

**Angela Monica Recupero**

**L'UNIVOCITÀ NON CATEGORIALE DELL'ESSERE IN DELEUZE  
E LA CONTINGENZA DELL'IO IN RORTY**

ABSTRACT. In questo contributo viene delineata a tutto tondo l'emersione evenemenziale dell'Essere, la de-terminazione del suo orizzonte – aspetto trattato con peculiare perspicuità sia da Deleuze sia da Rorty, sebbene secondo impostazioni diverse. In particolare Deleuze, rintracciando nell'esistenza quelle reali condizioni la cui comprensione è necessaria per la 'creazione della mente' ambita dallo stesso Rorty, riesce a proporre una soluzione più convincente della problematicità dell'io, ri-categorizzando e ri-descrivendo l'Essere, e mostrando la priorità strutturale della sua univocità rispetto alla polivocità.

PAROLE CHIAVE: Essere, Univocità, Contingenza, Differenza, Ripetizione.

ABSTRACT, The present essay points out the overall evenemential emergence of the Being, the de-termination of his horizon – an aspect with which both Deleuze and Rorty dealt with peculiar perspicuity although from different points of view. In particular, Deleuze, tracing back in the existence the real conditions which are needed to the 'creation of the mind' sought by the same Rorty, manages to offer a more convincing solution to the problematic nature of the Ego, re-categorizing and re-describing the Being and highlighting the structural priority of his univocity to his polivocity.

KEYWORDS: Being, Univocity, Contingency, Difference, Repetition.

***1. Deleuze e Rorty: un confronto***

In questo contributo propongo un parallelismo tra Gilles Deleuze e Richard Rorty. L'obiettivo specifico è dimostrare che i due filosofi, nonostante arrivino a conclusioni effettivamente diverse sia per i contenuti che per l'incidenza nella storia del pensiero, partono dalla stessa intuizione, dall'aver

compreso cioè che la nozione di identità tramandata dalla tradizione è insufficiente a spiegare e a includere la complessità dell'Essere.

Mentre Rorty, contestando il principio fondazionale e soggettivistico cartesiano-kantiano e il 'noi' come soggetto a-temporale e metafisico<sup>1</sup>, arriva ad affermare il dissolvimento dell'io, Deleuze riconosce invece l'univocità dell'Essere, in cui l'alterità fa la differenza rendendolo unico: «Quando il fondo sale alla superficie, il volto umano si scompone in questo specchio in cui l'indeterminato come le determinazioni vengono a confondersi in una sola determinazione che "fa" la differenza»<sup>2</sup>.

Per identificare con chiarezza 'l'Essere' in questione è ora a nostro avviso opportuno ricorrere a E. Lévinas, il quale, spiegandone l'univocità, lo definisce con queste parole:

Prendere coscienza di un essere significa dunque, per questo essere stesso, essere colto attraverso un'idealità a partire da un Detto. Anche un essere empirico individuale è avvicinato attraverso l'idealità del logos. La soggettività in quanto coscienza si trova così ad essere interpretata come articolazione di un avvenimento ontologico, come una delle «vie misteriose» in cui si dispiega il suo «gesto d'essere». Essere tema, essere intelligibile o aperto, possedersi – momento dell'*avere* nell'*essere* – tutto ciò si articola nel percorso dell'essenza.

---

<sup>1</sup> Cfr. R. Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, tr. it. G. Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Editori Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 33-55.

<sup>2</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, tr. it. G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna 1971, p. 54.

Perdersi e ritrovarsi, a partire da un principio ideale – da un'ἀρχή nella sua esposizione tematica: così l'essere svolge il proprio percorso di essere. La svolta dell'idealità porta alla coincidenza con sé, cioè alla certezza che resta la guida e la garanzia dell'intera avventura spirituale dell'Essere. È per questo che tale avventura non è precisamente avventura. Non è mai pericolosa. Essa è possesso di sé, principio<sup>3</sup>.

L'Essere è qui evidentemente «articolazione di un avvenimento ontologico», ma non articolazione intesa come avventura episodica, bensì come il segno che imprime l'inizio di un sentiero da percorrere. Con parole particolarmente suggestive Lévinas dunque indica la via percorsa dall'Essere.

