

Postfazione.
La scuola francese della Percezione
(Lagneau, Alain, Alexandre)*
di Gérard Granel

«Bisognava tornare ai sentieri dell'intelletto.
Bisogna sempre tornare»
(ALAIN, *Entretiens au bord de la mer*).

Michel Alexandre è nato a Dieppe nel 1888 e morto a Parigi nel 1952; fu professore di filosofia.

Mettendola altrimenti: Michel Alexandre è nato in Alain, non è morto (lo si vedrà qui, spero) e mai fu professore di filosofia. Era un uomo che pensava – in un senso nient'affatto vago – e perdi più insegnava. Questo legame di sovrabbondanza tra pensiero e insegnamento non deve esserci nascosto dal fatto che il pensiero di Alexandre si è interamente riversato nel suo insegnamento. C'è – di questa situazione che potremmo chiamare socratica – una ragione che cercheremo di produrre. Ma il risultato è che questo pensiero ha dovuto sfuggirci completamente. Ne resta quanto la fedeltà di allievi, parenti e amici ha permesso di raccogliere: due volumi, il primo apparso nel 1956 per i tipi del Mercure de France col titolo *En souvenir de Michel Alexandre – Leçons, textes, lettres*; il secondo apparso nel 1961 per le Presses Universitaires de France nella collana «Épiméthée», che raccoglie sotto il titolo *Lecture de Kant* gli appunti presi dagli allievi – dal 1932 al 1952 – sulla *Critica della ragion pura*.

Abbiamo dunque a che fare, come per Lagneau, solo con frammenti d'un pensiero, con l'eco di una parola. Appunto di Lagneau, di cui pubblicherà in un solo volume nel 1950 le *Célèbres leçons et fragments*, divenute introvabili, Michel Alexandre descriveva l'oscurità, annunciandone la potenza in termini che si potrebbero egualmente applicare, oggi, a lui stesso:

«Potenza di Jules Lagneau. Un'immensa ricerca, tutta chiusa in sé stessa; un insegnamento creatore, ma da un remoto liceo; per alcuni adolescenti delle lezioni indimenticabili, cioè, rispetto alle altre, meno velocemente dimenticate. Nulla per un qualsivoglia pubblico, non un gesto, non un libro; ma lo sforzo d'una riflessione sempre in atto. Morto (...) senza dire una parola, di troppo lavoro e sacrificio. Un filosofo insomma – in senso stretto,

* Pubblicato originariamente in «Critique», n. 183-184 (1962), pp. 758-788, con il titolo: *Michel Alexandre et l'École française de la perception*; poi in *Traditionis traditio*, Gallimard, Paris 1972, pp. 17-54, con il titolo: *Lagneau / Alain / Alexandre*. Si ringraziano qui sentitamente Élisabeth Rigal per aver concesso i diritti di traduzione, e Francesco Guercio per la preziosa intermediazione. (N.d.C.)

secondo Socrate – ma senza simposi, processi e cicuta. Eppure questo sconosciuto eccolo qui (...) presagito poco a poco, venerato e come silenziosamente riconosciuto. Debole reputazione, e ancora piuttosto timida, accanto a quella che è opportuno annunciare, infine, ad alta voce»¹⁹.

*

Dodici anni sono trascorsi dacché queste righe vennero scritte, e siamo ancora all'annuncio di un tale annuncio. Il fatto è che la sola opera nella quale il nome di Lagneau sia risuonato fu a sua volta soffocata dal rumore e dal furore che si levarono in Francia negli anni Quaranta. Il pensiero di Alain parve dopo la guerra tanto seriamente intaccato quanto la massa degli elettori radicali. L'orrore di quanto si era visto nei campi, il primo utilizzo della bomba atomica, ma soprattutto la forma della totalità, così visibilmente padrona degli uomini, fecero pensare che la guerra non dipendesse più dal dio Marte, né dal Giudizio. Alain venne messo insieme a Giraudoux sullo scaffale della stampa antica e della desuetudine traslucida.

Tracimando per ogni dove oltre la comprensione, l'epoca costringeva infatti il pensiero a cercare il proprio spessore. Sembrava che attraverso le rovine d'Europa tutta una cultura mostrasse le proprie rovine, a nudo. La «Conoscenza» e la «Volontà», muri sfondati, lasciavano intravedere la spaventosa modestia dell'evento, autonomo come l'ortica. Al disopra di ciò, il senso faceva destino, come il cielo, il quale avvolge soltanto sé stesso. Così una certa nudità delle cose e l'enorme nudità di una ragione maculata sembrarono cercarsi. Il derisorio e l'odioso vennero imputati al loro spazio intermedio, sommariamente delimitato, cioè al linguaggio d'una coscienza senza mondo e senza assoluto. La carne dell'apparenza e il peso dell'essere divennero ciò di cui si andrà alla ricerca.

Tutto quello che in Francia si credeva di sapere sul pensiero tedesco andava in questa direzione. L'errore dei Francesi – uno, ma enorme – fu quello di credere che questo pensiero fosse materiale disponibile. In questo modo, s'impadronirono soltanto della sua ombra. Questa bastò loro, nondimeno, per istituire una sorta di tribunale degli spiriti. Il processo che Lagneau non ebbe vita natural durante, Alain lo subì allora in tutta la sua violenza, e il pensiero di entrambi ne venne oscurato a tal punto che quelle tenebre durano ancora. In esse si trova egualmente involupato il senso dell'insegnamento di Alexandre, inseparato e inseparabile da quello di Alain e di Lagneau. Ecco perché, ad oggi, non è possibile trovare accesso alla

¹⁹ *Avvertenza* di Michel Alexandre in testa all'edizione delle *Célèbres leçons et fragments* di J. Lagneau, P.U.F., 1950, p. V.

scuola francese della Percezione: dobbiamo prima dissipare l'equivoco culturale entro il quale viviamo dai tempi della Liberazione. L'equivoco è il seguente: l'intelligenza filosofica contemporanea ci allontana dall'interpretazione della nostra più recente tradizione, siccome da ogni tradizione, in nome di un pensiero tedesco che essa crede di averci fatto conoscere, mentre nulla ce ne separa più fermamente dell'affrettato uso che essa ne ha fatto.

Per intelligenza filosofica contemporanea, non intendo certamente quanto può essere concepito in sé e per sé ma, al contrario, quella «moda» di filosofare che fu anche *la* moda (importante indizio) degli anni 1939-1945, e che alligna nella filosofia tedesca di Husserl e di Heidegger *ut in alio*. La cosa più sorprendente di questa presunzione è tuttora la sua persistenza. Nel numero speciale di *Temps modernes* dedicato a Merleau-Ponty – proprio sul tema che ci interessa, quello del processo – Sartre riprende, *nel 1961*, senza cambiare un'acca, le stesse tesi che già fungevano da ritornello durante la Liberazione:

«Futili e seriosi, i nostri maestri ignoravano la storia; rispondevano che tali questioni non si pongono, che erano mal poste, o che – era un tic della penna, all'epoca – “le risposte erano nelle domande”. Pensare significa misurare, diceva uno di loro, il quale non faceva né l'uno né l'altro»²⁰.

Si sarà riconosciuto Alain in questo misuratore che non misurava e in questo pensatore che non pensava. Sartre, lui sì che «pensava». Grazie a chi o cosa? Grazie alla Germania. Mai sapremo quanto il viaggio di «quasi un anno» che Sartre fece a Berlino sia costato alla filosofia francese. Non lo comprenderemo in ogni caso se non prenderemo in considerazione l'ignoranza *totale* in cui la Francia era (ed è ancora, salvo rare eccezioni) circa il pensiero tedesco. In questo clima di ignoranza, il ritorno di Sartre «il Berlese» fece scalpore: era l'uomo che tornava da Pontoise, e che ha fatto compere.

Lo stesso Sartre, sempre nel 1961, descrive le cose in questa prospettiva:

«Era chiaro quel che gli mancava (si parla di Merleau-Ponty nel 1939) per iniziare dall'inizio: l'intenzionalità, la situazione, *una ventina di altri strumenti che ci si poteva procurare in Germania*. In quegli anni, per altri motivi, *avevo bisogno degli stessi strumenti*. Arrivai alla fenomenologia passando per Lévinas e partii per Berlino, dove restai quasi un anno»²¹.

Testo di una imperturbabile buffoneria. Indugiando un po' su di esso, non ci allontaneremo certo dal nostro problema. È al contrario – ripetiamolo – il bluff intellettuale degli anni Quaranta ad allontanarci, senza dubbio alcuno,

²⁰ *Les Temps modernes*, n. 184-185, pp. 305-306.

²¹ *Loc. cit.* Corsivi miei.

da un vero incontro con Husserl e Heidegger. E anche con Hegel, se è vero che il solo possibile accesso a Hegel, attualmente, consiste nella comprensione del testo heideggeriano: *Hegels Begriff der Erfahrung*.

Ma il pensiero tedesco, divenuto tra le mani di Sartre una merce, ci venne tanto più sottratto quanto più si immaginò ci fosse stato donato. Ora: è qui il nostro problema, perché è impossibile mostrare nel suo peculiare significato e nella sua peculiare purezza la scuola francese della Percezione, se non partendo da una riflessione sul significato della fenomenologia o, detto altrimenti, se non svelando il senso del passaggio da Husserl a Heidegger. Si tratta certo di un compito immenso, che si tenterà altrove, non qui. Ma in questa sede vogliamo almeno indicarne la necessità e l'urgenza. Perciò il primo dovere consiste nel lacerare la caricatura della Germania: quella caricatura di pensiero, della quale la nostra adolescenza venne invitata a fare la propria scuola.

*

«L'intenzionalità, la situazione, una ventina di altri strumenti che ci si poteva procurare in Germania».

Allorché Heidegger, nel 1928, al termine del proprio lungo assistentato presso Husserl, curò le *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, quanto aveva da dire sull'Intenzionalità aveva ben altra risonanza:

«Ciò che è qui decisivo – scriveva nella propria *Avvertenza* – è la messa in evidenza del carattere intenzionale della coscienza del tempo e il chiarimento crescente dell'*intenzionalità* medesima nel suo proprio principio. Il che già basta, indipendentemente dal peculiare contenuto celato nelle analisi particolari, a fare degli studi che qui si leggeranno l'indispensabile complemento delle *Ricerche logiche*, nella misura in cui esse risultano la prima impresa fatta da Husserl per dissipare la nebbia che ricopre il principio dell'intenzionalità. Ancora oggi questa espressione non è una parola d'accesso, ma il titolo di un *problema* centrale»²².

Quale sia lo spessore del problema che la filosofia tedesca riconosceva come proprio centro, laddove Sartre dieci anni più tardi era capace di vedere solo strumenti e attrezzi, si giudicherà da quanto segue.

