

Direttori editoriali:

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

Direttore responsabile:

Giovanni Campus

Redattore Capo Centrale:

Enrico Cerasi

Coordinatori di redazione:

Erminio Maglione, Gianpaolo Cherchi,
Alessandra Pigliaru

Redattori:

Raffaele Ariano, Luca Basile, Mario M. Bosincu,
Marco Bruni, Antonio Catalano, Corrado Claverini,
Alfredo Gatto, Giordano Ghirelli, Giuseppe Girgenti,
Caterina Piccione, Marina Pisano, Francesca Pola,
Alessandro Rossi, Maria Russo, Valentina Sperotto,
Janna Voskressenskaia

Membri corrispondenti:

Fulvio Accardi (Istituto Italiano per gli Studi Storici – Napoli); Raphael Ebgi (Freie Universität Berlin); Luigi Sala (Université François Rabelais de Tours); Michele Giugni (Technische Universität Dresden); Antonio Moretti (Universidade Nova de Lisboa).

Redazioni:

Dipartimento di Storia, Scienze dell’Uomo e della Formazione, Università degli Studi di Sassari, Via Zanfarino, 62 – 07100 Sassari.

Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raffaele – Milano, DIBIT 1 – Via Olgettina, 58 – 20132 Milano.

e-mail: info@giornalecritico.it

Comitato Scientifico:

Ronald Aronson (Wayne State University, Detroit, USA), Claudia Baracchi (Università degli studi di Milano-Bicocca), Claudio Bartocci (Università degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Università di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Urbino), Gavina Cherchi (Università di Sassari), Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina Crisma (Università Alma Mater di Bologna), Stefano Cristante (Università del Salento), Massimo Donà (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Giulio D’Onofrio (Università di Salerno), Catherine Douzou (Université François Rabelais de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rouen), Nicola Gardini (University of Oxford), Filip Ivanović (University of Donja Gorica – Podgorica, Montenegro), François Jullien (Université Paris VII-Denis Diderot), Enrica Lisciani-Petrini (Università degli Studi di Salerno), Anna Marmodoro (University of Oxford), Michela Marzano (Université Paris V), Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen (Università di Helsinki), Lorenzo Pericolo (Florida State University), Adriano Prosperi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Paolo Quintili (Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”), Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana), Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architettura di Venezia), Hans Bernard Schmid (Universität Basel), Attilio Scuderi (Università di Catania), Homero Silveira Santiago (USP – Universidade de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)), Emidio Spinelli (Università La Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig), Cristina Terrile (Université François Rabelais de Tours), Italo Testa (Università degli studi di Parma), Francesco Valagussa (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zölner (Ludwig-Maximilians-Universität München).



NUMERO 1/2023

GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

**Critical Journal of History of Ideas
International Review of Philosophy**

IL TRASCENDENTALE E LE PRATICHE

The Transcendental and the Practices

**A CURA DI
GAETANO RAMETTA**

 **MIMESIS**

Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso le banche dati internazionali per gli studi filosofici *The Philosopher's Index e Philpapers*, oltre che presso il database ACNP – *Catalogo Italiano dei Periodici*, *Google Scholar e Analecta. Spoglio dei periodici italiani*.

La pubblicazione è classificata dall'Agenzia nazionale di valutazione del sistema universitario e della ricerca (ANVUR) come rivista di Classe A, rilevante ai fini dell'Abilitazione Scientifica Nazionale (ASN), per l'Area 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche –, settore concorsuale 11/C5 – Storia della Filosofia.

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme scientifiche, etiche ed editoriali indicate sul sito www.giornalecritico.it

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito www.giornalecritico.it a un anno di distanza dall'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica anche dei numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.



Fondazione
di Sardegna



CLASSE A
National Agency for the Evaluation
of Universities and Research Institutes

Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 30,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 – Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca – Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9791222313108
Issn: 2240-7995
ISSN (online): 2035-732X

© 2023 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008

Indice

- 7 Gaetano Rametta, *Nota editoriale / Editorial Note*

Il trascendentale e le pratiche

- 17 Rocco Ronchi, *Il cogito e il suo doppio*
33 Riccardo Manzotti, *L'errore delle neuroscienze*
47 Fabio Grigenti, *Morfogenesi trascendentale. Su Gilles Deleuze e il digitale*
63 Alessandro Bertinetto, *Il trascendentale e l'improvvisazione*
81 Simone Furlani, *"Some flying scheme": teoretico e pratico nel trascendentalismo di Emerson*
95 Simone Aurora, *Campo trascendentale e teoria dell'azione. Percorsi fenomenologici tra Gurwitsch e Sartre*
111 Giacomo Gambaro, *Filosofia trascendentale e giurisprudenza a partire dalla Rechtsphilosophie di Emil Lask*
127 Silvestre Gristina, *Il trascendentale come pratica storico-filosofica e politica. A proposito di Mario Dal Pra, trascendentalista della prassi*
143 Andrea Colombo, *Deleuze come educatore. Empirismo trascendentale e statuto pratico della filosofia*
161 Sonia Maria Lisco, *Pratiche e forme di vita nel secondo Wittgenstein*
177 Christian Frigerio, *La conoscenza è la cosa più comprensibile del mondo: Carlo Sini e Bruno Latour, filosofi delle pratiche*
191 Andrea Gentili, *Il trascendentale e l'ecologia: sul concetto di ambiente*

Controversie

- 209 Stefania Monti, *Ipotesi di confutazione della fondazione sacrificale del sapere negli Eroici furori di Giordano Bruno*
221 Alfredo Gatto, *Il privilegio del narratore. Storia e tradizione in filosofia*
239 Giorgia Maria Sanna, *Presenza-assenza. La donna nella filosofia di Kierkegaard*

253 Alessandro Volpe, *Eticità e moralità nella critica sociale*

Note critiche

271 Nicolò Germano, *Francesco Mora e il suo itinerario nella storia della filosofia. Un percorso rammemorante*

281 Raffaele Ariano, *Regimi di verità foucaultiani e atti linguistici austiniani. Su di una recente strategia ermeneutica*

291 Michele Ricciotti, *Con e oltre l'archeologia filosofica. Considerazioni su Melandri e Agamben a partire da un recente saggio di Ido Govrin*

Nota editoriale
Gaetano Rametta
(Università degli Studi di Padova)
gaetano.rametta@unipd.it

L'insieme dei contributi che presentiamo al lettore in questo numero del "Giornale critico di storia delle idee" ruota attorno al concetto di "trascendentale", e lo affronta da una pluralità di prospettive che però sono accomunate dal riferimento, ora esplicitato tematicamente, ora presente più sotterraneamente, al tema delle "pratiche". Convinzione di molti degli autori che hanno partecipato a questa raccolta, infatti, è che il rapporto del trascendentale con le dimensioni pratiche dell'esperienza umana non sia accidentale e contingente, ma abbia una valenza strutturale, sia cioè connaturato alla definizione stessa del concetto.

Da questo punto di vista, la pluralità e l'autonomia delle voci che compongono questo numero costituiscono lo sviluppo di un progetto di ricerca, individuale e collettivo, iniziato ormai diversi anni fa, con la pubblicazione dei due volumi collettanei dedicati alle *Metamorfosi del trascendentale* (2008 e 2012), ma nel caso di chi scrive ancora prima, con la pubblicazione del libro *Le strutture speculative della dottrina della scienza* (1995), dedicato alla filosofia trascendentale del secondo Fichte. Ho così pronunciato il nome del pensatore che ha ispirato non solo le mie ricerche successive, ma che sta alla base della prospettiva che ha ispirato la progettazione di questo numero del "Giornale critico": la convinzione cioè della correlazione profonda tra l'idea di filosofia trascendentale, nell'accezione di Fichte, e la praticità immanente all'atto di pensiero. In questa ipotesi, che nei modi più diversi i saggi qui raccolti contribuiscono a verificare, non si danno "pratiche" che non siano "modi" di espressione o forme di "attualizzazione" del trascendentale, inteso come potenza "virtuale" di espressione e di creazione.

Questa correlazione sta alla base dell'ipotesi che i contributi qui raccolti sono chiamati a verificare, articolare, eventualmente contestare o problematizzare: l'idea cioè che l'esperienza del pensiero sia in se stessa pratica; che se il trascendentale è inseparabile da una certa modalità di auto-posizione della soggettività, il suo rapporto con la pluralità delle pratiche in cui si articolano le diverse forme della vita umana è radicato in un nucleo pratico che costituisce il pensiero in quanto innanzitutto "atto" del pensare.

Ma qui, è evidente che può celarsi una trappola, anzi più di una. "Atto" sembra infatti rinviare a una dimensione di "attualità" che difficilmente pare potersi

svincolare da una cattura di tipo psicologico e coscienziale. Da questo punto di vista, i primi due contributi del volume, ad opera di R. Ronchi e R. Manzotti, pur nella diversità della loro impostazione, mettono in gioco e chiariscono questioni decisive legate alla nozione di coscienza. Nel caso di Ronchi, viene proposta una originale e innovativa concezione della “prmissima persona”, attraverso il confronto con un ampio panorama di posizioni, tra le quali spiccano le dottrine di Peirce e Deleuze e l’interpretazione filosofica di fenomeni come il *déjà-vu*. Nel saggio di Manzotti, invece, il confronto riguarda la concezione della coscienza alla base delle neuro-scienze contemporanee, che viene scoperta e decostruita in tutta la sua radicale aporeticità, aprendo la via ad una proposta alternativa centrata sull’identità tra mente e oggetto.

Ma qui si presenta un secondo trabocchetto. Se è “atto”, si dirà, il pensiero non potrà che essere “attuale”; e se è attuale, non potrà che disporsi sul piano di un presente simultaneo a se stesso, e ben compatto nella sua “rotonda” presenzialità. Ora, se c’è una cosa che Fichte ci insegna, è che questa presenzialità del pensiero a se stesso è puramente fittizia e immaginaria. Ed egli ce lo insegna fin dall’inizio della sua produzione, la celeberrima *Grundlage* del 1794/95, divenuta celebre per la formula del suo primo principio: “L’Io pone se stesso assolutamente”. Come ampiamente noto, per formulare questo principio Fichte aveva coniato l’espressione *Tathandlung*, composto “mostruoso” formato dalla giustapposizione dei termini *Tat* (atto) e *Handlung* (azione). Che venga tradotto come “attuosità”, “atto in atto”, “atto-fatto” e così via, nulla cambia alla paradossalità, sconcertante e produttiva, insita nel concetto, che da allora in poi attraverserà l’intera tradizione della filosofia trascendentale. Per potersi qualificare come Io, infatti, questa “attività attuale” non può fare a meno di “tornare in sé”, di riflettersi in e su se stessa. Fichte pone così, fin dall’inizio, il tema, capitale per tutta la filosofia trascendentale, del pensiero come attività auto-riflessiva.

Ora, nel momento stesso in cui questo ripiegamento su di sé sembra chiudere circolarmente e compiutamente la soggettività su se stessa, abbiamo in pari tempo l’emergere costitutivo di una dimensione di *passività*, senza la quale l’atto di pensiero non potrebbe compiersi, proprio perché non potrebbe riconoscersi e quindi neppure porsi “in quanto tale”. Questa *passività*, che il Fichte più tardo tematizzerà nella nozione del “riflesso”, introduce subito uno scarto e un’apertura in quell’apparente consistenza designata dall’“Io che pone se stesso”.

Dal punto di vista teorico, Fichte avrebbe sviluppato le tensioni irrisolte nella *Grundlage* e nel concetto fondamentale di *Tathandlung* fino agli ultimi anni della sua fase berlinese, giungendo alla conclusione che la *Tathandlung* della *Grundlage* non poteva più rivestire il ruolo di “principio primo”, perché essa stessa era l’espressione di una “potenza” (*Vermögen*) più radicale e più profonda: quella della “vita” (*Leben*) come capacità inesauribile di produzione di forme precedente e anteriore a ogni forma di soggettivazione “personale” e di attualizzazione “individuale”. Non è certo un caso, dunque, se nell’ultimo Deleuze abbiamo la riscoperta del Fichte berlinese e della dimensione “impersonale” e “pre-individuale” della sua nozione di vita in senso trascendentale.

Le possibili articolazioni di questo dispositivo vengono sviluppate nei due contributi di F. Grigenti e A. Bertinetto. Il primo, pur senza espliciti riferimenti a Fichte, mostra come nella nozione deleuziana dell'empirismo trascendentale, la filosofia trascendentale attui una de-soggettivazione radicale della dimensione del pensiero e della coscienza, e proprio in questo modo permetta di radicalizzare la potenza produttiva dei processi genetici auto-costituitivi delle forme, che l'autore interpreta mediante l'elaborazione del concetto originale di "morfogenesi trascendentale". Altrettanto importante ci pare la ripresa esplicita di temi fichtiani nel contributo di Bertinetto, che valorizza la dimensione "ricorsiva" dell'auto-riflessività trascendentale, di matrice fichtiana, per una lettura originale delle diverse pratiche dell'improvvisazione artistica.

L'idea della vita come flusso impersonale di creazione aveva permesso a Fichte di modificare la concezione del rapporto tra soggetto e oggetto, da una parte, e l'idea stessa di coscienza, dall'altra. Dal primo punto di vista, la relazione tra soggetto e oggetto è intesa come "tramite" per il manifestarsi della vita. Il dualismo che gli era stato rimproverato da Hegel diventa quel rapporto differenziale, interno alla coscienza ma al tempo stesso costitutivo dell'oggettività del reale, che permette al principio impersonale della vita di assumere le forme molteplici del suo dispiegamento nell'effettualità dell'esperienza. La "natura" cessa di essere compresa nella forma negativa del Non-io, e diventa polo indispensabile (per quanto subordinato) per l'agire della soggettività. Si pone così l'orizzonte problematico che figure filosofiche successive svilupperanno in termini personali, muovendosi all'interno di una cornice concettuale inaugurata da Fichte, anche quando quest'ultimo non venga sempre ed esplicitamente nominato.

È il caso del trascendentalismo americano di Emerson e della sua concezione della natura, esaminata nel contributo di S. Furlani, che mostra efficacemente lo scarto tra la posizione di Emerson e il trascendentalismo kantiano; e della nozione di "campo di coscienza", che a partire dalla fenomenologia di Husserl viene sviluppata da A. Gurwitsch e dal giovane Sartre, affrontati nel contributo di S. Aurora. Benché in termini diversi, sia nel caso di Emerson sia soprattutto nel caso di Gurwitsch si attua un passaggio decisivo, dalla concezione del campo di coscienza all'elaborazione di una teoria stratificata del campo sociale, e di qui – nel giovane Sartre – verso l'orientazione deliberatamente politica delle riflessioni giovanili sulla coscienza come "campo trascendentale".

Nei saggi che seguono, vengono affrontati autori contemporanei ritenuti emblematici rispetto alla relazione tra idea del trascendentale e carattere singolare di determinate pratiche specifiche. G. Gambaro tratta la filosofia del diritto di E. Lask, mettendo in luce l'originalità dell'idea di *giurisprudenza* elaborata dal giovane pensatore neo-kantiano, intesa sia come elaborazione scientifica dei concetti giuridici, sia soprattutto come creazione di istituzioni normative prodotte dalla spontaneità delle pratiche dell'interazione sociale. S. Gristina esamina la relazione tra ricerca storico-filosofica ed esperienza politico-esistenziale della Resistenza nella riflessione di Mario Dal Pra, durante i primi anni della sua attività come direttore della *Rivista di storia della filosofia*. A. Colombo torna su G. Deleuze

da una prospettiva non ancora sufficientemente sondata dalla letteratura critica, mostrando le implicazioni pedagogiche dell'idea deleuziana di "empirismo trascendentale", che conduce alla distinzione tra due modalità di atteggiamento differenti nei confronti della filosofia: quella del "professore" e quella del "maestro". In entrambi gli autori, la posizione nei confronti della filosofia implica un determinato rapporto con l'attualità del presente, che potremmo definire niccianamente *inattuale*, sia che questa distanza assuma le vesti della riapertura di un orizzonte di possibilità, sia che venga articolata attraverso la coppia concettuale *virtuale-attuale*. Ritorna quella sfasatura che già caratterizzava la *Tathandlung* di Fichte, che tradotta in termini temporali, sta a indicare la differenza strutturale tra con-temporaneità a sé dell'atto di pensiero, e preteso dispiegamento della realtà effettiva sul piano simultaneo della semplice-presenza. La differenza rispetto a Deleuze sta nel fatto che quest'ultimo rifiuta la nozione di auto-riflessività in quanto costitutiva di quelle filosofie dell'auto-coscienza, che il pensatore francese intende sostituire mediante una filosofia del divenire e della differenza, che non abbia più bisogno del tramite della coscienza per instaurarsi nel suo potenziale genetico-creativo, sia in termini di creazione concettuale, sia in termini di costituzione di nuove "forme di vita".

