

Patrick Nerhot\*

*Metafisica profana: il tempo*

Religiosa o profana, la “storia” è il sapere tramite il quale si stabilisce la verità del mondo. L’oggetto di questo lavoro, in omaggio al professor Michel Villey, è mostrare che la cultura “profana” si elabora per, grazie a, un’opposizione metodologica sistematica alla cultura religiosa senza la quale non avrebbe mai saputo costruirsi. Noto brevemente qui, senza tornarci in seguito, che se la “storia” è onnipresente nella cultura contemporanea, rimane stupefacente l’assenza di lavori sul “tempo” durante lo stesso periodo! Un po’ come se la “storia”, insomma, fosse sinonimo di un pensiero sul “tempo”, nel senso in cui quest’ultimo verrebbe ad essere afferrato, riappropriato, da un pensiero ma di cui sarebbe come inerente, per ripetere Kant. Eppure, ciò che la nostra cultura chiama la “storia”, è qui l’oggetto del mio discorso, non è la traduzione di quel che sarebbe una verità del tempo.

Il “tempo” integra in modo centrale i lavori di due filosofi solamente, nel corso del XIX e XX secoli, Bergson e Husserl (Heidegger è soltanto il prolungamento di quest’ultimo con la sua “metafisica della presenza”). Nelle sue “Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps”, Husserl scrive: “I capitoli 13-28 del XI libro delle “Confessioni” devono ancora essere studiati fino in fondo da chiunque si occupa del problema del tempo”<sup>1</sup>. Anche se tutti lo dicono e lo ripetono, l’opera pionieristica e fondamentale di sant’Agostino sul tempo non è “Le Confessioni” ma bensì è il “De Musica” che costituisce questo lavoro pionieristico (ci tornerò presto). Ad ogni modo, non è comunque banale che uno dei maggiori filosofi del cristianesimo venga a essere citato da uno dei più importanti filosofi profani contemporanei su un’essenziale, se non primissima, questione di metodo: il tempo. Del resto, entrambi si porranno la stessa domanda: che cos’è un “suono”?! Se, adesso, ci rivolgiamo a un altro grande filosofo contemporaneo, Bergson, non solo la questione del tempo attraversa l’insieme o quasi della sua opera ma anche lui evocherà il “suono” e nella stessa prospettiva che gli altri due<sup>2</sup> “cloche

\* Professore ordinario, Filosofia del Diritto, Dipartimento di scienze giuridiche-Università di Torino. Una versione francese del testo è in via di pubblicazione in un volume dedicato al pensiero di Villey.

1 Husserl 1964: 3 e Husserl 2011: prime pagine dell’introduzione, trad. francese.

2 Bergson 2008: 64-65 (it. Bergson 2002): “... campana lontana e la rappresentazione che ci possiamo fare di questo suono”. Ugualmente, questa frase, tra tante altre, tratta dall’opera di Bergson 2009 [1932]: 46-47 (it. Bergson 2004), dove l’assenza appare intorno alla questione

lointaine et la représentation que nous pouvons nous faire de ce son”. Il “suono” è la possibilità di costruire questo fenomeno mediante il quale un “prima” si concepisce e implica una relazione necessaria, un “dopo”, un fenomeno che interroga il senso come una temporalità, ma che rimane strano perché questa temporalità implica una cancellazione: il suono “*passato*”. Metafora felice in sant’Agostino dove una trascendenza – l’armonia – permette la comprensione di un “suono”, la questione metodologica diventa più spinosa per i nostri due pensatori profani in quanto, ovviamente, non possono evocare simile trascendenza e, di conseguenza, incorrono in difficoltà rispetto a questo “passaggio”, questo “suono”, cioè quel che “è” attraverso quel che “non è”. A mia conoscenza, almeno, tutt’ora, nessuno ha notato che tale questione di metodo, a partire dalla definizione di un “suono”, si ritrova in ambedue i filosofi profani del periodo contemporaneo. Soprattutto, che la questione di metodo, sempre a partire dalla definizione di un “suono” si ritrova anche nell’opera di uno tra i più importanti filosofi cristiani. Se, per sant’Agostino, la definizione di un “suono” implicherà una trascendenza, per i due filosofi profani la definizione diventa assai più delicata ed esiteranno a lungo! Ancora più strano, abbiamo un altro filosofo che, pur non avendo affrontato la questione del “suono”, ha tuttavia posto chiaramente la questione di metodo e l’evocazione del tempo in termini simili. “Tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres, et ainsi de ce qu’un peu auparavant j’ai été, il ne s’ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n’est qu’en ce moment quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire derechef, c’est-à-dire me conserve”<sup>3</sup>.

A mia conoscenza, non sono stati fatti molti commenti di questa frase sublime che, da un lato, pone che il “tempo” non può, in nessun modo, implicare un determinismo causale, esplicativo, del vivente in generale e dell’umano in particolare, e dall’altro lato, pone che il tempo come condizione di verità dell’umano, sia escluso a favore di una trascendenza, cioè di una negazione di qualsiasi determinismo di tipo temporale. Non può esistere alcuna continuità temporale al principio di una trascendenza dell’essere: ogni essere implica una “creazione”. Quindi, un prima “temporale” non può manifestare una causalità intesa come un continuismo di cui necessariamente testimonierebbe un dopo “temporale”. Ritroviamo qui un Cartesio perfettamente in fase con sant’Agostino: la “continuità” non saprebbe tradurre una verità umana per trascrizione di una “temporalità”. Ma questa filiazione metodologica che potrebbe essere ovvia tra Cartesio e sant’Agostino diventa per lo meno sorprendente quando la ritroviamo in... Bergson.

dell’essere: “la durata è essenzialmente una continuazione di quel che non è più in quello che è... Ecco il tempo reale, voglio dire percepito e vissuto”. Trad. mia.

3 Descartes 1996: 13-72 e Troisième Méditation, Vrin, Bibliothèque des Textes Philosophiques Paris: 39: “Ogni tempo della vita può essere diviso in pari innumerevoli delle quali ciascuna non dipende in nessun modo dalle altre. Quindi dal fatto che poco fa io sia esistito non ne consegue che debba esistere ora, se non perché qualche causa mi produca e mi crei quasi nuovamente, cioè mi conservi”. Trad. mia.

Non indulgo qui in confronti “fuori contesto”, per parlare il linguaggio di oggi, in esercizi facili, se non sterili. Voglio vedere in queste alcune, tra tante altre possibili, citazioni, un’autentica questione di metodo che i filosofi – profani o religiosi che siano! – devono affrontare negli stessi termini. Bergson, quindi: “la durée réelle est ce que l’on a toujours appelé temps mais un temps invisible. Que le temps implique la succession, je n’en disconviens pas. Mais que la succession se présente d’abord à notre connaissance comme la distinction d’un “avant” et d’un “après” juxtaposés, c’est ce que je ne saurais accorder”<sup>4</sup>. Il proposito è certo cartesiano nella forma e se, per Cartesio, si tratta d’introdurre una trascendenza nel senso in cui la spiegazione causale *temporale* viene rifiutata a favore dell’idea di “creazione”, per Bergson il determinismo causale temporale sembra ugualmente rifiutato nonostante la sua filosofia sia profana! Sappiamo che la questione del determinismo è stata la grande questione della filosofia bergsoniana<sup>5</sup>.