La situazione problematica del pensiero husserliano consiste in ciò: che l'intenzionalità è condannata a restare a sua volta pura intenzione, almeno fintantoché il linguaggio della rappresentazione continui a occupare tutto il

²² Edmund Husserls *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, *Vorbemerkung des Herausgebers*, M. Niemeyer (Halle), 1928, p. 367.

terreno fuori e dentro il cerchio immaginario tracciato dalla riduzione. Una tale situazione *isola* la riuscita descrittiva ottenuta in differenti campi dal lavoro di Husserl. Il miracolo del metodo, in cui l'Europa ha visto sbocciare ovunque i primi rami della primitività, si richiude su di sé come il Mar Rosso. È vieppiù evidente per lo stesso Husserl che la sua opera, dal primo momento di fede in ciò che lo chiamava, è passata all'asciutto tra le mura della «tesi naturale», benché queste ultime siano crollate dopo il suo passaggio, riformando dietro di sé l'unità di un problema.

I termini di questo problema possono essere circoscritti, da una parte, da ciò che si dovrebbe chiamare la crescita della questione della percezione; dall'altra, dalla ricerca infaticabile, ma sempre sotterranea («inedita»), del tempo. Dire che la percezione cresce, o aumenta, nell'opera di Husserl a mano a mano che gli anni di lavoro passano, significa riconoscere come essa smetta di funzionare semplicemente quale esempio privilegiato della primitività per la descrizione, e diventi il luogo stesso cui ricollegare tutto il descrivibile, l'origine della messa in ordine gerarchica delle essenze, la pietra angolare dell'approfondimento del «metodo». E diventa tutto ciò mentre la fenomenologia stessa diventa, per esigenze inerenti al percetto, fenomenologia della ragione. Il noema del percetto contiene infatti in sé stesso, a titolo di esigenza noematica ineludibile, un «senso dell'essere» (*Sein-sinn*) che non dipende più da alcuna costituzione e che non può essere messo in evidenza come noematico. Nel 1910-1911, Husserl sperimenta una tale messa in evidenza tramite gli abituali mezzi metodici: ne consegue la catastrofe della quarta sezione delle *Ideen I*, l'appello all'«idea in senso kantiano» o, detto altrimenti, a ciò che Hegel aveva già identificato nel 1801 come falso infinito. Ma questa volta il falso infinito nemmeno è «postulato» come lo era in Kant: tale forma pura dell'astrazione riflessiva, Husserl la presume «posseduta» dalla coscienza percipiente.

Quanto trapela, in questo modo, dalla stranezza dei risultati, invero mai ha smesso di abitare il campo della riuscita iniziale; manifestandosi, fa apparire la felicità della descrizione come essenzialmente precaria; forse, addirittura, come se mai avesse avuto luogo *realmente*. Che cosa dunque si manifesta in questo modo? La peculiare irriducibilità del Tempo. È tale irriducibilità che a sua volta (ma questo vale, invero, per ogni origine) riduce a sé la riduzione medesima. La fecondità che la riduzione ha nonostante tutto conosciuto, la libertà d'incasso del linguaggio «intenzionale», paiono infatti non essere state possibili che a favore di un «ora» interrogato, cioè di una descrizione statica del percetto. Certo, in una maniera per così dire verticale (o con un taglio *rappresentativo* assoluto) Husserl riesce a mostrare abbastanza chiaramente come la carne stessa del percetto si opponga a ogni coscienza della *rappresentazione*: immagine, segno o ritratto. Ma che questa

esibizione per esempi d'una primitività in rapporto alla rappresentazione sia essa stessa sotto il dominio, soltanto in apparenza sospeso, della rappresentazione, è ciò che viene in primo piano non appena si tratti di afferrare temporalmente il percelto, cioè di afferrare il luogo degli schizzi e di «ciò che» si schizza. Il che non vale solo per i testi di *Ideen I*, ma anche per i testi delle *Vorlesungen* sul tempo, e inoltre per il gruppo C degli inediti, dove la metafisica del Presente Vivente consuma il destino *classico* del pensiero husserliano. Ci restano da conoscere solo i manoscritti di Bernau per confermare come questo destino regni impeccabilmente.

Se ora indagassimo come la fenomenologia può ritrovare il proprio *significato*, al di qua di tale destino metafisico e per comprenderlo, apparirebbe chiaro che dovremmo essere capaci d'intendere il cerchio in cui si chiude, in ultima analisi, il lavoro di Husserl. Questo cerchio consiste manifestamente in ciò: che la fenomenologia ha il proprio senso in problemi di ordine ontologico, sebbene sia al contempo inglobante in rapporto a ogni possibile linguaggio ontologico. E ciò che fa di questo cerchio un cerchio è che lo stesso senso ontologico dell'inglobamento reciproco tra ontologia e fenomenologia sfugge assolutamente a Husserl: questo senso è nascosto sin dal principio nel miracolo del metodo, che di conseguenza non appare come tale (cioè come miracolo), ma al contrario e al capo opposto come *Wissenschaftlichkeit*. La questione del senso ontologico dei fenomeni della fenomenologia è dunque quella da cui dipende la primissima comprensione da parte della fenomenologia del suo proprio concetto. Detto altrimenti, questa questione è quella del «pre-concetto» della fenomenologia: e da qui comincia Heidegger²³.

È sufficiente qui comprendere come una tale questione non abbia nulla a che vedere con la costituzione delle diverse ontologie regionali, nella quale Husserl stesso si è cimentato, né con la metafisica del Presente Vivente destinata a raccogliere tutte queste regionalità in uno stesso mondo. Al contrario, questa forma di recupero dell'ontologia da parte della fenomenologia consacra a ogni piè sospinto l'appartenenza della fenomenologia alla forma pre-fenomenologica dell'ontologia. Sempre immerso nel «compito immenso», cioè nel falso infinito che proietta innanzi a sé il segreto ininterrogato della propria origine, ogni pensiero realizza ciò che realizza ogni metafisica dopo Schopenhauer e Nietzsche (forse, *in nuce*, dopo Leibniz o la IV Meditazione di Cartesio): l'odio amoroso della Volontà e della Rappresentazione. In Husserl: Volontà di primitività e Scientificità della filosofia fenomenologica.

²³ *Sein und Zeit*, §7 c: «Der Vorbegriff der Phänomenologie», p. 34 (Niemeyer).

Più questo destino si compie, e più si allontana dall'interrogazione sul senso dell'essere (*Seinsinn*) dei fenomeni della fenomenologia, la quale presuppone, essa medesima, una domanda sul senso dell'essere (*Sinn des Seins*). Si potrebbe qui forse formulare daccapo il significato del passaggio da Husserl a Heidegger dicendo che quest'ultimo ha compreso come il senso dell'essere dei fenomeni della fenomenologia debba essere loro strappato e come non possa esserlo a meno che la procedura fenomenologica non venga essa stessa strappata all'oscurità in cui lascia tutto ciò che è già realizzato quando «comincia» (per esempio, il problema dell'autenticità celato nella «tesi naturale»). Giacché questa oscurità avviluppa a sua volta tutte le chiarezze e tutte le difficoltà in cui la fenomenologia consiste in quanto tale: ma tale oscurità, in ultima analisi, è quella del senso dell'essere. Nei termini dello Heidegger del 1927:

«Die Begegnisart des Seins und der Seinsstrukturen im Modus des Phänomens muss den Gegenständen der Phänomenologie allererst *abgewonnen* werden»²⁴.

Con queste rapide indicazioni, non crediamo di aver sviluppato la questione del significato della fenomenologia e del passaggio da Husserl a Heidegger; ma soltanto di aver mostrato quanto di derisorio, di incurabilmente futile si trova nel tono di Sartre. Perché si sarà forse capito che l'intenzionalità, non più di qualsiasi altro termine attraverso il quale si può designare il pensiero tedesco della prima metà del secolo, non è un articolo da viaggio, uno strumento o un attrezzo che ci si possa «procurare» quando se ne abbia «bisogno».

Il tono soddisfatto con il quale Sartre ricorda il proprio itinerario «intellettuale» (questa espressione enorme e vuota è perfetta, ma perfetta solo qui) fa ridere pure lui. Dice: «Arrivai alla fenomenologia passando per Lévinas» come si dice: «Vado a Nation passando per Denfert». Ma è assolutamente impossibile, in ogni epoca e per chiunque (oggi come nel 1939), «arrivare alla fenomenologia», pure passando per Lévinas. Ciò presuppone che si sia arrivati anzitutto, quantomeno maldestramente, grossolanamente, ma che si sia arrivati, che si abbia cominciato ad arrivare, al pensiero, cioè alla tradizione e a ciò che in essa, e nondimeno al di là di essa, si annuncia come «ciò che deve essere pensato». E perciò non basta mostrare il proprio biglietto di normalista come si mostra il proprio biglietto ferroviario, ma è assolutamente necessario aver incontrato un maestro. Bisogna inoltre non sbagliare *khâgne*.

Quel che ci valsero il soggiorno berlinese di Sartre e le «meditazioni» che ne seguirono, è noto; ma generalmente più per il titolo che per il sottoti-

²⁴ *Sein und Zeit*, Niemeyer, p. 36. Corsivo di Heidegger.

tolo. È tuttavia quest'ultimo a essere eloquente. Con un sicuro istinto per la topica, l'autore dell'*Essere e il nulla* presenta la propria opera come un «saggio di ontologia fenomenologica». Si può qui vedere come egli sia andato diritto al bersaglio, ma con l'incoscienza del sonnambulo. Perché il bersaglio è invero il problema, e lui, senza degnarsi di porre un problema, ha fatto man bassa di tutti gli «strumenti» mettendoli all'opera immantinente; soffiando in ciascuno a proprio talento.

Fu una bella cagnara, che ci pregarono di accettare come l'aria del tempo. Disbrogliare questa musica da scimmia fortunatamente non è necessario. Come ritmo, il cupo metronomo dell'in sé e del per sé; come contenuto, un talento in bagno di sudore che costruisce di sana pianta il «vissuto», il tutto condito e illustrato da belle immagini storiche; infine, una tetraggine morale nella quale l'insieme respira, cioè soffoca: ecco quanto basta per passare alla posterità nella sola maniera opportuna in questa circostanza: passando per l'oblio.

O passando per Lévinas.

