Ripresa, a priori storico, sistemi di pensiero

Tra Weil e Foucault

Retomada, a priori histórico, sistemas de pensamento: Weil e Foucault

Giusi Strummiello

Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/1857>

DOI: 10.4000/cultura.1857

ISSN: 2183-2021

Editore

Centro de História da Cultura

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 dicembre 2013

Paginazione: 195-212

ISSN: 0870-4546

Notizia bibliografica digitale

Giusi Strummiello, « Ripresa, a priori storico, sistemi di pensiero », *Cultura* [Online], Vol. 31 | 2013, posto online no dia 11 dezembro 2014, consultado a 20 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/1857> ; DOI : 10.4000/cultura.1857

Questo documento è stato generato automaticamente il 20 aprile 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

Ripresa, a priori storico, sistemi di pensiero

Tra Weil e Foucault

Retomada, a priori histórico, sistemas de pensamento: Weil e Foucault

Giusi Strummiello

- ¹ Potrebbe certamente sembrare azzardato affrontare il progetto filosofico weiliano, e in particolar modo la nozione di ripresa, affiancandolo a quello foucaultiano. Le osservazioni che seguono, tuttavia, non intendono mostrare che tra i due progetti si dia una sostanziale comunanza – il che sarebbe palesemente falso – e nemmeno istituire tra essi una sorta di confronto o parallelismo – il che potrebbe risultare non solo sterile, ma forse anche profondamente fuorviante. L'intento, assai più circoscritto, è piuttosto quello di tentare di gettare una luce diversa su alcuni aspetti della nozione weiliana di ripresa collocandosi in parte al di fuori della costruzione della «logica della filosofia», ovvero a partire da una possibile piattaforma esterna rappresentata, in questo caso, dalla scelta di alcuni elementi del discorso foucaultiano.

1. Alcuni presupposti: la filosofia, l'interesse, la storia

- ² Fin dal principio, la filosofia è intesa da Weil essenzialmente come un'attività, una pratica di comprensione, di *senso*, che proprio in quanto tale è chiamata costantemente a interrogarsi anche *sul suo stesso senso* e sui suoi compiti.¹ La filosofia non è un *corpus* dottrinale, un patrimonio di conoscenze che possano essere trasmesse: piuttosto, essa da una parte rimanda a un compito, a un dover essere (la filosofia è chiamata a darsi secondo certi modi, a svolgere una determinata funzione, che nella *Logica della filosofia* si configura in definitiva come quella di corrispondere a una fondamentale esigenza di sistema, ovvero a un'esigenza di ragione e coerenza) e dall'altra comporta un invito quasi ineludibile a riflettere su questa stessa funzione e sulle sue condizioni di possibilità, a chiedersi cioè continuamente se essa possa di fatto riuscire ad assolvere a tale

destinazione. Weil sottolinea a più riprese come la filosofia vada intesa propriamente come un esercizio, un'“attività umana”, che presuppone che da parte degli interlocutori si sia fatta la stessa opzione. La filosofia parla cioè solo a chi ha compiuto la stessa scelta, solo a chi ha già deciso di prestarvi ascolto. La filosofia (espressamente qualificata come *filosofare*) si fonda su una decisione libera, e sarebbe pertanto assurdo volere *dimostrare* la necessità del filosofare. Il filosofo è colui che vuole comprendere e vuole comprendersi in questa comprensione, pervenire a disporre di un discorso coerente, farsi, in una parola, *ragionevole*. La scelta per la comprensione del mondo e della propria vita in questo mondo, a partire da un senso e in vista della realizzazione del senso, è ciò che *accomuna* tra loro i filosofi, mentre *diversa*, per ciascuno di loro, è la condizione in cui tale scelta matura. Per questo non si dà per Weil qualcosa come una *philosophia perennis*: la filosofia nella sua essenza è sempre storica e storicamente determinata. Ma non si può neppure, in senso diametralmente opposto, ridurre la filosofia alle sue condizioni: certo essa è riflessione su una determinata situazione storica, ma pur sempre alla luce di una decisione che è e rimane essenzialmente libera. In termini kantiani, Weil definisce il discorso coerente come un'idea, come un orizzonte regolativo, che in quanto tale non si completa mai, non perviene mai al suo compimento. Si tratta di un discorso tutto umano, proprio cioè di un essere finito che vuole comprendere il finito a partire dall'infinito, dall'universale. La volontà di coerenza, essendo propria di un essere finito, non trova mai compimento nel finito, resta continuamente aperta, nella consapevolezza che il discorso (la struttura) non riuscirà mai a identificarsi con la realtà (lo strutturato). Per questo il discorso filosofico è una realtà viva e per questo non si dà mai veramente un sapere assoluto, ma solo un'idea del sapere assoluto: ovvero, come Weil precisa, «la filosofia resta sempre filosofare».²

- 3 Che la filosofia sia dunque sempre oggetto di una scelta, di una decisione, che la filosofia abbia a che fare con la libertà e la volontà, che sia un'opzione esistenziale, è ribadito da Weil, come già si accennava, in più occasioni. È in questo senso che Weil afferma ad esempio che la vera radice della filosofia non è lo stupore, ma la volontà, quella volontà che si pone la questione del senso e dell'orientamento nel mondo (lo stupore sorge solo in seconda battuta, quando l'uomo si accorge che la sua volontà non si realizza immediatamente, ma ha bisogno appunto della mediazione del discorso). La libertà che agisce prima di comprendersi come libertà rappresenta in effetti la condizione *necessaria*, *ma non ancora sufficiente* del discorso per il discorso, cioè della scelta per la filosofia. La condizione *necessaria e sufficiente* è invece la libertà compresa come tale, alla luce della decisione della *volontà* di render conto del senso dell'azione della libertà nei confronti del mondo. Da questo punto di vista, la filosofia si radica nel precategoryale, nel preriflessivo: l'uomo infatti non è un essere teoretico; è innanzitutto un essere attivo, che agisce nel mondo in modo tale che il mondo stesso e l'agire che in esso si compie si mostrino di per sé solo alla sua volontà. In altri termini, l'uomo pensa perché è *interessato*, e diviene *filosofo* quando cerca di comprendere il carattere e il senso di questo suo *interesse*.³
- 4 Questa decisione non ha tuttavia nulla a che fare con la retorica dell'inauguralità assoluta o dell'autenticità radicale e aurorale propria di altre posizioni novecentesche. Per Weil, l'uomo si trova in un mondo che è già strutturato ed è quindi normalmente comprensibile. Anzi, se l'uomo non si trovasse in un mondo già strutturato, non si potrebbe neppure avere qualcosa come la filosofia: è solo perché si dà un mondo che ci si pone il problema del suo senso. Lo stupore, il *thaumazein*, che nasce quando il mondo non si dà più come comprensibile (quando cioè l'uomo si accorge che la sua volontà non si traduce in modo immediato e irriflesso in effettività), rappresenta come detto solo una

