

Ontologia dell'interpunzione (o, del "respiro" dell'essere)

Massimo Donà (Università Vita-Salute San Raffaele)

dona.massimo@hsr.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 06/11/2019 - Accettato: 08/04/2020

English title: *Ontology of the Punctuation (or, of The "Breath" of Being)*

Abstract: The essay focuses on the relational function of punctuation as a unifying element of the many distinct elements. By beating the rhythm of the proposition, the punctuation contributes to the overall sense of the proposition in the same way as the other categoremes and syncategoremes. Aiming at a challenging reconstruction of the relationship between meaning and absence of meaning in language, the Author develops a dialogue with some texts by Kafka and exponents of Dadaism.

Keywords: Being; Language; Kafka; Dadaism; Punctuation.

I respiri non si lasciano condensare in conclusioni.

E. Canetti, *Il cuore segreto dell'orologio*

1.

Da sempre il mondo, interrogandoci, ci invita a render conto della sua unità. E non della propria varietà.

D'altro canto, che si abbia immediatamente a che fare con "una molteplicità" di essenti, è sempre stato considerato evidente; si tratterebbe del dato originario, configurantesi appunto come inconfutabile evidenza fenomenologica. Secondo quanto sembra deducibile anche a partire dal fatto che ci si chiede, da sempre, quale sia il principio che tiene insieme le sue (del mondo) *disjecta* membra.

Non a caso – come rilevano già Platone e Aristotele –, la filosofia nasce come interrogazione intorno al principio, ossia, intorno al principio *unificatore* che, solo, sembra poter rendere ragione di tutte le cose. Quelle originariamente pre-

senti. E lo fa, appunto, a partire dal darsi di una molteplicità di cui solo un tale principio sembra poter rendere in qualche modo ragione.

Insomma, la filosofia riconosce anzitutto di aver a che fare con “una” *molteplicità*.

Eppure, già tale attestazione fa problema; perché in questo modo si finisce per riconoscere, nello stesso tempo, l'esserci di molte cose (di molti essenti) e il loro risultare sin da subito unificate – sempre a partire dal riconoscimento *della molteplicità* in quanto tale. Che è nome singolare e dice, in quanto tale, l'esser già unificate da parte di tutte le cose, sin dal loro apparire come molte.

D'altronde, nessuna molteplicità potrebbe costituirsi in quanto tale se non in quanto originariamente abbracciata dallo sguardo che *la riconosce*; che riconosce, cioè, il suo costituirsi come “una” molteplicità. I molti, dunque, appaiono sin da subito *connessi, unificati* e “relazionati” dal principio (unitario) reclamato dal loro semplicissimo apparire *come molti*.

Certo, nel tentativo di dire “cosa siano” i molti che appaiono e si mostrano come tali, il *logos* sembra esser in qualche modo riuscito a rinvenire il principio della loro determinazione; un principio in grado di definirli tutti, uno ad uno... e in ogni caso *per distinzione*. Di definirli, cioè, in virtù di un principio atto a riconoscere che l'esser sé (l'esser identici a sé) è reso originariamente possibile dalla *distinzione* che lo dice “diverso” da qualcosa di costituentesi esso medesimo come *altro* da quello. Dalla possibilità, cioè, di definire ogni esistente in relazione a qualcosa di diverso – anche quest'ultimo costituendosi, appunto, come de-terminato da ciò rispetto a cui si dice ‘altro’.

Mentre, quel che sempre il medesimo *logos* avrebbe sempre fatto molta fatica a dirci, è cosa unisca davvero questi “relazionantisi”; questi essenti costituentesi come *altri* da “altro”.

Abbiamo parlato di ‘sguardo’ – dicendo che un medesimo sguardo deve abbracciarli tutti, per poterli riconoscere come momenti di una medesima molteplicità. Dicendo cioè che lo sguardo atto a riconoscere la loro molteplicità è lo stesso che riconosce la “loro” unità.

Ma anche “in essi”, qualcosa deve farsi identico, *negando* ciò da cui i medesimi sono per l'appunto resi distinti. L'unità, insomma, non può essere solo “dello sguardo”, altrimenti dovrebbe esserlo anche la molteplicità, ovvero il loro differire.

D'altro canto, è proprio tale elemento unificante a consentire il loro *relazionarsi*, appunto come *altri* gli uni dagli altri. Il loro “distinguersi”. È infatti solo “nella relazione” (la “medesima” per entrambi) che i distinti possono distinguersi. Ma, nella relazione, appunto, i medesimi si incontrano; e, incontrandosi, anche *non si distinguono*. Essi non possono dirsi, cioè, solamente distinti. Insomma, se li unisce, la relazione, necessariamente, anche li identifica.

Trattandosi di una relazione che dice il loro distinguersi e li disegna come distinti, va anche rilevato, comunque, che proprio tale identità dovrà costituire la condizione di possibilità di questo stesso distinguersi.

Perciò si è sempre concepito l'identico come “principio” dei molti. Perciò ci si è sempre affaticati ed impegnati nella ricerca del “principio” (dell'unico prin-

Ontologia dell'interpunzione (o, del "respiro" dell'essere)

cipio). Perciò si è cercato di capire cosa potesse esser fatto davvero valere come identità dei molti.

E si è rilevato (si pensi solo a Platone) che finanche questa identità doveva mostrarsi articolata e molteplice; fatta cioè di concetti universali (le idee), vocati ad unificare sezioni sempre parziali dell'esistente (l'idea di tavolo, ad esempio, identifica solo le cose da noi riconosciute appunto "come tavoli").