Ma occorre ricordare che questo nulla ha pesato con tutto il proprio essere sui primi dieci anni del Dopoguerra. Era lui la scena, il palco, lo spettacolo della filosofia in Francia. Sufficientemente brillante, sgargiante e grave per fare figura epocale e relegare nelle tenebre non soltanto Brunschvicg con Bergson — della qual cosa ci consoleremmo facilmente — ma anche Lagneau con Alain, la «ridicola analisi riflessiva» con il «magro intelletto». Nondimeno Husserl e Heidegger, grande notte tedesca del piccolo carosello che si era installato in Francia all'insegna della fenomenologia; Husserl e Heidegger che, quanto a loro, facevano effettivamente epoca senza presiedere a immaginari tempi moderni mediante la virtù dell'analisi politica (quella cosa al contempo istantanea come France-Lait e perentoria come il Sapere Assoluto, ma in verità fluttuante e senza principio, e molto spesso mancante di storicità); Husserl e Heidegger non soltanto sono assenti nel grande processo che l'intelligenza francese istruì nelle lettere e nella filosofia, ma loro stessi vennero espulsi, in questo modo, ancor più recisamente dal nostro campo ottico: e più da tale processo che si menava sotto la loro egida, che dalla Sorbona e dall'Anti-Sorbona riunite. Quelli della nostra generazione che a loro volta siano, se non «arrivati alla fenomenologia», almeno arrivati in quel luogo problematico del pensiero in cui appaiono insieme la tradizione e la fenomenologia husserliana, e il cui rapporto può essere svelato solo all'interno del dialogo heideggeriano tra il pensiero e sé stesso circa l'origine del proprio destino metafisico; costoro potranno testimoniare che vi sono arrivati per due ragioni: la prima, perché un autentico accesso li ha condotti a Heidegger, e da qui a Husserl, *nonostante* la contraffazione degli anni Quaranta; la seconda, perché tutti erano già stati spiritualmente afferrati

dalla filosofia in questo o quel luogo della tradizione (in Aristotele, in Hegel, in Kant), grazie alla parola di un uomo pensante, che per di più insegnava.

*

Per qualcuno fu grazie a Michel Alexandre. Ma per Michel Alexandre – come egli stesso ha una volta confessato – l'incontro con il pensiero fu l'incontro con Alain. Una volta allontanata la cortina di fumo al riparo della quale Jean-Paul Sartre insediò la propria Berlino immaginaria nella Parigi liberata, deve essere possibile andare alla ricerca del volto di Alain.

I testi di Alexandre che sono stati strappati all'oblio, li useremo infatti, e principalmente, allo scopo di svelare i sentieri che conducono al pensiero di Alain. Del resto, nei momenti in cui Alexandre non respingeva del tutto l'idea di un'opera – diciamo più semplicemente: l'idea di scrivere e di mettere in ordine certi pensieri – non concepiva si potesse far altro che mostrare la vera grandezza di Alain e Lagneau. Questa grandezza, ai suoi occhi, doveva essere tutt'altra cosa rispetto alla stima severa e modesta di cui il Lagneau defunto è ancora vestito, come il Lagneau vivo lo era della sua redingote. Voleva inoltre che si smettesse di rivolgere ad Alain quel che potremmo chiamare «il saluto al professore». Il rovescio di tutto ciò che è stato scritto intorno al tema: «Alain in classe» appare infatti perspicuamente: è il soffocamento organizzato d'un pensiero sotto il peso di due ammirazioni istituzionali, che vanno l'una alla potenza naturale dell'uomo, l'altra a una sorta di miracolo pedagogico. Come se la pedagogia fosse qualcosa. E come se la potenza di cui si parla non fosse quella dell'uomo pensante.

Un'altra ragione, e non delle minori, per prendere in considerazione i frammenti del pensiero di Alexandre che ci sono stati restituiti nella prospettiva di un chiarimento dell'opera di Alain, è che non esiste altra opera scritta. È dunque attraverso di essa che il pubblico potrà giudicare del senso e della portata della scuola francese della Percezione.

Questo non significa, a ogni conto, che il pensiero di Alexandre sia soltanto una specie di subordinazione o ripetizione del pensiero di Alain. Da Lagneau ad Alexandre passando per Alain, sussiste un legame di tradizione nel senso più alto del termine, cioè nel senso che fedeltà e differenza hanno smesso da tempo di combattersi. Su questi rapporti tra pensatori, si giudicherà secondo quanto lo stesso Alexandre diceva di Kant: «I grandi spiriti, davvero grandi, non hanno idee proprie». Tutta la *Lecture de Kant* mostra come il campo in cui si intrecciano i rapporti tra coloro che pensano sia il campo dell'interpretazione. Ma anche come la natura propria dell'interpretazione sia la *lettura*. Quest'ultimo punto è importante se si

vuole opportunamente situare il rapporto della scuola della Percezione con la tradizione, e comprendere in secondo luogo perché coloro che la compongono furono, per vocazione, degli insegnanti.

Quando diciamo «interpretazione» non intendiamo «fornire una interpretazione» quale che sia, che verrebbe ad aggiungersi alla massa dei travestimenti profondamente eruditi, e ancor più profondamente disinvolti, sotto cui scompaiono i grandi autori. L'interpretazione nel proprio significato autentico esige – nientemeno – il pensiero. Che si metta o meno la maiuscola al pensiero – Lagneau ne metteva una, Alain non la metteva – ciò che importa è che il carattere del pensiero venga riconosciuto come unico e perfettamente determinato. C'è, in tutti i nostri pensieri, un solo ed unico Pensiero: tema centrale dell'analisi riflessiva di Lagneau. Alain – per primo – riconobbe in questa unicità il contrassegno della metafisica, e non cessò mai di dire che Lagneau «pensava metafisicamente»²⁵. Più in generale, occorre dire che tutta la scuola francese della Percezione è un «pensiero metafisico».

Ma la formula è bizzarra. O è un pleonasma, oppure si deve dedurne che non tutti i pensieri sono necessariamente metafisici: ed è appunto questo che non va. Le dottrine di tenore psicologico, o dipendenti dalla scienza, o che «perorano» la causa della morale, sono così chiaramente e cospicuamente disprezzate da Alain, che si deve pur riconoscere come – per lui – pensiero e metafisica siano tutt'uno. Perché dire allora che «Lagneau pensava metafisicamente»? Cosa c'è in più – perché scorgere una specie di centro nascosto, e difficile da rivelare – nella parola di Lagneau? Il fatto è che il rapporto del pensiero di Lagneau alla tradizione è di una specie particolare. Capace, da una parte, di far *apparire* la metafisica come mai era apparsa in quella che Alain chiamava, per contrapposizione, la «filosofia d'Istituto», la parola di Lagneau non era d'altra parte ancorata o situata in nessun altro luogo che non fosse la percezione: problema di cui non si vede, nell'immediato, come potesse avere l'ampiezza della metafisica o, forse, un'ampiezza qualsiasi nella quale la metafisica stessa potesse apparire. Quanto bisogna dunque comprendere è in che senso, per Alain, Lagneau fosse Platone *vivente*.

Avremmo torto a considerare come polemica la distinzione stabilita da Alain, e sulla quale torna in continuazione, tra la «filosofia d'Istituto» e l'insegnamento di Jules Lagneau. È degno di nota infatti che questa filosofia e questo insegnamento vertano sugli stessi autori, cioè sulla tradizione, che è la metafisica. Ma la filosofia d'Istituto lo fa in modo tale da trasformare la metafisica in un *oggetto di studio*: studio che non è più, esso stesso, metafisico; Lagneau, al contrario, ispessiva l'oscurità metafisica in sé stessa e per sé stessa, non cercandovi altro che una possibile chiarezza. Tuttavia questo

²⁵ *Souvenir concernant Jules Lagneau*, p. 88.

stesso uomo fu più libero nei confronti di Cartesio, Spinoza, Kant di quanto la dossografia d'istituto, nel suo fondamentale allontanamento e nella sua seriosità erudita, fosse mai stata. Era come se egli *reggesse* la metafisica: «Quest'altro Atlante reggeva tutto il pensiero»²⁶.

Dire che Lagneau, leggendo Platone o leggendo Spinoza, reggeva la metafisica, significa cercare di capire il significato del comparativo nel suo motto: *Clarum per obscurius*. Questo «più oscuro» non designa affatto una volontà indeterminata di oscurità, né una specie di trasposizione teorica dell'assurdo «amore per la difficoltà» di cui abbiamo una volta inteso qualcuno vantarsi. Questo «obscurius» significa che la vocazione di Lagneau, ciò a cui il suo pensiero obbedisce, è la *necessità*, e allo stesso tempo la difficile possibilità, *di oscurare l'oscurità della metafisica*. Questa maniera di fare è in effetti tutto il contrario di ciò che invariabilmente fa la «filosofia d'Istituto», la quale non riconosce se non un livello – sempre lo stesso – di difficoltà negli autori: il difficile, per essa, è accordare l'insieme degli aspetti di un'opera, malgrado la differenza e talvolta la distorsione delle tesi e delle opinioni dell'autore, in modo da ottenere un corpo dottrinale coerente. La filosofia d'Istituto è una filosofia di spiegazione – «spiegazione dei testi» – mirante a determinare le oscurità per meglio dissiparle. Essa cioè considera l'oscurità della metafisica come un'apparenza. E, in profondo, immagina il pensiero come l'auto-trasparenza della rappresentazione.

Viceversa, un pensiero che, come quello di Lagneau, non si aspetti chiarezza se non in contrapposizione a ogni tentativo di chiarimento, è un pensiero per il quale l'oscurità della metafisica è *essenziale* alla metafisica. Questa è la sola ragione per cui Lagneau tenta di renderla «più oscura». Il che non vuol dire che egli aggiunga all'oscurità dei testi un'oscurità supplementare venuta da non si sa dove: vuol dire invece che egli restituisce questa oscurità a ciò che vi è di più oscuro in essa, vale a dire la sua necessità. Così intesa, l'oscurità dei grandi testi non appare più come una sorta di contingenza dell'opera, che si possa dissipare a profitto di una ricostruzione trasparente del senso dell'opera stessa. Il luogo d'una tale trasparenza del senso presupporrebbe inoltre una *philosophia perennis*, in sé distinta da ogni opera effettiva, e di cui ciascuna sarebbe soltanto una specie di traduzione più o meno leggibile. È qui la radice di quel disprezzo dei testi di cui l'apparato erudito è al contempo segno e maschera. Nessuna spiegazione, nessuna tesi della filosofia d'Istituto è una *lettura* dei testi. La lettura reale, infatti, è rigorosamente possibile solo all'interno dell'interpretazione, ammiccvolmente intesa da Lagneau come oscuramento dell'oscurità dei testi.

²⁶ *Ibid.*, p. 101.