Veniamo così alla trattazione che S. Lisco dedica all'elaborazione di questo concetto da parte del secondo Wittgenstein, nel quale il rapporto con la dimensione trascendentale appare sia problematico, sia altrettanto filosoficamente produttivo. Il carattere infondato e contingente delle forme di vita rinvia infatti alla correlazione tra invenzione e stabilità, intrecciate alla dimensione molteplice delle pratiche che contraddistingue ogni forma di vita. In tempi più recenti, il rapporto tra il trascendentale e le pratiche emerge con nettezza ancora maggiore nell'elaborazione di C. Sini e di B. Latour, le cui proposte vengono lucidamente esposte e confrontate da C. Frigerio. Particolarmente rilevante appare l'esito della riflessione di Latour, che sfocia nella centralità attribuita alla problematica ecologica, adeguatamente affrontata nel saggio di A. Gentili che chiude la presente raccolta. Attraverso il confronto con le posizioni più rilevanti nel dibattito contemporaneo sul concetto di ambiente, l'autore formula l'ipotesi, arrischiata e stimolante, di una possibile "ecologia trascendentale".

A questo punto, non mi resta che augurare a chi voglia affrontare assieme a noi questo percorso: buona lettura!

Editorial Note

Gaetano Rametta

(Università degli Studi di Padova)

gaetano.rametta@unipd.it

The set of essays presented to the reader in this issue of the *Giornale critico di storia delle idee* revolves around the concept of “transcendental” and tackle it from a variety of perspectives nevertheless united by their reference – at times thematically manifest, at others present beneath the surface – to the theme of “practices”. Indeed, many of the authors who have participated in this collection hold the conviction that the relationship of the transcendental with the practical dimensions of human experience is neither accidental nor contingent, but has a structural valency, that is to say, is connate to the very definition of the concept.

From this point of view, the diversity and autonomy of the voices that make up this issue are the development of an individual and collective research project, which began several years ago with the publication of the two collective books on *Metamorfosi del trascendentale* [*Metamorphoses of the Transcendental*] (2008 and 2012), but in my case even earlier, with the issue of my work *Le strutture speculative della dottrina della scienza* [*The Speculative Structures of the Doctrine of Science*] (1995), on the idea of transcendental philosophy in the later Fichte. In this way, I have just mentioned the name of the thinker who not only inspired my subsequent research, but also the planning of this issue of the *Giornale critico*. In fact, the perspective taken by this issue is one of a deep correlation between the idea of transcendental philosophy, in the sense of Fichte, and the practical character proper to the act of thought. In this hypothesis, which the essays collected here go to prove in a whole host of ways, there are no “practices” that are not ways of expression or forms of actualization of the transcendental, meant as a virtual capacity of expression and creation.

This correlation is at the basis of the hypothesis that the essays collected here are called upon to verify, expand on, but also to put in question or even in doubt: namely, the idea that the experience of thought is in itself a special kind of practice; that if the transcendental is inseparable from a certain manner of self-positing on the part of the subject, its relationship with the set of practices into which the different forms of human life branch out is rooted in a practical core that constitutes thought as, prior to all else, the activity of thinking.

But this can evidently conceal a trap, or rather more than one. Indeed, “activity” seems to refer to a dimension of “actuality” that is hard to release from a psycholog-

ical or conscious grasp. From this point of view, despite their different formulation, the first two essays in the volume, by R. Ronchi and R. Manzotti, bring into play and clarify decisive issues linked to the notion of consciousness. First of all, Ronchi proposes an original and innovative conception of the “very first person” (*primissima persona*), through comparison with a wide range of positions, including in particular the doctrines of Peirce and Deleuze and the philosophical interpretation of phenomena such as *déjà-vu*. Instead, in Manzotti’s essay, the comparison is with the conception of consciousness at the basis of the contemporary neurosciences, which is revealed and deconstructed in all its radical shortcomings, paving the way to an alternative proposal centred on the identity between mind and object.

But this is where we come to a second pitfall. One might say that if it is an “act”, thought has to be “actual” in the sense of an empirical being; hence, it should place itself at the level of a “present” simultaneous with itself, and well compacted in its “round” presence to itself. Now, if there is something that Fichte teaches us, it is that this presence to itself is purely fictitious and imaginary. And he teaches us this right from the start of his philosophy, in the celebrated *Grundlage* of 1794/95, which achieved fame thanks to the formula of its first principle: “The I posits itself absolutely”. As it is very well known, in order to formulate this principle, Fichte had coined the expression *Tathandlung*, a “monstrous” compound formed from the juxtaposition of the terms *Tat* (act/deed) and *Handlung* (action/activity). No matter how we combine these different terms together in order to translate *Tathandlung*, what remains is the disconcerting yet productive paradox inherent in the concept, which thenceforth would traverse the entire tradition of transcendental philosophy. Indeed, in order to qualify as I, this “absolute activity” necessarily has to “go back into itself” and reflect in and on itself. So Fichte immediately sets out the theme – crucial for all of transcendental philosophy – of thought as a self-reflexive activity.

Now, the same moment this self-withdrawal seems to circularly and completely close the subjectivity in itself, we have the constitutive emergence of a dimension of *passivity*, without which the act of thought could not take place, for the very reason that it would not be able to recognize itself nor posit itself “as such”. This *passivity*, which Fichte would later thematize in the notion of *Reflex*, immediately introduces a gap and opening in that apparent consistency drawn by the “I that posits itself”.

From a theoretical point of view, Fichte would develop the unresolved tensions in the *Grundlage* and the fundamental concept of *Tathandlung* until the last years of his Berlin phase. He would conclude that the *Tathandlung* of the *Grundlage* could no longer cover the role of “first principle”, because it was itself the expression of a more radical and profound “power” or “capacity” (*Vermögen*): the inexhaustible capacity of “life” (*Leben*) to produce forms previous and prior to every form of personal subjectivization and individual actualization. Therefore, it is no wonder the later Deleuze rediscovers the Berliner Fichte and the “impersonal” and “pre-individual” dimension of his notion of life in the transcendental sense.

Editorial Note

The possible ramifications of this device are developed in the essays by F. Grigenti and A. Bertinetto. The first, while not making explicit reference to Fichte, shows how in the Deleuzian notion of “transcendental empiricism”, transcendental philosophy actuates a radical de-subjectivization of the dimensions of thought and consciousness, and by so doing leads to emphasize the energetic power immanent in the genetic processes that self-constitute forms. Grigenti interprets this by drawing up the original concept of “transcendental morphogenesis”. Fichtean themes are explicitly taken up by Bertinetto in his essay which underlines the “recursive” dimension of transcendental reflexivity in Fichte’s philosophy, in order to give an original reading of the different practices of artistic improvisation.

The idea of life as an impersonal flow of creation had enabled Fichte to give a new meaning to the relationship between subject and object, on one hand, and to the idea of consciousness itself, on the other. From this new point of view, the relationship between subject and object becomes the “intermediary” for the manifestation of life. The dualism of which Hegel had admonished him is understood as the differential relationship, inside the consciousness but at the same time constitutive of the objectivity of the real, which permits the impersonal principle of life to assume the multiple forms of its unfolding into the effectuality of experience. “Nature” ceases to be reduced to the negative form of the Not-I, and becomes an indispensable (albeit subordinate) pole for the subjectivity’s agency. Hence the set of problems emerges that subsequent philosophical figures would personally develop, taking their cue from the broader range of issues inaugurated by Fichte, whether he is explicitly named or not.

This is the case of the American transcendentalism of Emerson and his conception of nature, examined in the essay by S. Furlani who effectively shows the distance between Emerson’s position and Kantian transcendentalism. In this same vein, the essay by S. Aurora deals with the notion of the “field of consciousness”, which starting from Husserl’s phenomenology, is developed by A. Gurwitsch and the young Sartre. Albeit in different terms, in the case of both Emerson and above all Gurwitsch, a decisive passage begins from the conception of the field of consciousness to the drafting of a multi-layered theory of the social field, and from here towards the deliberately political orientation of Sartre’s youthful reflections on consciousness as a “transcendental field”.

The subsequent essays deal with contemporary authors deemed emblematic with regard to the relationship between the concept of the “transcendental” and the singular character of certain specific practices. G. Gambaro deals with the philosophy of law of E. Lask, highlighting the originality of the concept of *jurisprudence* drawn up by the young neo-Kantian thinker, who sees it both as a scientific elaboration of legal concepts, and above all as the creation of institutional norms through the spontaneity of social interactions. S. Gristina examines the relationship between the historical-philosophical research and the political-existential experience of the Resistance, as set out in the reflection of Mario Dal Pra, founder of the *Rivista di storia della filosofia*, in the early years of his activity.

A. Colombo returns to G. Deleuze from a perspective not yet sufficiently probed by the critical literature to show the pedagogical implications of the Deleuzian idea of “transcendental empiricism” which lead to the distinction of two different behaviours towards philosophy: that of the “professor”, on the one side, and that of the “master”, on the other. But what emerges in both Dal Pra and Deleuze is how the position towards philosophy implies a certain relationship with the present reality, which with Nietzsche we could define as *untimely*. It is a distance that can either be seen as the reopening of a horizon of possibilities, or be expressed through the *virtual-actual* conceptual pairing. The lack of congruency already present in Fichte’s *Tathandlung* returns. Translated into temporal terms, it indicates the structural difference between the contemporaneity with itself proper to the act of thought, and the alleged unfolding of empirical reality at the simultaneous level of simple-presence. The difference with respect to Deleuze lies in the fact that contrary to Fichte, Deleuze rejects the notion of self-reflexivity insofar as it is constitutive of those philosophies of self-consciousness, which the French thinker intends to replace by way of a philosophy of difference and becoming that expels consciousness from the transcendental field. For Deleuze, life no longer needs the intermediary of consciousness to establish its genetic-creative potential, either in terms of conceptual creation, or in terms of the constitution of new “forms of life”.

This brings us to the treatment that S. Lisco devotes to the elaboration of this concept by the later Wittgenstein, where the relationship with the transcendental dimension appears both problematic and yet philosophically productive. Indeed, the unfounded and contingent character of the forms of life points to the correlation between invention and stability, both of which are linked to the multiple dimensions of the practices that entwine in every form of life. In more recent times, the relationship between the transcendental and practices emerges in the elaborations of C. Sini and B. Latour, whose proposals are clearly laid out and compared by C. Frigerio. The upshot of Latour’s reflection seems to be particularly relevant in the central position it attributes to the ecological problem, suitably dealt with in the essay by A. Gentili which rounds off this collection. By drawing comparison with the most relevant positions on the concept of environment in the contemporary debate, the author formulates the bold and stimulating hypothesis of a possible “transcendental ecology”.

At this point, it just remains to me to wish an enjoyable read to those wanting to embark on this journey with us.

Il trascendentale e le pratiche



Il cogito e il suo doppio
Rocco Ronchi
(Università degli Studi dell'Aquila)
rocco.ronchi@univaq.it

Title: The Cogito and its Double.

Abstract: The impersonal is the point of convergence of transcendental enquiry in philosophy. There is no need to presuppose a subject of thought: 'one' thinks like 'it rains' or 'it flashes' and the 'I' who thinks' is to be understood "as an unfortunate habit of our race or rather, perhaps, as a mysterious instinct, like wasps taking care of their eggs" (Peirce). But has the 'third person' really got to the root, or does the beleaguered *ego sum* conceal unsuspected depths? 'One' thinks and the 'I-subject' is a superstition, sure, but *where* does 'one' think? The *cogito*, to function, presupposes a *scene*. If that ordinary cultural apocalypse called *déjà-vu* has aroused so much interest in contemporary philosophy (from Bergson to Deleuze), it is because it provides a key to the *very first person* at the source of reflexivity.

Keywords: Déjà-vu, Immanence, Feeling, Apocalypse, Person.

1. *Il Sé dell'immanenza a sé*

Se quella ordinaria "apocalisse culturale" chiamata *déjà-vu* ha suscitato tanto interesse nell'elaborazione di una filosofia dell'immanenza assoluta (da Bergson a Deleuze) è perché fornisce una chiave d'accesso *alla primissima persona* all'origine della riflessione. Il superlativo è necessario per distinguerla dalla prima persona del soggetto dell'enunciazione (dall'"Io che dice io"), ma forse non è sufficiente. Per delucidarla bisogna chiedere soccorso all'insuperabile maestro di retorica, Agostino. Dovendo "situare" Dio, Agostino ricorre infatti ad un artificio linguistico celeberrimo: *Deus*, scrive, (*est*) *interior intimo meo*¹. *Interior* è il comparativo di *interus*, *intimus* ne è il superlativo. Dio è il comparativo di un superlativo... Dio è più interiore del massimamente interiore. C'è una prima persona che è *più prima* della prima persona, che la eccede nel suo punto di massima intimità, rovesciandola in una *extimité*, che non è trascendenza, ma il presentarsi

¹ "Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo" (*Confessiones*, 3,6,11).

alla prima persona del “fuori” al cuore del “dentro”². Se la prima persona è il punto sorgivo della presenza a sé, più intima (*intimior*) di questa intimità è la persona estranea, l’ospite estraneo, che il *déjà-vu* porta ad evidenza sensibile.

Per la psicopatologia il *déjà-vu* è stato sempre oggetto di interesse, ma in filosofia fa la sua apparizione in un piccolo saggio di Bergson, *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance* pubblicato nella «Revue» di Ribot nel Dicembre del 1908 e poi ricompreso in *L’Energie spirituelle* nel 1919³. L’apparato bibliografico rivela una impressionante conoscenza del dibattito scientifico sull’argomento. La psicologia, come è noto, funziona sempre per Bergson da apripista per la metafisica. Gilles Deleuze se ne rende conto e fa della “paramnesia” non solo il perno dell’ontologia bergsoniana ma della sua stessa ontologia, da *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* fino a *Cinema I e II*. La nostra tesi è che se un fenomeno tutto sommato così “ordinario” (pur nella sua straordinarietà) come il *déjà-vu* ha potuto svolgere un ruolo così fondamentale nella filosofia deleuziana, ciò si deve al fatto che questa, in quanto filosofia dell’immanenza assoluta, è e resta una filosofia trascendentale centrata sull’intuizione cartesiana del *cogito sum*. Il *déjà-vu* permette di “fare luce” o, come meglio sarebbe dire, di “essere toccati” dal Sé *estremamente problematico* implicato dalla immanenza.

L’immanenza cui approda un empirismo radicale, quale quello di Bergson, di Deleuze e dei filosofi del cosiddetto “canone minore”, non è infatti una immanenza a qualcosa o a qualcuno, ma pura “immanenza a sé”. Vale forse la pena di citare per esteso il celebre passo deleuziano di *L’immanenza: una vita*: “L’immanenza non si riferisce a un Qualcosa come unità superiore a ogni cosa, né a un Soggetto come atto che opera la sintesi delle cose: solo quando l’immanenza non è altro che *immanenza a sé* si può parlare di un piano di immanenza. Il Piano di immanenza non è definito da un Soggetto o da un Oggetto capaci di contenerlo, non più di quanto il campo trascendentale sia definito dalla coscienza”⁴. Come è stato rilevato, l’“a sé”, il *dativo* dell’immanenza, è altrettanto problematico della esclusione della coscienza dal campo trascendentale⁵. Quell’ “a sé” ci mette sull’avviso che l’immanenza per essere assoluta deve implicare un fuoco centrale, un nucleo incandescente, una interiorità, addirittura una intimità, che sembra smentirne, in un punto, l’impersonalità e l’irriflessività.