causa occasionale, o per meglio dire secondaria, della filosofia. Al contrario, la filosofia dipende fondamentalmente, quanto alla sua origine, dalla volontà che vuole comprendere di più perché si è resa conto che non ha ancora pienamente compreso quel mondo che pure in parte le si presenta come già comprensibile: in altri termini, il mondo si offre o si presenta sempre come un *quasi-mondo* incoerente, ma tuttavia tale da porre esso stesso, in quanto già parzialmente compreso e comprensibile, l'esigenza di una coerenza totale. Il filosofo è dunque colui che non si accontenta della comprensione parziale o dei discorsi parziali; anzi, è colui che rinuncia alla calda e confortevole certezza che i discorsi particolari del mondo gli offrono per spingersi più in là. Egli vuole unificare la molteplicità dei discorsi umani in un unico discorso che armonizzi ogni particolarità facendone un elemento di un Tutto – un Tutto però che non misconosca in ogni caso la potenziale e radicale irriducibilità delle sue parti, ovvero la possibilità che in ogni momento qualcosa si sottragga o sfugga al discorso coerente, ragionevole. Per questo, la scelta per la filosofia non è una scelta facile; è tutto sommato sempre più comodo per l'uomo rivolgersi ai valori della tradizione (o a quelli che a essa si oppongono) per ricevere quanto è necessario per orientarsi nel mondo. Più ancora, come Weil stesso si preoccupa di sottolineare, la scelta della filosofia non è una scelta assoluta e necessaria, perché si può sempre, in ogni momento, rifiutare la questione del senso e restare o ritornare nell'insensato, nella violenza. Di conseguenza, il filosofo non fa altro che scegliere liberamente la ragione contro la violenza *senza una ragione* precedente. Filosofia e violenza, nel loro intreccio e nel loro continuo rimando, costituiscono non a caso il vero sfondo su cui si costruisce il progetto weiliano di una *Logica della filosofia*.⁴

- 5 La violenza da cui la filosofia si origina e che la filosofia comprende resta sempre irriducibile al discorso, come suo 'altro' radicale: un'alternativa sempre disponibile, sempre presente. Diversamente, la filosofia stessa perderebbe il suo significato di scelta e diventerebbe come in Hegel assoluta, perfetta identità di essere e pensiero, discorso e realtà, libertà e ragione. Il discorso non è mai effettivamente e assolutamente coerente, universale, se non come ideale. È vero che la violenza viene inglobata dal discorso, ma solo in parte, di volta in volta. Ciò significa che il negativo non ha per Weil un ruolo appena strumentale, come di fatto nella dialettica hegeliana; che la violenza è una possibilità sempre praticabile, anche se sempre al di fuori del discorso; e infine che il discorso stesso si dà sempre e solo in forme finite e ammette qualcosa a monte e a valle, ovvero prima e dopo di sé: da una parte, l'insensatezza originaria; dall'altra, la violenza pura che rimane un possibile oggetto di scelta consapevole anche dopo l'edificazione del discorso.
- 6 Retroilluminata dalla violenza, la filosofia acquista così una valenza diversa. Non avendo un fondamento esterno a sé su cui poggiare, essa non può essere spiegata nella sua possibilità: può essere invece compresa nel suo essere oggetto di scelta. Questa scelta è senz'altro *dell'individuo*, ma non *per* l'individuo. In altri termini, a fare filosofia sono certo degli individui concreti, che scelgono tuttavia il punto di vista dell'universale: l'uomo è quell'essere finito che si è deciso per la ragione, che vuole cioè comprendersi a partire dall'infinito, dall'universale, e comprendere poi anche questa stessa comprensione: «La filosofia è il parlare di un individuo concreto, ma di un individuo concreto che, in una situazione concreta, si è deciso a comprendere non solo la sua situazione, ma addirittura la sua comprensione della sua situazione»,⁵ ovvero, a ripercorrere la sua comprensione a partire dal suo senso complessivo. Per questo, non solo in teoria (in senso trascendentale), ma anche di fatto («nel senso storico più banale», riconosce Weil),⁶

l'universale precede l'individuale (ed è qui che possiamo cominciare a intravedere la trasfigurazione dell'a priori kantiano in un *a priori storico*). Per questo stesso motivo, è possibile affermare l'unità di filosofia e storia della filosofia, anzi di filosofia e storia *tout court*, perché la filosofia, il discorso coerente, è un discorso che si fa storicamente attraverso le scelte degli individui, i quali si trovano a loro volta inseriti in questa totalità in divenire quando scelgono di farvi parte. Comprendere la propria comprensione vuol dire per l'individuo riconoscere di far parte di un discorso che è già storia, ed è sempre solo storia. Cade qui ogni prospettiva che rimanga soltanto trascendentale: non si tratta più di fare riferimento a possibilità o condizioni in generale, ma alla possibilità che si apre in un momento determinato per un individuo determinato. Il farsi del discorso coerente è il farsi della storia degli uomini, non un'ipotesi ermeneutica distinta da essa. L'opzione dell'individuo per l'universale non lo eleva immediatamente a esso o al suo coglimento immediato: egli vi perviene attraverso una graduale e lenta presa di coscienza di quel discorso che egli stesso è. Se è vero che il molteplice appare come tale (come il molteplice che è) nella misura in cui è visto dall'universale, se è vero che il discorso si comprende solo se è presente la veduta totale, è vero anche, per Weil, che tale universale si mostra solo nel discorso, così che il discorso dell'universale è il discorso del molteplice e del dato, discorso fatto da un uomo in una situazione determinata. Per questo, ogni tentativo di cogliere nella sua purezza l'universale o l'uno è votato al fallimento, perché l'universale che «trascende il discorso non è al di fuori del discorso (coerente)». ⁷ In questo senso, la logica della filosofia va intesa come «*logos del discorso eterno nella sua storicità*». ⁸

