segno, alla parola, al linguaggio?

D.: Intorno all'indagine sui linguaggi si incentra poi *Dallo Steinhof*, il suo lavoro del 1980, che conferma un'impressione che anche le opere precedenti potevano dare: quella cioè di trovarsi di fronte, per gli argomenti affrontati e per gli autori maggiormente frequentati, ad un pensatore della Mitteleuropa.

R.: Certamente la mia non è una scelta geografica, ma di problematica, di contenuto. Mi sono imbattuto in problemi elaborati e sofferti con maggiore intensità nell'ambito della cultura mitteleuropea, cioè intorno a Vienna. Con la *Lettera di Lord Chandos* il problema della crisi è affrontato, sul piano letterario, all'inizio del secolo; ma a Hofmannsthal dobbiamo aggiungere Schönberg, Mahler, Freud, Wittgenstein: è una fenomenale concentrazione problematica in un'area geografica ristretta. Ma le «prospettive viennesi» di *Dallo Steinhof* non si esauriscono a Vienna, e infatti vi vengono considerati vari autori non viennesi; pensiamo, ad esempio, alla Monaco di Kandinsky... Certo, il mio è un ambito culturale di lingua tedesca.

D.: Il suo studio sui linguaggi della crisi è una ricerca sul *dire*, che paradossalmente si trova alle prese, molto spesso, con l'ineffabile, con ciò che non si può dire. Perché continuamente si ripete questa situazione?

R.: Mi sono accorto che il *dire* della crisi, ma in fondo ogni *dire*, tradisce qualcosa di insondabile e indicibile. Esaminiamo la sua sorte nell'ambito della crisi: non può più predeterminarsi come *onnisignificare*, cioè cessa di pretendere di poter *esaurire* il significato; l'esperienza del *dire* diventa un continuo arrischio, manifesta una struttura di rimando e in questo rimando l'altro non si dà mai come perfettamente significato-significabile: tutto ciò mostra che il *dire* si proietta su uno sfondo indicibile, che ogni *dire* in quanto tale ha a che fare, nella sua stessa struttura,

con l'indicibile e non si può mai concepire come un comprendere esaustivo. L'indicibile è dentro la struttura stessa del dire. Ciò significa, come esperienza del quotidiano, che il mio *altro* non è mai riducibile ad un mio significato, che ciò che mi riguarda non sarà mai mia proprietà, che ciò che amo mi mancherà sempre.

È un tema che si può ripercorrere in certe figure del contemporaneo: la dimensione del mistico in Wittgenstein, il silenzio come momento costitutivo della forma in un musicista come Anton Webern...

D.: A questo punto si affaccia anche il rapporto con la riflessione teologica contemporanea.

R.: Per parte mia questo contatto è avvenuto soprattutto attraverso Heidegger. Ma anche qui si deve distinguere. C'è una teologia che pretende di ridurre il proprio oggetto — *theos* — a significato, pretende di dirlo: «teologia»; e in tal modo lo entifica, lo cosalizza, si serve di una struttura linguistica incompatibile con quella della crisi. È un discorso teologico che non si pone in questione, non si interroga, non ha nulla a che fare con Kierkegaard, con Dostoevskij, con Jaspers, col contemporaneo.

C'è invece una teologia del contemporaneo la cui determinazione filosofica fondamentale è quella di non separare un «dicibile» che starebbe qui, nel discorso teologico, e un «indicibile» che starebbe altrove: l'indicibile cioè non è una metadimensione rispetto al dicibile, qualcosa al quale avere accesso attraverso una via iniziatica, non è un «mistero». L'indicibile è struttura del dicibile, lo hai nello stesso dire, esattamente come il silenzio lo hai nella stessa frase musicale; non c'è frase senza silenzio.

È in questo senso, ad esempio, che io leggo il tema dell'*Altro* in Barth: qualsiasi teologia, qualsiasi agostiniano «cercare di dire» si scontra continuamente, e naufraga, contro la posizione non riducibile a significato dell'*Altro*.