Come è noto, i tratti del *Piano di immanenza* erano desunti da Deleuze dal campo trascendentale emendato dalla forma “ego” descritto dal giovane Sartre ne *La trascendenza dell’Ego*, un saggio di cui non si sottolineerà mai a sufficienza il carattere seminale per il pensiero a venire: esso è impersonale nella misura in cui è pre-personale ed irriflesso nella misura in cui è pre-riflessivo. Ecco le quat-

² J. Lacan, *L’etica della psicanalisi. Seminario VII*, 1959-1960, Einaudi, Torino, p. 177.

³ H. Bergson, *L’Energie spirituelle* (1919), in H. Bergson, *Oeuvres*, Puf, Paris 1959, pp. 897-930.

⁴ G. Deleuze, *L’immanenza: una vita...*, in Id., *Immanenza*, Mimesis, Milano 2010, p. 5.

⁵ Faccio riferimento all’intervento di Gaetano Rametta, *La filosofia trascendentale è una filosofia della relazione?* (Diaporein-Metafisica e filosofia delle arti, 6 Maggio 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=3YuKZkfHMyg>), il cui testo mi è stato gentilmente messo a disposizione dall’autore.

tro conclusioni negative della disamina sartriana: “1) il campo trascendentale diventa impersonale o, se si preferisce, «prepersonale», è *senza Io*; 2) l’Io non appare che al livello dell’umano e non è che una faccia del Me, la faccia attiva; 3) l’io penso può accompagnare le nostre rappresentazioni perché compare su un fondo di unità che non ha contribuito a creare ed è questa unità preliminare che anzi lo rende possibile; 4) sarà lecito domandarsi se la personalità (anche la personalità astratta di un Io) è un accompagnamento necessario di una coscienza e se si possono concepire delle coscienze assolutamente impersonali”⁶. La revisione del trascendentale kantiano operata da Sartre batteva la stessa strada della revisione del *cogito:sum* cartesiano⁷. C’è tutta una linea di pensiero che va da Georg Lichtenberg a Friedrich Nietzsche, da William James a Alfred N. Whitehead che interpreta l’ “Io penso” come un anonimo “si pensa”. Bisognerebbe dire *Es denkt* come si dice *Es blizt*, o *it rains* o *it blows*. Se per ragioni grammaticali è impossibile, scrive James, *we must say that thought goes on*. Ciò che infatti c’è di *pragmaticamente* certo è l’atto *in atto* del pensare, ciò che c’è di incontrovertibile, e che gode di una attualità assoluta, è *che c’è* del pensiero che non può non pensare quello che di fatto sta pensando (in modo contingente). Tra le cose che pensa c’è poi anche la cosa “ego”, trascendente come tutte le altre cose poste dal pensiero che pensa. Ma questa impersonalità è messa in questione dal dativo dell’ “a sé” dell’immanenza assoluta (e con essa diventa problematica anche la pretesa esclusione della coscienza dal campo trascendentale) il quale rimette in gioco un *principio* personale, un “sé” appunto, al cuore dell’immanenza.

Ci si potrebbe domandare perché Deleuze non si sia accontentato di una immanenza “in sé”, che tra l’altro nel suo saggio fa intervenire per prima (“L’immanenza assoluta è *in sé*: non è in qualche cosa, *a* qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto”⁸), perché abbia dovuto scavare nell’immanenza qualcosa come un varco interno, perché vi abbia introdotto un raddoppiamento, una sorta di proto-riflessione che ne screzia la compattezza, ma immanenza “in sé” è un *flatus vocis*, come lo sarebbe una trascendenza “in sé”, una trascendenza che non trascende niente. L’immanenza è immanenza “a” come la trascendenza è trascendenza “di”. Per essere assoluta l’immanenza implica allora una *metabolé* veramente straordinaria di cui, probabilmente, solo la teologia trinitaria ha provato a indagare il segreto: implica che *lo Stesso si raddoppi in se stesso senza entrare in relazione con se stesso perché assoluto significa proprio assolto dalla relazione*.

Questo *Stesso*, questo *Ipse*, questo *Autós*, è il principio personale al cuore dell’empirismo trascendentale di Deleuze, è il sé dell’immanenza *a sé*: di esso si deve dire “che si determina senza potersi coniugare in alcuna persona, né la

⁶ J.P. Sartre, *La trascendenza dell’Ego*, Christian Marinotti, Milano 2011, pp. 30-31.

⁷ Sulle ragioni che mi portano a trascrivere la formula cartesiana con l’artificio dei due punti rinvio al mio *Atto. Teologia dell’immanenza. Parmenide Descartes Hegel*, in R. Panattoni – R. Ronchi (a cura di), *Immanenza: una mappa*, Mimesis, Milano 2019, pp. 166-167.

⁸ G. Deleuze, *L’immanenza: una vita...*, p. 5 (il primo corsivo è mio).

prima, né la seconda, né la terza. Non è un Io, né un tu, non è egli o esso”⁹. Gaetano Rametta ne fa il perno della filosofia trascendentale intesa come “esperienza dell’impersonale” (chiedo di prestare la massima attenzione a questa espressione, “esperienza dell’impersonale”, che ci riporterà al tema “psicologico” del *déjà-vu* dal quale, apparentemente, ci siamo allontanati). La filosofia trascendentale, continua Rametta (sviluppando Fichte), a dispetto delle apparenze non si risolve affatto in una filosofia della relazione e “questo per un motivo molto semplice”. Essa deve fondare la relazione, la scienza, ad esempio, ma la condizione a partire dalle quali le relazioni sono pensabili non può essere a sua volta costituita da una relazione, pena il *Bradley regress* (che Fichte anticipa). Se non ci fosse una differenza di natura tra la coscienza di qualcosa e la coscienza di sé in quanto cosciente di qualcosa, se la coscienza fosse un genere comune alla coscienza di qualcosa e all’autocoscienza, il regresso sarebbe illimitato e il reale evaporerebbe in una catena di rappresentazioni infondate. Se infatti fosse fatta della stessa pasta “riflessiva” si sarebbe preda dell’obiezione del terzo uomo.

Per questo Sartre, nella introduzione all’*Essere e il nulla* (che tiene conto dei risultati critici acquisiti con *La trascendenza dell’Ego*) affermava che nella *cogitatio sui* che deve sempre accompagnare le *cogitationes* del *cogito* “non bisogna introdurre [...] la legge della coppia”. La *cogitatio sui* non fa coppia. “La coscienza di sé non è coppia. Se si vuole evitare la regressione all’infinito, essa deve essere *rapporto immediato e non cogitativo di sé a sé*”¹⁰. Il che significa che bisogna articolare *due sensi* di quanto la tradizione filosofica rubrica sotto la sigla “auto-affezione”: da un lato quello riflessivo e posizionale, dall’altro, a fondamento del primo e differente per natura da esso, quello “non-posizionale”. Le esigenze della sintassi ci obbligano a parlare di una “coscienza non posizionale *di sé*”, ma, osserva Sartre, “non possiamo adoperare più a lungo questa espressione”. Si dovrà perciò mettere il “di” tra parentesi, in *epoché*, e ottenere così una formula “coscienza (di) sé” che “non va considerata come una nuova coscienza (la coscienza non è il genere comune, i due sensi della coscienza sono in una relazione di omonimia non accidentale, *nota mia*), ma come *il solo modo possibile di esistere per una coscienza di qualcosa*”¹¹.

Forse il modo graficamente più efficace per rendere questa “coscienza”, sottolineandone la differenza dalla coscienza *di* qualcosa, consiste nel frapporre i due punti tra la coscienza e il sé. Bisognerebbe scrivere “coscienza:sé”. Allora, in modo fedele al dettato sartriano, la coscienza non si presenterebbe più nella forma canonica della intenzionalità, ma in quello ontologico di un “assoluto di esistenza e non di conoscenza”. *Coscienza:sé* significa che la coscienza non è nient’altro che un nucleo (intensivo) di attualità irriducibile e indeclinabile *supposto* da ogni coscienza (contingente) di qualcosa compresa quella particolare modificazione riflessiva della coscienza di qualcosa che è la coscienza di sé o au-

⁹ G. Rametta, *La filosofia trascendentale è una filosofia della relazione?*, cit.

¹⁰ J. P. Sartre, *L’essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 17. Corsivo mio.

¹¹ Ivi, pp. 18-19.

tocoscienza: *prima* di e *per potere essere* coscienza *di sé* e coscienza *di qualcosa* la coscienza è il *sé* della immanenza *a sé*. I due punti enfatizzano che la coscienza è *immediatamente* il *sé*, l'*ipse*, l'*autós*. Qui, continua Sartre, l'assoluto è veramente *as-soluto*, cioè irrelato: è il "soggetto dell'esperienza più concreta; e non è *relativo* a questa esperienza, perché è esso stesso questa esperienza"¹².

Per questa ragione parlare di auto-affezione è fuorviante. Nella *coscienza:sé* non c'è piega riflessiva, relazione oggettuale, non c'è coppia. Tutto quello che si può onestamente dire senza aggiungere nulla al fenomeno è che "qui" *c'è* l'*aver-luogo* dell'esperienza che *poi*, in determinate circostanze e non necessariamente, si farà esperienza *di qualcosa* ed esperienza *di qualcuno*, dunque, eventualmente, anche auto-affezione (siccome l'esperienza è l'*aver-luogo* di qualcosa di determinato, possiamo chiamare la *coscienza:sé* *aver-luogo₀* dell'*aver-luogo₁*). Più che di auto-affezione si dovrebbe allora parlare di semplice *affezione*, benché si tratti di una affezione originaria che non affetta qualcosa di già dato. Questa affezione è immediatamente l'essere del *Sé*, cioè il *Principio* (*Grundsatz*) dell'esperienza o il suo *aver-luogo₀* (secondo una modalità che è stata sondata dai teologi con la loro intuizione intellettuale). L'empirismo si fa così davvero trascendentale.

2. L'Acefalo del pensiero

Le ragioni che hanno fatto di un fenomeno tutto sommato marginale come il *déjà-vu* una sorta di chiave d'accesso all'empirismo trascendentale cominciano allora a precisarsi. Il *déjà-vu* porta infatti ad *evidenza sensibile*, in una esperienza *limite*, il *doppio* del *cogito*. Esso funge da *experimentum crucis* di una filosofia *dell'immanenza* assoluta. Permette un colpo d'occhio nell'archeologia del Soggetto consentendo di attingere, grazie allo spaesamento che provoca, l'*arché*, il *Principio* del Soggetto. Il *Soggetto* è il soggetto dell'enunciazione, l'"Io che dice io" e che ogni volta che si dice si certifica nel suo essere. Scrive Cartesio, nella *Meditazione seconda*: "Di modo che, dopo avervi ben pensato, ed avere accuratamente esaminato tutto, bisogna infine concludere e tener fermo, che questa proposizione (*hoc pronunziatum*): Io sono, Io esisto, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio (*quoties a me profertur*), e che la concepisco nel mio spirito". Il *Principio* è invece l'*ipse* o l'*autos*, il *chi* dato in simultaneità con il Soggetto, implicato nel Soggetto ma differente per natura dal Soggetto. Questo *chi* "residua" rispetto all'atto del pensare che performa il soggetto trascendentale consentendo qualcosa che, come ha scritto benissimo Carmelo Meazza, "la formula *cogito sum* rende impossibile e cioè un io-sono senza il *medium* del soggetto pensante", un *ego sum* non risolto nel pensiero pensante, nell'autoaffezione del pensiero e neppure nell'atto con cui il pensiero pensa. "La sua attualità o il suo attualismo, continua Meazza, sarebbe (per-

¹² Ivi, p. 21.

ciò) di altra natura rispetto all'atto con cui il pensiero si coglie, si autocoglie nel pensiero che pensa [...] non avrebbe bisogno di pensare per accadere in atto, piuttosto, è il pensare in atto che per quanto possa celarlo non potrebbe eliderlo dalla scena del suo pensiero"¹³. Occorre dunque porre una differenza di natura nell'implicazione reciproca "tra l'io di un penso e il soggetto del pensare", tra il Principio e il Soggetto¹⁴. Ma questo significa anche revisionare la revisione "post-moderna" del *cogito:sum* (cioè il passaggio dall'Io penso al Si pensa). L'impersonalità del pensare trascenderebbe infatti sempre un Soggetto, questo è indubbio, *ma non l'istanza di un io*. Si riaffaccia così a fondamento del Soggetto (dell'"Io che dice io"), come causa del pensare in atto (del Si pensa), al cuore del campo trascendentale impersonale, un principio personale non-umano, dal tratto inevitabilmente "mostruoso": l'Acefalo del pensiero, un io-sono senza il medium del soggetto pensante.

Nella *Filosofia dell'arte*, scritto tardivo di Gentile (1938), generato da una polemica spesso rancorosa con Benedetto Croce, il filosofo di Castelvetro se ne era reso perfettamente conto. L'Io è pensiero, scrive Gentile da cartesiano ortodosso. L'Io è pensiero puro e trascendentale, ribadisce da kantiano altrettanto ortodosso, "*ma* (attenzione a questa preposizione avversativa!) il *sentimento*, il soggetto, non è pensiero (qui "soggetto" indica il Principio, indica *l'ipse sentito*, avvertito traumaticamente, indica l'affezione che è immediatamente essere, quanto abbiamo chiamato *l'aver-luogo₀*") E aggiunge: "pensando lo spirito *experitur se medesimo*", come se nell'atto in atto del pensare il pensiero facesse *anche*, un *anche* da intendere come *simul*, esperienza del suo limite, toccasse il suo limite, si imbattersse nell'Acefalo del pensiero, impensabile per il pensiero che pensa, ma inaggrabile nella sua attualità (è infatti un "assoluto di esistenza" e non di conoscenza). Per chiarire la natura di questa esperienza limite, Gentile evoca il "sentimento fondamentale" di Rosmini¹⁵. Senza di esso, scrive, "il soggetto come puro intelletto vagherebbe nel mondo del possibile"¹⁶. Il sentimento radica invece nel *reale*, nell'effettività indistruttibile. Il reale non è la realtà. La realtà è pensiero, la realtà è l'oggetto della sintesi trascendentale. La realtà è contingenza, la realtà è l'aver-luogo₁ di questo o di quello. Perfino le verità di ragione non sono immuni da questa contingenza nell'ipotesi dell'onnipotenza di Dio. La realtà è un tessuto di relazioni dove non figurano termini positivi, dove la negazione dialettica regna sovrana, "ma – ribatte Gentile – l'Atlante che regge questo

¹³ C. Meazza, *Ontologia del simultaneo. La scena dell'Il-y-a*, Orthotes, Napoli 2022, p. 58.

¹⁴ Ivi, p. 61.

¹⁵ Il riferimento rosminiano sembra quasi velare quello più ovvio: il *Gefühl* della *Grundlage* fichtiana di Jena, vale a dire quella forma paradossale di riflessione che si fa nella forma dell'"urto (*Anstoß*) traumatico e imprevedibile", una "riflessione paradossale [...] perché indica nel soggetto ciò che gli appartiene come proveniente da altro, ciò che gli è proprio nella misura in cui viene sentito come indipendente da sé, come non voluto e tantomeno prodotto" (G. Rametta, *Take five. Cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*, Mimesis, Milano 2021, p. 35)

¹⁶ G. Gentile, *Filosofia dell'arte*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 165.

mondo e in cui vivere è gioia è il sentimento”¹⁷. L’Atlante è l’aver-luogo₀ dell’aver-luogo₁.