## 2. *L'univocità dell'essere in Deleuze*

In *Differenza e ripetizione*, come è noto, il superamento della logica di Aristotele e, in maniera più netta, della dialettica di G. W. F. Hegel, con le sue pretese contraddizioni intrinseche, rappresenta la premessa dell'ontologia deleuziana. Seguendo il *fil rouge*, già tracciato dalla decostruzione di J. Derrida,

---

<sup>3</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff Publishers B. V., Leyden 1978, tr. it. S. Petrosino, M. T. Aiello, *Altrimenti che Essere o Al di Là dell'Essenza*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 123-124. Se può sembrare imprescindibile il riferimento a M. Heidegger e al suo *Essere e tempo* (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Verlag, Tübingen 1927, tr. it. P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976), tuttavia la necessità di porre l'accento sulla lettera maiuscola iniziale di Essere ha creato un indugio riguardo all'opportunità di riferirci alla pur imprescindibile opera heideggeriana, poiché, come è noto, la lingua tedesca prevede la lettera maiuscola iniziale per tutti i sostantivi (e le parti del discorso sostantivate), per cui la traduzione di *Sein* non è del tutto funzionale ora ai fini del discorso introduttivo. La soggettivazione e la centralità dell'essere, enfatizzate dalla presenza della maiuscola dell'iniziale, non richiesta dalla grammatica, e ovviamente riferita non al significante, bensì al significato, risultano immediatamente più fruibili nella lingua francese.

che si proponeva di scardinare gli assi portanti di un idealismo *tout court*,

Deleuze scrive una delle più belle pagine del pensiero filosofico occidentale:

L'ontologia è il getto di dadi, il «caosmo» da cui esce il cosmo. Se gli imperativi dell'Essere hanno un rapporto con l'Io, lo hanno con l'Io incrinato, di cui spostano e ricostituiscono ogni volta l'incrinatura secondo l'ordine del tempo. Dunque gli imperativi formano proprio i *cogitanda* del pensiero puro, i differenziali del pensiero, a un tempo ciò che non può essere pensato, ma ciò che deve esserlo e non può che esserlo dal punto di vista dell'esercizio trascendente<sup>4</sup>.

A tal proposito citiamo Derrida, il quale, seguendo Lévinas, individua i nuovi 'luoghi' della metafisica:

Poi il sole dell'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας illuminerà sempre per Lévinas il risveglio puro e la sorgente inesauribile del pensiero. Esso non è solamente l'antenato greco dell'Infinito trascendente la totalità (totalità dell'essere o del noema, dello stesso o dell'io), ma anche lo strumento di una distruzione dell'ontologia e della fenomenologia sottomesse alla totalità neutra dello Stesso come Essere o come Io<sup>5</sup>.

In conformità a ciò, l'intuizione deleuziana più genuina è l'emancipazione del concetto di differenza dalla subordinazione all'identità gerarchicamente superiore, rivalutando la differenza in sé e trasformandola in Idea. In particolare, Deleuze sottolinea come l'Idea presupponga come segno di riconoscimento la presenza della differenza o del differenziale che dir si voglia. Difatti egli si propone di superare l'ancestrale dicotomia essere/non-essere, identità/opposto,

---

<sup>4</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 321.

<sup>5</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris 1967, tr. it. G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino (1971) 1990, pp. 107-108.

sì/no *et al.*, affermando l'univocità dell'Essere non legato alle categorie aristoteliche.

Si tratta di una sintesi disgiuntiva, di là dalle contraddizioni logiche che Deleuze chiarisce scrivendo che

l'univocità dell'essere significa che l'essere è Voce, che si dice e si dice in un solo e medesimo "senso" di tutto ciò di cui esso si dice. Ciò di cui esso si dice non è affatto il medesimo. Ma è il medesimo per tutto ciò di cui si dice. Giunge dunque come un evento unico per tutto ciò che accade alle cose più diverse, *eventum tantum* per tutti gli eventi, forma estrema per tutte le forme che restano disgiunte in essa, ma che fanno risuonare e ramificare la loro disgiunzione<sup>6</sup>.

