

Cosa è un atomo (ammesso che sia qualcosa)? di Mladen Dolar
Mladen Dolar, benché ancora poco noto in Italia, è uno degli esponenti più lucidi e significativi di quella che correntemente viene chiamata “Scuola di Lubiana” (con Slavoy Žižek, Alenka Zupančič etc.). In questo saggio, Dolar sviluppa alcune delle vedute che distinguono questa scuola in rapporto alla questione della costituzione “ontologica” dell’atomo e del den



L’atomismo, così dice la storia, è stata la prima apparizione del materialismo nella storia della filosofia, nonostante la parola “materialismo” abbia fatto la sua comparsa soltanto nel diciottesimo secolo. Le battaglie filosofiche che infuriavano in precedenza, e non sono state di certo poche, sono state combattute sotto bandiere di diverso tipo e l’imposizione retroattiva della grande contrapposizione antagonistica tra materialismo e idealismo potrebbe presentare problemi, come vedremo, nonostante chiami in causa delle poste in gioco molto alte. Hegel, l’arci-idealista, o almeno così si dice, sembrerebbe quindi essere un sostenitore dell’atomismo piuttosto improbabile: eppure ogni qualvolta abbia toccato la questione, cosa che ha fatto in poche occasioni, ha trattato la posizione atomistica con entusiasmo, considerandolo come il presagio di un’idea speculativa profonda e di ampia portata emergente all’alba della filosofia, un’intuizione da tenersi stretta anche se insufficiente, una visione del mondo che ci riportasse indietro alle basi, al minimo, alle condizioni preliminari del pensiero.

La rivendicazione dell'atomismo al materialismo non dipende dalla celebrazione della materia come sostanza ultima, con la pretesa che lo spirito e l'anima siano materiali allo stesso modo della natura: piuttosto implica un'operazione che va molto oltre. Per metterla nei termini più semplici e scusandomi per questa considerazione breve ed estremamente semplificata, la filosofia prende le mosse da una tesi fondamentale: tutta la diversità dell'essere può essere spiegata da un solo principio.

Può essere ridotta all'Uno, che sia l'*arché* dei primi naturalisti o, nella sua prima vera comparsa, la grandiosa idea speculativa di Parmenide che "l'Essere è uno" (e quindi indivisibile). Questa operazione presuppone la possibilità di sottoporre l'essere a una conta: fondamentalmente alla conta di uno. L'Essere può essere contato? Può essere misurato da un numero? Quanti essere vi sono?[i] Platone, nel *Parmenide*, offrirà la lista esaustiva di tutte le possibili trasformazioni basate soltanto su due elementi, Essere e Uno, in quanto matrice minima con cui ricondurre tutte le cose a un unico concetto. Perché un *logos* sia possibile, l'Essere deve essere contato: deve essere calcolabile e calcolato. In una parola, vi è un "matema" dell'Essere, per usare un'espressione di Lacan - questa è la "tesi filosofica zero".

La filosofia eleatica si è basata su due principi chiave: 1. che l'essere è uno e indivisibile, e 2. che l'Essere è (non può non essere) e il non-essere non è. L'atomismo, come reazione a questa posizione, ha adottato una visione decisamente opposta su entrambi i lati: primo, che l'Essere sia divisibile per uno, non indivisibile come uno. Ha posto l'atomo come particella indivisibile in cui qualsiasi cosa può essere scomposta, imponendo così il semplice contare a tutti i diversi e infiniti aspetti dell'essere. L'atomo può essere contato come uno, senza alcuna possibilità di ulteriore divisione, ed ogni cosa che esiste può essere ridotta essenzialmente a questo "conto-per-uno", fino all'infinito. Secondo, nel momento in cui si pone questo "uno" come l'elementare particella dell'essere, si pone, nello stesso momento, il vuoto che separa gli atomi e che rende possibile il loro movimento: ancor di più, il principio del loro stesso movimento. In questo modo il non-essere viene posto al centro dell'essere. La

“tesi zero” degli atomisti è: il non-essere è, ed è reale proprio come l’essere. Si scompone così la complessità dell’essere in due elementi: l’uno e il vuoto. Se vi è una divisione negli atomi, essa non riguarda le particelle indivisibili, ma il vuoto che le circonda e che permette loro di essere contate per uno. Da qui, il principio eleatico poggia sull’Uno come comun denominatore di tutto l’Essere, l’uno della totalizzazione, dell’*hen kai pan*, mentre l’uno atomistico è l’uno di una rottura, un uno-che-rompe, uno in quanto introduce una rottura, un’incrinatura nell’Essere. Vi sono due tipi di “uno” che si confrontano: l’uno che provvede alla totalità e ne riempie ogni possibile spaccatura, conservando l’Essere come un tutto; e l’uno che perturba l’Essere, introducendo un’apertura nel tutto, per usare un (cattivo) gioco di parole in inglese, senza essere complice della totalità (e piuttosto facendo in modo che vi sia un “non-tutto”). Nietzsche, in una delle sue note postume, ha visto nella mossa eleatica “un articolo di fede metafisica, derivato da un’intuizione metafisica e che attraversiamo in tutte le filosofie, col tentativo sempre nuovo di esprimerlo meglio - l’affermazione che “tutto è uno”[ii]. Bene, le filosofie del “non-tutto”, gli atomisti, erano lì pronti a contrastare immediatamente questa mistica.

Hegel, il presunto arci-idealista, qualora ve ne sia mai stato uno, è sempre stato entusiasta di ciò che egli vedeva come la più grande conquista speculativa dell’atomismo antico: cioè che alla base abbiamo sempre non un’unità, ma un’unità spaccata in qualcosa e un vuoto, così che dobbiamo includere il vuoto come “l’altra metà”, “la metà perduta” dell’essere fisso degli atomi. Lui stesso ritorna su questo punto più e più volte. La questione del materialismo è immediatamente in gioco: perché se il problema viene posto in questi termini per Hegel si tratta ovviamente di idealismo antico, dal momento che gli atomi, le unità e il vuoto sono chiaramente “principi ideali”. Non sono qualcosa che possa essere visto o esperito: nessuno ha mai visto, percepito, esperito un atomo, non solo a quei tempi, ma in ogni secolo, anche con i migliori strumenti alla mano. L’atomo è chiaramente un’idea, l’idea di uno e della divisione, l’idea del vuoto e del non-essere. “Il principio dell’uno è interamente ideale [*ideell*], appartiene interamente al pensiero, anche nel caso si voglia ammettere che gli atomi esistano. L’atomo può essere