Solo da qui possiamo comprendere quale legame esista tra il pensiero di Lagneau, Alain e Alexandre, e cosa venga esteriormente chiamato il loro «metodo», la cui apparente povertà è quel che subito colpisce. Perché questo «metodo» non consiste in nient'altro che nel leggere, e nel leggere di nuovo, i testi stessi. Non già nel piombare su di essi dall'alto di qualche principio di spiegazione; non già nel riassumerli magistralmente per stabilirne oscurità apparenti, eppoi, ancor più magistralmente, la coerenza e l'evoluzione; ma nel leggerli, dall'inizio alla fine e senza omettere nulla.

Resta che questa lettura non è quella di cui un socio della Comédie Française potrebbe tenersi pago; essa non è *semplice* lettura. Rompe al contrario immediatamente e costantemente il testo, con un commento che segue il *proprio* corso e ha una propria necessità. Prima di cercare di capire in cosa consista quest'ultima, occorre sottolineare che la *lettura*, in quanto luogo del pensiero, è completamente evidente solo in Alexandre. È questa una delle ragioni per le quali la sua opera è l'indispensabile punto di partenza d'una ricerca su Alain e Lagneau. Dei corsi di Lagneau sulla tradizione, pressoché nulla è infatti rimasto. Le opere pubblicate di Alain sono delle opere composite, in cui la rottura dello stile, l'indicazione corsiva, testimoniano che proprio una tale composizione crea una situazione insostenibile per il pensiero.

Vedremo, *in fine*, come il carattere rotto del pensiero di Alain, assunto nel suo significato essenziale, traduca la rottura del linguaggio della rappresentazione sotto il peso di una domanda-sul-mondo che è per Alain anche una specie di finisterre filosofico, una Bretagna dello spirito bagnata da un oceano *muto*. A questo livello ultimo e vero, la rottura del pensiero è identica a quella peculiare specie d'interpretazione in cui questo stesso pensiero viene stabilito. E quanto vi è qui di particolare, è che il luogo dell'interpretazione non è esso stesso interpretato; non è esso stesso e per sé stesso un campo descritto e definito. Parimenti, il pensiero non può sincerarsi di sé stesso da nessun'altra parte né in nessun altro modo che nell'oscuramento dell'oscurità metafisica effettuato dalla lettura della tradizione. Ci sarà dunque un carattere rotto di secondo grado nel pensiero di Alain, non appena questo pensiero venga assunto in un'opera composita e pubblicata. Giacché, in questa forma, esso è privato o priva sé stesso dell'indispensabile: della lettura ruvida e scolastica. La quale tuttavia non può, nei confronti dei testi, né assumere la falsa altezza dei «Corsi della Sorbona», né la vera altezza che corrisponderebbe al proprio centro di ispirazione, perché questo centro è per sé stesso «tumulto di un simile silenzio» (Valéry). Onde la strana tensione del linguaggio edito di Alain, possibilità stretta tra i testi e il mondo, come si trattasse di lasciarli per così dire in presenza mentre si tratta, invece, di metterli sufficientemente in presenza perché in essa possano essere lasciati; e il luogo da cui ciò può essere fatto è

esso stesso da riguadagnare in ogni istante, giacché non è davvero un luogo, ma una specie di «orlo», un incavo di difficoltà e grazia. È per una ragione che pertiene alla propria essenza che il linguaggio, in quest'opera, è ridotto alla felicità.

Sicché non sapremmo, senza quel che è stato pubblicato di Alexandre, dove si trovi e in cosa consista il vero linguaggio della scuola francese della Percezione. Negli appunti degli allievi che sono stati raccolti, questo linguaggio appare come una lettura, nel senso che abbiamo detto. Ma quanto abbiamo detto su questo punto essenziale è ancora troppo poco. Se, infatti, l'oscuramento di cui la metafisica è oggetto nel corso della lettura consiste nel restituire i testi a ciò che vi è di più oscuro in essi, cioè alla necessità della loro oscurità, resta ancora da determinare in cosa consista a sua volta questa necessità.

Anche qui i testi di Alexandre danno indicazioni essenziali. In essi infatti appare, con un'insistenza che non lascia più alcun dubbio, il significato e la portata della questione della percezione come questione-fondamentale, tanto in rapporto all'interpretazione della tradizione quanto in rapporto alla scoperta di Alain e Lagneau.

Certo, Alain ha detto che Lagneau trattava sempre e unicamente della percezione; e nella propria opera pubblicata è pur vero che egli stesso torna al percolato come a una sorta di salvezza; ed è vero, infine, che tale questione della percezione è legata in lui alla metafisica, come se la verità dell'una fosse nell'altra, e viceversa. Ma in fondo queste indicazioni hanno sempre l'aspetto reciso d'un lampo o di un'apertura, dandosi come enigmi chiusi in sé stessi. Come, per esempio, in questi due passaggi:

«Lagneau rimaneva estraneo a ogni genere di dialettica: Egli era metafisico, *se posso così esprimermi*, a pieno titolo, e *parimenti* nella sua teoria della visione»²⁷.

«Si ritroverà questa debolezza, se si guarda bene, in quanto ho scritto di migliore: il fatto è che non sono mai riuscito a capire come Dio possa essere anche il mondo...»²⁸.

L'importanza, e anzitutto il senso di questo genere di oracoli, non possono essere compresi fintantoché il pensiero di Alain venga presentato nel suo insieme come una «filosofia dell'intelletto» e quello di Lagneau come una «analisi riflessiva» o, piuttosto, fintantoché crederemo di possedere il significato di queste denominazioni tradizionali. *La cifra del pensiero di Alexandre è quella di contenere la questione della percezione in maniera tale da far comprendere in cosa consista il pensiero dei suoi due maestri*, e da dove

²⁷ *Ibid.*, p. 137. Le sottolineature sono mie; da esse risultano bene le esitazioni del pensiero di Alain davanti a ciò che, tuttavia, egli *sa* essere il proprio centro.

²⁸ *Histoire de mes pensées*, p. 93.

venga quel loro intrattenere con la tradizione un rapporto di oscuramento che si rivela nella lettura. Le indicazioni fornite a questo riguardo da Alexandre sono tre:

La prima consiste nell'affermazione della dimensione ontologica della percezione, ma allo stesso tempo nella novità e irriducibilità di quanto viene così affermato in rapporto a tutto ciò che la tradizione intende per «ontologia».

La seconda ci invita a comprendere la filosofia dell'intelletto come «ricerca dell'intelletto»: sottotitolo di un'opera fondamentale di Alain²⁹, che diviene così il titolo stesso del suo pensiero.

La terza comporta un certo numero di indici che consentono di riconoscere una specie di parentela-nelle-difficoltà tra il pensiero francese della Percezione e la fenomenologia tedesca: primato della questione del tempo, ricerca del «mondo», svelamento dell'irrimediabile astrazione del linguaggio rappresentativo. Il che non implica in alcun modo l'identità tra le due scuole.

Queste tre indicazioni sono sparse negli appunti dei corsi, nelle lettere, nei testi che si è riusciti a raccogliere. L'assenza di un'opera costruita è in sé irrimediabile. Ciascuno giudicherà quindi a partire dalla lettura di ciò che qui proponiamo e che – certamente – dipende a sua volta dall'interpretazione. L'indice che è stato aggiunto agli appunti del corso su Kant ha l'unico obiettivo di permettere questa lettura e questo giudizio.

*

Senza dunque soffermarci qui sui dettagli dei testi, e per le ragioni che abbiamo evocato sopra, prenderemo in considerazione queste indicazioni, sparse nel corpus di Alexandre, solo per usarle come chiarimento dell'opera di Alain.

Per quanto scritta, infatti, l'opera di Alain non è minimamente «a portata di mano». Alexandre lasciava intendere, e vieppiù frequentemente nei propri ultimi anni di vita, come il pensiero di Alain non fosse ancora mai stato interrogato, mai autenticamente avvicinato, e di conseguenza ancor meno scoperto. Ciò è dovuto, essenzialmente, all'interdetto che su di lui cadde dopo la Liberazione, e che soltanto Jean Hyppolite seppe rompere. Così egli indica, in un solo gesto, l'essenziale: «La filosofia del giudizio di Alain non è (...) una filosofia propriamente intellettualista. Le moderne critiche dei nostri esistenzialisti non la scalfiscono»³⁰. Questo giudizio critico non fu ascol-

²⁹ *Les Entretiens au bord de la mer*.

³⁰ *Mercure de France*, 1° dic. 1951, «Alain et les dieux», p. 634.

tato; nessuna reale ricerca venne a strappare il pensiero di Alain alla *notorietà pubblica*, sia che la *nota*, rispetto alla quale egli era «bekannt und nicht erkannt», fosse quella dell'infamia, sia che fosse quella della rigida ammirazione. Perché gli amici non valgono più dei nemici. Solo Alexandre ha saputo *vedere* la solitudine di Alain laddove essa è e come essa è: solitudine di un pensiero che difetta del riconoscimento del pensiero e non sa che farsene delle lodi siccome delle critiche. Tre mesi prima di morire, Alexandre scriveva:

«Non dispero che un giorno riusciremo, se ci ostineremo a sufficienza, a decifrare siffatte opere, ancora ignote». E in una nota, così insiste: «Ignote; e mi sorprende e mi rassicuro una volta di più nel riaprire l'*Histoire de mes pensées* che credevo di sapere a memoria, e nell'accorgermi che la scoperta di questo racconto insondabile – e dei movimenti o dei giudizi segreti che lo animano – è ancora tutta da fare. Quanto agli *Entretiens* e anche a *Les dieux*, mi sembra che nessuno di noi, per quanto attento possa essere a questa prosa, sia ancora nella condizione, non dico di riassumerli, cioè di separarsene, ma, compulsandoli al contrario pagina per pagina, di seguire il testo nella sua creazione, e arrivare così, come pure è necessario, a renderne esattamente conto»³¹.

Occorre aggiungere, per coloro che dubitano, cioè che diffidino, che questa sensazione (non chiamiamola altrimenti per il momento, perché non è per il momento altrimenti determinata), che questa sensazione di un punto d'oscurità o di resistenza o, ancora, di una specie di buco al centro dell'opera di Alain, non è peculiare al solo Michel Alexandre. Questi – lo sappiamo – ammirava Alain con così poca riserva che si potrebbe credere, o voler credere, che gli prestò più di quanto abbia, inventando un senso nascosto della sua opera al fine di conferirgli spessore e chiudere così la bocca ai giudizi del secolo. Ma pure un altro, nello stesso volume d'omaggio, accenna nella direzione del medesimo buco, questa volta per muovere ad Alain il rimprovero di aver mancato e – per così dire – *mancato espressamente* il senso ultimo del pensiero di Lagneau, rifiutando d'inchinarsi alle evidenti conclusioni del «Corso su Dio». Questo altro è Lucien Fabre, la quarta isola – con Valéry, Léon-Paul Fargue e lo stesso Alain – di quello che Alain chiamò un giorno: l'Arcipelago Fortunato. La quarta isola dice le cose come può, e allorché entra nei dettagli, le dice abbastanza male. Ma la testimonianza di Fabre è preziosa laddove si sofferma sul nudo scandalo:

³¹ N.R.F., settembre 1952: *Hommage à Alain*, p. 99.