2. Ordinare i discorsi

- ⁷ Così come la storia in quanto tale è fatta dagli individui, eppure li precede, anche il discorso coerente è fatto dai discorsi particolari, che pure precede. Questo metadiscorso può essere realmente concepito, in questo senso, come *filosofia prima*, ed è ciò che Weil chiama appunto – com'è ben noto – logica della filosofia: «La logica della filosofia è così la successione dei discorsi coerenti dell'uomo, e il suo orientamento è dato (per noi) dall'idea del discorso coerente che comprende se stesso». ⁹ Non si tratta evidentemente della logica in senso formale, né di una logica dell'essere (onto-logia), ma di una logica «del discorso umano concreto, dei discorsi che formano il discorso nella sua unità». ¹⁰ Abbiamo tuttavia già ricordato come ogni uomo viva storicamente secondo modi determinati, secondo quelle che Weil chiama «attitudini», che non sono per lui immediatamente trasparenti, e di cui non è consapevole: anzi, comprendere una data attitudine significa già sempre allontanarsi da essa, liberarsene. Non è affatto detto, però, che tale presa di coscienza abbia luogo. Le attitudini sono ineluttabili, la comprensione di esse non lo è, è sempre e soltanto possibile. Ma se *oggettivamente*, considerate in senso neutro, tutte le attitudini sono sullo stesso piano, *soggettivamente*, cioè nell'ottica del discorso coerente (nell'ottica di chi ha scelto di fare filosofia – e solo per lui), alcune attitudini (le attitudini pure o irriducibili) si distinguono dalle altre, proprio perché non si limitano a sentire il mondo, ma cercano appunto di tradursi in discorso, di comprendere ed enunciare il mondo, di cogliere ciò che è essenziale in esso come concetto, come categoria – quelle stesse categorie che costituiscono poi l'impalcatura essenziale dell'impresa weiliana. Sono dunque le attitudini pure a produrre le categorie, ma sono queste ultime che di rimando, in un circolo dialettico virtuoso, permettono di comprendere e determinare le prime. Se filosofia e storia coincidono, si tratta in effetti sempre della

stessa cosa; ciò che per l'uomo comune è attitudine, è per il filosofo categoria. Finché l'uomo è contento, soddisfatto del suo mondo, egli non si porrà il problema del discorso, non penserà cioè a ricostruire la derivazione tra attitudini e categorie, a comprendere il proprio discorso in vista del discorso coerente: perché ci sia scelta consapevole del discorso, è necessario che il mondo e il discorso (parziale) nel quale si era già immersi vengano esperiti come non più soddisfacenti, che ci si rappresenti cioè la violenza. C'è bisogno di questo scarto, di questa dolorosa presa di coscienza, perché ci si possa accorgere di essere in un mondo e in un discorso, e si cominci ad avvertire l'esigenza – questa volta consapevole, libera – di avere un altro discorso, più coerente: in altri termini, c'è bisogno di violenza perché la filosofia possa incominciare. La filosofia ha così una funzione rivelatrice: «il suo discorso rivela come condizione ciò che, prima, non era stato sentito come tale», e «trasforma in catene ciò che, fino a quel momento, non era neppure stato notato ed era apparso *naturale*».¹¹ È esattamente a questo proposito che Weil introduce il concetto di ripresa, su cui torneremo tra breve.¹²

- 8 Per il momento, limitiamoci a osservare che, alla luce di quanto è emerso, la tendenza al sistema è una tendenza sempre aperta: la coerenza del sistema non misconosce mai fino in fondo l'irriducibilità dei diversi discorsi umani particolari. Quando Weil, nelle sezioni conclusive della *Logica*, definisce la filosofia come la scienza del senso, si riferisce alla sua funzione sistematica di costruzione del senso come coerenza di tutte le attitudini reali. La filosofia è dunque scienza perché mira all'edificazione di un sistema nel quale possano rientrare tutti i sensi concreti, e tuttavia questo sistema non è mai veramente compiuto, in parte perché, in quanto *logica*, non è altro se non il senso formale dei sensi concreti, ma ancor più perché esso rimane sempre soltanto una possibilità dell'uomo. La filosofia non impedisce la libertà effettiva di elaborare discorsi concreti di senso: come Weil esplicitamente aggiunge, la filosofia non vuole affatto insegnare e imporre una maniera determinata di vivere; essa definisce solo le condizioni della vita ragionevole. La filosofia non è onnicomprensiva, perché non ha a che fare semplicemente e hegelianamente con il Tutto, ma con la comprensione del tutto (genitivo soggettivo), e la comprensibilità del tutto nel tutto.
- 9 La filosofia sistematica come logica è dunque l'articolazione in un unico discorso dei discorsi particolari, che si comprende essa stessa in questa comprensione, sfuggendo così al rischio di non riconoscersi come discorso tra i discorsi, ed evitando di prevalere sugli altri, di imporsi a loro scapito. La sintesi tra esigenza di sistema ed esigenze del molteplice, tra la coerenza del discorso e le rivendicazioni del finito, è qui essenzialmente una sintesi di ordine pratico (e anche in questo caso le ascendenze kantiane sono facilmente percepibili). Si tratta di sviluppare, come dice Weil stesso, un discorso coerente che non si chiuda su stesso. Arazionale (o prerazionale) nella sua origine, la filosofia conserva poi come fuoco prospettico la coerenza assoluta. La sfida, il compito a cui Weil chiama la filosofia è così proprio quello di articolare, di connettere di volta in volta pazientemente in unità la pluralità irriducibile dei discorsi, di ordinare l'insieme degli atti di libertà che si determinano in un discorso.¹³
- 10 Ma che cos'è che sta alle spalle e motiva questa esigenza di un'articolazione dei discorsi? È qui che la possibilità di gettare uno sguardo da un punto di vista diverso – esterno, come si diceva, al sistema della *Logica* – può forse tornare in qualche modo utile.
- 11 È ben noto il progetto che anima Foucault nel momento in cui, alla fine degli Anni Sessanta, elabora ed affina la proposta di un'archeologia del sapere. Non rivolgerò qui la mia attenzione all'impianto generale o alle trasformazioni che questo progetto ha poi

avuto all'interno dell'itinerario di Foucault, soprattutto a partire dal periodo del suo insegnamento al Collège de France; terrò presente invece alcuni dei passaggi de *L'archeologia del sapere* che meritano di essere considerati con più attenzione per quelli che sono i nostri scopi. Proprio là dove Foucault si sofferma a illustrare il significato particolare che attribuisce agli enunciati e alle formazioni discorsive si può cogliere uno degli intenti di fondo del progetto archeologico, quello cioè di partire dalla *positività* dei discorsi per cercare di renderne conto, senza tuttavia neutralizzare la loro dispersione effettiva o prescindere da essa. Considerare la positività dei discorsi significa per Foucault considerare i discorsi nella loro rarità, nella loro forma lacunosa e frammentaria piuttosto che in quella di una totalità chiusa e pletorica (nella misura in cui i discorsi stessi non devono essere pensati come collocati nella pienezza della ragione); significa descriverli secondo quei rapporti di exteriorità che li restituiscono appunto alla loro dispersione, senza rimandare a una forma di interiorità o a un fondamento trascendentale; significa infine sostituire l'analisi dei cumuli (degli eventi nelle loro serie) alla ricerca dell'origine. È in definitiva la stessa positività dei discorsi ad aprire per i singoli saperi uno spazio, sia pure limitato, di comunicazione, e a conferire ad essi un'unità attraverso il tempo: è in questo senso che la positività svolge il ruolo di ciò che Foucault definisce un *a priori storico*.¹⁴ Il ricorso a «tale termine un po' barbaro»,¹⁵ come nota lo stesso Foucault, si spiega alla luce dell'esigenza di spiegare che il discorso ha certo un senso e una verità, ma possiede anche una storia specifica che non sottostà alle leggi di un divenire estraneo. L'*a priori storico* è la condizione di realtà dei discorsi e non la loro fonte di legittimità. Esso è storico perché «non costituisce una struttura intemporale al di sopra degli avvenimenti: si definisce come l'insieme delle regole che caratterizzano una pratica discorsiva: ma queste regole non si impongono dall'esterno agli elementi che mettono in relazione; sono implicate proprio in ciò che collegano».¹⁶ L'*a priori storico* consente così di cogliere i discorsi nel loro effettivo divenire, spiegando il modo in cui un discorso, in un determinato momento, «possa accogliere e impiegare, oppure invece escludere, dimenticare o misconoscere questa o quella struttura formale».¹⁷ L'*a priori storico* non deve essere concepito come un *a priori formale* a cui si aggiunga – quasi per mera giustapposizione – la dimensione storica: se così fosse, esso si ridurrebbe, per Foucault, ad una «grande figura immobile e vuota» che irrompe brutalmente sulla superficie del tempo, e impone la sua tirannia sul pensiero degli uomini per poi eclissarsi all'improvviso senza alcuna ragione. Il campo dei discorsi e degli enunciati che viene ad articolarsi in base a un *a priori storico* non restituisce così l'immagine di un paesaggio piatto, monotono ed esteso all'infinito, bensì quello – certamente più vitale – di un ambito popolato da un volume di pratiche discorsive complesse ed eterogenee, dotate di un proprio distintivo spessore.