Ma se, da un lato, non rinnega la concezione platonica dell'Idea, dall'altro, Deleuze sminuisce il significato della dialettica hegeliana e del percorso triadico, ritenendo che si tratti di un'involuzione che annienta l'Idea stessa, rendendola astratta e vuota.

In realtà egli svilisce il senso del discorso hegeliano – forse per l'esigenza di originalità che induce spesso a trascurare le grandi intuizioni dei predecessori – negando un aspetto che difatti mina alle fondamenta il suo assunto. A tal proposito risulta esemplificativo *Il Platone di Hegel* in cui si legge

D'ora in avanti chiamerò quindi Identità speculativa la formula strutturale fondamentale del sistema di Hegel – l'Identità dell'Identità e della Non-identità –, sottintendendo con questa espressione che l'Identità assoluta è originariamente

---

<sup>6</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Editions du Minuit, Paris 1969, tr. it. M. de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 160.

autodifferenziazione interna articolata in senso triadico secondo una medesima legge che si ripete nel Tutto come nelle parti<sup>7</sup>.

E ancora:

Infatti il vero soggetto viene via via rivelandosi l'*Ist*, l'«è», l'Essere, cui è coesistente il *Nicht*, il «non» – il vero soggetto si rivela l'Assoluto stesso, che è in modo essenziale Autodifferenziazione<sup>8</sup>.

Tuttavia qui l'interesse prescinde dal confronto con Hegel. Ciò che si intende dimostrare è la stretta connessione tra la 'traccia di sé' deleziana e l'«impronta cieca» rortyana.

Anzitutto Deleuze, per emancipare il pensiero dall'impostazione categoriale aristotelica, inventa un pensiero a-categorico, ammettendo tuttavia di riferirsi ad altri autori che già avevano iniziato tale percorso finalizzato al mantenimento dell'unità dell'essere, D. Scoto e B. Spinoza, ma dove il primo parla di essere neutro<sup>9</sup> e il secondo di sostanza<sup>10</sup>. Per Deleuze il loro errore di

---

<sup>7</sup> V. Cicero, *Il Platone di Hegel*, Vita e pensiero, Milano 1998, p. 30. Cfr. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Akademische Buchhandlung, Jena 1801, tr. it. R. Bodei, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, p. 79.

<sup>8</sup> V. Cicero, *Il Platone di Hegel*, cit., p. 54.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1916 tr. it. A. Babolin, a cura di, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Editori Laterza, Roma-Bari 1974, p. 42: «Per quanto l'*unum* non aggiunga niente di nuovo all'oggetto, esso tuttavia porta maggiore chiarezza sull'oggetto, gli conferisce qualcosa che ha carattere d'ordine».

<sup>10</sup> B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, 1677, tr. it. E. Giancotti, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, Editori Riuniti, Roma (1988) 2000, p. 87: «Per sostanza

valutazione consiste nell'aver centralizzato l'unità dell'Essere dal quale inevitabilmente tutto il resto dipende; egli invece sostiene che

È proprio dell'essenza dell'essere univoco riferirsi a differenze individuanti, ma queste differenze non hanno la stessa essenza, e non variano l'essenza dell'essere – come il bianco si riferisce a intensità diverse, ma resta essenzialmente lo stesso bianco. Non ci sono due «vie», come si era creduto nel poema di Parmenide, ma una sola «voce» dell'Essere che si riferisce a tutti i suoi modi, i più diversi, i più vari, i più differenziati. L'Essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce: si dice proprio della differenza<sup>11</sup>.

A questo punto Deleuze si rivolge a F. Nietzsche, estrapolando dal suo pensiero ciò che gli serve per spiegare il vero senso dell'eterno ritorno, ritenuto immagine non salvifica, ma terribile, che fatalmente fa ritornare ogni cosa<sup>12</sup>. Ma per Deleuze soltanto l'eterno ritorno consente la realizzazione effettiva dell'univocità:

L'eterno ritorno non può significare il ritorno dell'Identico, poiché presuppone al contrario un mondo (quello della volontà di potenza) in cui tutte le identità precedenti sono abolite e dissolte. Ritornare è l'essere, ma soltanto l'essere del divenire. L'eterno ritorno non fa tornare «lo stesso», è vero invece che il tornare costituisce il solo Stesso di ciò che diviene<sup>13</sup>.