«Dopo aver fatto pubblicare il famoso corso del proprio maestro sull'esistenza di Dio, come poté Alain rinnegarlo? Perché egli lo rinnegò. E non proprio gloriosamente»³².

E inoltre:

«Questo rinnegamento di Lagneau o piuttosto del suo insegnamento capitale da parte del suo più fervente ammiratore mi lasciava tanto più perplesso dal momento che Alain non gli ha mai sostituito nulla di valido»³³.

Gravi cose son qui dette. Indubbiamente, non è un bene essere stati amici di un uomo pensante: si può notare nello stile stesso di Fabre come ciò nuoccia alla forma assoluta del rispetto, cioè al rispetto. Non si danno pacche sulla spalla a un pensiero. Ora: è *attraverso il pensiero* che Alain intrattiene con Lagneau quel rapporto oscuro cui Fabre si affretta a «sostituire qualcosa di valido», cioè una spiegazione storico-psicologica: egli vi vede infatti un atteggiamento di «rinnegamento», di cui non trova il fondamento se non nella spiacevole influenza di Kant, la quale – come si sa – è cosa superata. Ci sono dei corsi serali che si perdono.

La questione è tutt'altra. Il rapporto di Alain con Lagneau intorno al problema di Dio non è di rinnegamento, né di fedeltà oggettiva, ma di interpretazione. Quest'ultima è legata alla questione del rapporto tra la percezione e il pensiero dell'essere, o piuttosto essa è questa stessa questione. Quanto qui rimane oscuro, è che l'interpretazione non si propone come tale, e non ne ha d'altronde i mezzi, dimodoché Chartier sembra intestardirsi nell'opporsi a Lagneau, mentre è bloccato nel punto «più oscuro» del pensiero di Lagneau, che Alain preferisce a buon diritto all'ingannevole chiarezza che getta il Corso su Dio ridotto alle sue conclusioni ultime e separato dalla percezione. Ma anche se non c'è *tematizzazione* di questa situazione in Alain, vi sono però diversi segnali dinanzi ai quali non è possibile rimanere ciechi non appena ci si azzardi a toccare il centro problematico.

Il centro di questo centro è esso stesso così lontano che, per trattarne autenticamente, bisogna risalire fino al significato della presenza di «Dio» nella struttura della metafisica, cioè a ciò che Heidegger chiama: «*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*»³⁴. Non si tratta di sviluppare, qui, tutto questo problema originario; né dunque di affrontare in modo completo l'interpretazione del rapporto di Alain con Lagneau intorno alla questione di Dio. Ma ciò che ci è possibile, e addirittura richiesto, è l'indicazione di quali siano le vere dimensioni della scuola francese della Percezione, e in che senso essa si scontri con una novità dell'essere che nessun termine della

³² *Ibid.*, p. 222.

³³ *Ibid.*, p. 224.

³⁴ *Identität und Differenz*, Neske (Pfullingen), p. 35.

rappresentazione, cioè della metafisica, le permette di dire. Si troverà così almeno *approntata* una possibile lettura del corso su Dio.

Nella difficoltà in cui sono bloccati, Lagneau, Alain e Alexandre intrattengono un rapporto completamente diverso da quello di rinnegamento o di fedeltà a tale o tal'altra «tesi» dell'uno o dell'altro. Sono tutti fedeli al ritirarsi ontologico di cui la percezione testimonia, da una parte squarciando l'oblio, esso stesso oblioso di sé, che il linguaggio della rappresentazione comporta, e d'altra parte inciampando su un vuoto che questo squarcio lascia aperto. Un simile linguaggio sarà giudicato troppo moderno e intempestivamente heideggeriano? Ma per spazzare via le false questioni preliminari, è sufficiente abbandonare l'ordine del preliminare e andare ai testi.

*

Passeremo subito oltre tutti quei testi, in effetti innumerevoli, in cui il pensiero di Alain si sviluppa conformemente a ciò che dopo Hegel si usa chiamare: «filosofia della riflessione della soggettività», e più brevemente, dopo Husserl: «filosofia dell'intelletto». Non già per nascondere un aspetto delle cose che ci infastidirebbe: in primo luogo, questo aspetto è dappertutto (impossibile nascondere) e, in secondo luogo, non ci infastidisce. Ma quest'aspetto è il solo noto, per così dire il solo ad essere pubblico. Resta inteso una volta per tutte che il pensiero di Alain è una «filosofia dell'intelletto». Il che dispensa dal guardare alle oscurità e, diciamo così, ai movimenti sotterranei di questo pensiero. Non è però necessario scrutarla a lungo per accorgersi che qualcosa non va in questa classificazione. Perché una «filosofia dell'intelletto», come la intendono i moderni, è al contempo una filosofia che manca la ragione, cioè l'essere, e così come la percezione, cioè l'apparenza. Ora: è chiaro che il pensiero di Alain si applica al percetto, e ad esso soltanto. Il quale è anche, secondo Alain, il luogo proprio di Lagneau:

«La filosofia di Lagneau era in primo luogo, e direi forse unicamente, una teoria della percezione»³⁵.

Non basta qui precipitarsi sull'esempio del cubo nei *Quatre-vingt-un chapitres*, o su altro testo «d'intelletto», per dimostrare come questa teoria della percezione sia nient'altro che una teoria del giudizio che manca l'apparenza mancando la sua immediatezza. Questo per due ragioni: l'una fattuale, l'altra essenziale.

Mancare l'apparenza non è infatti privilegio di nessuno o, piuttosto, è questione che non può essere risolta grazie al possesso di qualche strumento

³⁵ *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, p. 115.

descrittivo. Le riuscite fondamentali in questo campo non riescono, esse medesime, ad assumere il loro senso che al prezzo di una ricerca del senso dell'essere. È qui il *problema* dell'ontologia e della fenomenologia in Husserl; problema che non è risolto nell'immensa tematizzazione husserliana più di quanto lo sia nel «ristretto terreno della metafisica» alainiana. Questa è la ragione essenziale.

Quanto alla ragione fattuale: essa è più decisiva. A dire il vero, la sola decisiva. Perché la fenomenologia, anche se invischiata in un'ingenuità trascendentale che eredita dalla tradizione, e in tanto più invischiata in quanto «fenomenologia della ragione», ha nondimeno spostato le difficoltà in modo unico e permesso al pensiero di riprendersi (un *da capo* delle questioni primitive): scossa di cui la filosofia dell'intelletto, così come viene definita, non è di per sé stessa latrice. Ma la filosofia dell'intelletto *così come viene definita* è solo una specie astratta, alla quale nessun pensatore si riduce davvero. È ciò che Hegel, sin dal principio, ha riconosciuto in Kant. Perché egli non dice soltanto che in Kant la ragione fa un bagno d'intelletto, ma anche che l'intelletto fa un bagno di ragione³⁶. Inoltre, e al di là di quel che Hegel poteva ravvisare, l'uno e l'altra fanno un «bagno di apparenza», la cui portata resta da descrivere. Similmente il pensiero di Alain non si riduce alla filosofia dell'intelletto presa come specie astratta. Ci sono numerosi passi – principalmente in *Histoire de mes pensées*, *Entretiens au bord de la mer* e *Souvenir concernant Jules Lagneau* – che obbligano a considerare come questo pensiero pensi propriamente qualcos'altro rispetto all'intelletto nel senso classico e comodo del termine; e come in rapporto all'intelletto questo «qualcosa» faccia del pensiero nientemeno che una «ricerca dell'intelletto». Tale è il sottotitolo degli *Entretiens*. Ciò che questo sottotitolo dice non è ancora stato meditato. La formula stessa: ricerca dell'intelletto, appare, senza essere evidenziata, in un passaggio della seconda Conversazione. È con questo passaggio che la meditazione deve scontrarsi:

«Non c'è conoscenza senza oggetto, né altro oggetto che la cosa; in questo senso ogni conoscenza è intuizione. Ecco perché gli uomini d'intelletto, pressoché tutti, dimenticano l'intelletto. Aderiscono all'oggetto con tutte le loro forze; e, come l'operaio non guarda alla propria mano, ma alla punta dello strumento, così gli operai dell'intelletto non riflettono sulle relazioni che fanno apparire la cosa nella sua verità (...) E mai, in nessun caso, riuscirete ad afferrare l'idea al di fuori della cosa, se non attraverso quel discorso che si potrebbe chiamare riflessivo, e che risale dalla conoscenza vera della cosa alle condizioni di questa conoscenza. Così ogni esame di riflessione, o ricerca dell'intelletto, presuppone da principio una conoscenza vera di qual-

³⁶ Cfr. la premessa della *Differenz*, trad. Méry, p. 80 (Vrin, 1952).

che oggetto, conoscenza che bisogna darsi, cioè rifare. All'infuori di questo metodo, che chiamerei di riflessione sperimentale, vedo due possibili errori, dei quali il minore è il dimenticare l'intelletto, come fanno tutti i Democriti e tutti i Lucrezi, e il peggiore è il dimenticare l'oggetto, cioè la conoscenza stessa, come fanno i nostri dialettici»³⁷.

In un certo senso, qui si dice tutto sulla «situazione instabile» che Alain riconosceva come propria e di cui dice che «esige coraggio ogni mattino». Ma tutto è qui detto in modo sibillino; modo che non ha nulla di casuale, nemmeno di affettato. Dal centro di questo pensiero, che è un «buco» – intendi: una sorta di caverna sacra – non possono sorgere che degli «oracoli», come Alain stesso diceva di Lagneau. Non è una novità che Socrate e l'Oracolo vengano messi insieme. Ma l'Oracolo è nulla – o *noi* siamo nulla – finché non è interpretato da noi.