considerato in un senso materiale, ma questo rimane non-sensibile [*unsinnlich*], puramente intellettuale". (TWA[1] 18, p.358). Gli atomi sono invisibili, non solo per via della loro dimensione minuscola, ma perché "non è possibile vedere l'Uno [*das Eins kann man nicht sehen*], è un'entità astratta del pensiero... Il principio dell'uno è interamente ideale, ma non nel senso che esso esista solo nel pensiero, nella testa, ma nel senso che il pensiero è la vera essenza delle cose [*der Gedanke das wahre Wesen der Dinge ist*]." (pp. 358-59). Così gli atomi sono ideali in primo luogo nel senso più debole secondo cui in principio non sono materia di percezione, esperienza e sensi, quindi in un senso più forte, nel senso hegeliano paradigmatico, che queste entità ideali presenti nella testa toccano l'essere. Queste non sono opposte all'essere sensibile, ma in realtà esprimono chiaramente il loro nocciolo. Da qui la conclusione di Hegel che questo sia "idealismo in un senso più alto, non in quello soggettivo [*Idealismus im höheren Sinne, nicht subjektiver*]" (p.359): in ballo qui non c'è, infatti, alcuna idea soggettiva nella testa di qualcuno (piuttosto, è il soggetto in sé a non essere altro che un effetto di questo divisione). Questo è anche in linea con uno dei frammenti di Democrito (riportato da Plutarco): il fatto che l'atomo sia un'idea, *atomos idea*. (Si potrebbe anche aggiungere che *atomos* per Democrito era di genere femminile, come un aggettivo sostantivato in corrispondenza con l'idea, mentre diventerà neutro più tardi, seguendo il *soma*, il corpo. La questione del genere grammaticale non è neutrale: l'atomo è stato reso neutro separandolo dal suo genere e trasformandolo in un corpo. E' una questione di genere il fatto che un atomo sia un corpo o un'idea. Cosa è il sesso degli atomi? Sono nati come idee e resi neutri come corpi).

Alla base dell'argomentazione hegeliana vi è l'affermazione che l'essere e il pensiero si incrociano, non devono essere opposti, e il punto in cui si essenzialmente si incontrano è la spaccatura e nel vuoto. Come dirà Hegel più tardi nella *Storia della Filosofia* (discutendo di Epicuro):

Questa rottura [interruzione, *Unterbrechung*] è l'altro lato degli atomi: il *vuoto*. Il movimento del pensiero è un movimento tale che ha in se stesso la

rottura (il pensiero è nell'uomo precisamente ciò che gli atomi e il vuoto sono nelle cose, il loro Interno [*das Denken ist im Menschen eben das, was die Atome und das Leere in den Dingen, sein Inneres*]). (TWA 19, str. 311).

Questo è il vecchio Hegel. Così il pensiero è la rottura dell'essere, la sua *Unterbrechung*, la sua interruzione, e ciò che il pensiero e i suoi oggetti hanno in comune è la rottura che interrompe l'oggettività, introducendo il vuoto. Il pensiero e il mondo s'incontrano nel vuoto introdotto dal pensiero; ma questo è il reale accesso all'essere che ha il pensiero, l'interruzione pensante interrompe l'essere stesso, apre l'essere per noi o, all'inverso, il pensiero è posto in una frattura dell'essere, e le due direzioni sono indistinguibili per Hegel. La questione qui non è tanto se l'atomismo sia una buona teoria e se Hegel lo abbia accolto nella sua spiegazione dell'essere: lui stesso lo avrebbe considerato insufficiente e troppo astratto. La questione non è nemmeno se questa sia una buona ricostruzione storica dell'atomismo antico, visto che sul tema sono state prodotte numerose ricerche filologiche di grande rilievo. La questione vera è che l'atomismo include una certa intuizione che lo stesso Hegel considerava valida e di ampia portata: il fatto che sia un principio di negatività a muovere insieme il pensiero e l'essere; che questo principio forma l'interiorità di entrambi nel profondo, *sein Inneres*. Per dirla nei ben noti termini hegeliani: il modo in cui la sostanza e il soggetto si reggono insieme deve essere legato a questo principio. E in questo modo vediamo che la divisione fra idealismo e materialismo assume una diversa proporzione: in questione non è la precedenza della materia rispetto al pensiero e alle idee, della materia posta come indipendente da questi, ma se e in che modo il pensiero si incontra con la materia o se la divisione della materia sia il luogo reale in cui il pensiero si iscriva. Non vi è alcun materialismo senza l'esposizione di questo paradosso: in caso contrario la materia diventa solo un altro nome per la tradizionale sostanzialità. Così la questione non è chi venga prima, ma come pensare la loro frattura, quindi la loro articolazione [iii]. La questione di ciò che viene prima, materia o idea, assume già la divisione che struttura la domanda: la compiuta divisione in materia e pensiero. Ma materialismo e idealismo differiscono piuttosto nel modo stesso di porre questo

schema.

Hegel torna su questo punto nella *Logica*, nella nota sull'atomismo, quando introduce il suo concetto dell'Uno:

Il principio atomistico, con questi primi pensatori, non è rimasto nell'esteriorità, ma, nonostante la sua astrazione, conteneva una determinazione speculativa: che il vuoto era riconosciuto come la fonte del movimento. Ciò implica una relazione completamente differente fra gli atomi e il vuoto rispetto al mero uno-accanto-all'altro [*Nebeneinander*] e la mutua indifferenza dei due. [...] Il punto di vista secondo cui la causa del movimento risieda nel vuoto contiene quel pensiero più profondo per cui causa del divenire è il negativo. (*Logica*, TWA 5, p. 185-6)

In un certo senso si potrebbe dire che Hegel stia tutto in questo passaggio fondamentale. Ponendo l'uno, come entità positiva, si pone inevitabilmente il vuoto, il non-essere, come il vero elemento in cui l'uno possa prosperare. Così ciò che è indivisibile, per Hegel, non è né l'uno né il vuoto: ad essere indivisibile è la divisione in se stessa. Per quanto si possa cercare lontano un elemento minimo, non arriveremo mai ad un uno che sia il minimo e l'indivisibile: ma alla divisione. Il vuoto, come la platonica metà perduta dell'elemento come uno, risponde a questa descrizione essendo appunto scomparso (ciò che scompare). L'atomo di Hegel, la sua particella elementare è quindi l'atomo in sé in questo senso preciso: 1. ciò che non può essere diviso ulteriormente è la divisione in sé; 2. il negativo è la condizione interna del positivo; 3. non vi è alcuna unità, ma un'unità frammentata; 4. essere e pensiero si incontrano in questa spaccatura. L'atomo del pensiero hegeliano è l'atomo.

Vi è un quinto punto, che è tutto fuorché evidente, che tuttavia costituisce il momento cruciale per Hegel. Con un altro colpo audace, Hegel vede in questo vuoto e in questa rottura precisamente il luogo del soggetto. Un altro passo in avanti è richiesto: gli antichi vedevano molto bene questa rottura e il negativo, ma ciò nonostante non avevano ancora realizzato che questo fosse il luogo

reale del soggetto, e che il soggetto, in senso hegeliano, altro non è se non ciò che emerge in questa rottura, che abita la disparità dell'uno con se stesso, racchiuso proprio da questa divisione. Quindi questo atomo del pensiero hegeliano deve essere esteso: non è un mero atomo dell'essere, ma allo stesso tempo l'atomo del soggetto, il modo autentico attraverso cui il soggetto appartiene all'essere, il modo in cui, profondamente, "la sostanza è soggetto", come recita il suo noto adagio. Hegel afferma questo in un passaggio in qualche modo enigmatico della "prefazione" alla *Fenomenologia*:

...certi antichi concepivano il vuoto [*das Leere*] come ciò che muoveva le cose [*das Bewegende*], dal momento che questi concepivano ciò che muove le cose come il negativo, ma non avevano ancora colto questo negativo come il sé [*das Selbst*][iv].