- 12 Certo, non si può trascurare che i discorsi di cui parla Foucault sono nello specifico essenzialmente i saperi che si configurano storicamente nel loro assetto disciplinare, per cui ogni tentativo di organizzarli e ordinarli non potrebbe in nessun modo presentarsi esclusivamente come una *logica*. E tuttavia si tratta pur sempre di una *epistemologia*, nel senso cioè di un (meta-)discorso che verte sulle *epistemai* nel significato foucaultiano del termine. E soprattutto, si tratta di un tentativo di 'ordinare' i discorsi (non di *imporre* loro un ordine) che non è per così dire calato dall'alto ma che nasce appunto dal basso – dalla storicità, dall'effettività, dalla già ricordata positività dei discorsi stessi, tenendo sempre presente il margine ineliminabile di dispersione che inerisce ad essi (nel tentativo appunto di renderne conto, e non in quello – violento e illusorio ad un tempo – di azzerarlo).

- 13 È esattamente a questo riguardo che, sotto la documentabile ed evidente incommensurabilità tra la posizione di Foucault e quella di Weil, sembra emergere qualcosa che ci permette forse di cogliere meglio il senso di quest'ultima, e in particolare della sfida consegnata alla filosofia come pratica: quella di provare a ordinare i discorsi, ad articularli, a mantenerli in un'unità relativa e allo stesso tempo di salvaguardare e rispettare la loro irriducibile effettività, storicità e pluralità. Meno pretenzioso di ciò che potrebbe apparire, il progetto di Weil sembra giocare anch'esso – nella sua *specificità* – attorno alla possibilità di trovare un ordine che non sia imposto alla molteplicità delle attitudini e delle categorie dall'alto e dall'esterno, ma che emerga, in qualche modo, dalla storia stessa e che dunque non ne rinneghi l'intrinseca pluralità. Ciò che l'approccio foucaultiano permette forse in prima istanza di considerare sotto una luce diversa è l'esigenza di collocare al centro dell'attenzione filosofica e storica la dispersione dei discorsi (nel lessico di Foucault), ovvero la molteplicità e irriducibilità dei discorsi 'concreti' (nel lessico di Weil) per articularli nella forma di un 'sistema di pensiero' (Foucault) o di una logica sistematica (Weil). E inversamente, ciò che è dispersione e 'rarietà' in Foucault può forse aiutarci a comprendere in che modo la filosofia, così come la intende Weil, non possa mai prescindere dalla violenza e dall'insensatezza che ne costituiscono lo sfondo.

3. Ripresa/ripetizione, continuità/discontinuità

- 14 Ma che cosa significa, in definitiva, cercare di articolare i discorsi a partire dal basso, ovvero dai discorsi stessi? E che in che modo la scelta per il discorso coerente è indissolubile da quella per il rifiuto del discorso, e cioè per la violenza?
- 15 In Weil, come abbiamo visto, *logos* e violenza sono due possibilità alternative che possono solo essere *scelte*, ma con una singolare forma di implicazione: la scelta dell'alternativa ragionevole (la scelta per il *logos*) ha senso solo quando si percepisce l'altra possibilità, la violenza. La scelta per la filosofia, l'opzione in favore della ragione o ragionevolezza, è fatta da individui insoddisfatti, scontenti del mondo, che proprio per questo cercano di comprenderlo e interpretarlo; e tuttavia non si danno qui nessuna necessità e nessun automatismo, perché l'insoddisfazione è solo una condizione per il darsi della filosofia, non una via obbligata: rimangono pur sempre disponibili altre opzioni, quali il rimettersi al linguaggio incoerente o il silenzio della violenza. L'uomo, quale essere parlante e pensante, è in effetti il solo essere che manifesta la violenza perché è l'unico essere che cerca un senso e può dire 'no' all'insensatezza. È questa dualità di *logos* e violenza, di libertà e verità, a spiegare nella *Logica della filosofia* il senso della successione delle categorie e del passaggio da un'attitudine all'altra. Storicamente, come già si diceva, tale passaggio è originato dall'insoddisfazione che alcuni individui provano nei confronti delle forme di discorso che strutturano il mondo in cui si trovano. Tali discorsi vengono così vissuti e sentiti come incapaci di produrre un senso, ovvero come 'violenti', e vengono come tali rifiutati: tale rifiuto è il frutto di una scelta libera che provoca, in quanto tale, uno strappo nel tessuto della storia. È questo stesso strappo quello che si esprimerà nella forma di una nuova attitudine, che a sua volta potrà conoscersi in una determinata categoria. E tuttavia il movimento che costituisce tale passaggio non è né necessario né causalmente determinato: la categoria che viene dopo non è la necessaria e naturale conseguenza di quella che la precede; non si ha qui a che fare con una derivazione lineare, con un capovolgimento dialettico, o con una deduzione. È solo alla luce della categoria

seguinte che la precedente fa emergere i suoi limiti, la sua inessenzialità, la sua parzialità; è solo dal punto di vista retrospettivo che quel che è un atto di libertà può trasformarsi in necessità logica. Nel descrivere la successione delle categorie e il darsi dei discorsi nella storia, Weil non fa appello a un presupposto sostanzialistico, a un soggetto trascendentale o assoluto, a un principio metafisico, o anche solo a una razionalità metastorica che fonderebbe e legittimerebbe tanto la storia stessa quanto i discorsi che la popolano. Lo svolgimento, il movimento del sistema, non è quello dell'Idea, dell'Assoluto nel senso hegeliano: piuttosto, come ha opportunamente osservato Kirscher, esso esige il riferimento a una esteriorità, che coincide con la *libertà* e che si colloca non solo ai suoi estremi (all'inizio e alla fine), ma anche in ogni tappa del suo percorso, «nel seno di ogni discorso nella discontinuità delle categorie irriducibili».¹⁸