---

intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé: ovvero ciò, il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, dal quale debba essere formato».

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 66.

<sup>12</sup> Per un ulteriore approfondimento si veda F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1885, tr. it. M. Montanari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, (1976) Adelphi, Milano 2015, pp. 268-269.

<sup>13</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 73.

Egli, vedendo dunque nel filosofo tedesco l'emblema del superamento della sostanza spinoziana, intesa come *substantia*, sottolinea un ulteriore aspetto dell'eterno ritorno che si può sintetizzare riportando le sue parole: «se l'eterno ritorno è un circolo, il centro è dato dalla Differenza, e lo Stesso soltanto dalla circonferenza – circolo ad ogni istante scentrato, sempre tortuoso, che non gira se non attorno al disuguale»<sup>14</sup>. Deleuze esplicita questo ragionamento concludendo che

quando l'identità delle cose è dissolta, l'essere sfugge, perviene all'univocità, e comincia a girare attorno al differente. Ciò che è o ritorna non ha nessuna identità preliminare e costituita: la cosa è ridotta alla differenza che la scompone, e a tutte le differenze in essa implicite, per le quali passa. In tal senso il simulacro è il simbolo stesso, vale a dire il segno in quanto interiorizza le condizioni della propria ripetizione<sup>15</sup>.

### ***3. La contingenza dell'io in Rorty***

L'oscillazione dell'esistenza tra la volontà di affermare l'individualità e l'esigenza di appropriarsi dell'universalità, di là dalla contingenza, rappresenta il punto iniziale della riflessione rortyana. Per sostenere la sua tesi Rorty scrive di Nietzsche che

---

<sup>14</sup> Ivi, pp. 96-97.

<sup>15</sup> Ivi, p. 114.

egli sperava che dopo esserci accorti che il “mondo vero” di Platone era solo una favola avremmo cercato consolazione, al momento di morire, non nel fatto di aver trasceso la condizione animale ma nel fatto di essere stati tra quegli animali mortali che descrivendosi nei propri termini hanno creato se stessi. Più precisamente, che hanno creato l’unica parte di sé davvero importante nel momento in cui hanno costruito la propria mente<sup>16</sup>.

In realtà il filosofo tedesco spiega come la stima degli artisti e, allo stesso tempo, la sottovalutazione degli scienziati siano frutto della ‘puerilità della ragione’:

Così la nostra vanità, il nostro amor proprio favoriscono il culto del genio: perché, solo quando questo è pensato lontanissimo da noi, come un *miraculum*, il genio non ferisce (persino Goethe, l’uomo senza invidia, chiamò Shakespeare la sua stella della più lontana altezza; al qual proposito si potrebbe citare il verso: «Non si bramano le stelle»). Ma, prescindendo da quei suggerimenti della nostra vanità, l’attività del genio non appare affatto come qualcosa di sostanzialmente diverso dall’attività dell’inventore meccanico, dallo studioso di astronomia o di storia, dal maestro di tattica. [...] Ogni attività dell’uomo è complicata fino a sbalordire, non solo quella del genio: ma nessuna è un «miracolo»<sup>17</sup>.

Tuttavia, ammettendo la contingenza, Nietzsche afferma che

Allora l’opera dell’artista assurge a simbolo di ciò che *dura eternamente*, mentre per la nostra concezione l’artista può conferire validità alla sua immagine sempre solo per un tempo limitato, dato che

---

<sup>16</sup> R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., pp. 37-38. Per la critica si veda C. Ott, *Torso - Göttin Sprache. Eugenio Montales Poetik im Medium seiner Lyrik*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2003, tr. it. *Montale e la parola riflessa*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 30 n.41 in cui si legge: «Nietzsche e Freud vengono presentati da Rorty come precursori di una nuova antimetafisica concezione del linguaggio e dell’io».