Ho evocato, pochi istanti fa, “Sulla Musica”, opera dimenticata, nonostante disegni la metafisica della religione cristiana. Opera difficile da leggere in particolare in quanto implica un distacco metodologico dalla filosofia profana, la nostra cultura dominante, il che non è così semplice<sup>6</sup>. Questa opera, dunque, negli ultimi capitoli, in rottura con i capitoli che li hanno preceduti, apre all’interrogare di un “passaggio”, qualificando il “prima” e il “dopo” di un suono. Sant’Agostino costruisce i suoi ragionamenti a partire da un “essere” concepito come quel che “è”, ma che implica una cancellazione. È ciò che riprese Cartesio, come lo dimostra la sua citazione, ma, ugualmente, è ritrovare i propositi di Bergson! Le differenze metodologiche sono, ovviamente, manifesti tra i due approcci, religioso e profano, eppure non sono completamente estranee l’una con l’altra.

Se, per la filosofia religiosa il “suono” apre a una trascendenza – l’armonia – senza la quale il suono sarebbe un volgare rumore, per la filosofia profana, invece, il “suono” esclude ogni trascendenza per testimoniare soltanto un principio “umano”. Questa filosofia profana, però, e così

come si afferma e si impone nel XVIII secolo, quel che chiamiamo i Lumi, si elabora grazie a una opposizione metodologica radicale, assoluta, alla filosofia

4 Bergson 2009 [1938] (it. Bergson 2001): 17 “La durata reale è ciò che abbiamo sempre chiamato tempo ma un tempo invisibile. Che il tempo implichi la successione, non lo nego. Ma che la successione si presenti in primo luogo alla nostra conoscenza come la distinzione di un “prima” e di un “dopo” giustapposti, questo non lo potrei ammettere.”

5 Bergson notava al riguardo in *ibidem*: 122-123 “l’intuizione filosofica”, durante la Conferenza tenuta al Congresso di filosofia di Bologna il 10 Aprile 1911, “Un philosophe digne de ce nom n’a jamais dit qu’une seule chose: encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu’il ne l’a dite véritablement et il n’a dit qu’une seule chose parce qu’il n’a su qu’un seul point”. “Un filosofo degno di questo nome ha sempre detto una sola cosa: e ancora ha cercato di dirla piuttosto che dirla veramente. E ha detto una sola cosa perché ha saputo solo un punto”.

6 Vedere Nerhot 2008. I rarissimi lavori contemporanei relativi a questa opera l’hanno tutti voluto vedere come un “Trattato di ritmica”! Inverosimili letture che testimoniano l’incomprensione di questa opera.

religiosa. Non abbiamo mai voluto considerare la filosofia profana a partire da questa prospettiva perché si doveva (si deve) assolutamente imporre l'idea di una irruzione filosofica rivoluzionaria, come se fosse apparsa dal nulla, aprendo alla costruzione di un mondo nuovo, "razionale". Eppure questo interrogarsi è assai più complesso. Molte questioni di metodo proprie alla filosofia religiosa si ritroveranno nella filosofia profana, in forme negative assolute e sistematiche. Se, per la filosofia religiosa, l'"indicibile", lungi dal costituire un ostacolo alla conoscenza, ne è la condizione di verità, per la filosofia profana si tratterà di costruire una conoscenza della verità dove l'"indicibile" è negato, nel senso in cui tutta verità traduce l'"umano". Molti famosi enunciati profani si spiegano attraverso questa opposizione metodologica, ciò che viene solo raramente capito. Ossia, ad esempio, Wittgenstein e il suo così famoso *Tractatus Philosophicus*. È una simile opposizione che spiega la provenienza di un enunciato così: "Tout ce qui n'est pas de l'ordre de la connaissance doit être tu"<sup>7</sup>. Questo enunciato, nella sua accezione strettamente letterale, è di una estrema banalità. Eppure, sarebbe per lo meno audace, trattare Wittgenstein di mente superficiale. Bisogna capire ovviamente che tutto enunciato, sempre, deve testimoniare l'"umano", tutto enunciato, per esempio, tutto atto di linguaggio. È sempre definendo, costruendo, l'"umano" che si erige un senso che, allora, implica, (implicherà) l'idea di razionalità. L'evocare di un "indicibile" ne è l'esatta contraddizione e voglio vedere nella creazione di Wittgenstein, nella frase citata, una ispirazione profondamente anti religiosa e grazie alla quale simile enunciato viene pensato. L'"indicibile" è subito riportato all'irrazionale. Torniamo a "La Musica" di sant'Agostino.

Il "tempo" è l'oggetto del metodo che sviluppa il filosofo<sup>8</sup>, cioè una condizione che implica l'"umano", indubbiamente, l'uomo è mortale, ma che pure non costituisce la sua condizione di verità. La filosofia profana, i "Lumi", si crea a partire da una contestazione radicale di questo punto di metodo, che apre sia alla definizione della razionalità che alla definizione dell'irrazionalità. Eppure, questo "indicibile" è veramente al principio di una costruzione che non potrebbe essere altro che "irrazionale"? Perché pensare non implica, e questo necessariamente, evocare un *non saputo, salvo definire ciò che pensare vuol dire come ripetizione di quel che sappiamo già?* Il *non saputo*, lungi dall'essere estraneo al sapere è ovviamente la sua condizione di possibilità definendo ciò che pensare implica come l'enunciato che integra un non saputo. Definire, molto legittimamente, in questi termini, la questione "cos'è sapere" ? permette di avvicinare singolarmente le due filosofie,

religiosa e profana. Potremo, del resto, rinviare il proposito citato da Wittgenstein al famoso proposito di sant'Agostino: "non dubito di dubitare", come se un enunciato, qualunque esso sia, traducesse un sapere "umano", ritroviamo qui Wittgenstein, ma il cui "umano" non ne è l'unico principio, nel senso in cui biso-

7 Wittgenstein 1968, 3-332. "Tutto ciò che non è dell'ordine della conoscenza deve essere taciuto".

8 Per un'analisi, Nerhot 2008.

gna necessariamente introdurre il non-saputo. In ambedue i casi, un *non-saputo* è inevitabile. Ancora una volta, non solo non è assurdo integrare la questione del *non-saputo* in una definizione della razionalità, in un qualificare i ragionamenti come “razionali” ma, invece, è necessario farlo. Necessario, infatti, se non come qualifichiamo i ragionamenti che consistono soltanto in ripetizioni, in ritorni su se stessi, in virtù...di confrontarsi col *non-saputo*? Utile, senz’altro, per definire quel che è imparare, l’argomento diviene assurdo quando si tratta di capire quel che pensare implica. Wittgenstein, per tornare a lui, lo enunciava molto chiaramente quando scriveva per esempio: “aucune proposition ne peut énoncer quelque chose sur elle-même parce que le signe propositionnel ne peut être contenu en lui-même”<sup>9</sup>. Così, dunque, per la filosofia religiosa come per quella profana, qualsiasi questione di metodo implica un *non-saputo* come condizione della sua razionalità...e della sua verità. Ne conosciamo, del resto, tutte le vulgate, molto spesso testimonianze di domande poste male perché fraintese. Per esempio, questa domanda ricorrente: occorre, oppure no, invocare un “al di là” del linguaggio per accedere alla verità che il linguaggio implica ma che pure questi segni linguistici sembrano non saper contenere? Simili domande non vanno da nessuna parte ovviamente. Peraltro, tranne esegesi assolutamente radicali, nessuna spiegazione di ciò che pensare vuol dire, per esempio la definizione di un testo, consiste mai in un’affermazione di ciò che sarebbe un ritorno sul “testo” ma evoca sempre un “contesto”! Inoltre, un “contesto” è questo al-di-là del linguaggio che si ottiene tramite qualifica di un atto di linguaggio o “testo”<sup>10</sup>.