Ma sempre lo stesso Platone avrebbe anche capito come queste stesse categorie universali, in quanto distinte le une dalle altre, non potevano non essere state rese possibili, esse stesse, e proprio in quanto relazionantisi (appunto nella forma della distinzione), da una superiore unità.

Come quella disegnata dai cosiddetti generi sommi del *Sofista*; uno dei quali, però, almeno secondo Aristotele, avrebbe goduto di un valore più originario degli altri. Quello dell'*essere*.

Per Aristotele, neppure esso, forse, subordinato all'Uno (a quell'Uno che agli occhi di Platone, invece, sembra costituirsi, e solo esso, come vero "principio"... come principio dei principi, o meglio come l'unico principio – collocato, per dir così, al di là tanto dell'essere quanto di ogni determinazione d'essenza).

Per Aristotele, infatti, dire Uno e dire Essere significa dire il medesimo¹. Essendo proprio l'Essere e solo l'Essere davvero in grado di unificare tutto, e di non presentarsi mai *come* "essere". Come "essere", ossia, come così *determinato*, infatti, esso avrebbe potuto costituirsi solo in quanto capace di de-terminarsi in rapporto ad un de-terminante... ossia, di distinguersi dal medesimo.

Ma l'essere, come sapeva bene Platone, non avrebbe potuto distinguersi che dal *non-essere*. Il quale, però, se fatto valere come *altro* dall'essere, avrebbe finito per costituirsi come un *altro essere*.

Perciò Platone, nel *Sofista*, doveva risolversi a legittimare la traduzione del "non-essere" nell'assai meno problematico "esser-altro" (riduzione del *me on ad eteron*)².

Perciò, sin dai suoi primi vagiti, la filosofia sarebbe venuta configurandosi come scienza dell'essere in quanto essere; dell'essere in quanto *identità di tutte le cose*... un essere impossibilitato comunque a presentarsi come distinto (ossia, "come *essere*") – a condizione di volerlo far valere come identità di tutte le cose –, e per ciò stesso destinandolo a dirsi «in molti modi»³. Tutti quelli cui riduciamo le cose nel loro presentarsi ognuna secondo una propria determinatezza.

La sua identità, dunque (quella dell'essere), avrebbe finito per risolversi, *ab origine*, nelle molte categorie, nei molti generi e nelle molte specie in cui raggruppiamo le diverse sfere dell'esistente. Come ciò che, solamente, in quelle sempre "determinate" esistenze, avrebbe potuto fungere da vero e proprio elemento *identificante* – in quanto tale, non avente affatto un volto proprio... *diverso*, cioè, da quello di una semplice ed insensata tautologicità. Che solo questo ci consente

¹ Cfr. Aristotele, *Metaph.* IV 2, 1003 b 22-26.

² Cfr. Platone, *Soph.* 257 b 3 – c 3.

³ Cfr. Aristotele, *Metaph.* IV 1-2, 1003 a 20-34.

di dire, dell'essere, per l'appunto: che è. Ossia, che esso "è essere". Senza che si riesca a definirne qualcosa come un'essenza, neppure per differenza specifica.

Il fatto è che – anche se non lo si è mai rilevato in modo così esplicito (preferendo piuttosto investirlo di un'aura quasi sacrale o divina, di *mistero* costantemente travisato dalla determinatezza di fatto sempre presente – in questa opera di misticizzazione dell'*essere* Heidegger si sarebbe rivelato gran maestro) – dire «essere» non è molto diverso dal dire «Odradek».

Il riferimento è allo splendido racconto kafkiano intitolato *Il cruccio del padre di famiglia*. Protagonista del quale è "qualcosa" che Kafka, dopo aver cercato di definire, riconosce non essere nulla di tutto ciò che potrebbe sembrare. Di questo Odradek sembra potersi dire, infatti, solo questo: che l'insieme di ciò da cui sembra composto appare nello stesso tempo «privo di senso» e «conchiuso»⁴. Ma non solo. Esso, infatti, continua Kafka, «è straordinariamente mobile e non si lascia prendere»⁵.

Ma... cosa può esser davvero detto "privo di senso"? Cosa, se non ciò che risultasse impossibile definire? Che non si fosse in grado di *distinguere* da "altro"; e che non potesse vedere riconosciuta alcuna caratterizzazione come "sua propria"? In quanto, nello stesso tempo, assolutamente conchiuso in sé; e destinato a dire sempre e solamente sé stesso... nella forma di una perfetta tautologia.

In virtù della quale, non altro che sé stesso esso sembra destinato ad essere.

Proprio come l'essere, appunto – di cui non si può dire se non "*che è*". Dando vita ad una perfetta tautologia. *L'essere è essere*; diceva Parmenide. In quanto null'altro, davvero, sembra potersi dire, di esso.

Eppure, stanti così le cose, come non riconoscere che, non potendosi distinguere da nulla, neppure dal non-essere (che, se si distinguesse dall'essere, "sarebbe" esso medesimo, e dunque non si costituirebbe come quel non-essere che avremmo appunto voluto distinguere dall'essere), dell'essere non si potrà dire se non che, da ultimo, in verità, e più propriamente, esso *non-è*?

E dunque non dice neppure sé stesso (non dice cioè neppure di essere; ma solo di non-essere).

O meglio, che esso dice solo la *propria negazione*. Sì che la chiusura di cui parla Kafka a proposito di Odradek sia, proprio per questo, ancor più radicale. In quanto nulla sembra potersi dire ragionevolmente *altro* da esso.