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (1878), tr. it. S. Giametta, M. Montanari, *Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi (1876-1878)*, Adelphi, Milano 1965, p. 129.

nel complesso l'uomo è divenuto e mutevole, e perfino il singolo individuo non è niente di fisso e costante<sup>18</sup>.

L'eterna esigenza dell'uomo di sopravvivere a se stesso, nel dinamico fluire del tempo, dunque implica una ri-descrizione dell'esistenza stessa, che Rorty pone in essere introducendo la figura del 'poeta forte' e così scrive:

Penso che la poesia di Larkin debba il suo fascino e la sua forza a questo scontro tra poesia e filosofia a cui essa rimanda, a questa tensione tra la volontà di crearsi attraverso il riconoscimento della contingenza e quella di raggiungere l'universalità attraverso il trascendimento della contingenza. La medesima tensione ha pervaso la filosofia a partire da Hegel, e in special modo a partire da Nietzsche. I più importanti filosofi di questo secolo sono quelli che hanno cercato di seguire il più possibile i poeti romantici distaccandosi da Platone e concependo la libertà come riconoscimento della contingenza. Sono i filosofi che cercano di separare lo storicismo di Hegel dal suo idealismo panteistico. Essi sono d'accordo con Nietzsche che l'eroe dell'umanità non è lo scienziato, tradizionalmente rappresentato come uno scopritore, ma il poeta forte, l'artefice. Più in generale, hanno cercato di evitare qualunque cosa sapesse di filosofia contemplativa – il tentativo di avere una visione fissa e totale della vita – così da poter insistere sulla mera contingenza dell'esistenza individuale<sup>19</sup>.

Il dissidio tra l'afflato romantico e il rigore moralista di derivazione kantiana colloca – di là dalle intenzioni dello stesso I. Kant, e per usare le parole di Rorty – «il centro dell'io nell'immaginazione poetica individuale»<sup>20</sup>, sviluppandosi, suo malgrado, proprio dalla *Critica della ragion pratica*, che

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 156.

<sup>19</sup> R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., pp. 35-36.

<sup>20</sup> Ivi, p. 41.

contribuisce non poco alla conquista dell'interiorità, pur prescindendo dalla contingenza; infatti, si legge che

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e di venerazione sempre crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me. [...] La seconda comincia dal mio io indivisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo che ha la vera infinitezza, ma che solo l'intelletto può penetrare, e con cui (ma perciò anche in pari tempo con tutti quei mondi visibili) io mi riconosco in una connessione non, come là, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria. [...] Il secondo [spettacolo], invece, eleva infinitamente il mio valore, come [valore] di una intelligenza, mediante la mia personalità in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile, almeno per quanto si può riferire dalla determinazione conforme ai fini della mia esistenza mediante questa legge: la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito<sup>21</sup>.

V. Mathieu coglie, sebbene non approfondisca, un significativo nesso tra le due Critiche e osserva che

Mentre usciva la *Critica della ragion pratica*, Kant lavora all'«Analitica del sublime» della *Critica del Giudizio*, in cui riprende in chiave critica l'esame di quel sentimento che, nelle letterature occidentali, era stato introdotto dal trattato *Del Sublime* dello pseudo-Longino (pubblicato in età rinascimentale). Kant vede nel sublime (vuoi «matematico», dovuto alla *grandezza* dell'oggetto considerato, vuoi «dinamico», dovuto alla sua forza) *un'umiliazione* per il nostro essere fisico, che si sente schiacciato, ma, al tempo stesso, *un'esaltazione* del nostro essere morale, derivante dalla libertà, che ci fa partecipi di una realtà superiore alla realtà fisica<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), tr. it. F. Capra, *Critica della Ragion Pratica*, in "Le Tre Critiche", Mondadori, Milano (1997) 2008, p. 847.

<sup>22</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), tr. it. V. Mathieu (a cura di), *Critica della Ragion Pratica*, Bompiani, Milano 2017, p. 355, n. 63.