- 16 Il progresso, il movimento lineare della storia (movimento che, come occorre ricordare, non segue per Weil lo schema logico della successione delle categorie) è dunque generato dall'insoddisfazione e (almeno indirettamente) dalla violenza. Per un uomo storicamente determinato non esistono, *in quel momento*, tutte le categorie: per questo, le attitudini vissute non possono essere da lui comprese nella loro purezza e irriducibilità, bensì come decisioni personali che non hanno, perché la rifiutano, alcuna portata universale. Esse perciò si affermano come violenza, come rivolta che non vuole pensarsi, che si esprime in un linguaggio incoerente e attraverso un'azione distruttrice. Solo dopo che l'azione si è svolta – ovvero solo dopo che le attitudini che l'individuo ha assunto hanno cambiato il mondo in cui sono apparse come atto di rivolta silenziosa, si sono espresse e attraverso ciò hanno reso possibile la comprensione da parte degli altri – è possibile comprendere anche l'uomo che le ha incarnate: «l'uomo si comprende perché ha agito».¹⁹
- 17 È in questa comprensione che gioca un ruolo decisivo la nozione di ripresa: essa è quell'elemento che garantisce la comprensione dei discorsi concreti dagli uomini, perché è grazie ad essa che diviene possibile applicare la logica alla realtà storica e realizzare concretamente l'unità di storia e filosofia. Solo per il pensatore sistematico le azioni umane sono riconducibili di volta in volta a un centro di interesse fondamentale che le orienta; solo l'analisi è in grado di vedere il fondo, il centro che orienta le azioni nel mondo, di formulare la categoria-attitudine di questo centro. L'uomo invece agisce e parla senza riconoscere il centro, la categoria-attitudine che lo orienta, ma passa da un'attitudine a un'altra, da una categoria all'altra. La sua azione rivela dunque all'osservatore il centro che orienta il suo agire, ma tale centro rimane precluso all'uomo stesso, che non può nemmeno tematizzarlo o formularlo: se lo facesse, quello stesso centro potrebbe essere messo in dubbio e perderebbe la sua funzione. Come Weil sottolinea, nessuno guarda il suolo su cui poggia i piedi, e se lo vede, è solo quando non è più quello su cui si trova – ciò che in qualche modo richiama l'impossibilità foucaultiana di costruire un *archivio del presente*, ovvero le leggi o i sistemi che regolano ciò che diciamo e scriviamo, e di cui *siamo noi stessi la dispersione*. In Weil, il discorso che tenta di affrontare il centro delle azioni di un dato individuo non è il discorso che appartiene a quello stesso fondo, ma un altro, ovvero *un'altra categoria*, già preesistente, che funge da strumento interpretativo e insieme da tecnica di decentramento del centro che permette di svelare.
- 18 Ogni volta che nella storia ci si imbatte in quel che appare come un nuovo cominciamento, come l'inaugurazione di una nuova epoca, bisogna dunque riconoscerne la dinamica: è in realtà una vecchia categoria quella che coglie la nuova attitudine ed esprime la nuova categoria in cui tale attitudine *dovrebbe* riconoscersi. Ma dicendola –

proprio perché si tratta di un'altra categoria, di una categoria precedente – alla stesso tempo la mistifica, la snatura: «l'uomo riprende un discorso che ha già superato nella sua azione»²⁰ – lo riprende per comprendere il nuovo che si profila, per pensare la nuova attitudine. La logica della filosofia consiste allora propriamente nella comprensione di queste riprese. È nello spazio, nell'interstizio opaco di questo 'inganno' (inganno come *felix culpa*: la mistificazione con cui la vecchia categoria esprime ciò che *dovrebbe* trovar posto nella nuova), che sembra giocarsi lo sforzo dell'uomo di aprirsi, grazie al discorso, al senso, alla verità. Solo grazie alla nozione di ripresa l'analisi è in grado di comprendere le condizioni di emersione di un discorso, dal momento che è in virtù della ripresa che un'attitudine è in grado di diventare categoria: «La ripresa – per richiamare la definizione forse più pregnante offertane dallo stesso Weil – è la comprensione di un'attitudine (o categoria) nuova sotto una categoria precedente, comprensione realizzata in e da tale categoria anteriore».²¹ La mistificazione, il misconoscimento dell'attitudine da parte di se stessa nel momento in cui essa non parla *ancora* il proprio linguaggio, ma quello che, attraverso la ripresa, trova già disponibile, è così la condizione necessaria della sua influenza storica, della sua comprensibilità e della sua possibilità di essere accolta da parte di altri individui.

- 19 A ogni tappa della storia dell'uomo, nella marcia del discorso, ci si può fermare, ma anche ricominciare, e passare da una categoria all'altra, in una nuova riorganizzazione del discorso. La ripresa apre così dunque a un orizzonte di senso sempre rinnovantesi, che si arricchisce continuamente e generosamente, perché sottratto al rischio e alla monotonia della ripetizione e aperto invece al ricominciamento. L'insieme delle riprese possibili apre una prospettiva per certi versi infinita di articolazione e strutturazione di senso. E in tal modo si chiarisce anche il modo in cui Weil assume la pratica della filosofia come una scienza del senso in cui quest'ultimo non si dà nell'unicità di un solo discorso, ma emerge nella pluralità delle categorie e delle loro riprese, ovvero nei modi diversi e molteplici in cui le categorie possono articolarsi in un discorso.
- 20 È fuori di dubbio che questa dinamica possa apparire, almeno in prima istanza, assai lontana da quella messa in atto da Foucault, il quale sembra invece prendere esplicitamente le distanze, nella descrizione degli enunciati e delle formazioni discorsive, «dall'immagine così frequente e ostinata del ritorno».²² In effetti, ciò che il Foucault dell'*Archeologia* si propone è un'analisi che consideri gli enunciati nelle loro persistenza senza inseguire l'istanza originaria della loro enunciazione, senza cioè pretendere di oltrepassare il tempo, quale dimensione dell'oblio e della latenza, per riattingere il momento fondamentale, aurorale, in cui la parola, non ancora contaminata dalla materialità, si dispone alla sua apertura. L'archeologia intende invece considerare e definire i discorsi nella loro specificità, evitando di rinvenire tra i discorsi una «transizione continua ed insensibile»²³ che li leghi a tutto ciò che sta loro intorno, li precede o li segue. Conseguenza di tale intento è il rilievo che viene ad acquisire la nozione di discontinuità contro l'idea di una storia continua, luogo per eccellenza di un soggetto sovrano dalla volontà fondatrice.
- 21 Tuttavia, nonostante il forte sospetto foucaultiano nei confronti dei fenomeni di ripetizione e ritorno, Weil e Foucault sembrano muovere da un'esigenza comune, sia pur vissuta e interpretata diversamente – l'esigenza cioè di trovare un delicato punto di equilibrio tra continuità e discontinuità nella storia. È appena il caso di ricordare come Foucault si sia sempre difeso dall'accusa di essere un 'discontinuista' per partito preso e di aver voluto semplicemente sostituire l'ideale della discontinuità a quello della