Per tornare alla nostra questione, l’opposizione religioso-profano, è intorno a una interrogazione sul tempo che tale opposizione si afferma e porta alla comprensione di ciò che “umano” implica. Notiamo, *en passant*, che l’interrogarsi su quel che significa “linguaggio” riporta, punto per punto, alla formalizzazione di una questione sul tempo: così, ci chiediamo, il tempo è questo fenomeno che obbliga, o no, a un “al-di-là” dell’umano per definire ciò che “umano” significa<sup>11</sup>? L’indicibile, che ricopre un interrogarsi religioso, che possiamo benissimo chiamare *non-saputo*, non differisce in alcun modo dal punto di metodo profano quale “tacere ciò che non

può essere detto”, per riferirci sempre a Wittgenstein. Torniamo a sant’Agostino. “Quand un son touche les oreilles pendant un long moment sans interruption et lorsque, arrivé à la fin, arrive un autre son...le mouvement de l’âme qui s’est vérifié par l’attention au son passé et évanouit quand il passait est repris par l’attention au son qui vient après son interruption, c’est-à-dire qu’il ne reste pas tel quel

9 Wittgenstein 1968: 3.332. “Nessuna proposizione può enunciare qualcosa su se stessa poiché il segno proposizionale non può essere contenuto in se stesso”. Trad. mia. Ugualmente: “une fonction ne saurait être son propre argument” 3.333. “una funzione non saprebbe essere il proprio stesso argomento”. Trad. mia.

10 Nerhot 2019

11 Costruire una questione di metodo, del resto, implica delle interrogazioni che superano di gran lunga l’alta specializzazione dei saperi e che, oltretutto, li spiega.

dans la mémoire”<sup>12</sup>. Frase sublime e complessa che esprime altamente la filosofia del cristianesimo. Osserviamo prima di tutto che l’“origine” rimane imprecisata: “Quando colpisce troppo a lungo l’udito un suono non distinto da interruzioni”. Osserviamo anche che questa “fine” del “suono” trascrive una verità che ignora la sola temporalità: il “suono”, cioè un fenomeno che si definisce come “svanito nell’atto che passava”. Un senso implica, perciò, quel che “è” tramite quel che “non è”, una “presenza assenza”. È lì, in particolare, il senso di una “memoria”<sup>13</sup>, cioè di una verità che, senz’altro, una temporalità manifesta ma che non saprebbe trascrivere ai sensi di una verità “umana” e soltanto “umana”. Qui, le difficoltà di lettura sono numerose per la nostra cultura profana contemporanea e i rischi di interpretazione errata o di controsenso innumerevoli.

Fermiamoci su quel “svanito nell’atto che passava”. La nostra cultura dominante, l’“essere” come un tempo, può rivelarsi una barriera invalicabile per la comprensione di tale frase. Qui, infatti, l’“essere” implica il “non essere”, il che significa ciò che nessuna temporalità saprebbe tradurre. Ci troviamo lì nel cuore della metafisica del cristianesimo, la *metafisica della presenza dell’assenza*. È strano che la filosofia del XX secolo non abbia percepito tale questione di metodo, ciò che l’avrebbe, senz’altro, resa più critica nei confronti di questa “metafisica della presenza” che si afferma, per prima, credo, con Husserl, per poi essere ripresa da tutta la fenomenologia contemporanea<sup>14</sup>, a cominciare da Heidegger. Questa costruzione, una metafisica della “presenza assenza”, non può che apparire ridicola, anche assurda, per un pensatore profano per il quale “Dio è morto” (Nietzsche). Il pensiero profano implicherebbe una *fenomenologia della presenza*, voglio dire delle evidenze che significherebbero un “essere-presente”. È, in particolare, il modo di enunciazione profano della “storia”, cioè questo sapere per presente passato, in altri termini presenza assenza...e che sarebbe l’evidenza di una “temporalità”. In sostanza, ci tornerò a lungo, è l’assenza la nozione che apre alla “storia” ma che la cultura profana traduce (tradisce) come pura e semplice questione di tempo. La difficoltà, fondamentale, è sapere disfarsi dalla “storia”, cioè da questa *fenomenologia di un determinismo del tempo*, per interrogare l’unica questione della

12 Sant’Agostino 1997, *De Musica*, ed. Rusconi Milano: 8.22. “Quando colpisce troppo a lungo l’udito un suono non distinto da interruzioni e quando si è avuto la fine, si emette un altro suono...il movimento dell’anima che si è verificato con l’attenzione al suono passato e svanito nell’atto che passava viene ripreso dall’attenzione al suono che si succede senza interruzione, vale a dire che non rimane tale quale nella memoria”. Trad. mia. Questo passo può ovviamente essere riportato alla dramma smarrita delle Confessioni.

13 Così, questo “quasi scomparso” delle Confessioni che non è un tempo, “passato”, ma quel che trascende questo tempo.

14 L’impresa di J. Derrida, in particolare ciò che denuncia come “sapere impossibile”, cioè quel che “è” quando si tenta di fissare questo “essere” in quanto tale, questa impresa, quindi, sopravviene quando, precisamente, è tale questione dell’“essere”, assai mal posta dal pensiero profano, che ha sempre suscitato un non essere, ma senza averlo mai capito. È così, penso, che l’opera di J. Derrida testimonia in permanenza una presenza assenza, che, però, traduce maldestramente come una impossibile presenza. Derrida 1990 ne è un esempio perfetto.

verità della conoscenza “storica”, verità senza la quale non ci può essere una conoscenza della “storia”. Questa difficoltà è di sicuro notevole e rientra nel campo di una moltitudine di domande. La primissima, senz’altro, che ho precedentemente evocata, è la questione del “*non-saputo*”, cioè l’interrogazione tramite la quale pensare si differenzia della semplice ripetizione e della tautologia. Il metodo storico profano che si è imposto alla fine del XVIII secolo<sup>15</sup> consiste nel concepire la questione del “*non-saputo*” come una “questione di tempo”, un tempo da ritrovare ma non come ha potuto concepirlo sant’Agostino, un “*quasi dimenticato*”, cioè “Dio”.

Si tratta sempre di *ritrovare* la verità, ma con la sola capacità “umana” di appropriarsi l’agire del tempo. Questa è la “filosofia dei Lumi”. Infatti, è con il riappropriarsi di una verità del tempo – questo è ciò che la “ragione” significa – che tale verità *umana* è possibile. La questione del *non-saputo* è così trascritta come una ricostruzione di un *quasi oblio*, il che significa di un tempo, come un’opposizione assoluta, quindi, alla filosofia religiosa. Ma, questo “quasi oblio” concepito come una temporalità, poiché esclude la fenomenologia che integrebbe l’assenza, e ciò al profitto di un passato-tempo, si tradisce nel momento stesso in cui si enuncia: questo “quasi oblio” si coniuga, infatti, come un tempo “presente”: “un presente-passato”. In altri termini, questo *non-saputo*, tradotto come una questione di tempo, equivale a un’“atemporalità” (fenomenologica) poiché sempre rappresentazione di un “tempo-presente”. Come “questione di tempo”, l’interrogazione “cos’è sapere?”, in definitivo, si costruisce come un’auto testimonianza, voglio dire come un attestare positivo di evidenze “temporali”...della verità del tempo! Questa comprensione di un sapere “temporale” riporta di conseguenza a una non interrogazione del suo principio di verità, il tempo. In altri termini, il “prima” è un quasi oblio, cioè un’auto testimonianza di una verità il cui principio è il tempo e che attesta se stesso! Lo noto qui brevemente, ritroveremo questo punto in seguito, il “quasi oblio” di Freud si costruisce esattamente come il “quasi oblio” di sant’Agostino!