L'essere, infatti, non è chiuso in quanto separato dall'esterno, ma in quanto privo della stessa possibilità di rapportarsi a qualcosa di esterno; ossia, di riconoscere qualcosa all'esterno di sé. Non potendo mai rivendicare un *interno* in qualche modo contrapposto a qualcosa di *esterno* – si tratti pure dell'assolutamente e semplicemente "negativo".

Ma, se questo è ciò che evochiamo parlando di "essere", si dovrà nello stesso

⁴ F. Kafka, *Die Sorge des Hausvaters*, in *Erzählungen*, hrsg. v. Max Brod, Fischer, Frankfurt am Main, 1946, pp. 170-172; ed. it. *Il cruccio del padre di famiglia*, in *Skizzen – Parabeln – Aphorismen. Schizzi – Parabole – Aforismi*, Mursia, Milano, 1983, p. 111.

⁵ *Ibidem*.

Ontologia dell'interpunzione (o, del "respiro" dell'essere)

tempo rilevare, proprio come fa Kafka a proposito di Odradek, che, non essendo mai l'essere che è (costituendosi cioè sempre e solamente come essere che non è), esso sarà talmente mobile da non lasciarsi in alcun modo prendere, afferrare, concepire e tanto meno determinare. Ma non perché scappi, o sfugga alla nostra presa – quasi si trattasse di qualcosa (di determinato, ma particolarmente scivoloso) che sarebbe in grado di sfuggire... a partire da una sua comunque inconfutabile solidità e stabilità.

No. L'essere sfugge ad ogni presa perché non è neppure qualcosa che ci si possa in qualche modo proporre di afferrare. O di comprendere. Esso non *si muove*, dunque – potremmo dire parafrasando lo Hegel delle prime pagine della *Scienza della logica* –, ma è già da sempre mosso⁶.

Là dove sembra costituirsi come qualcosa che è, ecco, in quello stesso momento, esso già non-è; senza mai riuscire ad essere, piuttosto che non essere.

D'altronde, solo perché in nessun modo determinabile o significabile, l'essere può *unificare* tutti i significati. E dunque esser presente, in essi, come l'identico che in ogni caso li relaziona, rendendo possibile finanche *il loro distinguersi*. Solo per questo, esso è straordinariamente mobile; nel suo esser qui, infatti, il medesimo è già giunto lì, e in ogni altro spazio in qualche modo significante.

Come ciò che è dunque sempre "già passato" da questa a quella (e a tutte le altre) determinatezza.

Perciò l'*essere* dovrà lasciarsi in qualche modo riconoscere nelle cose tutte – sì, proprio in questa sua assoluta e assolutamente paradossale *mobilità*.

Una presenza, dunque, la sua, che non potrà non venire rivendicata – la stessa che lo rende presente in ogni cosa come ciò che nulla ha comunque a che fare con le proprietà che distinguono una cosa dall'altra –, e che lo fa per ciò stesso apparire in ogni cosa; anche solo per il fatto che, nel trovarci al cospetto di qualsivoglia determinatezza, ci si ritroverà sempre e comunque al cospetto dell'unità che la fa essere sempre presenza della medesima molteplicità di cui essa non può fare a meno di riconoscersi 'parte'.

Perciò, ogni volta che qualcosa di determinato e parziale venga ad apparire, a mostrarsi sarà invero il mondo intero; da ciò la possibilità, per la filosofia, di concepire qualcosa come una "totalità". Un *tutto* sempre presente, anche là dove, ad apparire, sia una semplice parte. Ma non in termini quantitativi, evidentemente, quasi si trattasse di una quantità inoltrepassabile di cose. Quanto piuttosto in termini puramente "negativi". Come *negazione* della parzialità di volta in volta presente.

Che *il tutto* non indichi qualcosa come una "quantità", d'altro canto, è ricavabile già a partire dal fatto che, se fosse qualcosa di quantificabile, rimarrebbe sempre aperta la possibilità di aggiungere un elemento in più; essendo ogni quantità inevitabilmente de-terminata, è sempre possibile immaginare un *maius*

⁶ Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), hrsg. v. F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1985; ed. it. *Scienza della Logica*, Laterza, Bari 1968, pp. 70-71.

rispetto alla medesima. E dunque non si tratta mai, in nessun caso, di una determinazione quantitativamente “inoltrepassabile”.

Nessuna quantità potendo mai dirsi realmente intrascendibile, per definizione. Appunto perché qualsivoglia quantità, in quanto determinata, prevede sempre una possibilità ulteriore, rispetto alla medesima.

Ecco per quale motivo, nel riferirci alla totalità, ci riferiamo, in verità, e ben più semplicemente, a ciò che *non-è-parziale* (che non prevede, cioè, alcuna ulteriorità); mai potendo risolversi nella parzialità che, in ogni caso, ci si presenta con un volto che saremo comunque in grado di riconoscere come *suo*.

Ecco per quale motivo le cose tutte possono, in certi casi, manifestarsi come semplici “negazioni” di quel che le medesime pur continueranno a dirci, di se medesime. Così si sarebbe presentato, ad esempio, un dinamicissimo movimento artistico che avrebbe condotto l’arte occidentale a ritrovare una sorta di non ben definito “punto zero”.

Ci stiamo riferendo al *Dadaismo*. Movimento nato (proprio negli anni in cui Kafka, dall’altra parte dell’Europa, stava coltivando la propria capacità di scrittura, e scriveva il già citato racconto) all’insegna di un proposito quanto mai radicale: quello di rigenerare le forme artistiche e collocarle tutte in una sorta di “nuovo inizio” della creazione. In prossimità del quale fosse possibile ritrovare un’inaspettata e sorprendente capacità di farsi leggeri, nuovi, assoluti e quindi liberi dal peso di una tradizione culturale ormai asfittica e generatrice solo di malata melanconia.