continuità storica: il vero problema non è per Foucault quello di esaltare in modo sterile le discontinuità, ma di provarle a spiegare in modo fecondo, e a spiegarle senza far ricorso a logiche già definite, a schemi evolutivi già precostituiti. Ciò significa, in definitiva, che la storia non deve essere ricostruita a partire da ipoteche e presunte cause profonde, e neppure da oggetti apparentemente già costituiti: si deve piuttosto procedere in senso opposto, raccogliendo gli eventi in serie possibili e cercando così di definire i propri oggetti a partire dai documenti di cui si dispone. La critica al modo tradizionale di concepire la storia non significa sbarazzarsi della storia stessa, bensì provare a leggerla e analizzarla in un altro modo. La discontinuità *tra* i 'sistemi di pensiero' s'intreccia così alla continuità 'positiva' che si dà *in* ogni sistema o formazione discorsiva, e che risponde all'a priori storico e alle regole di quel determinato archivio.

- 22 Ma tutto il meccanismo weiliano delle riprese e delle categorie non è forse anch'esso, in una configurazione diversa, un modo per tenere assieme nella storia – senza leggi predeterminate, e a partire dalle stesse pratiche storiche – continuità e discontinuità?

4. Sulle svolte nella storia

- 23 Si potrebbe tuttavia obiettare, a questo punto, che l'idea stessa di *ripresa* contraddice l'esigenza appena richiamata: la microfisica dei continui aggiustamenti e delle sovrapposizioni, per quanto asincrona, tra le categorie sembra in effetti assicurare la prevalenza della continuità sulla discontinuità. Questa obiezione è difficilmente aggirabile. E tuttavia anch'essa merita di essere affrontata diversamente, prendendo in considerazione un altro testo di Weil – il saggio *Che cos'è una svolta, un rivolgimento radicale nella storia?*.
- 24 Punto di partenza della argomentazione weiliana è in questo caso il riconoscimento del darsi nella storia di eventi decisivi. Ora, il carattere decisivo di un cambiamento è tale solo per chi lo descrive successivamente, e non per chi effettivamente ha vissuto quell'accadimento. Se così è, la storia che noi scriviamo è fondamentalmente la nostra autobiografia politica e intellettuale, una narrazione in cui il termine 'svolta' è riservato a quegli eventi che effettivamente hanno un peso e un senso per la *nostra* formazione. Noi siamo ciò che siamo diventati alla luce di quelle che noi stessi interpretiamo come svolte decisive, la prima delle quali, per Weil, è quella rappresentata dall'apparizione dell'ideale di razionalità, che ci ha posto sulla strada che conduce all'universalità.
- 25 Se è inevitabile che le svolte seguano a delle rotture, il contrario non è sempre vero: non sempre le rotture portano a delle svolte. Ciò pone per Weil una serie di problemi che riguardano il ruolo e il senso della tradizione, il superamento o meno di un vecchio sistema, i modi di trascenderlo. La risposta a questa serie di questioni starebbe nel riconoscere un processo storico che si sviluppa secondo una serie di passaggi gradualisti: si dà svolta solo là dove si riconosce che la vecchia strada crea un ostacolo, un blocco; e tuttavia la svolta è tale che può essere considerata un prolungamento della vecchia strada che non perde pertanto il suo significato. Una volta realizzato il rivolgimento, si ha l'abbandono di questa vecchia strada e di certi suoi aspetti considerati ora, proprio in virtù della transizione, come tradizionali e quindi inessenziali. La svolta si spiega con il tentativo da parte di alcuni individui di trovare un nuovo significato per la vita e per il mondo dopo aver registrato il fallimento del significato più antico. Ma non è possibile rifiutare del tutto la nostra eredità: il nuovo significato che si vuol affermare e realizzare deve infatti comunque già possedere un significato per noi. L'ostacolo, l'insufficienza,

l'inessenzialità le troviamo sulla *nostra* strada, la vecchia. Non è insomma possibile avere svolte senza genitori, altrimenti esse resterebbero incomprensibili e inaccessibili: «Le svolte non sono mai delle rotture totali col passato; l'adattamento non è una colpa, ma una caratteristica di quelle svolte che cambiano la prospettiva dell'umanità o di una gran parte di essa. [...] La cristallina purezza di pensiero e l'ordinamento sistematico di concetti e di principî si presentano alla fine, non all'inizio». ²⁴ Una svolta – in quanto tale – non è mai dunque né assoluta né totale.

- 26 E tuttavia le svolte sono di importanza decisiva perché hanno segnato la storia che ci ha prodotto, nella misura in cui si è deciso di percorrere una certa strada, continuando e cambiando le precedenti. Le scelte operate in questa storia non sono mai state inevitabili ed è possibile ad ogni momento indietreggiare rispetto ad esse. Per quello che ci riguarda, siamo sulla strada verso l'universalità: la pensiamo e agiamo per essa in un mondo che non coincide con essa e che è quindi un mondo di violenza, un mondo gravido di sofferenza. Tale sofferenza può essere redenta solo in riferimento a un mondo nuovo che ha il suo senso nel presente. «La storia è così per noi, conclude Weil, una storia di rivolgimenti ed insieme di rotture. Noi speriamo in un mondo senza rotture e senza la necessità di rivolgimenti, di svolte, un mondo stabile, nel quale avrebbe importanza solo ciò che sempre si ripete. In ultima analisi la storia, che trascorre da rottura a rottura attraverso rivolgimenti, è piena di assurdità, violenza e illegalità; così è la storia che cerchiamo di trascendere nella storia». ²⁵ Se questa tensione teleologica verso l'universalità separa *radicalmente* Weil da Foucault, va tuttavia sottolineato, a partire da quanto appena riportato, che la continuità resta per Weil soprattutto un ideale regolativo: la possibilità di trascendere la storia (in direzione della hegeliana *fine* della storia) *nella* storia stessa, in cui discontinuità e continuità – come visto – s'intrecciano invece sempre indissolubilmente.