Rimane dunque aperta la questione del *non-saputo* per capire ciò che pensare vuol dire. Non si tratta ovviamente di “dire quel che non appartiene all’ordine della conoscenza”, per ripetere ancora i propositi di Wittgenstein, ma di integrare ciò che, per esempio, la filosofia religiosa chiama un *indicibile* per essenza al principio di qualsiasi sapere. Vedo il tentativo profano di una filosofia del tempo come il provare a schivare questo problema, correttamente affrontato dalla filosofia religiosa. Ma quest’antitesi religiosa quale è la tesi profana, la verità del tempo, grazie a una fenomenologia della “temporalità”, pensa di aggirare la questione del *non-saputo* attraverso la costruzione di un quasi oblio *temporale*...che testimonierebbe di se stesso con se stesso! Il “prima” profano implica un “dopo” profano, la fenomenologia di una temporalità e principio di verità: l’uomo *mortale*. Affrettiamoci a

15 Rimando a Nerhot 2018. 89 e seg.. Lamarck, *Una filosofia della storia*, pp. 111 e seg. Ugualmente, Nerhot 2011.

precisare che la nostra intenzione non è in alcun modo di porre che il sapere “storico” sia un non pensare, un puro sapere ripetitivo. Non solo sarebbe assurdo ma più di tutto sarebbe falso. Si tratta piuttosto di denunciare queste formalizzazioni per tentare di *ricostruire* l’autentica questione di metodo alla quale la fenomenologia del tempo non risponde correttamente. Ho già un po’ abbozzato in che cosa potrebbe consistere questa ricostruzione quando ho notato che questa fenomenologia del tempo, nel suo tentativo di scartare qualsiasi concetto religioso, elaborava un pensiero per assenza ma mascherandolo in una “temporalità”, cioè in una testimonianza di un quasi cancellato, quasi dimenticato. Così facendo, questo tempo sollecita una “presenza”, vale a dire, ciò che “è”. Il passato, quasi dimenticato, implica una “presenza”, che può solo lasciare perplessi, ovviamente. Ancora una volta, poiché una filosofia religiosa consiste in una costruzione di un pensiero per presenza-assenza, la filosofia profana si faceva, si fa, un dovere di smarcarsene e di identificarsi con un pensiero della presenza, il che solleva enormi paradossi. Tanto una filosofia che costruisce i suoi concetti di base per presenza-assenza manifesta assai chiaramente quel che implica una verità religiosa, l’“indicibile”, perché ciò che “è” implica il mistero, ciò che “non è”, quanto una filosofia che costruisce i suoi concetti di base per presenza testimonia difficilmente una verità del tempo!

La “storia” profana, difatti, o conoscenza che, per essere, implica un “passato”, si può solo coniugare come *presente* passato. Certamente, sant’Agostino lo notava già, un passato passato è dell’ordine di un *impensabile*; perciò, un “passato” implica senza dubbio una “presenza” ma tale presenza non può, in nessun caso, sostituirsi a un “passato”! Possiamo legittimamente chiederci se non è ciò che fa, precisamente, la storia profana quando designa la conoscenza “storia” come una quasi cancellazione. Questa designazione è ovviamente corretta perché cosa potrebbe essere detto a partire da una *totale* cancellazione? Di un nulla niente può essere detto. Che una “storia”, quindi, implichi un passato “presente”, è una condizione necessaria alla verità della storia ma il problema è tradurre tale verità come *una verità del tempo*, ancora una volta! La questione della verità è una questione più ampia che attraversa una moltitudine di lavori di epistemologia nel corso del periodo contemporaneo. Una “ipotesi”, per esempio, non è la mostrazione di un già saputo piuttosto che di un *non saputo* da qualificare e grazie al quale si arricchisce un sapere? L’ipotesi della fisica classica non è un’affermazione, che certifica la dimostrazione come “esperimento”, di un sapere piuttosto che un’interrogazione su questo sapere? Voglio dire, una dimostrazione è come la duplicazione di una causalità del tempo: espongo l’ipotesi *poi* realizzo l’esperimento e *in fine* (di)mostro l’enunciato. È proprio l’interrogarsi per non saputo che è assente nella concezione dell’esperimento classico ma che ritroviamo un po’ ovunque nelle questioni di metodo<sup>16</sup>. Quel che è da dimostrare si confonde sempre con un già saputo! Certo, sappiamo dire solo quel che sappiamo, ma pensare non significa assolutamente ri-

16 In quanto alla *medicina sperimentale* e quel che identifico come la confusione tra “effetto” e “causa” e ciò a favore di una “funzione”, rimando a Nerhot 2020.

petere quel che sappiamo, ancora e ancora! Di conseguenza, l'unica via che ci resta per capire la questione che pone la conoscenza della "storia" è quella che implica uno spostamento, quello di un'interrogazione non più sul "prima" ma proprio sul "dopo" e che necessariamente implicherà un'assenza come dipendendo dalla comprensione di un *oggi-mondo*, è tutto il determinismo causale, il consequenzialismo inteso come azione del tempo, che dobbiamo contestare. Ritrovare la questione di un oggi-mondo, del senso, implica necessariamente l'evocazione di un quel che "non è", ma di un'assenza, ovviamente, che solo una presenza implica, altrimenti di cosa parleremmo?

Qualsiasi "oggi-mondo" implica un non essere tramite il quale solo questo oggi-mondo "è". Più in generale, la fenomenologia implica un pensiero per "essere" ma che sollecita necessariamente l'assenza, cioè ciò che "non è", ma che precisamente, per questo, apre a una *presentazione*. Questo, ovviamente, è ricomporre l'opposizione con la filosofia religiosa e, forse, il filosofo profano se ne avvicina pericolosamente! Certo, pensare per evocazione di "Dio" significa pensare per presenza assenza. Ebbene questo deve anche diventare il modo di interrogare del pensiero profano: come pensare questo "oggi", cioè il "dopo", come "oggi mondo" che implica, ovviamente, la *verità* grazie alla storia, ma che non deve identificarsi a un consequenzialismo al principio del quale troveremmo l'agire del tempo. È la questione di metodo che dobbiamo sapere porci. I due metodi, religioso e profano, non sono forse così lontani l'uno dall'altro.

Se il "relativismo", in particolare il relativismo che consiste a negare qualsiasi verità della storia o, più precisamente, a considerare che la "storia" implica numerose verità, tutte contraddittorie tra loro, ha potuto espandersi così velocemente e così ampiamente a partire dalla seconda metà del secolo scorso, questo è dovuto, secondo me, all'incomprensione della questione del metodo che cerco di esporre in questo lavoro. Non è il "prima" che pone problema nella relazione prima-dopo con la quale si enuncia la verità nella storia ma il "dopo". Un "prima" di una conoscenza della storia non rimanda mai a una verità "relativa"; è sempre, in quanto tale e come tale, oggetto di indagini e anche quando, come spesso succede, una verità di un "prima" apre al dubbio, non si dubita della verità, ma delle evidenze che l'attesterebbero. Qualsiasi inchiesta vertendo sul "prima" è una questione aperta, cioè sempre rinnovata. Il problema si deve spostare, come ho detto, sul "dopo". Che la verità della storia implichi una fenomenologia di un presente-passato significa che l'oggi-mondo, cioè quello che è al principio dell'interrogazione, si rappresenta tramite un "prima" che esclude ogni determinazione del tempo. Una "temporalità", certo, viene invocata, se non di cosa parleremmo, ma questa "temporalità" vede nel suo principio stesso un "dopo" che, *così*, si (ri)presenta.