Così gli antichi avevano visto bene il principio della negatività nel vuoto, rompendo ogni "uno" alla radice. Si erano anche figurati il negativo come la forza movente, ma non sono stati in grado di cogliere in questa negatività il vero luogo del sé: il soggetto. Si sono accorti che la sostanza è permeata di vuoto, abbracciando l'assenza in seno suo, ma non hanno avuto alcun sentore del fatto che questo avrebbe avuto una relazione con il luogo del soggetto. Ma questo è Hegel al suo minimo - il luogo del soggetto, nell'adagio "la sostanza è il soggetto", non è nient'altro che questa scissione in sé, questo taglio nell'essere introdotto dal vuoto come principio del movimento.

Il soggetto, come Hegel concepisce questa entità, non è un essere positivo e non ha essere: deve essere posto nella rottura ed è questo ciò che spinge ogni entità all'agitazione (*eben diese Unruhe ist das Selbst* - il sé non è nulla se non l'agitazione dell'uno, la sua rottura. Esso risiede nell'impossibilità che ogni entità sia uguale a se stessa: il soggetto è ciò che spinge oltre se stesso, non è altro che questa disequaglianza, la parte invisibile di ogni entità positive che causa la disequaglianza, *Ungleichheit*. Se si volesse esprimere chiaramente il progetto hegeliano in poche parole, estendere questa forma atomica e portarla all'atomo del pensiero hegeliano, si potrebbe dire: *dall'atomo al cogito*. Vi è un corto-circuito in questa espressione che lega immediatamente l'introduzione

del vuoto da parte degli atomisti, l'unità speculativa dell'uno e il vuoto, e la figura della soggettività come essa emerge con il cogito cartesiano. La novità del cogito, infatti, è stata precisamente nell'aver eliminato i precedenti modi di pensiero relativi alla soggettività (anima, coscienza, individualità, persona) e introdotto il soggetto all'interno della rottura nell'essere, nella grande catena dell'essere. (Žižek ritorna più volte su questo punto, "il cogito è la rottura nell'edificio dell'essere"). Non è una sostanza, nonostante Descartes lo fissi subito dopo averlo compreso entro la *res cogitans*, ma quasi l'opposto, almeno nella concezione radicale che ne ebbe Hegel: esso è ciò che impedisce a ogni sostanza, a ogni sottostante principio di unità, di persistere mai nell'uguaglianza con se stessa. Vi è una frattura nell'essere, già compresa entro il vuoto nell'atomismo antico, come un luogo che stesse attendendo il soggetto, come poi fu. (*Wo es war, soll ich werden?*)

Per semplificare le cose: se la sostanza era la parola chiave della filosofia, la sua idea guida per portare la molteplicità al fondamentale principio uno, oltre le apparenze e il cambiamento, allora si potrebbe dire che il soggetto, in Hegel, è il nome dell'uno che si rompe in due, l'impossibilità reale che ogni sostanza sia uno. L'adagio "la sostanza è soggetto" segue direttamente dall'idea di atomo, dalla comprensione di ciò che l'atomo implica. Ma quali due dividono in questo modo l'uno? Gli atomi e il vuoto sono sufficienti a questa rottura? E questa linea retta può bastarci o non sarebbe forse il caso di fermarla o schivarla?

Ci sia permesso di passare a una seconda versione dell'atomismo: quella che è in diretta opposizione all'interpretazione hegeliana. La questione del *clinamen* (il termine è usato solo una volta, *De rerum natura*, 2.292)[v], per come viene posta di solito, suona così: gli atomi, le particelle indivisibili, sono dotate di peso come principio del movimento e tutte insieme cadono con la stessa velocità. Così date le loro proprietà minime ed essenziali, il loro movimento può essere soltanto quello di una caduta parallela, come le gocce di pioggia ("*imbris uti guttae caderent inane profundum*", ["Ma se non solessero declinare, tutti cadrebbero verso il basso, / come gocce di pioggia, per il vuoto

profondo”, tr. it. cit. in nota, p. 77]; da cui il famoso *incipit* di Althusser, la prima frase del suo trattato sul materialismo dell’incontro: “Piove”)[vi]. In questo modo nulla emergerebbe mai [“...così la natura non avrebbe creato nulla”, tr. it. cit. in nota, p. 77]. Per questo deve esservi una declinazione, uno scarto, una deviazione dal movimento verso il basso, che causi il conseguente scontro e collisione tra gli atomi, e da qui l’universo “come lo conosciamo”.

Devo scusarmi di nuovo per questa illustrazione estremamente semplificata: ricorderò soltanto che Lucrezio sostiene, piuttosto paradossalmente, tre cose riguardo al *clinamen*. Questa declinazione, in primo luogo, ha luogo in uno spazio e in un tempo non definite, come ripete non meno di tre volte - non ha alcuno spazio o momento attribuibile, è senza luogo e senza tempo, ma presenta ciò che sta al di fuori dell’unità di spazio e tempo. In secondo luogo: questa declinazione è assolutamente minimale: “*nec plus quam minimum*”, [“...non più del minimo possibile”, tr. it. cit. in nota, p. 77]. La deviazione è la più debole che si possa concepire, la differenza al di sotto della soglia di ogni differenza positiva o osservabile - una differenza differente da tutte le tipiche differenze e in grado di condizionarle tutte. Terza cosa: Lucrezio, senza alcun preavviso, si discosta improvvisamente dal suo argomento cosmogonico (in che modo il mondo ha avuto origine dal *clinamen*) per gettarsi nell’argomento della libera volontà. La cosmologia, improvvisamente e senza alcun passaggio, stringe le mani all’antropologia: la causalità della natura con la causalità della cultura, o piuttosto, un errore nella causalità naturale che si sovrappone a un errore nella “causalità psichica”. Così come gli atomi deviano dalla loro traiettoria, allo stesso modo la nostra volontà si sottrae ai legami della necessità e rompe i decreti del fato: la volontà viene strappata via dal destino che mette sullo stesso piatto la nostra *voluntate voluptas*, il volere e il piacere[vii]. Non è solo il destino dell’universo ad essere qui in questione, ma il destino della nostra volontà e passione, il desiderio e il piacere: non il destino in realtà, ma davvero l’opposto, cioè l’autentica possibilità di rompere il destino. Il *clinamen* è il punto in cui il cosmo e l’umanità si sovrappongono: questo momento fuori dallo spazio e dal tempo mostra ciò che essi hanno in comune. Così la causalità naturale e la causalità psichica sono la stessa cosa

per Lucrezio, ma proprio come deviazione: una declinazione dell'uno e dello stesso, la nostra anima composta di atomi come ogni altra cosa.