Il riferimento gentiliano alla “gioia” non va trascurato. La grande filosofia anglo-americana, a cavallo tra Otto e Novecento, aveva battezzato questo “sentimento” *self-enjoyment* e ne aveva fatto il Principio del Soggetto. Non c’è pensare in atto che non sia, mentre si pensa, un sentirsi, non c’è trascendenza verso il mondo che non sia, simultaneamente, una immanenza a sé, non c’è nessuna apertura, non c’è esteriorità, senza chiusura, senza interiorità. Il “godimento” rimanda ad una intimità vissuta al buio, senza “mondo”, “prima” o “dopo” il mondo o al margine di esso. Non è certamente un caso se per il senso comune il godimento è qualcosa che si consuma in modo appartato, nel chiuso delle stanze, al riparo dallo sguardo dell’altro. La si può chiamare ancora “appercezione”, come fa ad esempio Meazza, ma bisogna subito precisare che nel *self-enjoyment* non c’è riflessione, non c’è “coppia”. Il linguaggio per descriverlo diventa allora necessariamente contorto, al limite della intelligibilità (“un sé si avverte senza riflettersi nella riflessione di sé...manifestarsi senza automanifestarsi”¹⁸), cosa per altro inevitabile perché *l’immanenza a sé del godimento esorbita la “datità” fenomenologica* che, per altro, fonda. Nel *L’essenza della manifestazione*, in centinaia e centinaia di pagine, Michel Henry si è avventurato dentro questa aporia, che è l’aporia costitutiva dell’empirismo trascendentale, il suo intricatissimo nodo¹⁹, un nodo che il modesto fenomeno psicopatologico, denominato *déjà-vu*, permette però di recidere, presentandoci un’esperienza dopotutto abbastanza comune nella quale il Principio (l’irrelato) si fa sensibile nella sua differenza dal Soggetto e nella sua implicazione con il Soggetto. Se riveste tanta importanza nell’ontologia deleuziana è perché il *déjà-vu*, di cui ci ha parlato per primo Bergson, porta ad evidenza sensibile, in una esperienza-limite, un *io-sono* senza *il medium* del soggetto pensante, l’Acefalo del pensiero.

Lo possiamo definire il *doppio* del cogito, dando a questo termine – “doppio” – il suo significato arcaico di ombra (*eidolon*) che accompagna il vivente sprigionandosi, come tale, solo nelle situazioni limite dell’esistenza, al momento insituabile della morte, ad esempio, quando per morire *alla prima persona* devo farmi carico di un impersonale *Si muore*. Morire eccede infatti le possibilità del Soggetto pensante (dell’“Io che dice io”) e convoca un Io che non è pensiero, suppone un Acefalo, pretende la nudità di un *ipse*. Nudità vuol dire irrelatezza perché morire non è una relazione. Per questo “chi” nudo, esposto, senza difese, non vale né la prima persona (riservata al soggetto dell’enunciazione), né la seconda (riservata ad Altri) e nemmeno la terza (che non è una persona): il reale, che non è la realtà, quanto abbiamo chiamato l’aver-luogo₀, non si iscrive in un pronome personale (io, tu) ma neppure in un pronome impersonale (egli, esso).

¹⁷ Ivi, p. 321.

¹⁸ C. Meazza, *Ontologia del simultaneo*, cit., p. 62.

¹⁹ M. Henry, *L’essenza della manifestazione*, Orthotes, Napoli 2018.

Il che, però, non significa affatto, come troppo affrettatamente si conclude, che il “chi” sia senza pronomi personale.

3. *Il metodo dell'apocalisse: paramnesie, amnesie, ipermnesie*

Il déjà-vu, di cui ci ha parlato per primo Bergson, porta ad evidenza sensibile, in una esperienza-limite, un io-sono senza il *medium* del soggetto pensante, l'Accafalo del pensiero. Chiediamoci, infatti, seguendo per sommi capi la descrizione bergsoniana, che strana appercezione ha luogo nel *déjà-vu*. Il *déjà vu* è un *déjà vécu*. A raddoppiarsi è il presente *vissuto*, vale a dire che a ritornare con l'indice del passato “puro” è il presente stesso, il presente vivente. “Puro” significa illocalizzabile nella serie dei passati empirici: la sua sola marca è l'aver già avuto luogo di ciò che ha luogo, qui e ora, per la prima volta, senza che sia dato il suo quando. “Li ho già visti” mormora tra sé e sé Marcel guardando i “tre alberi” incrociati scendendo in carrozza verso Hudimesnil²⁰. Ciò che percepisce è una *somiglianza senza referenza*. Da ciò deriva la sua frustrazione: la memoria involontaria sta infatti lavorando a vuoto, producendo un quasi ricordo (un ricordo *bastardo*) ma non un riconoscimento. Per questo il *déjà vu* è classificabile come falso riconoscimento e come paramnesia. È *falso* riconoscimento perché del riconoscimento “attento” (quello che si fa mediante immagine, riflessivamente e non automaticamente) ha la forma ma non la materia; è *paramnesia* perché non è assenza di ricordo, non è oblio, ma è uno strano “ricordo del presente” che del passato non ricorda nulla.

Bergson ne rileva la somiglianza di famiglia con il sogno. Scrive infatti che, nel *déjà vu*, “non è raro che si percepisca allora il mondo esteriore, *come in un sogno*; si diviene *estranei a se stessi*, sul punto di *raddoppiarsi* e di assistere da semplici spettatori a ciò che si dice e a ciò che si fa”²¹. I soggetti che ne sono vittime si trovano nella situazione perturbante di sognare la propria vita invece che viverla o, meglio, di sognare la propria vita *nel mentre* la stanno vivendo: fanno l'esperienza della *simultaneità* della percezione attuale con il ricordo di quella stessa percezione. “Sosteniamo che la formazione del ricordo non è mai posteriore a quella della percezione; essa ne è contemporanea. Man mano che la percezione si crea, il suo ricordo si profila ai suoi lati, come l'ombra al lato del corpo”²². Imparentata con il sogno, la paramnesia presenterebbe però un carattere specifico. Mentre la vita onirica segna il tramonto dell'*ego* progettante nella sfera dell'impersonale – il soggetto del sogno è il Si, la psicosi è per Bergson il sogno generalizzato – la paramnesia è invece caratterizzata dall'“oscillazione” tra due contraddittori punti di vista dell'io su se stesso. Man mano che la sensazione del

²⁰ Ho commentato questo luogo della *Recherche* di Proust nel mio *Il pensiero bastardo*, Christian Marinotti, Milano 2001, pp. 142-146.

²¹ H. Bergson, *L'Energie spirituelle*, cit., p. 897. Corsivi miei.

²² Ivi, p. 913.

déjà vu viene formandosi, colui che ne è vittima si scinde infatti in due *personaggi* “di cui l’uno si offre in spettacolo all’altro”. “Da un lato egli sa che continua ad essere ciò che era, un io che pensa e che agisce conformemente a ciò che la situazione richiede, un io inserito nella vita reale che si adatta ad essa grazie ad un libero sforzo della volontà”, dall’altro egli si converte “in un attore che recita automaticamente un ruolo, ascoltandosi e guardandosi recitare”²³.

Potremmo dire che, nel *déjà-vécu*, si assiste ad una sorta di repentina conversione del soggetto dell’enunciazione – dell’Io che dice io – in attore del teatro epico brechtiano. “Ascoltarsi mentre si enuncia” (sentirsi-parlare come se la fonte di quella voce fosse una estraneità intima) e “guardarsi recitare, evitando di trovare naturale l’enunciazione stessa”, è la raccomandazione che Brecht rivolgeva costantemente ai suoi attori²⁴. Non *Einfühlung*, non immedesimazione nel personaggio, non recitazione ma *citazione*, non la simulazione di un io inserito nella vita reale che si adatta ad essa grazie ad un libero sforzo della volontà ma lo straniamento della vita in una serie di “gesti” di cui deve essere reso percepibile l’automatismo (al fine della critica dell’ordine sociale costituito, secondo Brecht). Ora, il *déjà-vécu* produce (inintenzionalmente) al soggetto dell’enunciazione un simile *Verfremdungseffekt*: lo trascina in “un mondo di teatro e di sogno” dove “si agisce e tuttavia «si è agiti». Si sente che si sceglie e si vuole, ma che si sceglie dell’imposto e che si vuole dell’inevitabile”²⁵. Rispetto all’impersonalità del sogno, la *fausse reconnaissance* risulta, agli occhi di Bergson, quasi una “formazione di compromesso” in senso freudiano. Essa spinge l’io vigile fino al limite dell’abisso psicotico, ma lo trattiene sull’orlo, conservando infatti l’io, pur nella fascinazione e nella paralisi, un nucleo di *irriducibile sostanzialità*. Se da un lato la paramnesia, in quanto “formazione di compromesso”, ci protegge dalla dispersione nell’immaginario in cui precipita il *rêveur*, dall’altro ci rende però testimoni sgomenti di questa stessa dispersione: nello straniamento del *déjà-vu* facciamo esperienza *alla prima persona* dell’impersonale, *avvertiamo*, subendolo traumaticamente, l’Acefalo del pensiero, il doppio macchinico del cogito che noi siamo. “Di qui – conclude Bergson – due io differenti di cui uno, cosciente della propria libertà, si erge a spettatore indipendente di una scena che l’altro reciterebbe macchinalmente. Ma tale sdoppiamento non giunge mai fino al limite. È piuttosto una oscillazione della persona tra due punti di vista su se stessa, un va e vieni dello spirito...”²⁶.

Il *déjà-vu* è un’occasione abbastanza ordinaria di crisi del soggetto. La sua individuazione è a rischio. Sono sempre falle nella memoria quelle che aprono il varco per l’apparizione conturbante dell’Acefalo. La cosa si spiega facilmente essendo la memoria l’ambito nel quale un soggetto umano si costituisce come *ego*. “Io mi ricordo”, spiegava Hegel, significa propriamente *io traggo me fuori dalla*

²³ Ivi, pp. 919-920.

²⁴ Cfr. B. Brecht, *Breviario di estetica teatrale* (1948) in Id., *Scritti teatrali*, Einaudi, Torino 2001.

²⁵ H. Bergson, *L’Energie spirituelle*, cit., p. 920.

²⁶ *Ibidem*.

notte sognante dell'inconscio: la memoria è riflessione, posizione del Soggetto²⁷. La paramnesia si situa allora a metà strada tra le due forme estreme di patologie della memoria, amnesia e ipermnesia, tra il dimenticare tutto e il ricordare tutto (amnesia e ipermnesia sono costanti oggetti di studio per Bergson). La sua posizione mediana è però la sua virtù teoretica perché grazie ad essa diviene possibile un rapporto non cogitativo con ciò che residua tanto dal tutto obliato quanto dal tutto ricordato. Essa corrisponde alla definizione che il geologo della memoria, Jacques Ellenberger, ha dato del quasi-ricordo e del quasi-oblio: quando “io non mi ricordo”, e, tuttavia, percepisco una somiglianza senza referenza, ad esempio, quando ho qualcosa “sulla punta della lingua”, io faccio una “esperienza vuota della forma vuota”²⁸. L’appercezione ipermnestica del moribondo è una forma estrema di paramnesia: è una paramnesia in grado di creare la *visione* della totalità dell’esistenza come «immagine» decontestualizzata, straniata. È, insomma, una visione che, analoga a quella prodotta dal *déjà vu*, è senza riconoscimento: l’esistenza regalataci dall’ipermnesia nell’attimo che precede la morte è un’esistenza estranea, è la mia esistenza come *pura alterità*, come puro “non io”. L’amnesia lascia invece l’io nella sua solitudine assoluta facendo venir meno il suo correlato, il mondo. Immaginiamo, dice Whitehead, un viaggiatore completamente disorientato, che abbia perso tutti i riferimenti, per il quale il mondo circostante è diventato completamente estraneo. Che cosa chiederà? Chiederà senz’altro “Dove sono?”. In realtà, osserva Whitehead, quello che vuole realmente sapere è “dove sono andati a finire gli altri posti”, dove è andato a finire il mondo. “Egli ha il suo proprio corpo, mentre quelli li ha persi”²⁹. Ugualmente l’amnesico che domanda “chi sono?” vuole sapere in realtà dove è finito l’oggetto *ego* di cui più che mai ora è in grado di percepire la natura trascendente e occasionale: l’*ego* è un pezzo di mondo che se ne è andato con il mondo lasciandolo solo alla prima persona. L’amnesico ha indubitabilmente il suo proprio “chi”, mentre quello che ha perso è l’unità trascendentale della autocoscienza. Ha perso tutto quello che “poteva” perdere: nome, identità, collocazione. Ha perso il possibile. Ha perso quanto definisce la “persona umana” secondo la metafisica. Continua però a tenere saldamente in pugno ciò che non può perdere: il sé, l’*autós*, il godimento traumatico della immanenza a sé, il “rapporto” immediato e non cogitativo di sé a sé, che è un rapporto senza rapporto, un sorvolo assoluto sempre in atto. Residua, tutto solo, solo l’Io: “è una metamorfosi in cui perdo tutto ciò che io avevo, e ciò che avevo ero io – ho solamente ciò che sono. E adesso che cosa sono? Sono: uno star in piedi dinanzi a uno spavento”³⁰.

Queste suggestioni bergsoniane inducono allora a rileggere in una nuova chiave, una chiave “metodologica”, le pagine demartiniane sulla “crisi della

²⁷ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse* (1804-5), Laterza, Bari 1984, p. 72

²⁸ J. Ellenberger, *Le Mystère de la mémoire. L'intemporel psychologique*, Editions du Mont-Blanc, Genève 1947, p. 35.

²⁹ A.N. Whitehead, *Processo e realtà*, Bompiani, Milano 2019, p. 715

³⁰ C. Lispector, *La passione secondo G.H.* (1964), Feltrinelli, Milano 1991, p. 55.

presenza”³¹. L’“apocalisse” può infatti ora fungere positivamente da via d’accesso all’io-sono senza il *medium* del soggetto pensante. L’apocalisse riguadagna insomma il suo originario senso di scoperta, disvelamento e manifestazione del fondamento ultimo. Come è noto, Ernesto De Martino ha tematizzato la crisi del soggetto seguendo il filo d’Arianna *del farsi e del disfarsi dell’autocoscienza*. La posta in gioco nelle “apocalissi culturali” è infatti “il *supremo principio* dell’unità trascendentale dell’autocoscienza”. In occasione della “crisi” la persona corre “il *supremo rischio*” di perdere ciò che la costituisce e che la fonda. “Questo rischio – continua De Martino – insorge allorché la persona, in luogo di serbare la propria autonomia rispetto ai contenuti, abdica al suo compito, *lasciando che i contenuti si facciano valere fuori della sintesi, come elementi non padroneggiati, come dati in senso assoluto*” (corsivo mio). Quando tale minaccia si profila, “è la stessa persona che rischia di dissolversi, scomparendo come presenza”³². De Martino denomina questo *supremo rischio* “crisi della presenza”. Nella apocalisse il molteplice dato si oncologizzerebbe, ma, ci chiediamo, con la “crisi della presenza” è la *presenza* a venir meno o è la sua modalizzazione riflessiva, posizionale? La “persona” nella crisi scompare, certamente, tuttavia qualcosa resta e avanza rispetto a tale sparizione. Che “persona” residua e come? *Chi* residua? Che cosa è un “contenuto” che si fa “valere” “fuori dalla sintesi” della coscienza intenzionale, un contenuto cioè “dato in senso assoluto”, non relativamente a “me” che non posso più accoglierlo nell’unità della mia autocoscienza? Che razza di “sentire” è quel sentire che mi colloca fuori dal mondo, al suo margine, e che esperienza faccio quando la crisi mi espropria di ogni esperienza “possibile”?