Ho evocato, brevemente, in precedenza, Freud e il "quasi dimenticato", ci possiamo tornare adesso. Il metodo freudiano della costruzione della "nevrosi" dovrebbe essere più spesso affrontato per illustrare più facilmente i problemi che il determinismo temporale della filosofia profana incontra. Questo "dopo" freu-

diano o l'esplosione patologica, la "nevrosi", testimonia, da un lato, un sepolto temporale, un quasi sparito, un "prima", che, dall'altro, implica la sua esplosione, cioè la crisi come un "dopo" temporale. Rimane misteriosa la "temporalità" di tale esplosione, perché *questo* momento piuttosto che qualunque altro, ma ciò che è importante per la teoria rimane questo determinismo del tempo grazie al quale si riuscirebbe a capire e spiegare l'esplosione. Chiaramente, viene affermato più che dimostrato, un principio causale. Poiché è il "dopo" che enuncia il "prima". Al contrario di quanto sostenuto dalla teoria, cioè fare di questo "dopo" una conseguenza necessaria di una determinazione che regge soltanto col ragionamento, che sarebbe quindi "razionale", è in realtà un ragionamento per tautologia. Non si tratta, ovviamente, di negare la realtà delle patologie mentali, ma di interrogarsi su alcuni dei suoi ragionamenti psicanalitici, il che è perfettamente legittimo<sup>17</sup>. Il "dopo" implica questa esplosione, la "nevrosi", un oggi-mondo al quale è perfettamente corretto accostare i *precedenti*, intesi come una storia vera, ma questo riporto al "prima" non deve essere confuso con il determinismo del tempo. Possiamo dire che questo "prima" ci porta a un "dopo" ma nel senso in cui il "dopo" è *questo specchio tramite il quale possiamo contemplare noi stessi*, cioè definirci. Il "prima" è specchio, cioè ciò con cui il "dopo" contempla se stesso. Il "dopo" è apertura, abisso, certo, assente le cui interrogazioni sono specchi, *effetto-specchi*, tramite i quali il "dopo" (si) presenta.

Nella nostra cultura profana, la "temporalità" è la condizione insuperabile di una verità umana, solo umana, cioè di una umanità senza Dio. Eppure c'è un procedimento assai semplice per convincerci della necessità di una critica riguarda il determinismo del tempo. Se poniamo il "prima" come un "passato", come una condizione di verità "temporale", quindi, a cosa corrisponde un "dopo"? A un "presente" o a un "futuro"? Quando Nietzsche proclama la morte di Dio commette un errore massiccio. Dio non è morto con la cultura profana, piuttosto è diventato *inutile* poiché la condizione di verità dell'umano è d'ora in poi il tempo e soltanto il tempo. Dimentichiamo Dio perché saremmo in grado, con il pensiero, di riappropriarsi la condizione *umana* della nostra verità, cioè il tempo. Questo è la trappola dell'antropomorfismo, la nostra condizione di *mortale* ci porta a confondere finito, morte e tempo. Qui, del resto, risiede la grande costruzione hegeliana, quella di una equipollenza tra un finito, un tempo e la morte, di una "filosofia della storia" come la chiamiamo e che abbozzava già Lamarck (senza capirlo). "Le trasformazioni permanenti" di Buffon aprono a una conoscenza del vivente attraverso la fenomenologia di un *trasformato* che può solo appellarsi a una "temporalità" tramite cui si (di)mostra questo "trasformato".

Certo, la cultura religiosa usò e usa sempre questa nozione, ma questo "trasformato" esclude una qualunque verità del tempo e rinvia soltanto a una filoso-

17 Vedere la mia critica ai ragionamenti di Lacan in Nerhot 2014: 37-83, Seconda conferenza *Je parle aux murs* de J. Lacan.

fia morale secondo cui spetta potenzialmente a ciascun e ognuno di trasformarsi moralmente, di diventare (sempre) migliore. Ancora lì, il pensiero profano prende la forma dell'anti-pensiero religioso dove la trasformazione implica, da un lato, la determinazione del tempo, per un miglioramento di cui testimonia il tempo, dall'altro. Pensiamo alla filosofia di Darwin. La "ragione" testimonia, peraltro, un miglioramento di cui solo l'agire del tempo è il principio che apre alla comprensione dell'umanità in quanto tale, alla comprensione di un *progresso*. L'"animale" è la grande tematica dei filosofi del XVIII secolo, poiché, come sappiamo, tramite le definizioni del "animale" è certo l'"umano" che qualifichiamo. Qual è dunque la particolarità dell'animale? È di essere privato della capacità intellettuale di *prevedere* – J.J. Rousseau dirà anche<sup>18</sup> che "l'animale non conosce la morte" (!) – in altri termini, di non poter riappropriarsi una verità di cui solo il tempo testimonia<sup>19</sup>. Per tornare alla domanda posta poco fa' – se il "prima" è "passato", allora cos'è un "dopo": un "presente" o un "futuro"? – la risposta è ovvia: entrambi perché, in questa proiezione, il "prima" che ci propellerebbe nel tempo, il "dopo", non sapremmo distinguerli! Strana "temporalità", quanto meno, che non può distinguere un "presente" di un "futuro". Non smetterò di tornarci.

La filosofia profana del XVIII secolo si costruisce a partire da ragionamenti che consacrano principalmente due termini: l'origine, la libertà. Tornerò su questo termine, libertà, alla fine di questo lavoro, dapprima voglio dedicarmi a una breve riflessione sul primo termine, l'"origine". Questo termine, "origine", apre per la filosofia profana a una trascendenza anti religiosa. L'"origine" profana, infatti, si oppone prima di tutto alla creazione biblica e implica una verità umana per semplice combinazione "temporale", combinazione dei tempi. Così, da questa verità umana interamente "temporale", l'"origine", si deduce il "dopo", cioè l'oggi-mondo. Il tempo si impone come un grande "scultore" (Buffon usa spesso questa espressione) in opposizione a un creatore, questa verità umana fuori del tempo: Dio. D'ora in poi, qualsiasi costruzione intellettuale del tempo dovrà saper elaborare una *fenomenologia del tempo*, ciò che chiamiamo una "temporalità", per essere qualificata come "razionale". In tal modo, le evidenze di tali ragionamenti si costituiscono come "*materialità*" che testimoniano la verità del tempo. Si elabora un vero "materialismo storico" ben prima di Karl Marx (e che aprirà alla sua "filosofia della storia"). La "storia" è la verità di una temporalità umana di cui attestano tutti questi "risultati", questi "finiti", fenomeni della verità di un determinismo che cancella Dio. L'oggi-mondo, il *nostro* presente, è un "risultato", possiamo parlare di una *logica umana* come parliamo di una geo-logia.

Tale approccio non saprà più distinguere tra "fine" e "finito", una distinzione fondatrice per la filosofia religiosa<sup>20</sup>. Il che spiega che un "dopo", per un approc-

18 Rousseau 1964, ugualmente, Nerhot 2011, in particolare 53-68.

19 L'"istinto", pertanto, sarebbe questo sapere che ignora il tempo. Ancora oggi è la comprensione che ne abbiamo.

20 Distinzione "fine" "finito" che torna ad essere radicale, ma per un approccio critico

cio profano, non costituisce mai un problema, non apre mai a una questione di metodo. Con la spiegazione causale che costituisce il determinismo del tempo, il “dopo” si alleva a un’attestazione semplice e tutta positiva, cioè al “risultato” che ognuno può osservare, può “constatare”. Niente è più penoso che questo principio di lettura che è la grande causa del relativismo culturale ambientale. Questo senso, “senso della storia”, quest’oggi-mondo come “risultato” di una determinazione del tempo, si ottiene mediante un sacrificio considerevole, quello della negazione la più assoluta di una questione di metodo primordiale sul “dopo”.