Ci si potrebbe azzardare a chiamarla una "indifferenza ontologica", o un'univocità di movimenti dell'anima e dei movimenti della natura.

Questa storia ha incontrato un'ampia e ostinata resistenza, insieme a una dura critica, passando da Cicerone ad Hegel, e in qualche caso arrivando fino ai giorni nostri. Il più irremovibile è stato Cicerone che ha stabilito il tono del discorso per secoli e millenni:

...questa è una finzione interamente infantile... da una parte la declinazione è arbitrariamente inventata ([Epicuro] dice che l'atomo declina senza una causa; per un fisico non c'è nulla di più ignominioso che affermare questo: che qualcosa accada senza una causa), e dall'altra ha escluso gli atomi senza una causa dal movimento naturale di tutti i corpi... (*De finibus bonorum et malorum*, 1, 19) Tirano a sorte fra loro per decidere chi declinerà e chi no? E perché declinano seguendo un minimo intervallo e non uno più grande?... Questa è solo una pia illusione, non un argomento (*De fato*, 46)[viii].

E così via con queste critiche. Molte di più ne sono arrivate da un mucchio di altri autori, come Plutarco, Plotino, Agostino, per arrivare fino a Kant ("Epicuro fu anche tanto sfacciato da pretendere che gli atomi declinassero dal loro movimento rettilineo senza alcuna causa, così da potersi scontrare fra loro"[ix]) e infine ad Hegel, che deve averne avuto una migliore conoscenza. Hegel, in altri casi entusiasta ammiratore, ha trattato la nozione di *clinamen* allo stesso modo: con disprezzo. Scrive, infatti, nella *Storia della filosofia*, che per Epicuro gli atomi deviano dal loro movimento rettilineo "in una linea curva [*in einer krummen Linie*] che in qualche modo si discosta dalla direzione retta, così che collidano l'uno con l'altro, e formando in questo modo un'unità meramente superficiale [*eine oberflächliche Einheit*], che non deriva dalla loro essenza" (TWA 19, p. 313). Nell'*Enciclopedia* afferma più o meno la stessa cosa: gli atomisti hanno considerato con giustezza che il fatto di postulare che l'uno è basato sulla repulsione dell'uno come sua sorgente

interna (essenzialmente come uno che respinge se stesso), ma non hanno visto che la concomitante forza opposta di attrazione segue concettualmente da questa in modo inevitabile, così per loro gli atomi “sono tenuti insieme dal caso [*Zufall*, coincidenza], cioè da ciò che è privo di pensiero [*das Gedankenlose*]. (...) qualcosa di completamente esterno [*etwas ganzÄusserliches*]”. (TWA 8, p. 206). Così il *clinamen* rappresenta ciò che è senza pensiero ed esterno, l’assenza di pensiero e di un’inerente deduzione concettuale.

Arriviamo così alla questione cruciale. Cosa appartiene all’essenza dell’atomo? Il *clinamen* è un’aggiunta esterna meramente superficiale che non tocca affatto la sua essenza? Uno scarto senza alcuna ragione sufficiente? E’ un destino essenziale o solo esterno per gli atomi?

Contrario a questo punto di vista, chiamerò in causa Deleuze, non proprio un hegeliano, (anzi tutt’altro che questo), ma che in questo caso dà vita a un colpo di scena molto hegeliano: direi più hegeliano dello stesso Hegel. Così leggiamo su Lucrezio in appendice alla *Logica del senso*:

Il *clinamen*, o declinazione, non ha nulla a che fare con il movimento in pendenza che giungerebbe a modificare per accidente una caduta verticale. Esso è presente da sempre: non è un movimento secondario e neanche una determinazione secondaria del movimento che avrebbe luogo a un certo momento, in uno spazio preciso. Il *clinamen* è la determinazione originaria della direzione della direzione di movimento di un atomo[x].

Seguendo questa linea interpretativa, contro il buon senso della tradizione sprezzante, il *clinamen* è da sempre già lì: è la disequaglianza radicata nella definizione dell’atomo dall’inizio, la sua “interna” disequaglianza con se stesso. L’atomo è la sua stessa declinazione, la paradossale unità non soltanto dell’uno e del vuoto, ma allo stesso tempo l’unità dell’entità con il suo distaccarsi da se stessa. Non si tratta di una sorte secondaria che accade all’atomo in sé e al suo supposto moto rettilineo – dal momento che vi è una deviazione dalla traiettoria, si suppone che doveva precederla una direzione rettilinea: ma

questa non esiste affatto in sé. Il distaccarsi degli atomi produce retroattivamente “l’in-sé”, in termini hegeliani. Il racconto temporale che pone le cose in sequenza - prima la caduta parallela, in seguito il *clinamen* - è un’illusione retroattiva necessaria. La declinazione risiede negli atomi dal principio e risiede sempre in essi, in ogni tempo. Il loro essere fuori dallo spazio e del tempo sono parte e pezzo del loro spazio e tempo. Gli atomi non possono essere pensati separatamente dal loro essere-deviati, il *clinamen* è la loro anima, nel caso ne avessero una. E’ una cosa sola con la loro unicità, dal momento che la loro unicità è già una separazione dall’uno: un uno deviato. Ma non era Hegel a essere nella migliore situazione per poter apprezzare tutto questo? Il *clinamen* è il suo luogo cieco, lì dove avrebbe dovuto vedere il necessario “divenire accidentale dell’essenza”, il modo in cui l’essenza può essere se stessa soltanto mostrando la sua piena contingenza, o è piuttosto un’inerente deviazione dalla sua interpretazione dell’uno e del vuoto, qualcosa che deve aver perso a livello strutturale?

Deleuze presenta la questione essenziale in maniera sintetica ed efficace, ma ha avuto in questo un predecessore illustre. Il giovanissimo Karl Marx ha discusso la sua tesi dottorale nel 1841 a Jena (la stessa Jena dove Hegel scrisse la *Fenomenologia dello Spirito* e dove vide Napoleone in sella al suo cavallo bianco) che aveva come argomento, tra tutte le cose, *La differenza tra le filosofie della natura di Democrito ed Epicuro*: da lì si vede come Marx abbia stabilito il destino della sua impresa proprio sull’idea di *clinamen*. Permettetemi dunque di citare qualcosa da Marx, autore che praticamente non viene mai citato:

Cicerone lamenta in seguito... che la declinazione agli atomi accade *senza una causa*; e niente di più vergognoso, afferma Cicerone, può accadere a un fisico. Ma, in primo luogo, una causa fisica come quella che vorrebbe Cicerone farebbe tornare la declinazione dell’atomo alle serie deterministiche da cui essa dovrebbe essere sollevata. *Inoltre, l’atomo non ha mai luogo prima di essere determinato dalla declinazione. [Dann aber ist das Atom noch gar nicht vollendet, ehe es in der Bestimmung der Deklination gesetzt ist]*. Domandare la

causa di questa declinazione quindi significa domandare la causa che fa dell'atomo un principio - una domanda che non ha alcun senso per chi considera l'atomo causa di ogni cosa, e quindi in se stesso senza una causa. (MEW Ergbd. 1, p. 282).