Ma anche in Bultmann il momento decisivo, quello della decisione per l'ascolto, non potrà mai essere riducibile ad un significato o far parte di un sistema teologico: la decisione per l'ascolto è una decisione, il suo attimo si può indicare, ma non si può dire né nascondere. Su tale momento insondabile e

indicibile si fonda l'intero discorso teologico, che è articolazione dell'ascolto.

Anche nello stesso Balthasar si danno determinazioni analoghe, quando egli dice, ad esempio, che al centro stesso della Parola non sta più la parola, ma il grido: il destino del *logos* di Giovanni si rivela, nel suo momento di massima evidenza, allorché Lui, sulla croce, *grida*. Il *logos* cristiano è costantemente interrotto, discontinuo... È qui che esso incontra anche una certa teologia ortodossa, attenta all'antiteticità, alla paradossalità di questo messaggio, e che quindi non può essere disposta nella dimensione del *leghein* che tutto dice e significa. Nei momenti decisivi del *logos* interviene un'interruzione drammatica come per quel grido, per quell'abbandono....

E il grido non fa accedere a «grotte» segrete o separate, dei cui misteri — come per quelli di Eleusi — non bisogna parlare; al contrario, il Vangelo parla di quel grido, mostra che esso è la determinazione essenziale del *logos*; c'è, si dà in carne ed ossa, e proprio di quello si parla. Ma in questo darsi in piena evidenza del *logos* c'è il silenzio, l'abbandono, il grido.

D.: Con questa dimensione siamo però già molto oltre il «dire la crisi». Fino a *Krisis* la sua ricerca sviluppava una descrizione della crisi, che richiamava l'attenzione sul carattere produttivo del «pensiero negativo», che non è distruzione apocalittica, ma affacciarsi di nuovi ordini. Ed ora, come definire questo discorso intorno all'indicibile?

R.: Si potrebbe chiamarlo una filosofia della tragedia, una «filosofia tragica»: determinazione paradossale perché la filosofia è nemica da sempre della tragedia. Cos'è il pensiero di Platone e di Aristotele se non un contro canto alla tragedia? Perché in essa gli dèi parlano *dissoi logoi*, un linguaggio doppio, e questo il filosofo non può sopportarlo, perché anche lui, come il teologo, riduce il proprio oggetto ad ente.

D.: E la follia conoscitiva di cui parla Platone? La dialettica come «dono degli dèi»? Questi temi platonici non stabiliscono un contatto tra dicibile e indicibile?

R.: Rimane un salto, un baratro, tra le «cose non serie», delle quali il filosofo si occupa come filosofo, mediante la dialettica, e quelle serie, veramente «divine» delle quali il filosofo non vuole parlare e tantomeno scrivere: dicibile e indicibile si escludono a vicenda.

Questa antica separazione invece non può darsi in un ambito di cultura e civiltà cristiana, come abbiamo visto a proposito del grido, espressione massima di questa antinomia. La filosofia che riconosce la verità di questa esperienza, pur senza entrare in un discorso di fede, pensa insieme il dicibile e l'indicibile, recupera cioè gli aspetti antinomici della realtà. Ed è filosofia tragica proprio perché rimane estranea a qualunque determinazione di fede, pur essendo interessata agli aspetti più intensi della teologia contemporanea.

Ma pensiamo alla lettera ai Galati: l'epoca del *Nomos* è passata, dice Paolo; ma se questo è vero, noi dobbiamo porci il problema di pensare un'epoca anti-nomica. La filosofia tradizionale è riduzione della verità a *Nomos*, cioè fissa in termini nomici la verità. Per pensare il contemporaneo ci vuole una filosofia che pensi in termini anti-nomici.

D.: Da dove comincerebbe?

R.: Anzitutto si potrebbe recuperare la storia di questo problema nei suoi momenti di massima evidenza, che sono, ad esempio, la polemica neoplatonica contro l'*Ananke*, la lotta di questa col *Nous*; la *coincidentia oppositorum* e la *docta ignorantia* di Cusano; la logica del possibile tra Bruno e Leibnitz; la ripresa di tutti questi motivi in Schelling; soprattutto, la ricchezza di questi temi nella riflessione teologica contemporanea, in particolare quella russa «dostoevskijana», completamente dominata dal pensiero del cristianesimo come antinomia; in questa direzione i personaggi più intensi mi sembrano Florenskij e Bulgakov.