Il “prima” è lo strumento grazie al quale una determinazione razionale si può compiere: il “prima” è proiezione, il che, per il pensiero profano, significa “previsione”. Il “prima”, dunque, implica una proiezione “temporale”. Questo “flusso del tempo”, di cui parlava Husserl, comprensione implicita a qualunque rappresentazione profana della “temporalità”, è mera illusione poiché con questa costruzione profana, *quel che passa*, il passando quindi, si enuncia come un solo “passato”, un “arrivato” o “finito”, ancora una volta. L’antropomorfismo, questo “scorrere del tempo” che va dall’uomo *nato* a l’uomo *morto* è straordinariamente difficile da superare per il pensiero profano così come si costruisce a partire dal XVIII secolo. Da un passato, un’ “origine”, tutto deriva: vale a dire *tutto si deduce*; così, il “dopo” non necessita di alcuna inchiesta metodologica visto che si definisce già in quanto tale nell’elaborazione di questo “prima”. È quanto rifiutarono, ricordiamolo, Cartesio e Bergson.

Eppure, non è difficile allontanare questa metafora di un tempo per “flusso”: *cosa sarebbe allora questo passando del passaggio?* Perché può essere soltanto tramite un fenomeno “passando” che si può (di)mostrare la verità di questo *passaggio* profano! Il passando ci riporta...all’indicibile che implica questa costruzione profana! Il “passando”, in effetto, si enuncia soltanto come “passato”, (come “risultato”, ancora una volta). *Il passando del passaggio è indicibile!* Sant’Agostino, nella “Musica”, precisamente, si pone questa domanda che lo porta a una trascendenza – l’“armonia” di un suono – che il passando del suono, necessariamente, implica. Ciò che non si può tradurre temporalmente è supporto a qualsiasi ragionamento che implica una verità umana, pensa sant’Agostino. La filosofia profana, non ho smesso di dirlo, finge il contrario. Ma, così facendo, questo tempo, principio di qualunque verità, implica un indicibile, il *passando di quel che passa!* Per una filosofia religiosa, l’*indicibile* è la condizione di ogni verità umana: Dio. Per una filosofia profana, alcuna possibilità metodologica è possibile. Un “flusso temporale” si coniuga solo come “passato”, ancora una volta, *il flusso è indicibile in quanto tale*. A tempo *trascorso* si enuncia un senso per fluire del tempo: il finito è una fenomenologia del tempo: una “temporalità”!

profano per quanto riguarda la medicina sperimentale il cui spirito è precisamente di definire una “fine” tramite il solo “finito” temporale al quale si oppone la libertà profana o fine. Vedere le questioni filosofiche sul “fine di vita” in Nerhot 2020.

Buffon, nella prefazione alla sua traduzione del chimico inglese, Hale, “Statica dei vegetali ed analisi dell’aria” poneva questo strano enunciato<sup>21</sup>: “*Come possiamo dimenticare che l’effetto è soltanto il mezzo per conoscere la causa*”. È quel che ho cercato di spiegare nelle righe precedenti: l’“effetto” è susseguente a un “prima” al quale, dunque, appartiene. Buffon è il primo filosofo della natura, nel senso di primo “storico” della natura. Il “prima” è una causa, costruire il “prima” implica elaborare una temporalità che ne sarà al tempo stesso prova e testimonianza, cioè “conseguenza”. Ogni “testimonianza” implica un risultato, l’“effetto” di cui parla Buffon, prova di una verità del mondo come trasformazione permanente del mondo. L’“oggi-mondo” è conseguenza, cioè “risultato” di un prima che, con questo “risultato” (di)mostra la verità profana.

La causa si stabilisce dunque come dei finiti-mondo che ne testimoniano! Ritroviamo quel che dicevamo prima sulla “previsione”, testimonianza obiettiva della razionalità degli enunciati che implica una temporalità: dire il “dopo” consiste, in realtà, nel conoscere questo “prima” in quanto apre a una ermeneutica come visione di un futuro, un “dopo”, precisamente. Pertanto, cos’è un “finito”, un “risultato”? *Un futuro arrivato!* Dobbiamo così capire che attraverso questa “origine” o “prima”, si stabilisce una verità profana il cui effetto, un “dopo”, è puro e semplice atto di mostrare una causalità, cioè una determinazione del tempo: un “futuro arrivato”. Così, non conoscere un’ “origine”, per l’approccio profano, equivarrebbe a non poter enunciare un oggi-mondo, questa conseguenza assoluta, totale, di una verità del tempo, quindi dell’umano.

Insomma, dobbiamo convenire che un *futuro arrivato* è una “temporalità” per lo meno sconcertante. Certo, ci propone una spiegazione, una esposizione a un oggi-mondo, cioè una conseguenza di una determinazione che, precisamente, rileva della razionalità stessa dell’atto di pensare; riappropriarsi l’agire del tempo. Rimane, che è *con un determinato, a partire da un determinato*, che viene *presupposta una determinazione*<sup>22</sup>. Una determinazione viene dedotta da quel che è pura speculazione, un “risultato”. Paul Veyne poneva, assai giudiziosamente, che la verità nella storia consisteva in una “retrodizione”<sup>23</sup>, ma senza spiegarne veramente il meccanismo logico. Il “Discorso” di Lamarck che ho citato costituisce un’eccezionale spiegazione di questo meccanismo “retrodittivo”. La “retrodizione” è l’elaborazione della proiezione, per dirlo semplicemente. Il ragionamento si apre con un “arrivato” (un “finito”, un “risultato”), questo misterioso oggi-mondo che *così* riceve la sua qualificazione che si dimostra attraverso la ricostruzione *all’indietro* di

21 Citato da Marcella Renzoni, *Introduzione alla storia naturale*, in Buffon: 1959, Prefazione scritta da Buffon nel 1735, dieci anni quindi prima della pubblicazione dei primi volumi di “*Storia Naturale*”.

22 Per esemplificare questo punto di metodo, rinvio all’illustrante *Discorso del 27 Floreale Anno X* di J.B. Lamarck. Per un’analisi, Nerhot 2018: 111-124. Buffon, 1959, *Storia naturale. Primo discorso. Sulla maniera di studiare la Storia naturale. Secondo discorso. Storia e teoria della terra*, Torino: Paolo Boringhieri.

23 Veyne 1996. Ugualmente, Nerhot 1995: 11-138.

una determinazione temporale. Ritroviamo il proposito di Buffon, l'effetto come il mezzo di cui si conosce la causa. Qualunque storia, a prescindere del suo campo, consiste in tali ragionamenti. Per quanto strano possa sembrare, è sempre un "risultato" che suscita una origine, *la sua* origine.

Darwin non sostiene nulla più di quanto diceva Lamarck (tralascio la filosofia politica che sottende l'idea di "selezione" e dei migliori che la vincono). L'evoluzione delle specie consiste in una *fenomenologia dell'evoluto*, una costruzione di un "risultato", in altri termini, un determinismo del tempo e non ciò che sarebbe un *evolendo* dell'evoluto. Questa struttura è sempre quella di un "effetto di ritardo", per parlare come i nostri filosofi del XX secolo; cioè una comprensione che risulterebbe un agire di un *tempo compiuto* e che, in quanto tale, permetterebbe questa comprensione (ritroviamo in sostanza il pensiero di Hegel). L'"effetto di ritardo" risulta di una comprensione possibile soltanto alla "fine-finito", il che significa che l'"effetto di ritardo" è l'elaborazione di questa "fine-finito"! Questa nozione che si impone a tutta la fenomenologia del XX secolo (!) è la traduzione di un "dopo" che rinvia soltanto a se stesso, è una risposta prima ancora di tradurre un interrogare: organizza questi "fatti" o occorrenze argomentative come evidenze di questa fine-finito. È quel che additava P. Veyne ma che non spiegava questi stranissimi ragionamenti. *È un oggi-mondo, questo "dopo", questo effetto-specchio che (si) mostra in questo "prima" che suscita.*