Cosa è la causa della causa? La causa ha una causa? Cosa è richiesto perché una causa sia un principio? Una causa può zoppicare? L'argomento di Marx è fondamentalmente questo: una volta che l'atomo viene posto come principio non vi è alcuna altra causa che possa interessarlo a parte la causalità già iscritta in esso: per questo la declinazione appartiene alla sua causalità interiore, non alla sua sorte successiva. L'atomo è ugualmente uniforme e univoco come peso, ma precisamente come disequaglianza di uniformità e univocità. L'apparente distanziarsi dalla causalità porta la causa allo scoperto. E' la causa *de ce qui cloche* (Lacan), la causa zoppicante, sempre co-presente in ogni causa.

Paradossalmente, Marx nella sua dissertazione ha insistito a lungo sul *clinamen*, non per criticare Hegel, quanto piuttosto come "strada privilegiata" per appoggiare Hegel: superando il maggiore difetto del materialismo, cioè l'istanza deterministica, in modo tale che il *clinamen* venisse concepito essenzialmente come la *rimozione* della materia, la sua sostituzione, l'intrinseca separazione dalla sua determinazione, e allo stesso tempo per abbracciare la contraddizione (oggettiva) contro il principio di non-contraddizione. Ciò che Marx ha implicitamente sostenuto è che Hegel abbia letto scorrettamente la filosofia post-aristotelica laddove avrebbe potuto arruolare Epicuro come alleato (e troviamo un *excursus* nella dissertazione che pone Kant nel ruolo di Democrito ed Hegel in quello di Epicuro)[xi]. Tuttavia, e questo è un grande "tuttavia", laddove Hegel ha visto il movimento concettuale necessario che porta all'attrazione come funzionale alla sostituzione dell'unilateralità, dell'astrazione, della mera repulsione degli atomi, per mezzo della quale restano bloccati nella divisione in uno/vuoto, Marx insiste sul *clinamen* per mettere in scena la stessa dialettica. E questa è forse la massima ambivalenza di questo primo tentativo di Marx: il *clinamen* è

rimozione della materia in ciò che vi è di determinismo meccanicistico o piuttosto qualcosa nella materia che la rende irremovibile? La sua persistenza nell'autentica contraddizione?

Il materialismo del *clinamen* (e questo non è stato abbastanza considerato da Marx) va contro alcune risorse fondamentali dell'ontologia aristotelica che si assumono spontaneamente e tacitamente. L'atomo non è né *hyle*, né *morphe*, non è materia né forma, ma precisamente un principio che elude questa divisione e tutte le intricate complicazioni dell'ilemorfismo aristotelico. E' insieme materia e forma "in uno": non richiede una forma come principio separato per informarlo; è informato e spinto da sé, dotato in se stesso del suo proprio impulso e impeto, nel suo movimento rettilineo come in quello deviato. E' qui che si rivela la sua opposizione alla nozione di materia derivante dalla divisione cartesiana in cui la materia è largamente vista come inerte e passiva, governata da leggi meccaniche. Gli atomi in effetti confondono la linea di confine tra l'animato e l'inanimato, così come la demarcazione tra materia e idea, quella tra la dimensione fisica e la psichica, tra la necessità e il caso. La cosa semplice e insieme difficile da comprendere in questo atomismo è il fatto che esso si ponga contro il buon senso di un dualismo aristotelico apparentemente auto-evidente; è il modo in cui aggira questo dualismo; il pensiero di un "due in uno", ma in un uno che non può più essere "l'Uno" e neanche del tutto un uno. Ogni "uno" è la deviazione interiore dell'unicità che demolisce la sua unicità.

Non c'è dubbio che vi sia un problema qui. La lettura di Deleuze e di Marx, profonda e lucida nella sua svolta speculativa (adesso largamente seguita dalla maggior parte della critica contemporanea), può ridurre facilmente il *clinamen* a un non-concetto: può velocemente diventare una chiave onnipresente. Nel peggiore dei casi esso è idealmente adatto a distinguersi come campione dell'era post-moderna: il suo slogan di moda e la parola chiave, fondendo insieme gli sviluppi della fisica, le 'strutture dissipative' di Prigogine, i frattali, il caos e i quanti, con gli strumenti della poesia (post)moderna, cui Jarry e Joyce, entrambi sottili ammiratori di Lucrezio, hanno spianato la

strada[xiii]. E non vi è che un breve passo per includere la *différance-détournement* di Derrida e la *lignes de fuite* di Deleuze, la “necessità della contingenza” di Meillassoux ecc... nella mischia generale. Si può facilmente immaginare come il *clinamen* possa ampiamente prosperare in questo modo: un *passe-partout* universale nella sua apparente singolarità e il riserbo è al proprio posto se non si ha lo stomaco per una simile prospettiva. Ma questo uso appariscente non squalifica il concetto in sé che ha prodotto questa affascinante progenie: più in particolare l’idea althusseriana di materialismo aleatorio, o “materialismo dell’incontro”, ha come premessa il *clinamen*, ma non posso discuterne più a fondo in questa sede[xiii].

Essenzialmente abbiamo due possibilità: o si situa il *clinamen* come un’eccezione (costitutiva), qualcosa che deve sempre già essere accaduto così da far emergere l’universo, accadendo al di fuori dello spazio e del tempo, senza alcun luogo o movimento all’interno dello spazio e del tempo nel momento in cui si sono costituiti. O piuttosto può essere un principio “quasi-universale” onnipresente che deraglia immediatamente ogni dato uno in ogni luogo e in ogni spazio. Sembra che Badiou, nella sua interpretazione perspicace del *clinamen* contenuta nella *Teoria del soggetto*, opti più o meno per la prima soluzione:

E’ assolutamente necessario che il *clinamen* venga abolito nella sua stessa svolta... Ogni spiegazione particolare di ogni cosa particolare non deve richiedere il *clinamen*, nonostante l’esistenza di una cosa in generale sia impensabile senza di esso... L’atomo interessato dalla deviazione dà origine al Tutto senza alcun resto o traccia di questa azione. Ancora meglio: l’effetto è la rimozione retroattiva della causa... la deviazione, non essendo né l’atomo, né il vuoto, né l’azione del vuoto, né il sistema degli atomi, è inintelligibile[xiv].