L'esaltazione del sentimento rappresenta, come è noto, la connotazione principale della cosiddetta 'religione delle illusioni' di un poeta laico quale U. Foscolo, il quale ambisce a rendere eterna la sua individualità consegnandola alle parole evocative della sua poesia<sup>23</sup>, in cui la visione estetica classica si rinnova alla ricerca del 'Sublime' che Kant aveva descritto come segue:

La sublimità non risiede dunque in nessuna cosa della natura, ma soltanto nell'animo nostro quando possiamo accorgerci di esser superiori alla natura che è in noi, e perciò anche alla natura che è fuori di noi (in quanto ha influsso su di noi). Tutto ciò che suscita in noi questo sentimento, e quindi la potenza della natura che provoca le nostre forze, si chiama (sebbene impropriamente) sublime; e solo supponendo questa idea in noi, e relativamente ad essa, siamo capaci di giungere alla sublimità di quell'essere, il quale produce in noi un'intima stima, non solo con la potenza che mostra nella natura, ma ancor più con la facoltà, che è in noi di giudicarla senza timore, e di concepire la nostra destinazione come sublime rispetto ad essa<sup>24</sup>.

Può essere illuminante leggere alcuni versi di S. Mallarmé, in cui, se mai possibile, il 'Sublime' viene raggiunto: «Del sempiterno azzurro la serena ironia / Perséguita, indolente e bella come i fiori, / Il poeta impotente che maledice il suo genio / Attraverso un deserto sterile di Dolori»<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> «Tu non altro che il canto avrai del figlio, / o materna mia terra; a noi prescrisse / il fato illacrimata sepoltura». U. Foscolo, *A Zacinto*, 1803, vv. 12-14 in "Poesie", Le Monnier, Firenze 1856.

<sup>24</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), tr.it. A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, in "Le Tre Critiche", Mondadori, Milano (1997) 2008, p. 1014.

<sup>25</sup> L'Azur: «De l'éternel Azur la sereine ironie / Accable, belle indolemment comme les fleurs, / Le poète impuissant qui maudit son génie / À travers un désert stérile de Douleurs» tr. ingl. The Blue: «The timeless blue's clear irony oppresses, / as indolently beautiful as flowers, / the

Ma la poesia di P. Larkin, a cui si riferisce Rorty, porta a riflettere non solo su questo insopprimibile bisogno di lasciare traccia di sé nel mondo, ma anche su quanto questo bisogno realmente sia più profondo di quello di appagarsi anelando all'infinito, metafora dell'universale che trascende la contingenza. A tal proposito mi sembrano eloquenti le parole di G. Leopardi, nelle quali emerge come il 'mediocre anonimato', che atterrisce Larkin quanto Rorty, possa essere un pericolo scongiurato soltanto se si riesce a prescindere dalla contingenza, ma soprattutto anche dalla *recta ratio* kantiana:

Troverai spessissimo che parlando di qualche scrittore dozzinale ti diranno per esempio: egli ha tutta la tenerezza di Racine e tutto lo spirito di Voltaire, egli è sublime come Corneille e semplice come la Fontaine, egli stringe come Bourdaloue, commuove come Massillon, trasporta come Bossuet, e ti maraviglierai come uno scrittore in cui si trovano unite le qualità principali di più altri (secondo loro grandi), che ne hanno ciascheduno una sola, non sia più grande di questi, né celebre presso tutta la nazione, e forse tu ne legga il nome per la prima volta.[...] Ma noi timidissimi, [...] diamo in voli bassi, né mai osiamo di alzarci con quella negligente e sicura e noncurante e dirò pure ignorante franchezza, che è necessaria nelle somme opere d'arte, onde pel timore di non fare cose pessime, non ci attentiamo di farne delle ottime, e ne facciamo delle mediocri, non dico di quella mediocrità che riprende Orazio, e che in poesia è insopportabile, ma mediocri nel genere delle buone cioè lavorate, studiate, pulitissime, armonia espressiva, bel verso, bella lingua, Classici ottimamente imitati, belle immagini, belle similitudini, somma proprietà di parole, (la quale tradisce soprattutto l'arte) insomma tutto, che non son quelle, non son quelle cose secolari e mondiali, insomma non c'è più Omero Dante l'Ariosto, insomma il Parini il Monti sono bellissimi ma non hanno nessun difetto. [...]