5. Qualche osservazione conclusiva

- 27 Come già detto, non ho inteso qui istituire un confronto improponibile tra Weil e Foucault (ammesso che i confronti di questo tipo abbiano in generale un senso e una qualche utilità), ma semplicemente suggerire *la possibilità* di considerare sotto una luce diversa, e da un punto di vista non soltanto interno, alcuni punti di forza della proposta filosofica di Weil.
- 28 Senza dunque enumerare tutte le differenze e le divergenze tra i due percorsi teorici (per non citarne che due: la netta presa di distanza di Foucault nei confronti di ogni orientamento teleologico, e la peculiare attenzione rivolta invece, in modo simmetrico e opposto, alla *materialità* delle formazioni discorsive), mi sembra che questa possibilità si giochi intorno a tre punti principali. Il primo di essi è rappresentato dall'esigenza di descrivere delle regole di ordinamento dei discorsi a partire dai discorsi stessi e dalla loro storicità – quell'esigenza che ha portato Foucault, come si ricordava, a far ricorso alla nozione apparentemente ossimorica, e comunque 'barbara', di *a priori storico*. Nel lessico weiliano, la stessa esigenza emerge là dove si tratta di precisare la relazione tra l'unità e la molteplicità dei discorsi, o tra l'universale e l'individuale. E a questo livello la nozione di *a priori storico* permette forse di intendere in modo meno scontato il modo in cui Weil intende l'appartenenza di ogni individuo alla sua comunità discorsiva (e dunque all'insieme delle attitudini e delle categorie che definiscono il suo momento). Per citare un passo significativo dello stesso Weil: «Si può certo dire che qualcuno impara a parlare,

ma sarebbe contraddittorio immaginare che qualcuno dica: io imparo a parlare. L'universale, una volta che si è fatta la scelta a favore del discorso coerente, precede l'individuale, *non soltanto nel senso trascendentale, ma nel senso storico più banale*, e l'uomo non comincia con l'essere individuo per se stesso: prima di tutto lo è per gli altri e può diventarlo per sé dopo essere stato *membro* di una comunità che è per se stessa solo nel proprio linguaggio e non si coglie che nel suo discorso». ²⁶

- 29 Il secondo punto riguarda l'impossibilità di sporgersi direttamente fuori dalla propria comunità discorsiva, dal proprio sistema di pensiero, e di oggettivarlo come tale – l'impossibilità foucaultiana, a cui facevamo riferimento in precedenza, di stabilire un archivio del presente. La possibilità di comprendere (e criticare) il presente presuppone invece il confronto con i discorsi che hanno già cessato di essere i nostri. È proprio questo scarto inevitabile a permetterci forse di porre nel giusto rilievo la valenza euristica della nozione di ripresa: essa mostra l'ineludibile asincronismo tra le attitudini (le pratiche) e le loro oggettivazioni discorsive. Se nessuno di noi può ricostruire esaustivamente l'archivio che presiede alla formazione dei discorsi presenti, si può comprendere forse più facilmente perché ogni attitudine debba inizialmente articolarsi in una categoria che non le corrisponde, e solo mediatamente possa riconoscersi in un'altra categoria. In questo senso, l'interpretazione in termini kantiani della nozione di ripresa ci rimanda allo stesso orizzonte e alla stessa esigenza della nozione di *a priori storico*; per adoperare anche in questo caso le parole di Weil: «la ripresa, per usare un concetto kantiano, è lo *schema* che rende la categoria applicabile alla realtà e permette così di realizzare in concreto l'unità della filosofia e della storia». ²⁷ Un *a priori*, per quanto storico, resta sterile senza *schema*: la nozione di ripresa è la soluzione teorica, per nulla scontata, con cui Weil ha risposto a tale necessità.
- 30 Infine, il terzo punto riguarda proprio ciò che la ripresa – in base a quanto appena visto – permette per Weil di realizzare, e cioè l'unità concreta di filosofi e storia – la stessa unione che Paul Veyne ha visto incarnata nel progetto di Foucault. Un'unione che presuppone a sua volta un essenziale spostamento prospettico, e cioè la decisione di rivolgere l'attenzione, nella storia, non agli *oggetti*, ma alle *pratiche* – a condizione ovviamente che queste ultime non siano viste come istanze fondatrici o come una specie di supplemento di origine. Sarà suffi ciente ricordare proprio ciò che Veyne scriveva a questo proposito nel 1978 in *Foucault révolutionne l'histoire*: «la pratica non è un'istanza misteriosa, un sottosuolo della storia, un motore nascosto, ma quello che la gente fa (la parola indica bene il suo significato). Se essa è, in un certo modo, sommersa [...] è solo perché condivide la sorte della quasi totalità dei nostri comportamenti e della storia universale: ne siamo spesso consapevoli, ma non ne possediamo il concetto». ²⁸ Credo che questa stessa descrizione possa essere applicata retrospettivamente o per così dire 'importata' per descrivere la dinamica weiliana della ripresa, in cui appunto le attitudini danno vita alle categorie, e tuttavia c'è sempre una sfasatura tra le une e le altre nella misura in cui a ogni pratica, a ogni attitudine, manca inizialmente il 'concetto' con cui esprimere ciò che *essa sta già facendo*. Ciò che in questa dinamica resta tuttavia specificamente e peculiarmente weiliano è il fatto che questa sfasatura, questa sporgenza di una pratica oltre il proprio orizzonte discorsivo, è sempre, in ultima analisi, l'esito di una scelta libera – anzi, il farsi effettivo di un *esercizio di libertà*.