Deleuze, d’altra parte, opta per la seconda soluzione, e si potrebbe leggere la sua nozione del virtuale come l’intrinseco e immanente *clinamen*, l’essere deviato, che si situa in ogni momento ed entità. - Avendo in mente le formule di Lacan sulla sessuazione si potrebbe anche porre la questione: Badiou è un uomo? Deleuze è una donna?

Nel primo caso lo prendiamo come un'eccezione che non ha "mai luogo", nonostante sia sotteso a ogni "aver luogo", come una "trascendenza immanente", fuori-dal-mondo. Nel secondo caso "quasi-universalizziamo" l'eccezione e la rendiamo immanente ad ogni "aver luogo", facendone così una deviazione universale di ogni universale, il fuori-dall'unicità di ogni Uno (col pericolo di fornire in questo modo un *passe-partout* conveniente e non vincolante). Come pensare insieme l'Uno e l'Altro? E' possibile una terza opzione?

È allora l'intuizione speculativa hegeliana, con le conseguenze di ampia portata che Hegel stava per trarre, la trama fondamentale del racconto dell'atomismo come materialismo? L'uno, il vuoto, la spaccatura, la negatività, il soggetto inscritto nella spaccatura? O forse la trama principale risiede nella deviazione, nel *clinamen*, nella separazione dall'uno e dal vuoto? - In conclusione proverò a proporre una terza versione di questa storia sull'atomo. C'è qualcosa nell'atomo che potremmo tradurre nello slogan: "dimmi cosa pensi dell'atomo e ti dirò chi sei". Chi sei tu - Hegel, Marx, Deleuze, Althusser, Badiou?

Torniamo indietro a Democrito e consideriamo un'opzione che né Hegel né Marx hanno valutato: un passaggio oscuro che è stato posto in evidenza da Lacan, vedendovi qualcosa come "l'atomo del pensiero e dell'essere", opposto all'atomo hegeliano. In un famoso passaggio ne *I quattro concetti fondamentali*, Lacan dice:

Quando Democrito ha provato a designarla [l'origine], presentando già se stesso come avversario di una pura finzione della negatività così da introdurre il pensiero in essa, questi afferma: *Non è il meden* [non-essere] *che è essenziale*, e aggiunge... *non è un meden, ma un den*, che in greco è un neologismo. Non ha detto *hen* [uno]: figuriamoci se avesse detto *toon* [essere]. Cosa dice invece? Dice questo dell'idealismo, rispondendo alla domanda che ho fatto oggi: *Niente, forse?* - *non forse niente, ma non niente*" (pp. 63-4)[xv].

Ma cosa è un *den*, ammesso che sia qualcosa?

Democrito nel famoso frammento 156 (nell'edizione canonica Diels-Kranz) ha introdotto enigmaticamente proprio qualcosa che non sarebbe caduto in alcun lato della partizione tra uno e vuoto. Ha coniato il termine *den* che ha provocato non pochi grattacapi ai filologi classici, trattandosi di una parola costruita impropriamente in greco ("una parola coniatata", dice Lacan). La parola deriva dalla negazione di *hen*: uno. *Hen* può essere negato in greco in due modi: o come *ouden* (negazione oggettiva) o come *meden* (negazione soggettiva), entrambi significando "niente" (sebbene con diverse sfumature): più precisamente "non uno" o "neanche uno". *Den*, questo termine inappropriato, significa qualcosa come "meno di uno, ma non ancora nulla", o, forzando un po', "meno di niente". Rappresenta quindi una questione complessa per il traduttore. Diels tradusse questa parola curiosa con *das Nichts* (*Das Nichts existiert ebenso sehr als das Ichts*)[xvi]. La traduzione inglese di W. I. Matson ha proposto "hing", opposta a alla parola "thing": "Hing is no more real than nothing" oppure "Hing exists no more than nothing"[xvii]. Una resa più accurata sarebbe stata "othing", sottraendolo dal "nothing". Barbara Cassin, formidabile studiosa francese, ha proposto nella sua traduzione *ien* - non *rien*, niente, ma *ien*, precisamente "non niente", come dice Lacan (o in alternativa *iun*, non uno).

La peculiare fusione dell'ultima lettera della negazione con la positività negata ci obbliga a interpretare l'atomo non solo come non affermazione o posizione, essere o uno, ma ancor di più non essendo neanche la loro negazione, mancando della consistenza di "niente" o "*rien*": l'atomo è letteralmente meno che niente, lo si deve chiamare "*ien*"... *Den* è il nome dell'atomo nel momento in cui non si può mescolare con l'essere dell'ontologia e neanche considerarlo come corpo elementare della fisica[xviii].

Ma allora cosa è questa entità, il *den*? Non è qualcosa, non è il nulla, non è essere, non uno, non esiste positivamente, non è assente, non contabile - non è precisamente l'oggetto di cui siamo alla ricerca? Qual è il nome del *den* - l'*objet a*? Questo è il punto che Lacan mette in evidenza nella nostra citazione, nonostante non possa davvero sfuggire alla negazione: "Niente,

forse? – non *forse niente*, ma *non niente*". Non è una negazione, ma piuttosto come la decapitazione del niente: tagliandogli la testa, trasformandolo in *Ichs*, *hing*, *othing*, *ien*. O per usare un termine di Badiou: non negazione, ma sottrazione. Non è una sottrazione dall'essere che introduce un vuoto e neanche il resto di una negazione dell'essere che non è riuscita del tutto, ma piuttosto – è questo è l'incredibile speculativo – una sottrazione dal non-essere, una negatività che rimuove se stessa. Vi è come una mancata doppia negazione, un errore nell'hegeliana negazione della negazione. Qualcosa emerge in questa imposizione e fallimento della negatività, ma non è davvero qualcosa, non ha positività né identità: e tuttavia questo è proprio l'essere dell'atomo.

Heinz Wismann, uno dei più grandi specialisti di Democrito, non esita a tirare questa conclusione:

In realtà il "reale" evocato dal termine rudimentale (*den*) creato da Democrito deve la sua esistenza solo alla rimozione della negazione (*me*) che è intrinseca sia alla realtà concettuale che lessicale del "niente" (*meden*). L'essere, si potrebbe affermare, è soltanto uno stato di privazione del non-essere [*l'être ... n'est qu'un état privatif du non-être*]; la sua positività è un'esca. E' un tipo di sottrazione operata sul niente [*soustraction opérée à partir de rien*, sottrazione eseguita a partire dal niente]: l'atomo può essere pensato come l'avatar del vuoto [*avatar du vide*]"[xix].