Sono domande che affiorano inevitabilmente alla mente quando l’apocalisse è correttamente assunta come metodo filosofico radicale. Residua un “me variopinto”, dice Kant, ma lo ipotizza solo per dimostrare per assurdo la necessità di porre a fondamento dell’esperienza l’unità sintetica dell’appercezione: altrimenti io dovrei avere tante differenti personalità “al pari delle rappresentazioni di cui ho coscienza”³³. Kant sviluppava questa ipotesi schizo in senso polemico. Per De Martino è invece un “reale rischio esistenziale” che trova conferma sul piano antropologico e su quello psicopatologico. L’antropogenesi non è mai assicurata, ma con essa non è assicurata nemmeno la cosmogenesi, giacché “mondo” e “persona” sono termini perfettamente correlativi. Il venir meno dell’uno comporta il venire meno dell’altro. Ciò che resta, come *residuo* di quella *epoché* fenomenologica, che è la “crisi della presenza”, è ancora una singolare “presenza” che però non è presenza *al mondo* né presenza *di un soggetto* per cui quel mondo “vale”. La crisi, al suo apice, precipita il soggetto in una presenza senza trascendenza, una presenza ossessiva, incessante, come un giorno che non conosce notte, un “giorno inesorabile”, scrive Blanchot com-

³¹ Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2019.

³² E. De Martino, *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 158-159.

³³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1977, p. 134.

mentando Kafka, “sul quale si levano e tramontano tutti i giorni”³⁴. La crisi precipita il Soggetto sulla scena del teatro epico brechtiano. Lo aliena? Segna il passaggio dalla prima alla terza persona? Dall’“Io che dice io” al ronzante Si? Oppure, come la piccola crisi del *déjà-vu* ci ha mostrato, ci troviamo qui davanti ad uno strano impasto della prima e della terza persona? C’è un pronome per il Sé della immanenza *a sé*, c’è un pronome per l’Assoluto?

4. Il pronome dell’Assoluto

La *prima* persona, spiega Émile Benveniste, è il soggetto dell’enunciazione: non l’io incessantemente detto nella mia affabulazione ma l’Io che lo enuncia³⁵. La domanda *critica* è allora: la *prima* persona viene effettivamente per prima? A qualificare l’impresa filosofica contemporanea è stata la risposta negativa data a questa domanda. Prendiamo, ad esempio, la lezione freudiana: la prima persona secondo Freud, viene “dopo”, è “tardiva”, anche se all’apparenza viene prima³⁶. L’apparenza, tuttavia, inganna. Tutta la vicenda analitica (si veda il caso esemplare dell’“uomo dei lupi”) insegna che le cose vanno in senso inverso. *Prima* c’è in realtà la terza persona, che non è un “Io che dice io”. La terza persona è un neutro, un Esso (*Es*), un “si”. La prima persona sarà allora l’*après coup* di questo Esso. Il “soggetto dell’enunciazione” è così detronizzato. Il *dire* dell’“Io che dice io” è, in realtà, un ronzante *Si parla* in Me. *Prima* c’è solo il mormorio incessante rispetto al quale “Io” sono un oggetto tra gli altri per questo Altro insituabile. L’*ego* non è dunque nient’altro che una trascendenza posta.

La lezione freudiana incrocia quella fenomenologica, a dispetto del primato apparente che la prima assegna all’inconscio e la seconda, in modo altrettanto apparente, alla coscienza. In realtà anche alla coscienza fenomenologicamente intesa non è possibile mettersi “davanti”: il suo anonimato è a priori. Ci sono cose per “lei” e tra esse c’è anche quella cosa denominata “Io”, ma se volessi oggettivarla sparirebbe immantinente. Questa aporia, lo abbiamo visto, non è affatto nuova. Attraversa l’intera storia filosofica della modernità post-cartesiana ripetendosi sostanzialmente in modo sempre uguale. La prima persona, se ne conclude, è un *effetto retroattivo* della terza persona: il suo enunciato contiene un soggetto derivato che si insignorisce di un fondamento che però non gli appartiene. In quella formuletta – “Io che dice io” – l’io torna due volte ma non è lo stesso Io a tornare. La relazione è di omonimia non accidentale: l’io *detto* dall’io non è l’io *che dice* io, sebbene i due siano implicati (per questo parliamo di non accidentalità dell’omonimia). L’io detto dall’io è un oggetto, è una *persona*,

³⁴ M. Blanchot, *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981, p. 52.

³⁵ É. Benveniste, *Essere di parola. Semantica, soggettività e cultura*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 111-143.

³⁶ Cfr. A. Campo, *Tardività. Freud dopo Lacan*, Mimesis, Milano 2018.

un *prosopon*, qualcosa che sta *davanti agli occhi*, l'Io che dice io è un "soggetto" senza volto, impersonale, per il quale, come notava Wittgenstein, non ha senso porre al vertice della piramide visiva (in realtà nel *Tractatus* il campo scopico è molto più correttamente presentato come una goccia³⁷) un occhio che guarda. Il primo è una cosa, il secondo un evento.

La semiotica contemporanea ha formalizzato questo processo facendo dell'enunciazione un "piccolo dramma" di stampo brechtiano: L'io non è nient'altro che un detto, qualcosa di posticcio, a cui si crede come i "primitivi" credono ai feticci, sapendoli cioè istituiti. L'*ego* è un personaggio, forse solo una "maschera" ("maschera" è la seconda accezione del termine "persona"). La sua consistenza è solo immaginaria. Reale è solo l'atto dell'enunciazione che non suppone però alcun soggetto, che non implica nessun "Io che dica io", ma si risolve materialisticamente in una pluralità di pratiche significanti tra loro intrecciate (una pluralità, un concatenamento, una coabitazione di istanze enuncianti eterogenee che "pulsano" nell'enunciato). Quel mormorio che sono e che non posso non essere ogni volta che dico "io" è così prodotto dalle voci degli altri che mi istituiscono nell'essere (e che, talvolta, mi destituiscono dall'essere), alle quali, finché sono, sono chiamato a rispondere. Innestandomi con il mio turno conversazionale in questa conversazione infinita, che è cominciata altrove e che continuerà dopo di me, "io" prendo figura e momentanea consistenza: mi individuo come *Ego*. La prima persona è così un effetto del significante. "L' 'io', ha scritto Claudio Paolucci, è ciò che può rendersi 'egli' e non c'è soggettività al di fuori di questo concatenamento della persona (io) e della non persona (egli) che il discorso libero indiretto esprime in modo privilegiato e sintomatico"³⁸. La celebre formula "Je est un autre" sintetizza perfettamente questa posizione teorica. Non a caso Rimbaud non manca mai di essere citato ogni volta che la questione del Soggetto viene posta. È una posizione difficilmente contestabile ed ha dalla sua l'autorità dei nostri maestri. Ciò non toglie che la domanda critica possa essere soggetta a un'altra domanda critica. Ci chiediamo infatti: passando il testimone dalla prima alla terza persona siamo realmente andati alla radice della prima persona, smascherandone il preteso primato?

Per rispondere occorre tornare a "contarsi" e verificare se nel conto non salta, per caso, un Uno sopranumerario. La domanda che chiede "chi sono?" chiede, in effetti, "quanti" siamo. Già Platone ne conta almeno due quando fa del pensiero un dialogo silenzioso dell'anima con se stessa. L'anima, per Platone, è una scena teatrale. Dei personaggi la calcano. Anche la decostruzione resta platonica quando fissa nel "sentirsi parlare" l'istanza del Soggetto. Plotino, coerentemente, dovrà porre questo due *dopo* l'Uno intendendo l'anima dialogante con sé come una riflessione che allontana dalla vera origine che è l'Uno-uno irriflesso. La prima persona, l'Io che dice io, per Plotino, è infatti una decadenza dell'Uno-uno. "Lui", il principio, non sa proprio nulla di sé: è inconscio. Due, per gli

³⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1989, proposizione 5.6331.

³⁸ C. Paolucci, *Persona*, Bompiani, Milano 2020, p. 251.

antichi, è infatti sempre meno di Uno. La coscienza viene “dopo”. I moderni faranno invece coincidere il due con l’Uno. Ecco il loro colpo di genio: *Ego cogito* non significa ora nient’altro che *cogito me cogitare*. Uno in questo caso non è infinitamente più di due, come per gli antichi, ma equivale a due: Uno è due e due è Uno. Si aprono però così le cateratte della regressione illimitata del presupposto. Il *Bradley regress* fa la sua irruzione già con Fichte. Se l’Io che dice io è una relazione, l’Io non può essere un Assoluto. Assoluto significa irrelato. Non resta allora che un conto da fare per rispondere alla domanda “chi sono?”. È il conto fatto dai nostri maestri che hanno revisionato il cogito cartesiano: io non sono, come soggetto, né un due che è meno di Uno, come pensano gli antichi, né un due uguale a Uno, come pensano i moderni. Sono due *più Uno*. Il Due (la relazione riflessiva) per non dividersi illimitatamente ed evaporare così nel nulla implica alla sua radice un *più Uno* che vige come fondamento di possibilità della coppia (la relazione riflessiva Io – Me). All’origine dell’ “Io che dice io”, come sua causa sempre in atto, c’è un Uno che si sottrae al regime della coppia, un Uno tutto solo, privo perfino della zavorra dell’essere. *Essere* sarebbe già di troppo per *lui*. Siamo due *più Uno* senza che l’Uno sia incluso nell’insieme di cui fanno parte gli altri due. Due più Uno, in questo caso, non fa tre. L’Uno del *più Uno* non è uno *fra* i molti (in tal caso due più Uno farebbe tre). L’Uno in questione ha piuttosto la natura trascendentale del limite che genera una serie ed è differente per natura dai termini che la compongono. L’Uno del *più Uno* non è nessuno dei due, non avendo per altro altra istanziazione che nella riflessione nella quale non cessa di andare a fondo. Se Io e Me sono i poli della riflessione che costituisce la soggettività e che i primi due pronomi personali singolari indicano (quando “io” *penso* mi do infatti del “tu”), il *più Uno*, sotteso alla riflessione, è allora un terzo per il quale ben si addice (apparentemente) la terza persona singolare, nella sua strutturale ambiguità di deittico della non-persona o, come è stato detto, della persona compresa nel suo processo di autocostruzione materiale mediante oggettivazione enunciativa³⁹. Statuto delocutivo della persona: l’Io non è altro che ciò che non cesso di performare mettendomi in scena nella concatenazione enunciativa.

Ma questa terza persona è veramente terza? È, cioè, l’impersonale la risposta? Tutto cospira oggi verso questa soluzione che però ha qualcosa di troppo pacificante. Una poetessa lo rileva con questo sillogismo: “Vorrei disfarmi dell’io è la moda che prescrive la critica/ ma la povertà è tale che possiedo solo un pronome” *ergo* “alla fine torno all’io che finge di esistere / ma è una busta come quelle usate per la spesa / piena di verdure e di pesce congelato”⁴⁰. Cosa significa attenersi all’evidenza “che possiedo solo un pronome”? Cosa significa tornare al vituperato “io che finge di esistere”? Significa non trascurare un fatto macroscopico: il *più Uno*, l’impersonale, la terza persona, l’irrelato che funge al

³⁹ Cfr. B. Latour, *Piccola filosofia dell’enunciazione*, in Basso P., Corrain L. *Eloqui de senso. Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri. Orizzonti, compiti e dialoghi della semiotica*, Costa & Nolan, pp. 71-94.

⁴⁰ A. Anedda, *Historiae*, Einaudi, Torino 2018, p. 20.

fondo della relazione, come sua causa in atto, come suo Principio, non può che essere “dato” *immediatamente* ad una *primitiva* persona. L’impersonale (*lui*) *io lo sono*. L’immanenza è immanenza *a sé*. Il suo essere “dato” non è niente di irenico: è piuttosto un “trauma” grazie al quale non sono più individuato come soggetto (*ego*) ma come singolarità insostituibile e pre-soggettiva. Il pronome “io” che nella mia estrema povertà “possiedo” è dunque il pronome che sta per “me” in quanto pura *ecceità*. L’*ecceità* è quanto *residua* (nel senso fenomenologico della *epoché*) quando il “mondo”, inteso come totalità significante, tramonta alle mie spalle, a causa dei colpi del destino. Niente di contingente, ma pura incircoscribibile attualità che non è possibile trascendere. L’esempio fornito da Deleuze, in *L’immanenza: una vita* è quello dickensiano della canaglia che si ammala, divenendo momentaneamente solo “una” vita che vive e che suscita la compassione degli altri o quello del neonato la cui singolarità insostituibile per essere avvertita dall’amore materno non abbisogna certo di passare attraverso la prova della soggettività (il neonato non è un “Io che dice io”). Utilizzando una formula un po’ enfatica: Il pronome “io” che nella mia estrema povertà “possiedo” è il pronome per il *nessuno* che *io*, come *chiunque*, sono sempre al fondo del mio essere *qualcuno*. Dovendolo classificare si è allora nella necessità di ricorrere ad una *fourth person singular* “of which nobody speaks/ and [...] / in which nobody speaks / and which yet exists”. Ferlinghetti la lascia in eredità a Gilles Deleuze, che traducendola ne evidenzia lo statuto paradossale, dal momento che *person* e *nobody* in francese si traducono *personne*: alla quarta persona (*personne*) del singolare è nessuno (*personne*) che prende finalmente la parola alla prima persona (*personne*).

Se l’enunciazione “Io che dico io” è un “piccolo dramma” allora implica anche una *scena*. “Io” (soggetto dell’enunciazione) e “me” (soggetto dell’enunciato) ne sono i personaggi. Il “dramma” è il discorso libero indiretto grazie al quale un soggetto “si enuncia” insignorendosi immaginariamente del Principio, divenendo “*ego*”. La scena è l’*aver-luogo* di questa enunciazione senza soggetto-io presupposto: la scena sono “io”, l’*ecceità*, *alla quarta persona del singolare*. Già Platone per un dramma assai più grande, aveva dovuto aggiungere ai personaggi principali della cosmogenesi – l’Idea e la cosa che ne partecipa difettivamente – il luogo, il ricettacolo, la *chora*, ciò “da cui” e “in cui” si genera. Aveva scritto che se per l’idea c’è il *logos* e per la cosa la *doxa*, per quel “terzo genere”, che produce come “causa errante”, occorre un *loghismos tis nothos*. Traduciamo: non è un concetto, non è una intuizione sensibile ciò che fa sentire l’ambito in cui si svolge il dramma cosmico della partecipazione dell’Idea (il dramma dell’individuazione), ma una *mathesis intensorum*, un colpo di sonda nel fondo mostruoso del divenire. Quel colpo, quel trauma, per i moderni continua a risuonare alla quarta persona del singolare se con un *loghismos tis nothos* si risale alle spalle del *cogito me cogitare*, alle spalle del *due*, *prima* della rappresentazione. Allora si *sente* la *causa errante* del *cogito:sum*: il Soggetto è *colpito* dal Principio.

Il Soggetto è indubbiamente la puntualità atomica del presente *vissuto*. L’equazione *cogito:sum* è incontestabile. L’attualità del “*qui e ora*” è intrascendibile,

ma il *qui*, quel nucleo incandescente di estensività, è rimasto generalmente trascurato a favore del *nunc*. Il *dramma* della individuazione ha occultato la *sce-na* dell'individuazione, proprio come accade nel teatro naturalista aborrito da Brecht. Del suo aver-*luogo*₀, del suo *occupare* spazio, del suo farsi peso e gravità e, infine, *corpo*, si sono perse da subito le tracce. Immanenza a sé ha significato per i moderni il *presente vissuto dell'Io che dice io* (il *nunc stans* dell'istanza di parola), ma la piccola apocalisse del *déjà-vecu* incide la compattezza di quel presente e mostra che il *nunc* è solo il versante “umano, troppo umano”, di un *aver luogo*₀ (*hic*) che non è qualcosa di esteso, ma che dell'estensione è la radice, una sorta di grado₀, che ne è la causa intensiva, il Principio generatore, il dx/dy che spiega la genesi della curva *ego sum, ego existo*.

L'errore delle neuroscienze

Riccardo Manzotti

(IULM – Milano)

riccardo.manzotti@iulm.it

Title: The Fundamental Flaw in Neuroscience: Why Neuroscience Will Never Be the Science of Consciousness.