Questa domanda fondamentale, questo così misterioso oggi-mondo dal quale *si deduce* una "origine", non viene percepita, non è mai stata percepita, dalla filosofia profana. Quest'ultima ha sempre risposto prima ancora di interrogarsi, ha sempre imposto un *risultato-presenza*, ha sempre concepito una questione di tempo come esplicativa di qualsiasi ricerca di senso. I ragionamenti risultanti di tale ricerca non sono necessariamente falsi ma, per la loro struttura, sono tautologici poiché impongono, ancora una volta, *la risposta dalla quale si deduce l'interrogazione*. Da questo derivano i nostri relativismi contemporanei. La primissima domanda dovrebbe, deve, fissarsi su quel "dopo" dal quale si deduce il "prima" e ne costituisce la (di)mostrazione. Il "prima" non è mai "relativo" per questa ragione; non è mai nemmeno non-sapere o allora molto semplicemente non corrisponde a niente ma questo nulla è quello del "dopo". Se la storia, sempre, cambia, non è perché il "prima" ripetutamente cambia, da solo, da se stesso, per così dire, ma perché il "dopo" è un interrogare permanente, un progredire verso comprensioni sempre rinnovate dell'oggi-mondo. *Una "fattualità" non trascrive una verità in sé ma trascrive questa verità che implica il "dopo"*. In sostanza, non abbiamo mai smesso e non smettiamo di interrogare questo misterioso oggi-mondo attraverso quel che sarebbe solo una questione di tempo, il che è così rassicurante. Qualsiasi mistero si dissiperebbe grazie all'elaborazione di un "prima" e del suo "dopo" temporali. Solo che, così facendo, il *non-saputo* tramite cui qualsiasi sapere è sapere si trasforma in un "sempre-già" sapere, sempre per riprendere il linguaggio della fenomenologia contemporanea, cioè cancella la questione fondamentale di metodo, ma senza sapere, in tal modo, liberarsi dai ragionamenti tautologici.

Negare la rappresentazione temporale costringerebbe, costringe, a una gigantesca mutazione intellettuale, che, tra l'altro, sconvolgerebbe drasticamente le critiche metodologiche alla filosofia religiosa, "irrazionale" per il suo principio di causalità, Dio. Piuttosto che invocare un *non-ancora-*

presente "futuro" o un *già-presente* "passato", è più pertinente pensare una presenza-assenza che non implica minimamente un impossibile metodo "razionale", impossibilità che conviene invece attribuire a questo determinismo temporale. Un passato-memoriale, per esempio, è l'evocazione di una verità tanto assoluta quanto insuperabile, certamente, ma che non può tuttavia astrarsi da una riflessione su questo strano "dopo" che lo sollecita. Un "dopo", più e più volte, mentre si stabilisce come risonanza, come conseguenza *necessaria* di questo "prima", è una *risposta* a una questione mai posta! Questo "dopo", infatti, è "risultato", effetto di una determinazione, immanente alla condizione umana: la "storia" profana.

Sempre il pensiero contemporaneo proclamò la *presenza*, cioè un essere-tempo, come condizione di verità al sapere umano. Evocare un'assenza sarebbe stato, sarebbe, un sapere scandaloso, in poche parole, un sapere irrazionale. Eppure, la causalità profana si impone perché espressione metafisica di un tempo, di un "tempo", cioè di un *sempre-già-presente*, un essere-tempo "presente", dunque, la testimonianza di una verità immanente all'umano: quel che "è". Un'immanenza, conseguentemente, ma per lo meno in una posizione traballante rispetto a una temporalità esistenziale, ad esempio, per essenza sempre mutevole. L'antropomorfismo, non faccio altro che ripeterlo, è soltanto la trascrizione di una condizione di *mortale*, il "finito", non è, in alcun modo, la trascrizione di un "flusso temporale" per usare ripetutamente il linguaggio di Husserl. La "storia" è la trascrizione di un "finito", di un "arrivato", di un *avvenuto mondo* che il principio di ragione pretende conoscere con la sua capacità di *riappropriarsi*, come continuo a ripetere, il determinismo del tempo, un riappropriarsi che può soltanto implicare, ovviamente, una "proiezione", cioè un sapere in grado di conoscere l'a-venire, immanente a qualsiasi verità temporale. La critica profana al pensiero religioso è l'accusa di mancanza assoluta di rigore nell'evocare una *previsione* che si confonde con una *predizione*, cioè una verità che non sa identificare un'autentica necessità causale (il tempo). Con questa *metafisica* di un *avvenuto-avvenire* religiosa, secondo la filosofia profana, tutto può essere detto e anche il contrario di tutto, il vero legame tra un effetto e una causa essendo totalmente impensato, inesistente. La causalità è come appesa a una verità, *immanente cioè fuori tempo*, incapace quindi di testimoniare razionalmente la sua determinazione.

Quando guardiamo a ciò che sarebbe la dimostrazione probante della verità della conoscenza profana, questa metafisica di un *avvenire avvenuto*, il "finito", il "risultato", ci troviamo di fronte a una determinazione del tempo che si accerta quando il tempo non "passa più" ("passato") o "non passa ancora" ("futuro") quindi come una *temporalità appesa*. Pertanto, non siamo così lontano dalla conoscenza di una verità religiosa che dimostra la verità umana mediante quel che è sempre-già un sapere ma un sapere per immanenza, in altri termini per un *deter-*

*minimo senza tempo*: Dio. In entrambi gli approcci, osserviamo che la questione del non-saputo viene trascritta come un *sempre-già* saputo! È ritrovare il famoso quasi sparito agostiniano o freudiano. Osserviamo che, di conseguenza, questi due approcci suscitano ragionamenti che eliminano il non-saputo: l'“effetto” apre e guida a un “prima-causa” per la filosofia profana come per la filosofia religiosa. Ci troviamo di fronte a due consequenzialismi, l'uno che proclama il tempo, l'altro che lo nega. In quanto alla “fattualità” profana, non è mai questa temporalità-materialità che testimonierebbe di se stessa, per se stessa.

Per tornare a questo “consequenzialismo” profano, bisogna in realtà capire che non è un passato che viene al presente, che lo raggiunge “per flusso”, insomma, ma invece bisogna capire che è un oggi-mondo che sollecita un prima: *il “prima” viene dal “dopo”*. Il pensiero profano pone una verità umana come dei “passato” “futuro” *temporali*, nonostante tali nozioni manifestino una fenomenologia di un mondo come un avvenire-avvenuto, cioè che si scrive come un *avvenuto temporale* qualora viene ricercata la *proiezione temporale*, l'avvenire. Ogni verità profana vorrebbe essere una questione di tempo, ma questo tempo rimane indicibile! L'“umano” implica la temporalità come la sua unica condizione di verità. Eppure non sappiamo dire il *nascendo del nascere*, conosciamo solo il nato (il “passato”, cioè il “finito”, l'“arrivo”). Non sappiamo neppure dire il *morendo del morire*, conosciamo solo la morte<sup>24</sup> (ancora e ancora il “finito” o “passato”). La filosofia profana si ritrova impotente per qualificare il tempo dell'umano davanti a quello che rimangono tuttavia i momenti chiavi del vivente! Ancora una volta, la filosofia profana sa pensare solo il “finito”, il nato, quindi, non il nascendo del nascere, o la morte, e non il morendo del morire.