Da qui il titolo del libro di Wismann, *Les avatars du vide*). Se l'atomo è *den*, allora per Democrito non può avere peso, non vi può essere alcuna caduta parallela né il problema stesso del *clinamen*. E' stato solo Epicuro in realtà ad attribuire un peso agli atomi, essendo in questo involontariamente fedele all'ontologia aristotelica, incapace di concepire che l'atomo non fosse un corpo. Gli atomi non sono corpi, ma mere traiettorie che producono corpi. Sembra esservi come una conferma in anticipo del dilemma presentato dai fisici atomici moderni: o il corpo o l'onda, non si possono avere entrambi; c'è una parallasse. E se Democrito, inconsapevole di tutto questo, ha optato per le onde (il *rhysmos* era per lui la proprietà fondamentale degli atomi), l'ontologia

aristotelica, invece, compreso Epicuro, ha optato per i corpi[xx]. Ne è seguita una certa ontologia e fisica. – Non sorprende dunque che Platone, così ci racconta Diogene Laerzio, voleva dar fuoco a tutti gli scritti di Democrito (ma erano troppi), come non sorprende che, arrivato ad Atene, nessuno lo riconoscesse.

Il *den* è come uno scandalo ontologico. Lacan ci torna sopra ne *Lo stordito*:

Democrito ci ha dato in dono l'*atomos*, il reale radicale, con l'elisione del "no", *me*, ma in una modalità la cui domanda richiede la nostra attenzione. In questo modo il *den* è stato il passeggero clandestino il cui guscio adesso forma il nostro destino. In questo non è stato più materialista di chiunque abbia qualcosa di sensato [*n'importe qui de sensé*], ad esempio me o Marx" (*Autres écrits*, Paris: Seuil 2001, p. 494).

E per aggiungere un riferimento da un'area completamente diversa: quando a Samuel Beckett veniva chiesto insistentemente conto delle implicazioni filosofiche del suo lavoro, scrisse (in una lettera del 1967): "Se fossi nella non-invidiabile posizione di dover studiare le mie opere, il mio punto di partenza sarebbe "Nulla [*Naught*] è più reale..."[xxi]. Così Beckett stesso propone il frammento 156 di Democrito il nucleo (uno dei due nuclei) della sua intera opera. Se ne è servito spesso, in varie occasioni, e nelle sue tarde opere ha inventato un altro nome per esso: l'ultimo non-annullabile (espressione che porta in realtà a una direzione sbagliata, indicando qualcosa dell'essere che non può essere annullato, laddove *den* è letteralmente "meno che niente", come recita il libro di Žižek [*Less than Nothing*, n. d. .t.]: una sottrazione dal niente).

Il *den* condensa la nostra questione al minimo. Ciò che sorprende in particolare è la sua intrinseca connessione con il racconto hegeliano, che ho considerato come la migliore spiegazione dell'impatto filosofico dell'atomismo, secondo la divisione discriminante uno/vuoto, essere/non-essere. Il *den* emerge letteralmente nello stesso luogo, nella stessa divisione, nel mezzo della rottura che Hegel ha considerato come lo spettacolare fondamento. Il *den* è co-

estensivo e allo stesso tempo incommensurabile rispetto “all’uno”, l’uno che gli atomi introducono come conto dell’essere, e anche rispetto al vuoto in quanto rovescio dell’uno spaccato. Si potrebbe dire che si tratti della metà scomparsa dell’atomo hegeliano, l’uno che era già spaccato nella metà presente e in quella scomparsa, con la co-appartenenza di essere e non essere, dell’uno e del vuoto come matrice dialettica - ma il *den* è la metà scomparsa di questa unità spaccata in se stessa, esattamente dal non essere del tutto scomparsa e neanche essere del tutto qui, dal non essere in alcuna relazione dialettica con la rottura fondativa dell’atomo. E’ il puro sovrappiù della rottura, una (non) entità che fugge la divisione non essendo ancora da qualche altra parte, risiedendo nella divisione in sé. Non una presenza originaria o un’assenza, non un principio fondativo, una mera *hing* (o *othing*) derivata dalla rottura (in uno/vuoto, essere/non-essere) e irriducibile ad essa.

Il *den* può essere pensato soltanto dopo l’uno, come l’operazione che sottrae e non come una provenienza, troncata o meno. Non può essere soggetto alla dialettica proprio perché non si tratta di una negazione della negazione, assorbita e rimossa, ma una sottrazione della stessa negazione... Non è un’entrata, ma un’uscita: una via di fuga che incespica l’origine e svia l’intera storia della filosofia... (Cassin, pp. 83-4).

Ecco la materia cruciale della questione (in senso figurato e letterale): il *den* non giunge del tutto dopo “l’uno”, ma nello stessa scatola dell’uno, senza per questo diventare un due o uno zero. Rappresenta l’altra faccia dell’uno, essendo né il niente della sua negazione e neanche la molteplicità della sua proliferazione. Si sottrae al conteggio e tuttavia dipende dall’uno: è il taglio del significante ai suoi minimi termini.

La questione del *clinamen* è forse indicativa a questo punto. Abbiamo visto che Hegel ha parlato con disprezzo del *clinamen*, affiancandosi ai numerosi detrattori di esso, apprezzando allo stesso tempo la profonda intuizione della rottura nell’uno e nel vuoto come costitutiva dello stesso atomo: un nucleo per la sostanza, il soggetto, la negatività, l’essere, il niente, la dialettica. D’altra parte Deleuze ha dato grande risalto al *clinamen*, essenzialmente come modo

per evitare l'uno e il vuoto: esso sarebbe un movimento che permette di aggirare questo taglio, la negatività, la mancanza ecc..., nascosto nell'atomo, insieme a tutte le trappole della dialettica hegeliana, e questo aggiramento spiana la strada per la positività del divenire. Sembra quindi che siamo come parallaxe quando consideriamo l'atomo: o si vede la rottura, l'uno/il vuoto ecc..., come ha visto Hegel, o si vede il *clinamen*, la deviazione interna, la torsione, la declinazione, il divenire immanente non premesso al taglio della negatività, che poggia sulla deviazione come il divenire senza un vuoto. E' come se vedere una parte precludesse la possibilità di vedere l'altra: non si può trovare un compromesso o una sintesi tra le due.

Riprendendo la coda della felice invenzione democritea del *den*, potremmo forse evitare questa parallaxe: è solo sulla base dell'uno e della spaccatura che il *den* può emergere, come sottrazione della negatività, non la sua esorcizzazione. In questo modo si evita di porre il *clinamen* come "eccezione fondativa" (Badiou) o virtualità universalizzata (Deleuze). Si possono sostenere così entrambe le parti, l'uno e il *den*, nella loro autentica incommensurabilità, come il vero spacco dell'essere, il luogo dove sia l'essere che il pensiero emergono e si confondono. Produce un nuovo oggetto ancora nascosto dall'alba della filosofia, come suo passeggero clandestino: un oggetto senza identità e che non fonda alcuna ontologia. Questo è forse il punto in cui la psicoanalisi, come abbiamo cercato di fare con i miei amici di Lubiana, debba essere compresa come l'erede alla dialettica hegeliana, non il suo abbandono, ma anche immaginandola come qualcosa che emerge al suo interno e che non può essere spiegata nei suoi termini.