---

impotent poet cursing his powers / across a sterile desert of Distresses». Stéphane Mallarmé, *Collected Poems and other verses*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 20-21.

La ragione è nemica di ogni grandezza: la ragione è nemica della natura: la natura è grande, la ragione è piccola. Voglio dire che un uomo tanto meno o tanto più difficilmente sarà grande quanto più sarà dominato dalla ragione: che pochi possono essere grandi (e nelle arti e nella poesia forse nessuno) se non sono dominati dalle illusioni<sup>26</sup>.

Per suffragare ulteriormente la sua tesi Rorty invece ricorre a S. Freud, il quale, ammettendo la singolarità come priva di una coscienza morale ‘di matrice kantiana’ comune alle altre singolarità, «de-universalizza il sentimento morale rendendolo tanto idiosincratico quanto le invenzioni poetiche»<sup>27</sup>. Freud indaga l’animo umano con razionalità, non nel modo tradizionalmente consueto, ma facendo emergere «l’intelligenza delle nostre strategie inconsce»<sup>28</sup>, le quali appaiono come «diverse modalità di adattamento»<sup>29</sup>.

Il punto di vista di Freud, più profondo di quanto riveli lo stesso Rorty, rende comunque tutto più chiaro e più funzionali anche il discorso di Nietzsche e le paure di Larkin:

La conclusione, che suona paradossale, è che molte cose che sarebbero perturbanti se accadessero nella vita non sono perturbanti nella poesia, e che d’altra parte nella poesia, per ottenere effetti perturbanti, esistono una quantità di mezzi di cui la vita non può disporre. Tra le molte libertà concesse ai poeti c’è anche quella di scegliersi a loro capriccio il mondo che vogliono rappresentare, in

---

<sup>26</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, Newton, Roma 1997, pp. 8-15.

<sup>27</sup> R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit. p. 41.

<sup>28</sup> Ivi, p. 44.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

modo che esso coincida con la realtà a noi consueta oppure se ne discosti per un verso o per l'altro. In ogni caso, noi li seguiamo<sup>30</sup>.

Pertanto la nostra vita è inevitabilmente tesa a realizzare un proprio senso di identità che *accidentalmente* può soddisfare un'esigenza pubblica e, considerato che non è certamente questa la sede per intraprendere una discussione sull'idea rortyana di società, ci limitiamo a sottolineare che

il progresso poetico, artistico, filosofico, scientifico o politico ha luogo quando un'ossessione privata coincide accidentalmente con un'esigenza pubblica. Poesia forte, morale del senso comune, morale rivoluzionaria, scienza rivoluzionaria, fantasie che solo il singolo può capire: tutti questi sono, da un punto di vista freudiano, modi diversi di far fronte a diverse impronte cieche, impronte che possono essere esclusivamente di un individuo oppure condivise da tutti i membri di una comunità storicamente determinata. Nessuna di queste strategie ha una prerogativa sulle altre in quanto esprimerebbe meglio l'essenza dell'uomo. Nessuna è più o meno umana delle altre, così come la penna non è uno strumento più vero del coltello da macellaio o l'orchidea ibrida meno un fiore della rosa selvatica<sup>31</sup>.

Ma soprattutto Rorty sottolinea che la teoria freudiana della fantasia inconscia ci insegna che la vita è poesia e che nessuna vita è incapace di un'auto-descrizione, infatti per esprimere il proprio senso di identità «qualunque

---

<sup>30</sup> S. Freud, *Das Unheimliche*, "Imago", 5 (1919), pp. 297-324, tr. it. di S. Daniele, *Il perturbante*, in: S. Freud, *L'Io e l'Es e altri scritti. Opere 1917-1923*, Boringhieri, Torino 1977, p. 111.