«Dada non significa nulla», ebbe a dire Tristan Tzara⁷. *Nothing Is Here. Dada Is Its Name*, fecero eco le pagine di un importante giornale americano⁸. Impossibile spiegare cosa stesse accadendo; ma non perché troppo difficile o complicato a dirsi, quanto perché l’unico punto fermo sembrava essere quello del diniego nei confronti di qualsivoglia possibile spiegazione.

Il proposito di Dada era infatti quello di negarle tutte. Sino a riuscire a proiettare l’ombra di tale radicale insignificanza su tutto quanto fosse stato pazientemente costruito lungo secoli di storia per altro verso inconfutabilmente gloriosa. Una storia che peraltro aveva visto l’Italia a lungo protagonista nell’universo della creazione artistica con scuole e movimenti, stilemi e modelli compositivi che avrebbero prodotto emuli e discepoli un po’ in tutto il mondo.

Verso il 1916-1917 la guerra sembrava installarsi permanentemente, non se ne vedeva la fine. Oltretutto, da lontano, essa prendeva per me e per i miei amici delle proporzioni falsate da una prospettiva troppo larga. Di qui il disgusto e la rivolta. Noi eravamo risolutamente contro la guerra, senza perciò cadere nelle facili trappole del

⁷ T. Tzara, *Manifeste Dada 1918*, in *Œuvres complètes. Tome I (1912-1924)*, texte établi, présenté et annoté par Henri Béhar, Flammarion, Paris 1975, pp. 359-367 ; ed. it. *Manifesto dada 1918*, in *Manifesti del dadaismo e Lampisterie*, Einaudi, Torino, 1964, p. 34.

⁸ «American Art News».

Ontologia dell'interpunzione (o, del "respiro" dell'essere)

pacifismo utopistico. Noi sapevamo che non si poteva sopprimere la guerra se non estirpandone le radici. L'impazienza di vivere era grande, il disgusto si applicava a tutte le forme della civiltà cosiddetta moderna, al suo stesso fondamento, alla logica, al linguaggio, e la rivolta assumeva delle forme in cui il grottesco e l'assurdo superavano di gran lunga i valori estetici.⁹

Così il rumeno Tzara, il tedesco Hugo Ball, il francese Hans Arp e molti altri, negli spazi del *Cabaret Voltaire*, in Svizzera, s'erano risolti a scatenare, con una potenza assolutamente inedita, una furia negatrice ed azzeratrice che si sarebbe passo dopo passo estesa a tutto il mondo dell'arte e alla sua troppo spesso tronfia presunzione.

Nel *Manifesto* del 1918, il teorico del movimento (il rumeno Tzara) ebbe a scrivere:

Abbiamo bisogno di opere forti diritte precise e incomprese, una volta per tutte. La logica è una complicazione. La logica è sempre falsa. [...] Tutti gli uomini gridino: c'è un gran lavoro distruttivo, negativo da compiere: spazzare, pulire. [...] Senza scopo né progetto alcuno, senza organizzazione: la follia indomabile, la decomposizione. [...] Qualsiasi prodotto del disgusto suscettibile di trasformarsi in negazione della famiglia è *Dada*; protesta a suon di pugni di tutto il proprio essere teso nell'azione distruttiva: DADA; presa di coscienza di tutti i mezzi repressi finora dal sesso pudibondo del comodo compromesso e della buona educazione: DADA; abolizione della logica, balletto degli impotenti della creazione: DADA; di ogni gerarchia ed equazione sociale di valori stabiliti dai servi che bazzicano tra noi: DADA; ogni oggetto, tutti gli oggetti, i sentimenti e il buio, le apparizioni e lo scontro inequivocabile delle linee parallele sono armi per la lotta: DADA; abolizione della memoria: DADA; abolizione dell'archeologia: DADA; abolizione dei profeti: DADA; abolizione del futuro: DADA; fede assoluta irrefutabile in ogni Dio che sia il prodotto immediato della spontaneità: DADA.¹⁰

Un discorso, questo, che era stato fatto precedere da un'affermazione netta e chiara, assolutamente inequivocabile: *Dada non significa nulla*.

Una parola, dunque, "*Dada*", che rinunciava ad essere quello che ogni parola era sempre stata sino ad allora: "segno" in qualche modo *significante*. Come quelli la cui potenza semantica era stata sempre straordinariamente potenziata da una struttura sintattica (con le sue regole logiche e di scrittura) in grado di restituirne la sempre troppo complessa intenzione *significante*.

Ecco, a questo punto si era deciso di mettere tutto tra parentesi, con un gesto autenticamente e radicalmente filosofico; come per una sorta di vera e propria *epoché*.

Quasi che tutte le parole e le forme che avevano per secoli caratterizzato il complesso e variegato mondo della creazione artistica avessero finalmente deciso

⁹ Così Tristan Tzara in un'intervista alla radio francese del 1957. Traduzione modificata dalla *Prefazione a Manifesti del dadaismo e Lampisterie*, cit., pp. 17-18.

¹⁰ T. Tzara, *Manifesto dadà 1918*, cit., pp. 40-42.

di farsi carico della potenza che da tempo si agitava nel loro cuore più profondo, per quanto solo ora si fosse riusciti a far esplodere e a rendere finalmente riconoscibile; e che, a ben vedere, sembrava non essere poi così diversa da quella che da sempre si riverberava in essi, tenendoli tutti insieme, e facendosi riconoscere come oggetto specifico di quella riflessione e di quell'esercizio interrogante che si sarebbe deciso di chiamare "filosofia": ossia, *essere*.