Dire che non c'è conoscenza senza oggetto significa dire, per quel che concerne la filosofia, che non c'è «logica» che non abbia a comprendersi come «logica trascendentale». Dire che non c'è «altro oggetto che la cosa» sarebbe in sé enigmatico se l'invocazione dell'intuizione, che viene fatta subito dopo, non ci invitasse a comprendere «la cosa» come «cosa dell'intuizione». La sua opposizione all'oggetto significa allora che qualsivoglia «oggettività», nel senso di un kantismo lasso, non è capace di sorreggere il pensiero, ma soltanto la considerazione dell'oggetto come determinazione dell'intuizione. Il vocabolario della «conoscenza» copre allora, come in Kant, la questione della percezione o quella della «possibilità dell'esperienza» intesa come possibilità dell'apparenza³⁸. È la copertura di tale questione primitiva mediante il linguaggio già-derivato che rende la filosofia dell'intelletto problematica ai suoi stessi occhi e la getta in una «ricerca dell'intelletto». Il testo lo lascia intendere da subito:

«Ecco perché gli uomini d'intelletto, pressoché tutti, dimenticano l'intelletto».

Tutto ciò non vale solo *per gli altri*: per il dotto, per l'artigiano, per il politico, ecc., che ricadono nel contenuto oppure, come dice Alain, che «aderiscono all'oggetto con tutte le loro forze». Nella misura in cui la morale sia per sé stessi prima che per gli altri, è anzitutto ad Alain, cioè al *filosofo* dell'intelletto che l'avvertimento si rivolge. Del resto, gli esempi finali – Democrito, Lucrezio – lo mostrano bene. La difficoltà riconosciuta in questo brano è dunque la seguente: la filosofia dell'intelletto si definisce, o si considera essa stessa, come quella *che ha l'oggetto*; e siccome l'oggetto non

³⁷ *Les Entretiens*, pp. 34-35.

³⁸ Cfr. su questo punto l'interpretazione di Alexandre, in *Lecture de Kant*; per il principio di questa interpretazione: «D'une lettre de Michel Alexandre...», pp. 7-8, e per la realizzazione: *passim*, aiutandosi con l'indice.

è Mai una qualche oggettività astratta – come, per esempio, il presunto «oggetto» della scienza – quant’ invece la cosa percepita, la filosofia dell’ intelletto deve dunque comprendere sé stessa come filosofia della percezione. Nondimeno, proprio a causa di questo stabilirsi del pensiero nel percetto (o intuizione), succede che l’ intelletto, «aderendo all’ oggetto», manchi perciò sé stesso nella propria verità, cioè manchi l’ oggetto.

Il luogo della verità viene pertanto qui enigmaticamente designato come il luogo stesso dell’ iniziale pericolo di astrazione. Quanto segue spiega un po’ di più. Dichiarando che «gli operari dell’ intelletto non riflettono sulle relazioni che fanno apparire la cosa nella sua verità», Alain addita la difficoltà originaria che alberga in ogni pensiero dell’ apparenza: e cioè che non si tratta di installarsi nel percetto con il fermo proposito di non staccarsene più, sperando che tutti i concetti e tutti i problemi si ravvivino a contatto con la Madre Terra. Una filosofia che abbia trovato il proprio luogo nella percezione deve inoltre non «dimenticare» che per lei si tratta di far apparire il percetto stesso *nella sua verità*. Cosa può voler dire questa «verità» nella quale la cosa che appare deve tuttavia (per così dire una seconda volta) «apparire» affinché la verità appaia essa stessa e il pensiero sia? Cos’ è questa verità, se non la verità ontologica?

*

Gli «alainisti» si fermeranno qui. Il successo di Alain – diceva Aragon nel *Traité du style*: «il successo di Rimbaud: tale è la porcheria dei fatti che possono far sì che ci sia un successo di Rimbaud» – produce un’ altra nebbia intorno alla sua opera e a quella di Lagneau e Alexandre, altra e non meno densa della nebbia sartriana. L’ una rafforza l’ altra.

Gli epigoni di Alain vedranno il diavolo e un controsenso nel termine «ontologia» applicato al loro maestro. Il fatto è che pensano come dei dizionari. Non si tratta di applicare un termine, il cui senso sarebbe univoco e sempre lo stesso, a un pensiero che nella fattispecie lo rifiuterebbe. Giacché non è vero che il pensiero di Alain non abbia mai rifiutato altro che l’ essere nel senso dei dialettici, come egli dice in linguaggio kantiano. E soprattutto non è vero che l’ essere abbia un solo senso, cioè un solo modo di chiamare il pensiero, né che lo chiami *esso stesso* quando, nel pensiero, non venga nominato come «essere»³⁹. I pensieri in cui l’ essere non viene nominato,

³⁹ Lo è d’ altra parte, e con nettezza inequivoca, in qualche passaggio. Eccone uno: «Forse giudicava (si sta parlando di Jules Lagneau), come io feci più tardi, che questo fenomenismo acritico (si tratta di quello di Renouvier) si trovasse perciò stesso fuori dall’ essere; io credo piuttosto che non lo incontrasse perché si muoveva lui stesso in pieno essere» (*Souvenir concernant Jules Lagneau*, p. 34).

oppure viene generalmente detestato nella sua denominazione tradizionale, sono spesso quelli che rispondono alla difficoltà ontologica con più forza. E presentano allora un certo centro, che definiscono in maniera assolutamente non «ontologica», ma che può essere compreso solo se vi si riconosce la forma in cavo di un pensiero dell'essere. Questo centro è per Alain il centro di Lagneau, nei confronti del quale non ha mai smesso di considerarsi fedele e non-identico, laddove tutti gli ammiratori lo vogliono identico e finiscono poi col crederlo infedele. È il cuore del pensiero di Lagneau, infatti, che la sequenza testuale contro la quale ci siamo appena scontrati designa con il nome di «riflessione» o meglio di «discorso *che si potrebbe chiamare* riflessivo»:

«E mai, in nessun caso, riuscirete ad afferrare l'idea all'infuori della cosa, se non attraverso quel discorso che si potrebbe chiamare riflessivo, e che risale dalla conoscenza vera della cosa alle condizioni di questa conoscenza».

A una lettura veloce, potremmo credere che la filosofia se la dia a intendere, facendo per sé sola un'eccezione alla regola di non staccarsi dalla cosa. Ma la regola non consiste semplicemente nello stare incollati alla cosa. Questa incollatura infatti non è l'intelletto, quant' invece – l'abbiamo visto – il pericolo peculiare agli operai dell'intelletto. L'intelletto consiste al contrario in una certa maniera di avere la cosa, che non la lascia scomparire «aderendovi con tutte le sue forze». Il che vuol dire che c'è in qualche modo una *duplice* costrizione per il pensiero della percezione: la prima, è di non abbandonare il percelto; la seconda, è di non attendere che l'apparenza venga essa stessa all'apparenza nella propria verità per una sorta di virtù di contenuto. Nella misura in cui la «cosa» che appare è sempre già-apparsa, e il suo essere-apparente non è a sua volta da nessuna parte nell'apparo, il pensiero ha necessariamente luogo «fuori dalla cosa»: esso è *discorso*, ed è *riflessione*. Il che non significa: discorsività astratta, né: riflessione che avrebbe puramente e semplicemente la propria verità nel pre-riflessivo. Fu infatti necessario alla fenomenologia stessa, dopo aver pensato di regolare il discorso sul dato in presenza e la riflessione sulla primitività di ciò che si mostra, soggiungere al «discorso sulla primitività», nel quale essa riflette sul proprio vero cominciamento. Questo rapporto dell'apparenza della cosa nella sua verità con il ritorno del pensiero al suo linguaggio ha raggiunto nell'opera di Heidegger lo scarto più grande e l'unità più intima; perché è attraverso lo stesso movimento che il linguaggio affonda nel linguaggio e il mondo infine si «fa mondo». Ma in quest'opera anche la prossimità dell'ente e l'allontanamento dell'essere hanno un altro senso, o sono presi in un altro movimento (ciascuno per sé e per l'altro) rispetto al senso e al movimento in

cui ogni pensiero, precedente tale opera, ha trovato la propria ragione di possibilità.

Questa ragione viene misurata nel pensiero di Alain tramite l'oscurità del rapporto tra il «metodo riflessivo» di Lagneau e l'«apparizione della cosa», nella quale consiste il frutto e il miracolo della riflessione. Innumerevoli passaggi, nelle tre principali opere che abbiamo citato, testimoniano come l'evento fondamentale che si produceva nella classe di Lagneau fosse che dopo tutti i balbettamenti, dopo tutte le analisi, il mondo *appariva*. E non vogliamo dire che la classe, la famosa scatola di gessetti e altri oggetti fossero già apparsi o apparissero prima del corso e durante il corso. Si tratta di comprendere che quanto appariva, appariva esso stesso nella propria apparenza. E dicendo: «nella propria apparenza», vogliamo appunto dire nella propria verità, cioè nel proprio essere, ma soprattutto vogliamo dire che l'essere è qui l'apparenza, e nient'altro. La novità di tale essere che è apparenza corrisponde alla torsione che volge il pensiero di Alain in ricerca dell'intelletto. Ed è anche ciò su cui egli inciampa come dall'esterno, mentre Lagneau vi era recluso. Il carattere *chiuso* di ciò che si annuncia al loro pensiero è lo stesso sia per colui che è chiuso fuori, sia per colui che è chiuso dentro; il «coraggio di ogni mattino» è identico alla «disperazione assoluta». L'uscita di forza fatta dal soldato Lagneau verso un pensiero di Dio, cioè dell'essere, che non sia «né esistenza né essere», e il paziente ritorno del contadino Alain verso la roccia della percezione, contornando il cadavere esteriore di quel Dio sotto forma del quale «l'Uomo» è morto, e ritornando all'origine interiore o vera di tutta questa storia — questo movimento inverso dell'uno e dell'altro è *uno* rispetto a ciò che, in entrambi, voca il Pensiero. Non è soltanto sulla strada di Metz che Alain ha combattuto la stessa guerra, e insieme un'altra guerra, rispetto a quella del proprio maestro Lagneau.

*

Ma dal rapporto tra gli uomini e i pensieri, torniamo a ciò che li sorregge e solo può illuminarli. Pressoché nulla è stato ancora detto su questo «essere che è apparenza», se non che il pensiero che ad esso si applica ha la propria istanza nell'apparenza, e che in quanto filosofia esso sarà dunque una «filosofia della percezione». È qui infatti il senso dell'ultima affermazione del testo citato, e cioè che il peggior errore possibile consiste nell'oblio dell'oggetto (ovvero, com'è chiaro sin dal principio del testo, la cosa dell'intuizione o, in altri termini, il percelto). A quest'oblio deteriore, il «metodo» riflessivo deve sfuggire, laddove invece i dialettici vi cadono, siccome gli operai dell'intelletto sono caduti nell'altro errore, che è l'oblio dell'intelletto.