Questo essere-vivente come una presenza, dunque, sfugge a se stesso, necessita, di conseguenza, un'evocazione alla quale un pensiero per presenza-essere è impotente. Questo essere *svanisce passando*, per riprendere il linguaggio di sant'Agostino, deve, di conseguenza, enunciarsi come essere-non-essere. In che cosa consiste, in definitiva, la nostra fenomenologia della temporalità profana? A sostituire ostinatamente la questione dell'essere-non-essere con una questione di tempo, un “non ancora” (futuro), un “non-più” (passato) con una presenza “passato” e “futuro”. Queste evocazioni temporali sono delle quasi presenze, è qui tutto il senso della storia profana, ma delle “quasi” presenze che sant'Agostino sollecitava ugualmente e per una presenza dell'assenza, cioè Dio. Cartesio, in chiave religiosa, Bergson, in chiave profana, respingono questo determinismo di un tempo, condizione di verità profana dell'umano. Questa “successione” fa ridere i nostri due filosofi, successione che tuttavia la filosofia profana consacra, “I Lumi”, e alla quale impone una strana espressione: “la successione dei tempi”! Un po' come se niente fosse scontato, in definitiva! Rimane che è proprio questo “secolo dei Lumi” che dispone la corrispondenza tra una materialità e una temporalità grazie alla quale la

materialità accede a una fenomenologia mediante queste evidenze temporali<sup>25</sup>. Le successioni, per stabilirsi nella loro verità tutta temporale, ancora una volta, devono porre uno strano assioma, colui di un linguaggio del tempo, la “materialità” era il fenomeno di questo linguaggio, ovviamente. Tuttavia, questo assioma è assurdo, non esiste alcun “linguaggio” del tempo. Esiste solo il “*tempo del linguaggio*”!

Per concludere, vorrei soffermarmi brevemente sulla questione della “libertà”. Questione bergsoniana per eccellenza ma che, senz’altro, il grande filosofo, certamente influenzato dai lavori di Darwin, ha costruito male. Infatti, Bergson ha pensato un “determinismo della natura” invece del tempo. In ogni caso, questo pensiero determinista profano che fa, dunque, del senso del “umano”, un risultato necessario, pone la questione della libertà (e sappiamo come Darwin in particolare rispondesse a questa domanda, risposta che non ci interessa qui). Anche per tale questione dobbiamo evocare, però, la filosofia religiosa della libertà per porre correttamente la questione della libertà profana: come sappiamo, la libertà religiosa si concepisce come un “libero arbitrio”. Questo significa una *libertà umana definita, finita* che risulta da una determinazione come condizione della verità umana, Dio, una determinazione metafisica. Michel Villey non mancava di ricordare, in un’atmosfera non proprio favorevole, che le questioni dei “diritti soggettivi”, della “responsabilità”, ecc... implicavano una trascendenza, i “diritti umani” in generale, di cui si chiedeva cosa potevano significare in chiave profana, libertà profana che si definirà per opposizione a questo “libero arbitrio”. Una libertà umana *definita, finita*, per la filosofia religiosa e che riporta a una condizione di verità trascendente, cioè fuori ogni temporalità, contro una libertà profana che si concepirà come *infinita, indefinita* che implica una verità di cui la temporalità testimonia.

*La libertà profana si concepirà come un’indeterminazione assoluta.* Per il filosofo profano, pensiamo già a Hume, “si nasce liberi”, il che significa che l’umano si costruisce in una trascendenza tutta storica, condizione della libertà assolutamente indeterminata. Simone de Beauvoir, nel suo famoso saggio filosofico, “Il secondo sesso”, testimonia in modo cristallino questa cultura profana (Donna non si nasce, lo si diventa). Il mondo è vero, di una verità umana, nient’altro che umana, cioè infinita, indefinita, aperta, dunque, a ogni creazione, come espressione pura del “umano”. Lì più che altrove, probabilmente, l’opposizione è assolutamente radicale tra filosofia religiosa e filosofia profana, tra libertà religiosa e libertà profana ma, ancora una volta, una costruzione profana non avrebbe mai potuto concepirsi così se non fosse consistita, nel suo principio stesso, in un’opposizione alla cultura religiosa. “Il pensiero della rivoluzione francese...era, sin dall’origine, cristiano, il contrario del cristianesimo...”<sup>26</sup>. È quel che ho dimostrato.

25 Il “fossile”, traduzione perfetta della corrispondenza tra materialità e temporalità, si afferma come l’evidenza di una verità del tempo, mentre gigantesche collezioni di tali oggetti risalgono al secolo precedente ma senza il termine “fossile”.

26 Villey, Frison, Jamin 1995, decimo libro: 5.

## Bibliografia

- Bergson H., 2001, *Il pensiero e il Movente*, Firenze: Olschki.
- Bergson H., 2002, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Milano: Raffaello Cortina editore.
- Bergson H., 2004, *Durata e simultaneità*, Milano: Raffaello Cortina editore.
- Bergson H., 2008 [1889], *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: PUF.
- Bergson H., 2009 [1932], *Durée et simultanéité*, Paris: PUF.
- Bergson H., 2009 [1938], *La pensée et le Mouvant*, PUF, Paris: PUF.
- Buffon, 1959, *Storia naturale. Primo discorso. Sulla maniera di studiare la Storia naturale. Secondo discorso. Storia e teoria della terra.*, Torino: Paolo Boringhieri ?
- Descartes R., 1996, *Méditation métaphysique. Troisième Méditation*, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris: Vrin.
- Derrida J., 1990, *Limited Inc.*, Parigi: Galilée.
- Descartes R., 1996, *Méditations touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées*, Paris: Œuvres Vrin.
- Husserl E., 1964, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Saint-Ouen: PUF.
- Husserl E., 2011, *Per una fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano: Franco Angeli.
- Jankélévitch V., 1977, *La mort*, Paris: Editions Flammarion.
- Jankélévitch V., 2009, *La morte*, Torino: Einaudi.
- Lacan J., 2011, *Je parle aux murs*, Paris: Editions du Seuil.
- Nerhot P. "La question de la traduction, qu'est-ce-que savoir?" in *The Cardozo Law Bulletin*, 2019
- Nerhot P., "La question du langage" in *The Cardozo electronic Law Bulletin*, 2019 (25 – 2). Available at: <https://iris.unito.it/retrieve/e27ce42e-f479-2581-e053-d805fe0acbaa/NERHOT%20%281%29.pdf>.
- Nerhot P., "La vérité en histoire et le métier d'historien, Réflexions à partir de la France des Lumières de Daniel Roche" in *Quaderni Fiorentini*, 1995, Milano:Giuffré, available at: <https://www.quadernifiorentini.eu/quaderni/indice.htm>.
- Nerhot P., 2008, *La metafora del passaggio: il concetto di tempo in sant'Agostino. Fondamento di una nuova etica*, Padova: Cedam.
- Nerhot P., 2008, *La métaphore du passage: le concept de temps chez saint Augustin, fondement d'une nouvelle éthique*, Paris: L'Harmattan.
- Nerhot P., 2011, *Lecture del discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini di J.J. Rousseau*, Torino: Giappichelli.
- Nerhot P., 2014, *La metafisica della presenza dell'assenza, Due conferenze*, Milano: Mimesis.
- Nerhot P., 2018, *Libertà immanente e determinismo del tempo*, Milano: Mimesis.
- Nerhot P., 2020, *La fine e il finito, filosofia profana e fine di vita*, Milano: Mimesis.
- Rousseau J.J., 1964 [1755], *Origine et fondements de l'inégalité entre les hommes*, Paris: Gallimard- La Pleiade.
- Sant'Agostino, 1997, *De Musica*, Milano, Edizioni Rusconi.
- Veyne P., 1973, *Come si scrive la storia. Saggio di epistemologia*, Roma-Bari: Laterza.
- Veyne P., 1996 [1971], *Comment on écrit l'histoire, Essai d'épistémologie*, Paris: Seuil.
- Villey M., Frison-Roche M.A., Jamin C., 1995, *Réflexions sur la philosophie et le droit, les Carnets de Michel Villey*, Paris: PUF.
- Wittgenstein L., 1968, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris: Gallimard.