2.

Non si trattava però di cancellare il passato. Sarebbe stato un proposito quanto mai ingenuo. E i dadaisti erano tutt'altro che ingenui. Iconoclasti, radicali e sovversivi sì, ma non ingenui. Il loro era piuttosto un gesto autenticamente "negativo"; dove il *negare* non doveva venire confuso, e non lo si sarebbe dovuto mai confondere, con qualcosa di simile al semplice cancellare o annientare, escludere o dimenticare.

Quei raffinati intellettuali che si ritrovavano a Zurigo negli spazi del *Cabaret Voltaire* intendevano consegnare il pesante mondo della significazione artistica ad una furia negatrice attenta anzitutto all'*insignificanza*. E dunque all'*indifferenza*. Su questo Duchamp, ad esempio, sarebbe stato chiarissimo. E, secondo Octavio Paz, proprio questo culto del vuoto e dell'indifferenza avrebbe consentito all'artista francese di sperimentare la vera purezza, quella che non si cerca, ma nasce spontaneamente. Insomma, per liberarsi dall'arbitrio del gusto, bisognava impegnarsi in una vera e propria pratica di *indifferenza visiva*, concepita come assenza totale di buono o cattivo gusto¹¹.

Ecco perché, affidarsi all'impeto purificatore dell'*insignificanza* significava affidarsi alla *negazione* di ciò che aveva sempre consentito di distinguere una cosa dall'altra, e cercare di capire con che cosa ci si sarebbe trovati ad aver a che fare. Se è vero che *il significato* è quello che, solo, consente di rapportarsi correttamente alle cose in relazione al loro uso e alla finalità pratica – responsabili, solo questi ultimi, del costituirsi di qualcosa come "un significato" (secondo un'idea tutta platonica di verità e di significanza, magistralmente espressa, dal fondatore dell'Accademia, nelle pagine della *Repubblica*¹²).

E dunque di *distinguerle* "chiaramente". Se è vero che conoscere significa *render chiaro* qualcosa *distinguendolo* da quel che esso non è (*Descartes docet*)¹³.

Per questo, ricondurre i significati alla loro originaria *insignificanza* non poteva che voler dire consegnarli ad una sorta di non meno originaria *indifferenza*. E dunque illuminarle tutte con la luce emanata dalla loro non altrimenti concet-

¹¹ Cfr. O. Paz, *Apariencia desnuda*, Ediciones Era, Ciudad de México, 1976; ed. it. *Apparenza nuda. L'opera di Marcel Duchamp*, Abscondita, Milano, 2000.

¹² Cfr. Platone, *Resp.* X 4, 601 d 4-6.

¹³ Cfr. R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 45.

Ontologia dell'interpunzione (o, del "respiro" dell'essere)

tualizzabile "in-distinzione". Dal loro non esser, cioè, i differenti che comunque sempre anche dicono di essere.

Da quella *indifferenza* che Hegel (nella *Scienza della logica*) avrebbe attribuito invece all'essenza – concepita da lui, appunto, come *indifferenza assoluta di fronte al limite...* quella per cui *la determinatezza in ogni caso non è*¹⁴. Quella stessa "essenza" che da Aristotele in poi, al contrario, era sempre stata definita per *differenza e distinzione*.

I Dadaisti, come Kafka con il suo Odradek o con la sua trottola (ci riferiamo, nel caso della trottola, alla storia di un filosofo che passa il proprio tempo a tentare di decifrare il funzionamento dell'oggetto roteante¹⁵), si dimostrarono perfettamente consapevoli del fatto che qualsivoglia *significazione* è destinata a risolversi in una vera e propria pietrificazione del reale. Insomma, come il 'filosofo' kafkiano, anche i dadaisti sembrano rendersi conto del fatto che, come era accaduto ad Atteone, una volta catturata la preda, sarebbero stati loro stessi trasformati in prede.

Ossia, capiscono di non poter in alcun modo catturare la trottola e carpirne il segreto. Il segreto della trottola, infatti, è tutto nel suo roteare; per cui, catturandola, si finirebbe per fermarla, e si interromperebbe il movimento di là dal quale essa non è neppure riconoscibile come "una trottola". Stante che la medesima non è nulla di là dal movimento del suo roteare; che non si tratta, cioè, di un oggetto rotolante. Ma di un vero e proprio "roteare", rispetto al quale l'oggetto catturato, afferrato, e per ciò stesso immobilizzato, rischia di non esser più nemmeno una trottola.

I Dadaisti si accorsero che le cose, nella loro esistenza reale e per ciò stesso "vera", sono tutte *viventi*; sì, perché sono tutte puro *movimento*; non sono mai, cioè, quel che di esse potremmo anche esser riusciti ad afferrare o bloccare.

Perciò Francis Picabia ebbe a scrivere, nero su bianco, che «Dada non vuole niente, niente, niente, lui fa qualcosa perché il pubblico dica: "non capiamo niente, niente, niente"». I Dadaisti non sono niente, niente, niente, e certo non arriveranno a niente, niente, niente. Francis Picabia che non sa niente, niente, niente»¹⁶. Neppure Dada, insomma, come nessun oggetto reale, è nulla *indipendentemente o quanto meno distintamente* dal gesto in grado di testimoniare l'esistenza. Da quel gesto che ci impone di dire, di *qualsivoglia definizione* si possa esser riusciti a produrre (della cosa di volta in volta in questione), che essa "non sarà mai" la sua vera definizione. Che quanto, di quella cosa, viene detto dalla definizione da noi elaborata, dice insomma quel che la medesima di fatto "non-è".