NOTE

1. Sulla concezione weiliana della filosofia quale pratica di senso, cfr. E. Weil, *Filosofia e realtà*, in *Pensare il mondo. Filosofia Dialettica Realtà*, a cura di M. Filoni, con un saggio di L. Sichirullo, C.R.T., Pistoia 200, pp. 15-43 (*Philosophie et réalité*, in *Philosophie et réalité. I. Essais et Conférences*, Beauchesne, Paris 2003, pp. 23-57). Su tale questione mi permetto di rinviare a G. Strummiello, *Filosofia e metafilosofia in Eric Weil*, in E. Weil, *Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, a cura di A. Vestrucci, Mimesis, Milano 2006, pp. 101-119.
2. E. WEIL, *Filosofia e realtà*, cit. p. 37 (*Philosophie et réalité*, cit. p. 49).
3. Cfr. E. WEIL, *Filosofia e realtà*, cit. p. 24 (*Philosophie et réalité*, cit. pp. 33-34).
4. Sul rapporto tra filosofia e violenza nella *Logica della filosofia*, cfr. M. PERINE, *Filosofia e violència. Sentito e intenção da filosofia de Eric Weil*, Loyola, São Paulo 1987; *Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, traduit du brésilien par J.-M. Buée, Beauchesne, Paris 1991, in part. pp. 117-229; G. KIRSCHER, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992, in part. pp. 113-168; E. GANTY, *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*, Presses Universitaires de Namur, Namur 1997, in part. pp. 123-179; G. STRUMMIELLO, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari 2001, in part. pp. 35-88; E. COSTESKI, *Atitude, violència e Estado Mundial Democrático. Sobre a filosofia de Eric Weil*, Edições UFC, Fortaleza 2009, in part. pp. 123-156.
5. E. WEIL, *Logica della filosofia*, a cura di L. Sichirullo, il Mulino, Bologna 1997, p. 96 (*Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1950 [1996⁵] p. 67).
6. WEIL, *Logica della filosofia*, cit. p. 98 (*Logique de la philosophie*, cit. p. 68).
7. WEIL, *Logica della filosofia*, cit. p. 99 (*Logique de la philosophie*, cit. p. 69).
8. WEIL, *Logica della filosofia*, cit. p. 110 (*Logique de la philosophie*, cit. p. 77).
9. WEIL, *Logica della filosofia*, cit. p. 104 (*Logique de la philosophie*, cit. p. 72).
10. WEIL, *Logica della filosofia*, cit. p. 100 (*Logique de la philosophie*, cit. p. 69).
11. WEIL, *Logica della filosofia*, cit. p. 111 (*Logique de la philosophie*, cit. p. 78).
12. Per una presentazione del senso generale delle attitudini e delle riprese nella *Logica della filosofia*, cfr. P. CANIVEZ, *Weil*, Les Belles Lettres, Paris 1999.
13. Sulla filosofia come esigenza di sistema, cfr. G. KIRSCHER, *Figures de la violence*, cit., in part. pp. 13-72.
14. Sulla nozione di a priori storico in Foucault, anche in rapporto a Husserl, si vedano le interessanti osservazioni sviluppate da W. GOURIS, *Das historische Apriori bei Husserl und Foucault – Zur philosophischen Relevanz eines Leitbegriffs der historischen Epistemologie*, «Quaestio» 12 (2012), pp. 291-341.
15. M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Bur, Milano 1999 (*L'archeologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, p. 167).
16. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, cit. p. 171 (*L'archeologie du savoir*, cit. p. 168).
17. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, cit. p. 171 (*L'archeologie du savoir*, cit. p. 168).
18. G. KIRSCHER, *La philosophie d'Eric Weil. Systématique et ouverture*, Puf, Paris 1989, pp. 393 ss.
19. WEIL, *Logica della filosofia*, cit. p. 115 (*Logique de la philosophie*, cit. p. 81).
20. WEIL, *Logica della filosofia*, cit. p. 117 (*Logique de la philosophie*, cit. p. 82).
21. WEIL, *Logica della filosofia*, cit. p. 139 (*Logique de la philosophie*, cit. p. 98).
22. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, cit. p. 167 (*L'archeologie du savoir*, cit. p. 164).
23. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, cit. p. 184 (*L'archeologie du savoir*, cit. p. 182).

24. E. WEIL, *Che cos'è una svolta, un rivolgimento radicale nella storia?*, in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, a cura di L. Sichirillo, introduzione di R. Caillois, Bibliopolis, Napoli 1982, p. 88 (*Qu'est-ce qu'une «percée» en histoire?*, in *Philosophie et réalité. I. Essais et conférences*, cit., p. 212).
25. WEIL, *Che cos'è una svolta, un rivolgimento radicale nella storia?*, cit. p. 97 (*Qu'est-ce qu'une «percée» en histoire?*, cit. p. 223).
26. WEIL, *Logica della filosofia*, cit. p. 98 (*Logique de la philosophie*, cit. p. 68).
27. WEIL, *Logica della filosofia*, cit. p. 117 (*Logique de la philosophie*, cit. p. 82).
28. P. VEYNE, *Foucault rivoluziona la storia*, in *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, a cura di M. Guareschi, ombre corte edizioni, Verona 1998, p. 19 (*Foucault révolutionne l'histoire*, in *Comment on écrit l'histoire*, Éditions du Seuil, Paris 1978, p. 394).

RIASSUNTI

In questo contributo si intende affrontare, in un modo che potrebbe sembrare certamente azzardato, il progetto filosofico weiliano, e in particolar modo la nozione di ripresa, affiancandolo a quello foucaultiano. Le considerazioni che vi vengono svolte, tuttavia, non intendono mostrare che tra i due progetti si dia una sostanziale comunanza e nemmeno istituire tra essi una sorta di confronto o parallelismo. L'intento, assai più circoscritto, è piuttosto quello di tentare di gettare una luce diversa su alcuni aspetti della nozione weiliana di ripresa collocandosi in parte al di fuori della costruzione della «logica della filosofia», ovvero a partire da una possibile piattaforma esterna rappresentata, in questo caso, dalla scelta di alcuni elementi del discorso foucaultiano, e in modo particolare della nozione di “a priori storico”.

Neste contributo pretende-se enfrentar, de um modo que poderá parecer arriscado, o projecto filosófico weiliano, e em particular o conceito de reprise, confrontando-o com o foucaultiano. As considerações que aqui desenvolvo, contudo, não visam demonstrar que entre os dois projectos exista uma semelhança substancial, ou sequer estabelecer entre eles uma espécie de confronto ou paralelismo. O objectivo, bem mais limitado, é antes o de tentar esclarecer diversamente alguns aspectos do conceito weiliano de reprise ficando em parte fora da construção da «lógica da filosofia», ou seja, a partir de uma possível plataforma externa representada, neste caso, pela escolha de alguns elementos do discurso foucaultiano, e em particular do conceito de “a priori histórico”.

INDICE

Palavras-chave : retomada, a priori histórico, sistemas de pensamento, ordem dos discursos, historicidade

Palabras claves : ripresa, a priori storico, sistemi di pensiero, ordine dei discorsi, storicità

AUTORE

GIUSI STRUMMIELLO

Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”

È Professore Ordinario di Filosofia teoretica all'Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”. I suoi lavori si concentrano in modo particolare sul pensiero di Heidegger, Schelling, ma anche di Bergson, Eric Weil, Maria Zambrano e sui problemi relativi allo statuto della filosofia in rapporto alla violenza. Tra le sue pubblicazioni, oltre a numerosi saggi e traduzioni, si segnalano i volumi *L'altro inizio del pensiero. I «Beiträge zur Philosophie» di Martin Heidegger, Il logos violato. La violenza nella filosofia, L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia, Dio, la vita, il nulla. L'evoluzione creatrice di Henri Bergson a cento anni dalla pubblicazione.*

Professor Catedrático de Filosofia teórica na Universidade degli Studi di Bari “Aldo Moro”. Os seus trabalhos concentram-se em particular sobre o pensamento de Heidegger e Schelling, mas também de Bergson, Eric Weil, Maria Zambrano e sobre os problemas relativos ao estatuto da filosofia face à violência. Entre as suas publicações, além de numerosos ensaios e traduções, assim também se os volumes *L'altro inizio del pensiero. I «Beiträge zur Philosophie» di Martin Heidegger, Il logos violato. La violenza nella filosofia, L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia, Dio, la vita, il nulla. L'evoluzione creatrice di Henri Bergson a cento anni dalla pubblicazione.*