Se questo è materialismo, allora lo è di un tipo molto particolare. Non è il materialismo del corpo, non il materialismo della materia, non il materialismo della scienza e neanche un materialismo come istanza ontologica. Esso dipende, alla base, dall'affermazione che un due non è un due che risulti dal contare, quanto piuttosto un "uno in più", uno più qualcosa che non ha mai avuto la consistenza di un essere o un niente. E anche il suo "uno" non è nient'altro che un puro taglio, una rottura che non ha mai avuto la consistenza

di un'unità - è il "meno-uno", piuttosto che l'uno. Un meno uno più il *den* - il minimo prerequisito per la teoria? Così, con questa coppia dispari, che non è neanche una coppia, con queste due entità, che non sono neanche entità, con questa non-relazione di non-entità, io ho esposto il caso.

NOTE

[1] Con TWA si intenda G.W.F. Hegel, *Werke*, l'edizione delle opere complete uscita per Suhrkamp e basata sulla prima edizione delle opere complete di Hegel, quella 1832-1845.

[i] La versione più sintetica di questo problema è fornita da una citazione di Isocrate, contemporaneo di Platone: "Per alcuni vi è un numero infinito di esseri, per Empedocle ve ne sono quattro, per Ione solo tre, per Alcmeone due, per Parmenide e Melisso uno, mentre per Gorgia non ve n'è alcuno". Cfr. soprattutto il *Sofista* di Platone, 242c-d.

[ii] Citato da Heinz Wismann, *Les avatars du vide*, Paris, Hermann 2010, p. 80.

[iii] Il reale lacaniano - e se vi è un materialismo lacaniano, questo si riferisce alla nozione di reale - non è né un pensiero, un'idea, né un essere (e neanche una materia per quella materia), ma qualcosa che emerge precisamente nella loro frattura: qualcosa che va perduto nella conseguente divisione auto-evidente in essere e pensiero, insieme alla loro opposizione.

[iv] *The Phenomenology of Spirit*, TWA 3, p. 39. Mi sto servendo della traduzione di Terry Pinkard, disponibile on-line: "Die Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist ihr Unterschied, das *Negative* überhaupt. Es kann als der *Mangel* beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das *Leereals* das Bewegende begriffen, indem sie das Bewegende zwar als das *Negative*, aber dieses noch nicht als das Selbst erfaßten" [abbiamo tradotto le citazioni di Hegel dall'inglese, perché Dolar introduce delle modifiche nelle traduzioni inglesi dei testi hegeliani, n. d. t.].

[v] "*id facit exiguum clinamen principiorum / nec regione loci certa nec tempore certo*" ["Ciò lo consegue un'esigua declinazione dei primi principi, in un punto non determinato dello spazio e in un tempo non determinato" (tr. it. *La natura*, a cura di Francesco Giancotti, Garzanti, Milano 2006, p. 81)]. Mi sono servito dell'edizione del *De rerum natura* tradotta da W. H. D. Rouse e rivista da Martin Ferguson Smith, Cambridge (Mass.), Harvard UP 2006. Il termine latino usato generalmente (soprattutto dallo stesso Lucrezio) è *declinatio*, declinazione, e l'unica occorrenza di *clinamen*, questa deviazione dall'uso comune, sembra aver eclissato il suo gemello meno affascinante. E' come una parabola: il *clinamen* è già una deviazione dalla/della deviazione.

[vi] Louis Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* (1982), in *Écrits*

philosophiques et politiques 1, Paris: Stock/IMEC 1994, p. 553. Althusser celebra la singolarità del *clinamen* precisamente non in quanto principio o ragione - in quanto opposto a tutte le altre filosofie che poggiano su un fondamento - ma appunto allontanandosi da ogni principio o logos.

[vii] Cfr. Derrida: "Mes Chances: A Rendezvous with Some Epicurean Stereophonies." in: Joseph H. Smith and William Kerrigan (eds.), *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1984, p. 7.

[viii] Per queste fonti e per la ricostruzione del dibattito faccio riferimento a Ernst A. Schmidt, *Clinamen*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2007, pp. 53-60

[ix] *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755, TWA 1, p. 234.

[x] *Logique du sens*, Paris: Minuit 1969, p. 311. Simile e più in breve anche *Différence et répétition...*

[xi] Cfr. Peter Fenves, "Marx's Doctoral Thesis on Two Greek Atomists and the Post-Kantian Interpretations", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47/3, pp. 433-452.

[xii] La prima frase di *Fineggans Wake* inizia col celebre: "river run, past Eve and Adam's, from swerve of shore to bend of bay...". Troviamo la 'swerve' (deviazione) proprio in apertura e alcuni commentatori hanno visto in questo passo un richiamo a Lucrezio: il *clinamen* come il più appropriato *incipit*.

[xiii] Per Althusser, la grandezza di Epicuro sta nel fatto che ogni altra filosofia ha proposto un principio fondativo di una sorta o di un'altra, e lo ha posto all'origine, mentre Epicuro ha proposto la separazione, la deviazione da ogni principio fondativo come l'origine.

[xiv] *Théorie du sujet*, Paris: Seuil 1982, p. 79-80.

[xv] *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, transl. Alan Sheridan, London: Penguin 1979.

[xvi] Hermann Diels & Walther Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Berlin: Wiedmannsche Buchhandlung, 1935, fr. 156, p. 174. - Posso aggiungere che nella mia lingua il traduttore sloveno Anton Sovre ha seguito questa scelta, coniando il neologismo 'ič', opposto a 'nič', niente. *Predsokratiki*, Ljubljana: Slovenska matica 2002, p. 200.

[xvii] W. I. Matson, "Democritus, Fragment 156", *The Classical Quarterly*, 13, 1963, pp. 26-29.

[xviii] Alain Badiou & Barbara Cassin, *Il n'y pas de rapport sexuel*, Paris: Fayard 2010, p. 81.

[xix] Heinz Wismann, *Les avatars du vide*, Paris: Hermann 2010, p. 65.

[xx] Democrito ascrisse tre proprietà all'atomo: *rhysmos*, il ritmo, l'onda; *diathigè* - il toccare, il contatto; *tropè* - il ritorno. Aristotele li tradusse nei suoi termini come *schema*, *taxis*, *thesis*, che in latino sono diventati *forma*, *ordo*, *positio*. Si dovrebbe notare come tutte le descrizioni che Democrito fornisce sono quelle di un movimento, laddove Aristotele si riferisce a uno stato.

[xxi] *Disjecta*, New York: Gove Press 1984, p. 113. Aveva già usato questo termine in *Murphy*, il suo romanzo giovanile (1938) ("... naught than which, in the guffaw of old Abderite, nothing is more real"), e ancora in *Malone dies* (1951).

(traduzione dall'inglese di Giuseppe Montalbano)

Mladen Dolar (1951) è un filosofo sloveno ed è membro della Scuola psicanalitica di Lubiana. Dal 1982 insegna all'Università di Lubiana. Fra le sue pubblicazioni (in inglese), ricordiamo soprattutto *A Voice and Nothing More* (Cambridge: MIT Press, 2006).