¹⁴ Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*, hrsg. v. F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1978; ed. it. *Scienza della logica*, cit., pp. 434-435.

¹⁵ Cfr. F. Kafka, *Der Kreschel*, in *Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlass*, hrsg. v. Max Brod, Fischer, Frankfurt am Main, 1946, p. 118; ed. it. *La trottola*, in *Skizzen – Parabeln – Aphorismen. Schizzi – Parabole – Aforismi*, cit., p. 137.

¹⁶ F. Picabia, *Manifeste Dada*, «391», 12 (1920), p. 1; ed. it. *Il mio manifesto dada*, in M. De Micheli, *Carte d'artisti. Le Avanguardie*, Bruno Mondadori, Milano, 1995, p. 329.

Dada, cioè, sembra esser riuscito a portare a galla e a riconoscere il *non esser mai quello che sono* da parte delle cose tutte. Quelle di cui, appunto, dicendo il non essere quello che sono, rileviamo anzitutto il semplice *non essere affatto quei diversi* che le loro definizioni cercano di consegnare ad una corretta e mai confusa (cioè “ben distinta”) caratterizzazione.

Insomma, proprio il loro non essere mai i diversi che vengono restituiti da qualsivoglia nostro atto definitorio, dice quel che in essi, per l'appunto, *non-si-distingue*. Senza dire, peraltro, qualcosa di distinto. Di distinto dal loro distinguersi. Senza dire cioè nulla di definibile secondo una qualche differenza specifica.

Dicendo, proprio per questo, e nell'unico modo possibile, quel che, di tutti i distinti, indica appunto il loro non-esser affatto distinti – da cui il loro apparire come “una” molteplicità originariamente *negante* (proprio in quanto “una”) la *differenza* di cui la medesima si costituisce nello stesso tempo come originaria manifestazione.

Dicendo questo intrascendibile “negarsi”, si dice cioè quel che tutto tiene insieme; che tutto, in qualche modo, connette. Il *fondamento* di ogni relazione. Che però non può essere esso medesimo un che di relazionantesi. Perché presente in ogni cosa senza relazionarsi a nulla; senza relazionarsi a qualcosa... così come si relazionano tra loro le cose proprio in virtù del suo originario negarne la differenza.

Che è insomma il loro stesso “essere”; quel che, cioè, ci autorizza a dire, di ognuna di esse, allo stesso modo, che “è”, senza consentirci comunque di specificare cosa questo essere sia (cosa sia, cioè, di diverso da tutto ciò di cui lo predichiamo) – di là dalla forma tautologica che al massimo ci consente di riconoscere (costringendoci così a pronunciare la proposizione più radicalmente insignificante di tutte) che l'essere è essere. O, che “l'essere è”. Anche se, a dire il vero, questa seconda formulazione non è neppure corretta. Stante che l'*essere* qui fatto valere come soggetto non indica alcuna determinatezza – e che, solo del determinato, si può e si deve dire che “è”.

L'essere, l'assolutamente irrelazionale, e proprio perciò ‘assoluto’; quello che, proprio perché non è “un qualcosa” si dice “di” e “in” ogni qualcosa (in ogni cosa da esso medesimo “fatta essere”, come quel certo qualcosa), senza lasciarsi catturare e delimitare dalla sua (del qualcosa di volta in volta in questione) determinatezza. Esistendo, nel qualcosa di cui si lascia predicare, come l'originariamente differenziantesi da sé (come quel differenziantesi che è sempre altro da un altro, ma mai dalla sua positività) e insieme come negante quella differenza di cui esso non può che esser *negazione* (in quanto identicamente presente anche nelle infinite altre possibili determinatezze), ma nel cui volto, nello stesso tempo, esso si manifesta come diverso da sé, pur senza lasciarsi ridurre ad “un diverso”; e dunque come diverso da sé nella forma del semplice negarsi di una determinatezza (e della sua differenza) che non può evitare di negarsi proprio in quanto, a presentarsi, in essa, è sempre e solamente l'*essere* – quello che non è mai altro da una qualche determinatezza. E che, non essendo mai “un altro”, non è neppure “essere”, ma vive e

Ontologia dell'interpunzione (o, del "respiro" dell'essere)

respira sempre e solamente negli altri di cui ci impone di riconoscere che non sono mai quei diversi che pur dicono nello stesso tempo di essere.

Quel che si tratta di capire, cioè, a questo punto, è cosa significhi, in concreto, che l'*essere* "viva" e "respiri" nelle significazioni attraverso cui le cose si dicono le une come sempre diverse dalle altre.

L'essere *vive* e *respira* nel respiro e nella vita di ognuna delle cose che esso "non-è" (non riconoscendosi in nessuna delle determinatezze in virtù delle quali le medesime "si distinguono" – nel suo costituirsi come loro originaria identità... come ciò che le fa essere tutte momenti di un medesimo mondo o di una medesima esperienza).

Certo, ma a cosa alludono questo "respiro" e questa "vita"? A ciò che fa della loro significazione... appunto, un discorso; che ha esso medesimo un significato, risultante sì da una certa combinazione delle parole (ognuna a sua volta significante), ma che non si configura come semplice risultato dei significati delle singole parole.