Abstract: When it comes to the issue of consciousness, neuroscience relies on a set of contradictory and empty assumptions that dim any hope of finding a physical basis for our personal experiences. By the same token, other approaches (like enactivism, embodied mind, and extended mind), which seem more open to considering the body and its connection to the world, are caught up in the same mistaken ideas. In this article, I highlight the metaphysical assumptions that are unconsciously ruling science and that are holding back progress in consciousness research, often without us realizing it. Eventually, I propose an alternative view that is both conceptually consistent and empirically robust (the so-called MOI or Mind-Object Identity): sometimes, taking a step back can help us move forward.

Keywords: Consciousness; Neuroscience; Hard Problem; MOI; Identity Theories.

1. *Eliminare uno pseudo-problema*

Finora le neuroscienze non sono riuscite a spiegare come l'attività neurale produca la quotidiana e familiare esperienza cosciente. La scala di questo fallimento scientifico e filosofico è smisurata¹. Dai tempi della grande tradizione neurofisiologica della seconda metà dell'Ottocento, i neuroscienziati scandagliano l'attività neurale senza riuscire a scalfire il problema. Al netto di una imponente mole di dati di natura correlativa (dai pioneristici studi lesionali fino ai più sofisticati strumenti di brain imaging), guardando ai neuroni, nulla sembra richiedere un fenomeno ulteriore come la coscienza. Il progresso delle

¹ A. K. Seth e T. Bayne, *Theories of consciousness*, in «Nature Reviews Neuroscience», 23/7 (2022), pp. 439-52; L. Melloni et al., *Making the hard problem of consciousness easier*, in «Science», 372/6454 (2021), pp. 911-13. È curioso come da anni le neuroscienze continuino a proporre lo stato dell'arte dei loro studi come un primo passo verso la comprensione della coscienza. Siamo sempre al primo passo però...

neuroscienze – nonostante i proclami di numerosi neuroscienziati desiderosi di conquistarsi un posto nel dibattito pubblico sulla coscienza – lungi dal diradare la nebbia sulla coscienza, presenta un quadro dell'attività neurale completo e chiuso in un contesto di pura attività elettrico-chimica senza alcuno spazio per esoteriche qualità come, appunto, la coscienza, la prima persona e l'intenzionalità. Insomma, i neuroni sono neuroni e la coscienza è qualcosa che lì non si trova perché definito in modo intrinsecamente impossibile: come vedremo, gli pseudo-problemi non si risolvono, si buttano.

Questo articolo descrive le radici concettuali di questo reiterato fallimento mostrando come le neuroscienze siano state incaricate di una missione senza speranza. Individuare la coscienza nel cervello non è come trovare l'ago nel pagliaio, ma è piuttosto come trovare un ippogrifo nel regno animale. Non è difficile, è impossibile.

Nelle neuroscienze attuali, il problema della coscienza non è definito in termini empirici. Non nasce da risultati sperimentali che stupiscono i ricercatori. Non è il frutto di misurazioni che possono essere spiegate. Come dovrebbe essere nella scienza. Piuttosto ha la forma di uno pseudo-problema che deriva da premesse contraddittorie. La nozione pseudo-problema nasce nel contesto della filosofia della scienza e ha molti precedenti illustri quali gli epicicli, l'etere luminifero, il calorico, il fluido vitale, il pianeta Cerbero, i ponti tra i continenti. Sono tutti casi in cui per decenni (se non di più) la comunità degli studiosi ha insistito nella ricerca di qualcosa che nasceva solo da una serie di premesse tra di loro contraddittorie.

Nel caso della coscienza, la premessa che genera lo pseudo-problema è che – nelle neuroscienze, come in psicologia e nelle scienze cognitive – si presuppone la separazione tra soggetto e oggetto e quindi che il soggetto acceda al mondo attraverso l'esperienza cosciente; un assunto che è una versione debole del dualismo cartesiano o dell'idealismo kantiano (o una loro combinazione). Quando queste premesse sono state trasferite in un contesto fisicalista, la neurofisiologia, prima, e le neuroscienze, poi, hanno tradotto, con poca fantasia, gli stessi termini in un contesto fisiologico: l'*interiorità* è diventata *interno*. Si è trattato di un'operazione brutale che ricorda un teologo che cercasse Maria Assunta in Cielo utilizzando il *James Webb Space Telescope*. L'approccio corretto non è mantenere la nozione medievale di cielo (o di interiorità) per trovarne la controparte nel mondo fisico, bensì metterla in discussione. Solo così si elimina lo pseudo-problema.

In queste circostanze, il cervello è diventato il principale candidato in termini fisici per essere il luogo dell'esperienza cosciente. Anche gli approcci della cognizione incarnata, della mente estesa e dell'enattivismo² che hanno incluso il

² M. Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, Routledge & Kegan Paul, London 1945; F. J. Varela, E. Thompson e E. Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* MIT Press, Cambridge (Mass.) 1991; D. D. Hutto e E. Miyn, *Evolving Enactivism. Basic Minds Meet Content*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 2017; A. Clark e D. J. Chalmers, *The Extended Mind*, in «Analysis», 58 (1998), pp. 10-23.

corpo e porzioni dell'ambiente non hanno modificato sostanzialmente lo schema ontologico di base: da una parte il soggetto e dall'altra l'esistenza fenomenologicamente cieca del mondo. Questo schema, come cercherò di spiegare, è autocontraddittorio e quindi invariabilmente destinato al fallimento.

Il problema è che se si assume che le cose (il mondo) e la loro esperienza siano momenti separati – chiamiamoli *l'esistere* e *l'apparire* (o realtà e coscienza) – non potrebbero che essere mutuamente inaccessibili: l'apparire sarebbe precluso all'esistere e viceversa. Altrimenti sarebbe tutto apparire (e allora l'esistere si ridurrebbe all'apparire e cadremmo in un idealismo berkeleiano) o sarebbe tutto esistere (e su questo tornerò alla fine dell'articolo). In pratica, la premessa della separazione, nelle neuroscienze come in psicologia, si declina nella convinzione che qualcosa, per essere esperito, debba essere l'oggetto di un atto di percezione da parte di un soggetto. Si ritiene che l'esistenza abbia bisogno di un soggetto per poter essere esperita e che, da un lato, l'esistenza sia fenomenicamente buia e, dall'altro, l'esperienza sia non esistente.

L'atto di esperienza, nel seguito soprattutto atto percettivo, è implicitamente concepito al di fuori dell'esistenza fisica. Dentro il mondo fisico, tutto esiste e quindi niente può apparire. L'atto del vedere è esterno all'ontologia dell'esteso. Come si fa a vedere una mela senza uscire dal mondo fisico? Potremmo fare una foto, ma la foto – sia essa stampata o nella memoria di un cellulare – sarà ancora un oggetto fisico che, in quanto tale, non è diverso dalla mela. E quindi anche la foto non è *vista*. Foto e mela sono oggetti. Vedere la foto non è più comprensibile del vedere la mela. In modo analogo, nel cervello di qualcuno che guarda la mela, non vedremo una immagine della mela, ma l'attività neurale causata dalla presenza della mela. L'attività neurale, in quanto fisica, non è diversa dalla mela; non può né vedere né essere vista.

Molti neuroscienziati non esitano a fare dichiarazioni implicitamente dualiste³. L'opinione prevalente è che se non ci fosse il cervello e la coscienza, il mondo sarebbe buio e privo di ogni sensazione. I colori, per molti autori, non esisterebbero se non all'interno delle aree corticali preposte e lo stesso dicasi per ogni altro contenuto fenomenico, dagli odori ai suoni⁴. Sono affermazioni che riecheggiano il famoso *fossato galileiano*⁵: da una parte le quantità astratte della fisica e dall'altra i colori, «gli odori, i sapori, i suoni, li quali fuor dell'animal vivente non credo che sieno altro che nomi»⁶. Si tratta di un punto di vista che contiene un errore

³ D. M. Eagleman, *The Brain. The Story of You*, Pantheon Books, New York 2015; G. Tononi et al., *Integrated information theory: From consciousness to its physical substrate*, in «Nature Reviews Neuroscience», 17 (2016), pp. 450-61; A. Seth, *Being You. A New Science of Consciousness*, Faber and Faber, New York 2021.

⁴ A. Bartels e S. Zeki, *The architecture of the colour center in the human visual brain: new results and a review*, in «European Journal of Neuroscience», 12 (2000), pp. 172-93, S. E. Palmer, *Vision science. Photons to phenomenology*, MIT AI-Lab, Cambridge (Mass) 1999.

⁵ W. Gerbino, *Coscienza, fenomenologia e percezione*, in «Sistemi Intelligenti», 3 (2008), pp. 455-70.

⁶ G. Galilei, *Il Saggiatore, nel quale con bilancia esquisita e giusta si ponderano le cose contenute nella Libbra astronomica e filosofica di Lotario Sarsi Sigensano*, Giacomo Mascardi, Roma 1623, p. 199.

logico evidente: se il mondo fisico fosse fatto solo di quantità, l'*animal vivente* (oggi diremmo il cervello) ne farebbe parte e quindi non potrebbe ospitare le qualità. A scusante del toscano si deve tenere conto che nel Seicento si credeva che il mondo della vita fosse caratterizzato da un'ontologia diversa da quello della fisica inorganica – con alcune notevoli eccezioni tra cui Cartesio. Ma oggi non vi è più un dominio del biologico che possa fare da asilo alle qualità (pace quegli autori che insistono, in maniera piuttosto confusa, e cercano di legare i due aspetti)⁷. Se il vivente – come ci dovrebbe aver insegnato l'unione di teoria dell'evoluzione e DNA – è un insieme di processi che, per quanto complessi, fanno parte del fisico, non c'è più alcuno spazio per proprietà o fenomeni che, per definizione, non fanno parte del mondo fisico.

Lo pseudo-problema alla radice della coscienza si può formulare in modo da rivelarne l'intrinseca contraddittorietà se si abbraccia il fisicalismo, come è lecito attendersi in un contesto contemporaneo. Se si assume che ci siano due termini – siano essi esistere e apparire, soggetto e oggetto, o coscienza e mondo – si deve anche assumere che una parte del mondo (B) faccia esperienza di un'altra parte (O) del mondo; ovvero, che in qualche modo O sia presente a B. O è l'oggetto esterno. B è il corpo⁸. Stante questa formulazione del problema, è evidente che O deve essere riprodotto o rappresentato o correlato o in relazione con qualcosa dentro B. A molti, oggi, questa formulazione appare inevitabile o generale, in realtà è basata su un pregiudizio che metterò in discussione: perché il soggetto dovrebbe essere dalla parte di B e non di O; o essere B e non O? In fondo tutta la problematicità del problema è figlia di questo presupposto, ovvero che l'oggetto O debba presentarsi a una parte B del mondo diversa da esso stesso.

Tutta la ricerca nelle neuroscienze e nella psicologia è figlia del modello appena descritto: dalla catena psicofisica alla teoria dell'informazione, dai trasduttori sensoriali alle rappresentazioni neurali. La scienza sembra dare per scontato che ci sia una parte B del mondo, comunemente collocata nel corpo, alla quale un'altra parte O del mondo, corrispondente con le cose che ci circondano, si presenta attraverso complicate catene di fenomeni fisici che non hanno, ovviamente, alcuna proprietà di O. Peccato che questo schema fallisca sia empiricamente che concettualmente.

Questi pregiudizi nascono dal senso comune che ci mostra una differenza tra oggetto e corpo. Ovviamente se noi assumessimo di essere il – o *nel* – corpo, ne seguirebbe una separazione tra oggetto e noi e quindi si creerebbe il problema della coscienza nei termini visti sopra. Ma questo passaggio non è affatto obbligato; non è un fatto empirico. Niente implica che ciò che chiamiamo la nostra coscienza sia da questa parte del fossato.

⁷ E. Thompson, *Could All Life be Conscious?*, in «Journal of Consciousness Studies», (2022); F. Varela, H. R. Maturana e R. Uribe, *Autopoiesis: The organization of living systems, its characterization and a model*, in «Biosystems», 5/4 (1973), 187-96; A. Damasio e H. Damasio, *Homeostatic feelings and the biology of consciousness*, in «Brain», (May 30 2022).

⁸ Intendendo *corpo* in senso lato ovvero qualsiasi insieme che vada da un'area corticale fino al cervello nel suo insieme, fino al cervello+corpo+porzioni del mondo esterno.

2. L'invenzione della coscienza

L'idea moderna di coscienza nasce dal tentativo di reificare le premesse contraddittorie citate prima, in particolare di giustificare una sorta di fantasma dell'esistente, definito apparire o coscienza o carattere fenomenico. Se il mondo dell'esistenza è esperienzialmente buio ed è separato dalla persona, sarà necessario supporre un livello fenomenico dell'apparire che si faccia carico della comparsa del mondo nel soggetto, ancora una volta definito solo in termini negativi.

Se, infatti, l'oggetto è definito e compiuto, ed è anche ostensivamente individuale e oggetto di possibili esperimenti empirici, il soggetto è, per definizione, sottratto alla visibilità empirica. Il soggetto non può essere *oggetto* di una misura, se non nelle sue manifestazioni oggettive. Il soggetto è costruito nel pensiero moderno come orizzonte che si sottrae necessariamente a ogni tentativo di individuazione empirica. Questa evidente contraddizione, lungi dal suggerire una direzione diversa, ha solleticato il narcisismo del lettore medio e la vanagloria saccente dei filosofi.

Riformulando il paragrafo precedente, possiamo dire che una mela si trova sul tavolo ed è compiuta nelle sue proprietà, per lo meno relativamente agli altri oggetti fisici circostanti e non in modo assoluto (come nel realismo ingenuo). Al contrario, il soggetto nell'accezione tradizionale non si trova da nessuna parte, è al di fuori dell'ontologia. È definito come un punto di vista (o come il presentarsi o come l'apparire) della mela che, se da un lato è comprensibile solo in riferimento all'oggetto, dall'altro ne è la negazione. È questo un altro modo di rendere palese la contraddizione irresolubile: la coscienza pretende di essere A e non A. Questo non è un mistero, è solo un errore. Anzi, non è nemmeno un errore, è uno pseudo-problema.

La nozione corrente di coscienza⁹ è stata inventata per dare un nome a un non luogo, per reificare una contraddizione ontologica, per legittimare la negazione del principio di identità. In modo analogo, le qualità galileiane – oggi definite verbosamente dalla tradizione analitica come «carattere fenomenico dell'esperienza soggettiva» – sono state inventate per raddoppiare il riferimento al mondo. Secondo questo modo di pensare, se il rosso della mela è sulla superficie del frutto non può essere anche nell'esperienza. Quindi il rosso nell'esperienza avrà un carattere distinto da quello della mela fisica che si fa carico degli aspetti quantitativo-causali. Questa isteria ontologica stipula due rossi dove ve ne è solo uno ed è alla base dell'invenzione delle qualità galileiane.

Se con il dualismo di sostanze si disponeva di un livello ontologico dove mettere la coscienza, con la visione fisicalista odierna questo non è più possibile. La *cosa pensante* non ha altre caratterizzazioni se non, come si diceva prima, il fatto di *non essere* la cosa (e qui il fatto che sia estesa è irrilevante). Ribadisco

⁹ Insieme alla coscienza possiamo aggiungere tutto il castello di carte di entità misteriose a suo supporto quali l'esperienza fenomenica, la prima persona, le rappresentazioni, le immagini, le impressioni, i modelli neurali e chi più ne ha più ne metta ...

un punto fondamentale: l'esistenza è definita in modo ostensivo, non descrittivo. La cosa non è cosa in quanto estesa, piuttosto si riscontra che la cosa che si indica è estesa. Gli attributi dell'esistente non sono necessari, ma contingenti. L'esistente esiste¹⁰. Punto.

Oggi le neuroscienze si trovano di fronte a un dilemma le cui corna sono ugualmente insoddisfacenti. Da una parte, si tende ad attribuire al cervello il ruolo del soggetto e la localizzazione della coscienza. È ragionevole. D'altronde, per un fisicalista ingenuo, che cosa, se non il corpo, potrebbe farsi carico di essere il soggetto separato dall'oggetto? Peccato che questo cervello-soggetto sia un altro oggetto e quindi non possa farsi carico di altro da ciò che è. Rimane sempre un cervello-oggetto... Il cervello è ostinatamente fatto di neuroni e non di coscienza.