Questa opposizione – a meno che non si preferisca prenderla in anticipo come retorica, ma chi oserebbe ancora? – è manifestamente ontologica. Democrito e Lucrezio vengono qui assunti come figure di quegli operai dell'intelletto che aderiscono all'oggetto con tutte le loro forze, e perciò lo mancano. In altri termini: che insabbiano il loro pensiero nell'ente semplicemente dato e incontrato. Il loro errore è il meno grave, perché è in fondo inferiore al pensiero. I dialettici, cioè coloro che soccombono alla stoccata della «Dialettica» kantiana, si elevano bensì a una «riflessione sulle relazioni che fanno apparire la cosa nella sua verità», ma il risultato smentisce l'intenzione. Perché se la verità appare, la cosa scompare, dal momento che la negazione del finito comporta il falso infinito dell'essere nella sua caduta. Ecco dei termini hegeliani, ed ecco il punto in cui gli hegeliani a loro volta si fermeranno. Perché tutto sembra qui cadere in quelle reti che essi hanno teso molto tempo fa. Ma non dovrebbero essere proprio loro a sapere che la verità non può apparire accanto a un sapere apparente, che tutta la sua apparenza consiste nel far apparire l'apparente, e infine che tale verità non consiste in nient'altro che in questa sua apparenza? Parimenti, non è proprio Hegel «il Dialettico» colui che *ha pensato* – e con quale ampiezza – questo «essere che è apparenza» di cui facciamo un merito, a Lagneau ed Alain, di aver percepito appena i contrafforti? Questa sarebbe la confusione peggiore. Perché ciò che i francesi che percepiscono hanno percepito è l'opposto del culmine della metafisica nella fenomenologia hegeliana. L'avvicinarsi all'apparenza è qui tutt'altro, ed è riconosciuto come tale, con sicurezza, da Alain. «Ho trovato tutto in Hegel – dice – eccetto una teoria sufficiente della percezione»⁴⁰.

Ma cos'è una teoria *sufficiente* della percezione? È, si dice nella stessa pagina, una teoria dell'ateismo della percezione, che si contrappone alla «dialettica divina» dell'Assoluto hegeliano. Ma perché chiamare «divina» la dialettica di Hegel? Non sappiamo infatti, al contrario, che secondo Hegel «la filosofia è la verità della religione», cioè che la certezza di sé del Sapere che sa sé stesso si riconosce come l'essere – assurdamente relegato da Kant al postulato della fede – e soprattutto come quell'essere *capace* di differire da sé stesso in quanto essere e in quanto ente (proprio ciò di cui il Dio della metafisica e della critica è incapace)? Quale senso può ancora avere iscrivere l'ontologia hegeliana sotto la rubrica del «divino»? E dovremmo inoltre fare affidamento su un pensatore così «leggero» come Alain per inoltrarci in queste gravi questioni? Non dice egli forse «dialettica divina» come si usa dire «il divino Platone» oppure «il divino Mozart»? Ma Alain è leggero solo se non lo si è ancora scoperto. Noi vogliamo che venga giudicato proprio

⁴⁰ *Souvenir concernants Jules Lagneau*, p. 94.

sull'attuale questione. In Alain, infatti, il paragone con Hegel non è in alcun caso fortuito; esso occupa, oltre alla pagina dei *Souvenirs* che abbiamo citato, e che non è isolata (tanto più che al problema che stiamo prendendo in considerazione deve essere ricollegato tutto quanto Alain ha detto di Spinoza), anche tutta la prima Conversazione, per non parlare di altre pagine di tale opera che, senza difettare mai della giustezza del sentimento, sono forse meno centrali. E non soltanto questo paragone, bensì pure quello di Lagneau con Hegel è *determinato* rigorosamente; ha il proprio vocabolario preciso e fa dottrina. Esso si situa infatti proprio in quel luogo in cui la percezione e la verità della percezione si cercano, si mancano, si ritrovano, immergendo il pensiero nella difficoltà di pensare l'essere senza perciò inventare un mondo parallelo. Occorre citare estesamente:

«Che cos'è una casa? diceva Lagneau. Era questo il suo centro; vi ritornava sempre. Nessun oggetto è dato. È qui che l'esempio, calamaio o gessetto, veniva messo in questione. Ed è rigorosamente vero che non c'è percezione se non attraverso una verità della percezione; ed è vero anche che la verità della percezione non può essere percepita: non c'è luogo dal quale si possano vedere tutte le parti di una casa; non ci sono luoghi né rapporti spaziali che rappresentino in che modo le parti – insieme – facciano una casa; e come il tatto, la vista, l'udito esplorino una casa; e come tutto l'Universo intorno – fin nei più remoti spazi – faccia quella casa. Così lo spirito supera la percezione e in questo superamento le conferisce esistenza e nasce esso stesso all'essere della coscienza; perciò l'apparenza appare».

*

Fermiamoci un po' qui: né la comparsa né il rifiuto del linguaggio hegeliano, che vengono subito dopo, possono essere compresi se non rimaniamo al centro della difficoltà. Che consiste in questo: il punto di vista della coscienza rappresentativa non è abbandonato (e come avrebbe potuto esserlo?), ma è piuttosto portato alla sua più estrema tensione. Da una parte si dice: nessuna percezione senza verità della percezione; dall'altra, invece, si afferma che questa verità «non può essere percepita» – e fin qui tutto bene. Perché il fatto che la verità della percezione «non possa essere percepita» non ci fa uscire dall'ordine dell'apparenza. O, infatti, si tratta delle condizioni del pensiero (che qui parla), della parola filosofica, e allora è vero che la verità della percezione non può consistere in una esplorazione, neppure in una descrizione del percelto, e che ogni descrizione, anche e soprattutto quella fenomenologica, deve dirigersi sul pensiero dell'essere, e che il suo luogo immediato è non già il mondo – che considerato sotto l'aspetto del contenuto è muto e ingannevole – ma il linguaggio stesso. Oppure si tratta

della percezione presa in sé stessa, dell'apparenza al suo livello di semplicità, come la *cosa stessa* che, nel linguaggio, deve venire al linguaggio. Ma allora non siamo più al di fuori dell'ordine dell'apparenza; ciò che è stato separato dall'apparenza sono solamente tutte le *idee* o evidenze razionali generate dalla raffigurazione, non già il pensiero. Queste idee o evidenze razionali sono tutte quelle che nascono dalla prima evidenza astratta che sostituisce sé stessa all'apparenza: quella dell'«oggetto dato», nel linguaggio di Alain. Cioè dell'oggetto dato senza le condizioni della sua datità, o al di fuori dell'origine; perché, se considerata siccome si dà originariamente, l'apparenza non appare mai come un «oggetto dato»; dal che si capisce non come l'albero si mostri nella prateria, ma come il reale entri in rapporto con la coscienza. Rifiutare questo linguaggio della rappresentazione non equivale certo uscire dal mondo, né rinunciare al pensiero.

Nondimeno – uscire dal mondo – l'analisi l'ha già fatto sin dal principio, isolando l'esempio. «Che cos'è una casa?» è infatti già una domanda astratta, non tanto in sé stessa, sibbene poiché aggancia al già apparso la ricerca della verità dell'apparenza. Ma questo vale per tutti gli esempi, tanto per la casa di Kant nella Seconda Analogia quanto per quella di Lagneau, e anche per il tavolo di Husserl nelle *Ideen I*. Il che vuol dire che il linguaggio della rappresentazione sottende alla ricerca della primitività del percolato con una necessità e, per così dire, una tenacità che non riusciamo ancora a misurare. Questa permanenza del percolato senza verità come terreno della ricerca della verità si mostra nel testo di Alain per il fatto che la percezione vi figura due volte. È questa difficoltà che viene espressa dalla strana formula: «Così lo spirito supera la percezione e in questo superamento le conferisce esistenza». Perché non è la percezione che esso supera, quant' invece tutti i pensieri astratti inferiori al percolato, tutto il linguaggio della sensazione, dell'immagine e, in generale, della scissione soggetto-oggetto. Nondimeno un tale superamento è voluto, o solo rappresentato, ma non effettivamente reale, per la semplice ragione che non è possibile. Il pensiero non può infatti «superare» la scissione soggetto-oggetto nel linguaggio stesso di quest'ultima. Ecco perché è comunque «la percezione» a essere da esso superata. Ci sono pure tutte le ragioni, qui, perché il linguaggio venga ridotto alla pura contraddizione: come potremmo dire che lo spirito «supera» una percezione che viene all'esistenza solo attraverso questo stesso superamento? E come può «nascere esso stesso all'essere della coscienza» in questo medesimo superamento? Lo spirito è spirito prima di essere percipiente? Sicché sarebbe lo Spirito assoluto che sa sé stesso di Hegel, o «la libertà ancora aggrappata a sé stessa» di Lagneau? Oppure sarà la differenza di questi due pensatori?

Certo, questa differenza non è in alcun modo data; essa è quanto Alain cerca di stabilire e, anzitutto, di riconoscere nel pensiero del proprio maestro, nonostante ciò che potremmo chiamare l'*attrazione* di Spinoza su Lagneau, alla quale corrisponde quella di Hegel su Alain. Perché se c'è in entrambi una tale attrazione, c'è anche qualcosa di più timido, e allo stesso tempo di più radicale che non l'analisi dell'apparenza come «momento superato». La disperazione speculativa di Lagneau, il violento ripiegamento di Alain, hanno come centro, sempre intravisto e sempre mancato, un mutismo dell'apparenza in rapporto al quale l'inesauribile «superamento» hegeliano si ritrova a essere, di colpo, *mero nulla*. Asseriamo qui che un tale centro di radicalità e di novità può essere riconosciuto *in sé stesso* solo al termine della messa in discussione del significato della fenomenologia husserliana, il quale significato si trova interamente nella riapertura della questione dell'essere da parte del pensiero heideggeriano. È solo qui infatti che la rappresentazione viene *abbandonata*, e non soltanto ridotta o superata, cioè di nuovo regnante e, infine, impercepita. Ma se un tale centro trova il proprio linguaggio – ancorché sottile come un torrente di montagna – solo in Heidegger, esso trova almeno il proprio silenzio in Lagneau e in Alain, silenzio che abita, che travaglia, che «rompe», che chiama tutti gli articolati linguaggi ai quali entrambi hanno consentito, e che autenticamente *parla* in costoro al tempo stesso come loro cuore e come loro frontiera. La differenza che *sussiste* tra l'apparenza e il suo dire (una volta «superata» dall'analisi riflessiva, o ricerca dell'intelletto, la profonda insufficienza della rappresentazione) è proprio ciò a cui la scuola francese della Percezione è «attenta»; come dire che essa è attenta alla propria miseria, cioè al fatto che l'insufficienza della rappresentazione è un'insufficienza *onnipotente*. È solo comprendendo questa miseria che si comprenderà in quale senso il problema ultimo di Lagneau sia quello del *valore del pensiero*, che è in lui tutta la sostanza della questione di Dio. E forse anche, nell'opera di Alain (e a tutt'altra estremità, apparentemente, di quest'opera), quale sia il senso propriamente speculativo, ai suoi occhi, della *messa in croce* dello spirito, della debolezza assoluta del pensiero.