Anche perché, oltre alle parole che chiameremmo solitamente sostantivi e aggettivi, la proposizione e il discorso sono composti da preposizioni, avverbi, congiunzioni... e altri elementi che potremmo chiamare *sincategoremi*. Che non hanno cioè un significato preciso, e soprattutto compiuto, come i sostantivi e gli aggettivi (ad eccezione degli avverbi, che un significato comunque ce l'hanno), ma che pur vanno a trasformare quella molteplicità di *significati astratti* in un "senso compiuto". E poi, soprattutto nell'articolazione del discorso, svolgono un ruolo assolutamente decisivo – ci stiamo riferendo ai cosiddetti segni di interpunzione.

Connettivi (come la congiunzione "e" o la disgiunzione "o"), operatori logici (come i "quantificatori") o termini ausiliari (come la "parentesi" o la "virgola", o il "punto e virgola" o i "due punti")... ma potremmo aggiungere anche i "trattini", le "virgolette"... , o, più in generale, soprattutto in rapporto al linguaggio comune, tutti quei segni di interpunzione che "decidono" quello che abbiamo appena riconosciuto come il "respiro" della frase e dei suoi categoremi. E che, interponendo pause più o meno lunghe tra le parole, organizzando sospensioni o semplici sequenzialità, possono decidere in un modo o in un altro il senso stesso del discorso.

Facciamo un esempio, semplice ma sufficientemente perspicace.

Si prenda il seguente periodo: «*Giovanni è tornato deluso; chi non ha voluto capirlo ha continuato ad agire come se nulla fosse accaduto, a Milano. C'è aria di novità?*». Un discorso, questo, che ci racconta di Giovanni, ormai rientrato da Milano, città in cui qualcosa deve averlo deluso; e che ci dice poi che qualcuno non ha voluto o saputo capire la sua delusione, e quindi ha continuato a comportarsi come se nulla fosse accaduto. Questa complessa descrizione si chiude poi chiedendo se comunque, nonostante tutto ciò, vi sia aria di novità.

Proviamo ora a modificare la disposizione dei segni di interpunzione; e dunque a riorganizzare le pause e i respiri nel modo seguente: «*Giovanni è tornato;*

deluso, chi non ha voluto capirlo. Ha continuato come se nulla fosse accaduto. A Milano c'è aria di novità».

Le parole sono le stesse; ma, evidentemente, grazie alla riorganizzazione dell'apparato sincategorematico, il significato del discorso è notevolmente mutato. Qui si dice infatti che Giovanni è tornato; ma questa volta a rimanere deluso non è Giovanni, ma chi non ha voluto capirlo... chi non ha voluto capire la sua condizione o quel che potrebbe aver riferito al suo ritorno. Si dice poi che Giovanni, nonostante la delusione di chi non avrebbe voluto capirlo, ha continuato a comportarsi come se nulla fosse accaduto, come se nessuno fosse rimasto deluso per non averlo capito. E poi si chiude il discorso rilevando come a Milano, in ogni caso, vi sia aria di novità.

Il senso del discorso è totalmente cambiato, senza che sia stata sostituita alcuna parola; solo, spostando i segni di interpunzione, e dunque dando un altro "ritmo" al periodo, rideterminando i respiri che separano e distinguono una frase dall'altra.

Ad esser stato modificato, potremmo dire, è solamente il "ritmo" della frase.

Un ritmo che potrebbe venire ulteriormente modificato e presentarsi nel modo seguente: «*Giovanni è. Tornato deluso, chi non ha voluto. Capirlo? Ha continuato a fare come se nulla fosse. Accaduto a Milano? C'è aria di novità*». Il significato del periodo, qui, comincia a diventare un po' più vago e indeterminato. Potremmo anche dire "difficilmente decifrabile". Si dice che Giovanni è, che Giovanni esiste. Poi si fa riferimento al fatto che qualcuno, che sembra non aver voluto (qualcosa... o fare qualcosa...), sarebbe tornato deluso; anche se non si sa bene da dove sia tornato. Poi ci si chiede, in modo non meno vago, se sia il caso di sforzarsi di capirlo... o Giovanni o chi sembra tornato deluso. Non si capisce a chi ci si stia riferendo. Poi si dice che qualcuno (Giovanni? Chi è tornato deluso?... non si sa) avrebbe continuato a comportarsi come se nulla fosse – anche se non si sa bene a cosa ci si stia riferendo. Quindi, ci si chiede se tutto ciò sia accaduto a Milano; anche se non si capisce bene cosa. E poi, al di là di tutto, si rileva che c'è una certa aria di novità.

Evidentemente, la scomposizione del senso potrebbe essere ulteriormente estremizzata; si da determinare un ancora più radicale naufragio del senso.

Potremmo trasformare questo testo in una sorta di vera e propria poesia futurista, o meglio ancora "dadaista". Dove il senso finirebbe per dire, molto più semplicemente, la propria esplosione. Dove il senso, cioè, manifesterebbe il proprio semplice non-esserci.

Ma, quale senso? Ma...quello che c'è, evidentemente; e che comunque sarà dato, se non altro dalle parole – ognuna comunque significante qualcosa.

I distinti sono sempre gli stessi; Giovanni, Milano, delusione, ritorno, novità, capire, volere, accadere.... Sostantivi, verbi, e varie qualificazioni. Tutti categoremi aventi ognuno un più o meno preciso significato.

Ma il "ritmo" con cui si dipana il loro svolgimento nel discorso, ossia il loro movimento, decide appunto per questo o quel significato d'insieme, o finanche per la semplice "negazione" dei singoli significati.

Ontologia dell'interpunzione (o, del "respiro" dell'essere)

Fermo restando che, in ogni caso, il senso di questo periodo trascende i significati delle sue componenti singole (i significati dei singoli categoremi), va subito rilevato un fatto: che, ciò che decide del senso complessivo, "non è un significato". Ché il ritmo non dice nulla di "diverso" dal semplice *movimento* in virtù del quale vengono pronunciate o scritte le parole, solo esse significanti. Aveni cioè un ben preciso significato.