Dall'altra parte del dilemma, la riduzione della coscienza a fenomeno interno al cervello (o al sistema cervello-corpo-mondo) pare esistenzialmente ed empiricamente assurda. Molti non accettano di essere ridotti a un sistema di cellule con il quale non hanno alcunché in comune e manifestano questo rifiuto impiegando espressioni quali «Ovviamente non sono un cervello, ma la persona che, grazie a quel cervello, percepisce il mondo»¹¹. Questo modo di esprimersi è fondamentalmente insincero perché stipula l'esistenza di una entità – la *persona* – che rimane ontologicamente vaga e che, lungi dal chiarire il problema, semmai introduce ulteriori misteri. Insomma, *obscurum per obscurius*.

La coscienza è stata inventata contrapponendo l'ontologia del *cosa* all'ontologia del *chi*, solo che nel mondo non c'è spazio per questi ultimi. I *cosa* sono definiti e esperiti in modo abbastanza evidente: sono i momenti di esistenza e hanno una rilevanza causale in atto¹². Un edificio, un sasso, una stella sono tutti dati nel loro attuare ciò che sono. Per dire, il sasso rotola o grava sul terreno o blocca i raggi del sole. L'edificio ospita persone e mobili e produce altri effetti. La stella brucia idrogeno ed emette radiazione. Non hanno altre proprietà se non quelle che si esprimono in relazione causale con altri sistemi fisici. Nessuno sente il bisogno di attribuire alla stella una natura aggiuntiva, di carattere fenomenico-formale e, soprattutto, localizzata in una interiorità inaccessibile dell'oggetto¹³. Al contrario, i *chi* non hanno alcuna dimensione propria se non, in senso negativo, quella di non essere dei *cosa*. Come ho sottolineato nella precedente sezione,

¹⁰ L'identità è sovrana. Come dirò dopo, anche l'ostensione è risolta in termini di identità. L'identità è veramente l'unico principio.

¹¹ Una soluzione linguistica che è adottata da molti lettori non specialistici e, sorprendentemente, anche da molti autori sofisticati come una parte consistente della recente filosofia analitica anglosassone (Alex Byrne, Declan Smithies, Mike Martin, Susan Schellenberg e molti altri).

¹² Ho parlato di questa ontologia fatta di oggetti relativi in atto in R. Manzotti e R. Ronchi, *Ontologia dell'immanenza*, in R. Panattoni e R. Ronchi (a cura di), *Immanenza: una mappa*, Mimesis, Milano 2019, pp. 75-92.

¹³ Da questo punto di vista sono altrettanto criticabili gli oggetti della Object Oriented Ontology (OOO) che presentano una natura causalmente nascosta e che quindi poi richiedono una incomprendibile e ridondante causalità vicaria; cfr. G. Harman, *Object Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Penguin, London 2017.

il *chi* non è definito in modo positivo, è un modo per indicare la presenza «in contumacia» del *cosa*. Il punto di vista non ha ragion d'essere, se non come mosca cocchiera dell'organizzazione delle cose. La coscienza è definita in modo non fisico perché nega il principio di identità che governa il mondo fisico.

Lo stesso discorso vale, ma qui si può solo accennare, per il rapporto tra proprietà in prima e terza persona. È evidente come il fatto che una proprietà sia data nella sua attualità causale fa coincidere l'accadere ontologico con la terza persona. Se il mondo è fatto solo di proprietà che si danno nel determinarsi causale, allora sono anche tutte accessibili in terza persona ed è solo un fatto pratico-contingente se tali attualità causali possano o meno essere inserite all'interno di un sistema organizzato di relazioni di causa (come è la raccolta empirica di misure della realtà). Le proprietà in prima persona non sono altro che le proprietà in terza persona in contumacia.

La coscienza e le sue proprietà sono quindi una invenzione che mira a colmare un vuoto percepito nell'ontologia predominante, ma che in realtà finisce per complicare ulteriormente il panorama ontologico. Essa è, in ultima analisi, un tentativo fallito di introdurre un livello di esperienza che non è né necessario né coerente con il quadro complessivo della realtà fisica. Il dilemma riflette la difficoltà di incorporare la coscienza in un quadro ontologico che è fondamentalmente ostile alla sua esistenza come entità separata. Di fatto, se adottiamo un punto di vista rigorosamente fisicalista, la coscienza diventa un enigma inaffrontabile. E se optiamo per un dualismo, ci troviamo a dover giustificare una forma di esistenza radicalmente diversa e non misurabile, che sembra contravvenire le leggi della fisica.

3. *Problemi di metodo*

Le neuroscienze sono afflitte da una serie di errori di metodo, inspiegabilmente ignorati da filosofi e scienziati. Ne elenco alcuni. Il primo, e forse più grave, è l'estraneità della coscienza dalla base sperimentale: nessun risultato sperimentale ne suggerisce l'esistenza. Come accennato sopra, tra i neuroni non vi sono eventi che richiedono fenomeni ulteriori. La coscienza, come entità separata dalle cose, non è un problema empirico, ma un mito metafisico.

Mi spiego con un confronto. Considerate un altro classico problema nella fisica odierna: la materia oscura¹⁴. Molte energie e risorse sono spese alla ricerca di questo componente del mondo fisico – anche se più di un fisico comincia a metterne in dubbio l'esistenza. La materia oscura nasce come ipotesi per spiegare uno scostamento tra le predizioni sulla velocità angolare delle galassie e la

¹⁴ Materia oscura o *dark matter* è un nome assai infelice perché di oscuro, la presunta materia, non ha nulla. Questa componente si sarebbe dovuta più propriamente chiamare materia *invisibile* o materia *misteriosa*, ma probabilmente non avrebbe attratto lo stesso volume di finanziamenti. «Dark» suona sicuramente più affascinante.

velocità osservata. Quindi, nasce da un problema *interno* ai dati osservati. Si misura qualcosa che non si sa spiegare. Torniamo ora alla coscienza. In questo caso non c'è nulla nei dati osservati dalle neuroscienze che richieda la aggiunta di un altro principio, come la coscienza appunto. Non ci sono neuroni che «sparano in modo diverso dalle predizioni delle neuroscienze». La coscienza, epistemologicamente, è totalmente *esterna* alla base empirica delle neuroscienze.

Storicamente, le neuroscienze ambiscono a spiegare la coscienza spinte da fattori sociali e culturali, niente nei loro dati richiederebbe di aggiungere questo livello misterioso ai fenomeni che osservano. A differenza del caso delle galassie che ruotano più rapidamente del previsto e che quindi richiedono una causa *all'interno* dei dati osservati, nel caso dei sistemi nervosi e dei cervelli niente richiede una causa ulteriore. Tutto è perfettamente coeso, funzionalmente e causalmente. Non c'è spazio per aggiungere altri livelli o fenomeni. Il cervello è causalmente compatto (anche se tremendamente complesso in pratica!). Non c'è spazio per aggiungere la coscienza. Coerentemente, fino alla metà degli anni Novanta, le neuroscienze avevano metodologicamente escluso la coscienza dal loro ambito di ricerca. E, con il senno del poi, avevano fatto bene. Sono le ultime generazioni di neuroscienziati che si sono lanciati in un'impresa senza speranza solleticati dalla risonanza mediatica e sollecitati dall'assenza di altri attori.

La coscienza, nella sua accezione comune, è destinata alla irrilevanza causale (alla epifenomenicità) perché, se potesse manifestarsi causalmente, non sarebbe più separata dal flusso dell'esistenza. Poiché le scienze empiriche sono votate a considerare solo entità causalmente verificabili, la coscienza è destinata a non essere mai un oggetto di una osservazione empirica. E, infatti, la letteratura abbonda di soluzioni che, alla fine, relegano la coscienza a un ruolo epifenomenico che, messo o tolto, non altera lo svolgersi degli eventi¹⁵. Ma perché il fenomenico deve essere epifenomenico? La motivazione è semplice e deriva dall'applicazione del principio megarico-eleatico secondo cui l'esistenza è tutt'uno con la rilevanza causale in atto. Se la realtà è ciò che si manifesta con un atto causalmente rilevante (e quindi oggetto di una verifica empirica), la sua esistenza è compiuta nell'atto, è necessariamente identica a se stessa: né interna né esterna. Esiste per il fatto di esistere relativamente all'effetto che produce. Non può, questo momento di esistenza, avere altre caratterizzazioni; né una dimensione fenomenica né un aspetto interno. Quindi in un'ottica megarica, non ci sono essenze e quindi non ci sono nemmeno forme che non siano date e compiute nel loro agire. In un'ottica empirica, il ragionamento è il medesimo. Non c'è spazio per fenomeni che non abbiano un ruolo causale in atto.

Sulla base delle considerazioni precedenti, il reiterato fallimento delle neuroscienze sulla coscienza dovrebbe sollevare qualche dubbio sulla correttezza delle

¹⁵ D. Davidson, *Action, Reasons and Causes*, in D. Davidson (a cura di), *Essays on Actions and Events*, Blackwell, Oxford 1970, pp. 3-20, J. Kim, *Mind in a Physical World*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1998).

premesse. Come scrisse Einstein in una famosa prefazione, quando un problema sembra ripetutamente impossibile, si dovrebbe ritornare sui propri passi e cercare di riflettere se l'ostacolo non sia nelle premesse piuttosto che nel problema in sé: «Nell'interesse della scienza è necessario ritornare incessantemente sulle premesse, al fine di non essere inconsciamente governati da esse. Questo è particolarmente importante in quei casi in cui l'applicazione corretta dei metodi e delle idee tradizionali porta a paradossi apparentemente irresolubili»¹⁶. D'altronde è l'approccio che il grande fisico seguì quando si trattò di risolvere il problema, apparentemente insolubile, apertosi con i risultati paradossali dell'esperimento di Michelson-Morley sulla velocità della luce. Anche all'epoca vi erano due strade percorribili, cercare a tutti i costi una spiegazione basata sul movimento dell'etere o rimettere tutto in discussione e proporre una nuova ontologia nella quale sia il tempo che lo spazio fossero relativi. Einstein scelse la seconda opzione. Le neuroscienze, invece, insistono con la prima.

Le neuroscienze sono l'ultimo esempio di animismo o totemismo nella misura in cui, per spiegare qualcosa, attribuiscono o cercano di attribuire un principio magico personale a un oggetto¹⁷. Per «magico» qui si intende semplicemente qualcosa che non è parte del mondo fisico, come appunto la coscienza. L'animismo è sintetizzabile come un fallimento epistemico perché, in sintesi, è la negazione del principio di Occam in quanto, a parte aspetti folcloristici, non è altro che la reificazione di ciò che si vorrebbe spiegare. Se le culture preistoriche attribuivano uno spirito a una scultura che è un oggetto in pietra o legno, le neuroscienze attribuiscono una coscienza a un oggetto che, per quanto complicato, è pur sempre un oggetto fatto di composti di carbonio.

Il loro animismo, da un punto di vista epistemico, si articola in quello che possiamo definire una spiegazione vacua o persino una fallacia; qualcosa di affine alla *petitio principii* o l'etichettatura misteriosa o *obscurum per obscurius*. Mi spiego meglio. Supponiamo che un certo organismo miagoli e faccia altre cose in comune con altre entità. Per questo motivo questi organismi sono inseriti nella categoria dei gatti. A questo punto se qualcuno ci chiedesse perché Polpetta miagola risponderemmo che lo fa perché è un gatto. È chiaro che questo sarebbe una fallacia logica. Polpetta è un gatto perché miagola (attribuzione di categoria), ma non miagola perché è un gatto. Ancora peggio sarebbe pensare che esista una essenza felina e che tale essenza emerga da Polpetta e quindi che abbia senso varare un progetto di ricerca per trovare tale essenza.

In questo senso, gli enunciati «X è vivo» e «X è cosciente» non hanno alcun potere esplicativo. Al massimo sono etichette di comodo, scorciatoie epistemiche. Anzi sono fonte di confusione, perché presuppongono che esista una proprietà *vivo* o *cosciente*. Quando le neuroscienze cercano di capire come sia possibile che un cervello sia cosciente commettono un ennesimo errore.

¹⁶ A. Einstein, *Foreword*, in M. Jammer (a cura di), *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics*, Harvard University Press, Harvard 1954, pp. XIII-XVII.

¹⁷ R. Manzotti, *L'animismo implicito delle neuroscienze*, in «Prometeo», 40 (2023), pp. 39-44.

4. Un mondo di pura esistenza: il principio di identità e la MOI

Le neuroscienze sono destinate a una serie di errori fatali che si rivelano nella loro tendenza, relativamente alla coscienza, di essere eternamente impegnate in un primo passo. Possiamo superare questa impasse? Sì, a condizione di seguire il consiglio del Galileo di Brecht e non pretendere di sapere quello che non sappiamo. In particolare, il più grave errore delle neuroscienze è presupporre di sapere che «*non siamo la cosa che c'è nell'esistenza*».

Chiedo al lettore di prestare attenzione alla formulazione di questa frase che, nella sua apparente nudità sintattico-semanticamente (al limite della sgrammaticatura), cerca di spogliarsi di tante incrostazioni ontologiche che abbondano in formulazioni apparentemente più sofisticate. Avrei infatti potuto scrivere qualcosa come «non siamo identici al contenuto della nostra esperienza» o «non coincidiamo con l'oggetto che è rappresentato (con cui siamo in relazione) nell'esperienza» usando una terminologia che, sebbene sembri frutto di maggiore competenza, nasconde la nostra ignoranza introducendo elementi metafisicamente problematici, empiricamente infondati ed epistemicamente opachi (*esperienza, mio, contenuto, relazione*, etc.).

Non sappiamo a priori né che cosa sia l'esperienza (coscienza, apparire) né se effettivamente sia distinta dall'esistenza. Come ripetuto prima, non abbiamo nemmeno la capacità di definirla se non negando l'esistenza. Proprio per questo, la posizione più corretta e più umile è partire dall'esistenza, dalla *cosa che c'è nell'esistenza*, e fare l'ipotesi più semplice che si possa fare. E se noi, la nostra coscienza, il supposto *io*, non fossimo altro che *la cosa che c'è nell'esistenza*? Se, in altre parole, invece di pretendere che il soggetto faccia un passo ontologicamente all'indietro per porsi fuori dall'esistere (la negazione di cui abbiamo parlato finora), non facessimo alcun passo e restassimo solidamente e positivamente collocati nell'esistenza?

Il fatto di iniziare già pensando che l'esistente, come si presenta, sia strutturato in esperienza, un osservatore, un osservato, e poi dover sistemare, come tanti puntelli, delle relazioni di ogni tipo fra queste entità (intenzionalità, rappresentazione, costituzione) è la base dell'errore delle neuroscienze.

Ma, chi legge, per un'abitudine consolidata negli anni, si chiederà subito: Come è possibile saltare l'esperienza? Come è possibile pensare che il soggetto arrivi subito alla natura delle cose? E come è possibile che l'esperienza sia esattamente come la realtà? In particolare, una persona che ha studiato psicologia, scienze cognitive e neuroscienze, penserà subito che sto proponendo una follia. Non è forse lo scopo del cervello, della mente, del sistema nervoso, dei processi cognitivi quello di conoscere il mondo *esterno* e di costruirne, faticosamente, un modello adeguato? Di raggiungere il mondo partendo da quel punto vuoto e fuori della realtà che abbiamo imparato a chiamare *io*?

È così solo se si accetta come articolo di fede il dogma secondo cui esiste una contrapposizione tra esperienza e mondo fisico, tra persona e oggetto, tra osservatore e osservato, tra interno ed esterno. Tutte queste cose sono stata

«scolpite» nel nostro modo di ragionare di uomini *moderni* (nel senso storico di persone formate secondo il pensiero moderno post-galileiano e cartesiano). Il punto però è che tali categorie (e tali dicotomie) sono tutte basate su un presupposto infondato che non è niente di più di un articolo di fede: la separazione tra noi e ciò che esiste, ovvero la frase da cui mi sono mosso «*non siamo la cosa che c'è*». Al contrario, consideriamo la frase positiva: «*siamo la cosa che c'è*».