*

Dal paragone tra Lagneau e Hegel, intrapreso arditamente ma non con leggerezza da parte di Alain, bisogna dunque, per il nostro discorso, trarre le seguenti conclusioni. In primo luogo, che l'espressione «dialettica divina» applicata a Hegel si comprende legittimamente a partire dalla miseria del pensiero della percezione, cioè a partire dal riconoscimento della *profondità del regno della rappresentazione*. Del resto, il riconoscimento di questa pro-

fondità è ciò che occupa anche tutto il pensiero post-hegeliano e arriva in Marx alla scoperta che il pensiero hegeliano appartiene integralmente all'epoca della rappresentazione, alla quale deve succedere l'epoca dell'«uomo visibile nella natura». È a questa nuova epoca, costantemente intravista ma mai vista da Nietzsche (e da lui chiamata: «epoca della Terra»), che appartiene pure (in ciò che Heidegger chiamerebbe il suo impensato, cioè ciò che esso pensa più propriamente) il pensiero di Lagneau, il quale fu una volta definito da Alain «Il Genio della Terra», e ravvisato un'altra volta come dipendente dall'«ultima epoca». Tali sono gli oracoli.

Bisogna concludere, in secondo luogo, che Alain parla con la più grande esattezza allorché dichiara che «questa dialettica divina di lungo respiro (ma cosa è lungo o corto?), vale a dire la dialettica hegeliana, si raccoglieva tutta in un sol movimento d'attenzione, in Lagneau»⁴¹. Mentre infatti il pensiero di Hegel è culmine della metafisica occidentale, e per conseguenza, nel suo pensiero dell'apparenza, recupero e infine rappresentazione dell'apparenza, il pensiero di Lagneau è al contrario chiamato allo scontro effettivo con l'apparenza, cioè *per sé stesso*, attraverso le congiunte impossibilità e necessità della metafisica. Da questo centro di miseria si trova infatti a strapiombo, e come tenuta sott'occhio, l'immensa fortuna accumulata da Hegel.

In questa situazione, v'è certamente tutto quel che basta perché un pensiero trovi il proprio luogo nell'insegnamento. Il che non è se non un'altra maniera di dire, in effetti, quanto abbiamo già detto, vale a dire che il suo solo linguaggio possibile è l'oscuramento dell'oscurità della metafisica. Ma si può anche dire, ora, che il pensiero della Percezione oscura esso stesso, e per sé stesso, quella chiarezza alla quale ogni volta perviene. Perché il linguaggio della Percezione non si oppone dall'esterno, e tantomeno trionfalmente, al regno della rappresentazione; bensì si costruisce attraverso il lento riconoscimento di questo regno in sé stesso e il paziente indietreggiamento del dire al di qua di quella delusione che è la stoffa della sua concezione. Implacabile necessità e quotidiano coraggio del «per meglio dire».

Nondimeno, il mondo là fuori – che è il vero delle parole – non può far nulla per il pensiero della percezione, se non rinviarlo a sé stesso e alla sua pena assoluta. Il conforto che la parola attinge all'ampiezza delle cose non è possibile che nel mutismo. Il bello infatti è il pudore del vero, e non il suo sostituto.

«Dei nostri discorsi, egli dice, l'oceano si fa beffe. Al che il vegliardo: – Questo fatto stesso, che si faccia beffe dei nostri discorsi e di ogni discorso,

⁴¹ *Ibid.*, p. 94.

questo fatto stesso, occorre nientemeno che il più sottile dei discorsi per riuscire a pensarlo»⁴².

La «sottigliezza» di questo discorso non consiste certo nell'apparato erudito o nella brillantezza di una forma complicata. Essa è sempre scolastica, nel senso che il lavoro trae il proprio svago essenziale tra la cosa nuda e la parola nuda. Rapido, difficile da vedere, squillante selvaggina nella lontananza delle parole, tale si mostra, quando dopo ore e ore si mostra – il vivo, il fulvo, il sottile *mondo*.

Mancheremmo Lagneau su questo confine, e Alain e Alexandre con lui, se non guardassimo a ciò che essi hanno abbandonato per arrivarci: e cioè tutti i sostegni della tradizione. Cartesio e Kant, anch'essi, venerati com'è noto da tutti e tre, e sempre sul tavolo per qualche lettura o qualche commento, sono d'un tratto tanto liberamente congedati quanto liberamente sono stati seguiti. La questione della percezione possiede infatti un centro in cui la tradizione, o la lettera, non può entrare o dare il proprio sostegno. È al contrario da questo centro che ciascuno di loro parte per ridare forza alle parole archetipe. Questo gesto è forse fra tutti il più importante, e merita qualche citazione. Su Kant, ad esempio, si veda questa dai *Souvenirs concernant Jules Lagneau*:

«Del resto, ciò che ho letto nei famosi discepoli di Kant, e soprattutto in Fichte, vale a dire che Kant non basta e che non ci si può fermare a lui, l'ho compreso tramite il pensiero di Lagneau, che conosceva molto bene Kant, ma che era ben lungi dal gettarvisi come su Platone. A ogni conto, che Kant non basti, è quel che vedo nel tessuto stesso dell'analisi»⁴³, cioè nell'analisi riflessiva del percetto.

Cartesio, sempre nei *Souvenirs*, appare come il più grande «pensatore cattolico» nelle pagine che lo contrappongono al «pensatore incredulo», cioè Lagneau. Si noterà anche come la sola «regola» menzionata negli *Entretiens* consista nel non interporre Cartesio tra il Pensiero e l'Oceano:

«Il vegliardo scosse la testa, e gravemente: – Non citiamo Cartesio, – dice; – ci rinchiude. Questo viaggiatore sapeva rompere i propri pensieri; ma sussiste il pericolo, per il discepolo, che i turbini, Dio e l'anima facciano insieme un cristallo duro e impenetrabile, benché chiaro dappertutto, mediante quelle superfici di clivaggio che fanno muro. Come un calabrone, allora, andiamo e riandiamo a cozzare contro l'ostacolo trasparente»⁴⁴.

⁴² *Entretiens*, terza conversazione, p. 62.

⁴³ *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, p. 105.

⁴⁴ Il vegliardo, in questi *Entretiens*, occupa un posto in certa misura sovrano, un po' al disopra del dialogo, da cui riconduce gli esercizi degli altri a una verità del mondo che li confonde e apostrofa nuovamente. Non è certo un caso se il vegliardo è pittore. Il pensiero

Solo Platone, infine, trova accesso al luogo proprio in cui Lagneau pensa la percezione. Ma di quale Platone si tratta? Pulito, curato, lavato con acqua abbondante da tutto il platonismo, che infatti non si trova in Platone: ecco cosa bisogna leggere nei dettagli. Anche qui potranno fungere da indizi rivelatori due frasi di Alain: «L'analisi platonica, se la seguissimo secondo lo spirito pagano e senza pregiudizio teologico, come Lagneau seppe fare...». Eppoi: «Questi miti di Platone, in cui Lagneau viveva e respirava secondo la sua essenza terrestre, hanno questo di notevole in tutte le loro pieghe: che allontanano da Dio...⁴⁵».

Su questa situazione di Lagneau in rapporto alla tradizione, dalla quale egli tutto mutuava, e alla quale egli tutto donava, fin nel centro della solitudine percipiente in cui tutto era in questione, Alain tornerà ancora parecchie volte, al punto che, alla fine dei conti, occorre nuovamente inferire questa apparente enormità: che il pensiero di Lagneau si confronta con l'intera metafisica. Il che peraltro è vero solo nel senso *nascosto* di questo pensiero, la cui ricerca costituisce a sua volta il senso di quella di Alain, come solo le indicazioni di Alexandre sulla percezione ci hanno permesso di riconoscere.

Un tale potere di confronto è oggi volentieri riconosciuto alla fenomenologia di Husserl. Il che non avviene senza grande confusione, dal momento che non ci rendiamo conto di quanto il pensiero di Husserl appartenga ancora interamente al destino metafisico del pensiero. Ma l'ampiezza delle ricerche, la ruvidezza delle analisi, la costante tematizzazione del progetto – tutti questi aspetti dell'opera husserliana concorrono a conferirle una dimensione tale da indurci ad ammetterla capace, in qualche maniera, di dialogare da pari a pari con la tradizione. Lo stesso potere e lo stesso diritto non saranno facilmente riconosciuti alla scuola francese della Percezione. Anzitutto per la magrezza, per così dire esteriore, dell'opera; poi perché, all'interno di questi «frammenti», il pensiero sembra cercare soltanto di frammentarsi vieppiù – o per meglio dire, di «rompersi». Qualcosa di corsivo e di abrupto domina il linguaggio. È inevitabile vi si scorga, d'acchito, solo la traccia d'un pensiero troncato, ostacolato da qualche parte nel proprio centro e, nel caso di Alain almeno, che faccia della propria mancanza uno stile. Se però guardiamo meglio, come abbiamo provato a fare, emerge che questo pensiero *desidera* una mancanza che non è isolatamente sua, bensì della tradizione stessa nei propri fondamenti. Il pensiero «si rompe» allora per vocazione, cioè per rispondere all'appello di ciò che, nella verità della percezione, consuma la rottura di ogni linguaggio *rappresentativo*. Se tutto questo è ben compreso,

contemporaneo, che accosta alla pittura l'archeologia della verità della percezione, potrebbe trovare in questo segno rivelatore una nuova ragione per indagare il pensiero di Alain.

⁴⁵ *Entretiens*, prima conversazione, p. 23.

la magrezza dei segni e la furtività delle felicità di cui questo linguaggio rotto è allora capace, o da cui piuttosto è attraversato, smetteranno di essere messe a suo carico rispetto alla questione del confronto con la metafisica. Questi assalti sconnessi al mondo, come a ciò che vi sia di più vicino in ciascuno dei nostri pensieri e in ciascun pensiero, ma anche come a ciò che vi sia di più lontano per la natura unica e inesplorata della sua «prossimità» – questi assalti sconnessi non hanno meno forza della strategia avviluppante di Husserl. E come Husserl è finito con lo scomparire, avviluppato egli stesso nel proprio movimento, inesauribile ed esaurito, similmente, ma non identicamente, Lagneau, Alain e Alexandre hanno finito con il morire «senza motto proferire» in questa guerra delle origini che l'apparizione dell'Essere-come-Mondo ha decretato nel pensiero – e che è oggi tutto il pensiero.