Il *ritmo* dice cioè il modo in cui l'esistere si disegna secondo una temporalità fatta solo di accenti, silenzi e ricorrenze; fatta di pause e respiri che determinano le infinite possibilità comunque riconducibili a quella che rimane in ogni caso una serie limitata di segni e significati.

Il *ritmo* decide come quei distinti (i categoremi) debbano connettersi facendosi "uno". Facendosi uno in modo sempre diverso, comunque, a seconda del ritmo, per l'appunto. Sì da dare luogo a diversi possibili sensi; tutti sempre rigorosamente esprimenti la medesima "unità". L'esser, cioè, da parte dei significati di fatto chiamati in causa, capaci di dire sempre qualcosa di unitario; di là dal modo in cui vengano organizzate le loro 'relazioni'.

Proprio il ritmo, dunque, ci mostra come un insieme di significati si fa uno, dando luogo a qualcosa che, sempre in virtù dei segni di interpunzione, potrebbe anche farsi diversamente "uno". Secondo un altro ritmo, appunto.

Ma quel che dovrebbe essere ormai divenuto chiaro è che a render sempre diversa la medesima unità è qualcosa di assolutamente *indifferente* e perfettamente *insignificante*; un "respiro", appunto. Un *ritmo* che affida il differenziarsi *farsi* uno ad una forza in grado di unificare tutti i significati senza costituirsi come *qualcosa di diverso* dai medesimi. Ma limitandosi a separarli e congiungerli in virtù di un movimento che non indica alcunché; che non dice niente. Che non dice niente, proprio come non avrebbe dovuto dire niente l'arte secondo Francis Picabia. Mostrandoci che, forse, anche l'artisticità dell'arte funziona – in rapporto agli oggetti che riesce a collocare sul piedistallo del 'bello' o del 'sublime' – proprio come un insieme di segni d'interpunzione. Che nulla aggiungono, appunto, ai significati, che si limitano piuttosto a *ritmare* in questo o quel modo. Rendendo evidente nient'altro che il *niente*. Ossia il "non" che unisce quei significati e li nega, consegnandoli appunto – in virtù di questa doppia mossa (unire e negare), che poi è sempre una sola mossa – alla intangibile, indeterminabile e inconoscibile condizione che, sola, li rende perfettamente e ingiudicabilmente "in"-dividuali.

Facendo della infinita divisibilità e partecipabilità di determinati categoremi (sempre rigorosamente "universali" – funzionanti come delle vere e proprie "idee"), un'autentica, irripetibile, nonché indivisibile *individualità*. Come tale assoluta e del tutto inutilizzabile. Nonché irrelazionabile; o meglio, relazionabile solo con quel sé in virtù del quale, a prodursi, è sempre e solamente l'esistenza di quegli stessi significati.

Ossia l'assolutamente altro; un altro che sarà assoluto proprio in quanto mai determinatamente distinto da ciò che ne fa il mostrarsi sempre del medesimo mondo: ossia, un vero e proprio "uno".

Così, d'altro canto, tutto quel che esiste come significato, nella sua ben distinta determinatezza, esiste sempre in quanto vivente; come tale riconoscibile in un flusso continuo ed infinito che non si lascerà mai comprendere attraverso le figure e i concetti in cui esso medesimo, ossia la natura, sarà già da sempre morto. Riconoscibile, cioè, come *negazione* di quel che esso non potrà che finire ogni volta per mostrare di sé stesso. Ossia come *passato, presente e futuro*, quali ipostasi il cui ritmo è tutto compreso dall'intrascendibile unità che Agostino riconosceva come natura stessa dell'anima. Ossia, di ciò che ognuno di noi è, in quanto destinato a fare esperienza di ogni significato nella forma del suo "non" esser più, del suo "non" esser ancora, e del suo "non" esser mai neppure *presente* come semplicemente distinto da quel che, del medesimo, si dice appunto passato o futuro.

Potremmo anche dire: del suo "ni-ente". Della *negazione* di un essere che mai avrebbe potuto determinarsi come tale – come abbiamo già rilevato – anche perché, per poterlo fare, avrebbe dovuto distinguersi dal non-essere; ossia dall'assolutamente *altro*. Che... è assolutamente altro, in quanto non indicante nulla di positivo, ossia di positivamente altro da quel che c'è.

Di quel niente cui guardavano i dadaisti e cui guardava Kafka, quando, rivolgendosi ad Odradek, gli parlava come si parla ad un bambino: chiedendogli, ad esempio: «Come ti chiami?» «E dove abiti?» – sapendo comunque che le risposte sarebbero state intollerabilmente evasive¹⁷. Così come sono evasive le risposte che possono darci le opere d'arte, quando si rinunci (cosa di per sé già assai rara) ad interrogarle in rapporto ai loro significati, e si chiede loro "cosa siano... quale sia il loro vero nome (di là dai titoli spesso banalmente descrittivi e semanticamente ordinati che vengono loro attribuiti) e dove abitino davvero, di là dal museo che può averle anche solo temporaneamente ospitate.

Anche le opere, infatti, rispondono nel medesimo modo: si pensi solo alla pipa di Magritte, che alle medesime domande rivolte ad Odradek, avrebbe risposto – come ha fatto, peraltro – irridente e sarcastica, di non essere *affatto* una pipa.

¹⁷ Cfr. F. Kafka, *Il cruccio del padre di famiglia*, cit., p. 111.