D.: Nel suo ultimo lavoro, *Icone della Legge*, questi temi si incontrano con i risultati precedentemente acquisiti dall'indagine sul pensiero negativo.

R.: Sì. Penso che i linguaggi più culturalmente agguerriti

della fisica e della matematica contemporanee incontrino esattamente queste determinazioni antinomiche. Il matematico Hermann Weyl cita Cusano, che in lui diventa quasi «l'autore» filosofico; ma certe determinazioni che hanno a che fare con tutta la tradizione mistica occidentale si ritrovano anche in un altro matematico come Brouwer... Non sono dunque, quelle di cui abbiamo parlato, nozioni «separatamente» teologiche, ma vivono in forte analogia con momenti essenziali della riflessione scientifica.

D.: Il contemporaneo, insomma, emerge non solo come moltitudine di sforzi sparsi, ma anche come epoca in cui, con diversi linguaggi, si pensa una cosa sola...

R.: Un'epoca non di *disiecta membra*, ma di costruttori di cattedrali! Il grande benefattore dell'umanità, per citare Novalis, sarebbe il filosofo che svolgesse una logica della contraddizione, che configurasse gli ordini possibili dell'antinomia. Ma può esserci discorso antinomico, che si fonda cioè sul principio di contraddizione? Può esservi un dire per tempi che non sono quelli della necessità, cioè i tempi irreversibili della morte del sole, del consumo, dell'esaurirsi, della mortalità? Possono esservi logiche per tempi di ri-creazione, di resurrezione? È dicibile tutto ciò in termini filosofici? Questa è la sfida.

Altra cosa è assumere queste determinazioni direttamente per fede. Qui c'è la possibilità di comprensione, nella differenza, tra il filosofo che cerca di dire l'antinomia, e l'uomo di fede che questa antinomia vive direttamente. Ma diventa fede negligente quella che tutto ciò non tenta anche di dire in termini discorsivi. Non possiamo accontentarci, dice l'Hegel «alla scuola» di Eckhart, di una fede che sfocia nell'aporia. La profondità stessa dell'aporia va analizzata e sviluppata.

E questo riporta alla domanda principale: è possibile un pensiero tragico? All'interno di questo compito del pensare è impossibile mantenere una distinzione disciplinare, perché bisogna andare ad attingere a quei momenti nei quali con massima evidenza questa «cosa» è stata affrontata: vi sono materiali letterari, artistici, teologici, filosofici, scientifici; e vi sono soprat-

tutto i materiali nei quali questi diversi linguaggi si incrociano, e stridono l'uno sull'altro. Pensiamo a Bultmann, che fa stridere tutto l'apparato linguistico del teologico sulle categorie heideggeriane che in sé sono totalmente *Gottlosen*...

D.: In Italia c'è una certa ricchezza di confronti su questi temi. E altrove?

R.: Non mi pare che fuori Italia ci siano situazioni analoghe. Il fatto è che il processo di anglosassonnizzazione del pensiero è ormai galoppante quasi ovunque e comporta la perdita del pensare «in generale», per costruire invece tante metodologie per le diverse discipline. Io ho l'impressione che questo equivalga a nuotare in tante piccole vasche, mentre il mare, l'onda lunga del pensiero che attraversa le civiltà, non è visto o non interessa.

D.: Non le sembra ci sia il rischio che questo ordine di problemi sia solo una zattera alla deriva, un rivolo rimasto da un'antica sorgente che il mondo si lascia indietro perché ha preso altre strade?

R.: Può essere benissimo che tutto questo sia un pensare inutile. Ma non è *l'inutile* quintessenza del pensare? Il pensare è, come lo vogliono Schopenhauer e Heidegger, totalmente disinteressato al problema del suo inserimento mondano. La filosofia deve essere un serissimo ed inesorabile gioco del pensiero con se stesso, al di là di ogni considerazione di utile e di interesse, non solo mondani: anche l'esperienza di fede si muove su un altro orizzonte, l'orizzonte della salvezza, della quale il filosofo nulla può sapere.

ANTONIO MARIA BAGGIO