<sup>31</sup> R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., pp. 49-50.

cosa può servire, dal suono di una parola al colore di una foglia al tocco di un lembo di pelle»<sup>32</sup>.

Il fulcro del discorso rortyano dunque consiste nel nostro bisogno umano di ri-descrivere con parole e metafore nuove la propria individualità senza copiare o replicare gli altri e sperando di poter lasciare la traccia di sé risalendo all'«impronta cieca»<sup>33</sup> di cui Rorty – come il poeta forte – è alla ricerca, e così «ci contenteremo di concepire ogni vita umana come quel ritessere sempre incompleto, eppure talvolta eroico, di una trama»<sup>34</sup>.

#### 4. *L'irriducibile traccia di sé*

Come è noto, secondo Heidegger la *γυαντομαχία* περὶ τῆς οὐσίας è tutt'altro che tramontata<sup>35</sup>, ed è in sostanza questo il punto da cui abbiamo avviato il nostro percorso. Ma per chiarire l'idea che s'intende sviluppare intorno all'individuazione dell'οὐσία come punto di convergenza della

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 48.

<sup>33</sup> «Comprenderemo che il bisogno consapevole del poeta forte di *dimostrare* che non è una copia o una replica è solamente un caso particolare di un bisogno inconscio che abbiamo tutti: il bisogno di venire a patti con l'impronta cieca dataci dal caso, di costruirci un io ridescrivendo quell'impronta con parole che siano, anche se solo in margine, nostre». Ivi, p. 55.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 17.

tangibilità di un segno individuale, ricercata dai filosofi posti a confronto, si deve ricorrere segnatamente a Derrida.

Qui nello specifico l'attenzione è rivolta alla sua riflessione su una nota di Heidegger, in *Sein und Zeit*, in cui sappiamo che la temporalità viene espressa nel *Dasein*<sup>36</sup>. Tale contributo risulta a nostro avviso fondamentale poiché si legge che «è la determinazione come *parousia* o *ousia* che ha il significato ontologico temporale di presenza (*Anwesenheit*)»<sup>37</sup>.

Qui è evidente l'emersione evenemenziale dell'Essere, la de-terminazione dell'orizzonte dell'Essere – aspetto rivelato da Deleuze e Rorty, sebbene con diversa intuizione.

Infatti Rorty, pur volendo annientare la soggettivazione e una sua delimitazione, si contraddice quando ricerca l'«impronta», che suo malgrado viene a identificarsi palesemente con l'individualità e, in ultima analisi, con l'οὐσία, di cui abbiamo già chiarito il significato ontologico.

Egli, nonostante sostenga l'indeterminazione e l'incompiutezza dell'io, basandosi sulla sua interpretazione di Freud, non riesce a prescindere dall'ammissione di una manifestazione 'temporalmente presente' dell'Essere

---

<sup>36</sup> Ivi, pp. 536-538.

<sup>37</sup> J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, tr. it. M. Iofrida (a cura di), *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 61.

(cfr. *supra*, § 3). L'‘impronta cieca’, di cui ci parla, viene a identificarsi con la traccia di sé, che Deleuze riconosce nel differenziale, scrivendo che «L'Essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce: si dice proprio della differenza»<sup>38</sup>.

Nel ‘temporalmente presente’ irriducibile differenziale, Deleuze dunque riconosce la ripetizione della stessa οὐσία, una sorta di *quid* di *humanitas*, insopprimibile e vitale, che è di uno solo ma appartiene al Tutto che è eguale, e con cui si lascia l'impronta di sé.

Pertanto sembra che Deleuze, individuando le reali condizioni dell'esistenza, la cui comprensione è necessaria per la ‘creazione della mente’<sup>39</sup> ambita dallo stesso Rorty, riesca a proporre una soluzione più convincente della problematicità dell'io, ri-categorizzando e ri-descrivendo l'Essere, e anteponeandone l'univocità alla polivocità, che tuttavia la presuppone e include.

---

<sup>38</sup> Cfr. *supra*, n. 11.

<sup>39</sup> La ‘creazione della mente’ è tema centrale in Rorty. Cfr. *supra*, n. 16.