L'idea che noi siamo separati da ciò che esiste presuppone l'esistenza di noi in quanto noi e cioè in quanto non cose, e questo è tutto da dimostrare! anche perché non ne vedo molti di *chi* in giro, anzi nessuno. In giro vedo *cose*, ovvero momenti perfettamente definiti dell'esistenza: una mela, un gesto, un corpo, una stella, un computer. Ma di *chi* nemmeno l'ombra. Inoltre, la nozione di *noi/chi*, presuppone anche che qualcosa possa essere separato dall'esistere. Il che è diverso dal supporre che esistano esistenze separate, perché il ruolo del soggetto, come è stato definito dalla modernità, da Galileo alle neuroscienze moderne, è quello di essere separato dalla realtà, che è un insieme di esistenti.

Provo a spiegarmi con parole semplici, ovvero non contaminate (nei limiti del possibile) da spiegazioni implicite o da modelli preconetti circa la struttura della realtà. Il mondo fisico è costituito da esistenti relativi che si concatenano tra loro: un protone che incontra un antiprotone, un tavolo che sorregge una bottiglia, un campo elettromagnetico che muove l'ago di una bussola, una stella che scalda un pianeta, un corpo umano che corre lungo una strada in salita. Tutte le grandezze che sono misurate durante gli esperimenti scientifici, per esempio, sono di questo tipo: sono eventi che producono effetti su altri esistenti.

In questo contesto, perfettamente compatibile con la scienza e con il principio megarico citato prima, ogni cosa è la cosa che è. Tutto esiste ed esiste nella misura in cui impatta con altri eventi, che però non sono. È un universo dominato dal principio di identità che articola la causalità in termini di relazioni intrinseche. Una mela è una mela e una pianta è una pianta. $A=A^{18}$.

Il principio di identità può sembrare una tautologia o, per dirla in modo meno tecnico, una ovvietà. Eppure è qualcosa che è implicitamente negato dal buon senso comune e, per derivazione, dalle neuroscienze. Infatti, l'idea comunque è che il soggetto non sia un esistente, in quanto, se lo fosse, sarebbe in grado di far suo l'esistere altrui.

In questo contesto, che dovrebbe essere familiare a ogni persona votata a una visione scientifica della realtà, nessuno chiederebbe a una pietra di essere un fulmine o a una bottiglia di vetro di essere un cacciavite di metallo. Sarebbe molto stravagante. Eppure questa richiesta impossibile viene fatta dai neuroscienziati nei confronti del cervello. Il cervello infatti, o le attività al suo interno, hanno il compito impossibile di essere quello che non sono. Il cervello dovrebbe *vedere, sentire, odorare* il mondo esterno (che non è). È qualcosa di totalmente assurdo. Alle neuroscienze viene letteralmente chiesto di spiegare come il cervello possa *essere ciò che non è*.

¹⁸ Io muovo dal principio di identità e non dalla relazione di identità, nella convinzione che l'ontologia preceda la logica.

Tutti i problemi della mente derivano dall'aver accettato una contraddizione non per qualcosa da scartare, ma per qualcosa di reale che deve essere spiegato.

Riassumendo, nelle neuroscienze l'esperienza cosciente è definibile solo in termini di negazione; non è un termine positivo e quindi qualcosa che è possibile indicare ostensivamente nel dominio dell'esistenza. La natura è postulata per calco negativo dall'esistere. La *res cogitans*, per dirla brutalmente, non è pensante, è solo non estesa. *Mutatis mutandis*, la rappresentazione mentale è la non-cosa. Che cosa è l'esperienza di una mela? È una non mela; una mela che è mela senza esistere. Anzi *sarebbe* in quanto non può essere così. È una contraddizione in termini. Non stupisce che questo errore non porti le neuroscienze da nessuna parte.

L'alternativa è considerare una identità con l'esistenza. Infatti, l'esistente non ha bisogno di definizioni, ma esiste (altrimenti che esistente sarebbe?) ed è individuabile ostensivamente (anzi, attraverso quella forma di ostensione intima che è la copula identitaria). Io non conosco una cosa attraverso una relazione. La cosa sono io. Non c'è rapporto ontologicamente più intimo dell'identità. Questa identità è l'intuizione alla radice dell'identità mente-oggetto (o MOI)¹⁹.

Si potrebbe obiettare che l'esistente è supposto e non dato e che non sappiamo come raggiungerlo (e sarebbe l'obiezione kantiano-platonica), ma questa obiezione si ritorce su se stessa perché o il conoscente è esistente (e quindi si ricade sull'intuizione che l'esistente è esistente per se stesso, e quindi la copula è identità), oppure l'esistente è *non esistente* e quindi si nega da solo. L'idea stessa di dover raggiungere qualcosa implica la separazione (e quindi la negazione) che è proprio quello che non abbiamo e non possiamo.

Qualcuno potrebbe essere preoccupato: se tutto esiste e niente appare, non ci sarebbe più l'esperienza perché tutto sarebbe sprofondato nel buio della non-esperienza? Eh no! Perché se l'esperienza era definita come non-esistenza, il contrario non è vero. Infatti l'esistenza sussiste, sta sotto, sostanzia il suo esistere per il fatto necessario di esistere. Al contrario, l'esperienza è definita in termini negativi: come esistere che non è. L'esistenza non è definita in termini di non esperienza. L'esistenza esiste e la luce dell'esistere è la cosa che c'è. Idealismo e materialismo non sono simmetrici. Pensare che Berkeley (inteso in modo scolastico) sia un materialista in tutto fuorché il nome è un errore. Infatti, nell'idealismo classico l'esperienza ha bisogno di un esperienze, che poi sarebbe il soggetto disincarnato o, se si vogliono fare le cose per bene, Dio (ma un Dio trascendente, ovvero fuori dall'esistenza). Invece l'esistente in quanto tale non può che essere e, per se stesso, è sufficiente. Cioè ontologicamente $\neg A$ non è $\neg\neg A$. La doppia negazione in questo caso non

¹⁹ Non ho spazio per articolarla ulteriormente in questa sede, ma il lettore curioso può trovare qualche spunto in diversi miei lavori: R. Manzotti, *Coscienza e mondo fisico: una teoria dell'identità mente-oggetto*, in R. Ronchi (a cura di), *Quaderni di Praxis*, Praxis Publishing, Bologna 2020, pp. 211-52; R. Manzotti, *La mente allargata*, Il Saggiatore, Milano 2019a; R. Manzotti, *Mind-object identity: A solution to the hard problem*, in «Frontiers in Psychology», 10 (2019b), pp. 1-16.

L'errore delle neuroscienze

afferma²⁰, è un non senso. Alla fine esiste solo A. $A=A$. Ancora una volta e per sempre. L'identità è tutto.

D'altronde, anche se la coscienza fosse un esistente diverso dal suo oggetto, non potrebbe che essere qualcosa. E qui si torna alle neuroscienze. Secondo le neuroscienze, la coscienza non è l'oggetto. Eppure per le neuroscienze la coscienza deve essere fisica. Molto bene. Quindi è un esistente. Per esempio, un processo neurale. Sfortunatamente i processi neurali non sono come la cosa che c'è nella nostra esistenza. Allora la coscienza deve essere un'altra cosa, ma quale cosa? La cosa che c'è nella nostra esistenza. E se c'è una mela, o una stella, pazienza! Vuol dire che la cosa che siamo è fuori del cervello. Siamo caduti fuori dal dominio epistemico delle neuroscienze? Che peccato! Vorrà dire che le neuroscienze saranno d'aiuto, ma non saranno la scienza della coscienza...

²⁰ Perché ontologicamente la prima negazione nullificherebbe l'esistenza e da essa nulla potrebbe essere recuperato. In un certo senso, sarebbe come la distruzione dell'informazione nei buchi neri.

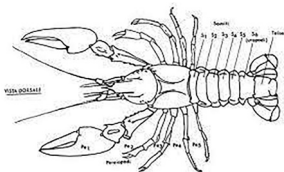


Morfogenesi trascendentale.
Su Gilles Deleuze e il digitale
Fabio Grigenti
(Università degli Studi di Padova)
fabio.grigenti@unipd.it

Title: Transcendental Morphogenesis. On Gilles Deleuze and the Digital.

Abstract: The contribution aims to connect transcendental philosophy with the digitising practices that explore the genesis of biological forms. Starting with an insight by De Landa (2002), two apparently irreconcilable perspectives will be connected: the late philosophy of Gilles Deleuze (1981) and the morphogenetic theory of Turing (1952). The identification of clear conceptual similarities between the two authors will allow us to trace the idea of a techno-pragmatic extension of transcendental philosophy, which we will call transcendental morphogenesis.

Keywords: Deleuze; Digital Evolution; Transcendental Morphogenesis; Intensity; Disequilibrium.



1. *Piano Corporeo. Deleuze e l'evoluzione digitale*

Una prima esplicita connessione tra la filosofia di Gilles Deleuze e le tecniche di digitalizzazione legate alla produzione artistica si trova nell'articolo *Deleuze and the Use of the Genetic Algorithm in Architecture* scritto da Manuel De Landa nel 2002¹. Da quel momento, i richiami al filosofo francese nella comprensione delle trasformazioni concettuali implicate dalla rivoluzione informatica si sono moltiplicati². Tuttavia, l'intervento di De Landa, nonostante la sua brevità, man-

¹ M. De Landa, *Deleuze and the Use of the Genetic Algorithm in Architecture*. *Architectural Design*, 72 (1), Jan. 2002, pp. 9-12.

² Possiamo qui ricordare alcuni dei contributi più rappresentativi di una tendenza oramai molto ben delineata nell'insieme della sterminata bibliografia su Deleuze: B. Frohmann, *Foucault, De-*

tiene ancor oggi una notevole forza evocativa e può ben servire come via di accesso al tema – che qui affronteremo – del rapporto tra le pratiche del *bio-design* digitale e la filosofia trascendentale.

All'inizio del nuovo millennio, la simulazione dei processi evolutivi al computer aveva già assunto un ruolo preminente nello studio delle dinamiche biologiche. La modellizzazione virtuale del comportamento riproduttivo di popolazioni di organismi all'interno di ambienti creati digitalmente, il tracciamento dei loro cambiamenti nel tempo nonché la mappatura del materiale genetico trasmesso alla prole – divennero compiti facilmente espletabili da una classe di programmi che in virtù delle loro particolari “capacità” furono chiamati “algoritmi genetici”.

Nel suo articolo, De Landa testimonia come le ricerche intorno alle proprietà formali e funzionali di questo tipo di *software* configurassero, già a inizio millennio, un dominio a sé stante rispetto ai concreti utilizzi delle simulazioni ottenibili da esse. D'altra parte, egli non intende occuparsi «né degli aspetti informatici degli algoritmi genetici (come caso speciale di “algoritmi di ricerca”) né del loro uso in biologia»³, ma vuole concentrarsi «sulle applicazioni che queste tecniche possono avere come ausili nella progettazione artistica»⁴.

Questo interesse per la possibile trasferibilità delle pratiche di digitalizzazione valide in ambito biologico al campo dell'arte è il portato di due tendenze epistemiche. La prima attiene all'idea, ricorrente nella nostra cultura, che esista un segreto parallelismo, se non un'omologia, tra la “tecnica della natura” e quella umana⁵. La seconda, di più recente stabilizzazione, può essere riferita al formarsi di una certa sensibilità “biomimetica”, la cui presenza traccia un vasto campo di studi contemporanei sul rapporto tra la “forma” in biologia e il *design* artistico (specialmente in architettura).⁶

Non vi è qui lo spazio per affrontare questi orientamenti più generali, ma essi vanno ricordati perché costituiscono lo sfondo che recentemente ha dato forza alla supposizione che i meccanismi *evo-bio-morfogenetici* siano processi digitalizzabili – e cioè riducibili al codice di scrittura che consente la programmazione delle macchine. Tale impostazione ha condotto in breve tempo alla progettazione di una notevole varietà di algoritmi capaci di esplorare vasti

leuze, and the Ethics of Digital Networks, in *Localizing the Internet. Ethical aspects in intercultural perspective*, a cura di J. Frühbauer, T. Hausmanninger, R. Capurro, Brill/Fink, München 2008, pp. 57-68, M. Poster, D. Savat, *Deleuze and New Technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, R. Clancy, *Deleuze and Cinema in the Digital*, Journal of Philosophy A Cross-Disciplinary Inquiry, 7 (18), 2012, pp. 79-81, M. Eby, *Vectors of Sense-Production: Deleuze, Hjelmslev, and Digital Ontogenesis*, La deleuziana – Online journal of philosophy, n. 11/2020, pp. 116-131, D. Mischke, *Deleuze and the Digital: On the Materiality of Algorithmic Infrastructures*, Deleuze and Guattari Studies, Vol. 15, Iss. 4, 2021, pp. 593-609.

³ M. De Landa, *Deleuze and the Use of the Genetic Algorithm in Architecture*, cit., p. 9.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Per un approccio recente a questo tema rimando a F. Roman, H. Matthew (Ed.), *Beyond Mimesis and Convention. Representation in Art and Science*, Springer, Amsterdam-New York 2010.

⁶ Sul tema della bio-tecno-mimesi mi permetto di rimandare a M. Tamborini, *Entgrenzung. Die Biologisierung der Technik und die Technisierung der Biologie*, Meiner, Hamburg 2022.

campi di ricerca, nonché di selezionare e generare forme “artistiche” – e quindi artificiali – ma che pure sono il prodotto di una simulazione diretta dei processi naturali di produzione⁷.

È proprio sul terreno della comprensione dei presupposti concettuali implicati dall’impiego “creativo” delle nuove tecniche che, secondo De Landa, il pensiero di Gilles Deleuze può svolgere una funzione epistemica cruciale.

L’uso produttivo degli algoritmi genetici implica il dispiegamento di tre forme di pensiero filosofico (popolazionale, intensivo e topologico) che non sono state inventate da Deleuze, ma che egli ha riunito per la prima volta, ponendo le basi per una nuova concezione della genesi della forma.⁸

Nella scrittura di un algoritmo genetico il pensiero è impegnato a immaginare non solo le forme, ma soprattutto *i processi* che conducono alla costituzione delle forme. In questa pratica, individui e oggetti non sono antiveduti come *idee* già costituite – e nemmeno tratti per via di astrazione dagli esempi esistenti – bensì ricavati da *sequenze di operazioni* che li producono. Nella progettazione architettonica assistita dal computer, ad esempio, una colonna tonda può venir realizzata svolgendo tre passaggi: a) *tracciamento* di una linea verticale che segna il profilo dell’oggetto; b) *rotazione* di questa linea di 360° allo scopo di profilare una superficie di rivoluzione; c) *esecuzione* di alcune sottrazioni booleane di dettaglio per delineare meglio il solido così ottenuto. Questi momenti pragmatico-generativi vengono poi scritti come lista di istruzioni e incorporati in un *software*. Una volta inserito in una macchina, l’algoritmo consentirà a quest’ultima di svolgere in maniera *quasi* del tutto autonoma il lavoro di *design*.

I programmi ricordati da De Landa sviluppano questo nucleo operativo simulando il meccanismo della selezione naturale⁹, così come essa era stata a suo tempo descritta nei lavori di Fisher.¹⁰ L’*input* fondamentale da cui partono questi *software* è una funzione di *fitness*, la quale assegna a una certa soluzione (che può essere a sua volta un programma, una forma o un individuo dotati di particolari caratteristiche) un punteggio numerico che esprime la misura della sua capacità di raggiungere un predeterminato obiettivo. Se si tratta di volare, appare evidente che la soluzione “ala di uccello” avrà maggior *fitness* rispetto alla risorsa “pinna di delfino”. Tuttavia, se non disponiamo ancora di ali, ma solo di mani, zampe o pinne, un metodo molto efficace per produrre un’ala sarà quello di partire da ciò che già c’è, ovvero dalla *popolazione* delle soluzioni esistenti. Da questa – attraverso incroci che metteranno assieme il meglio di ciascuna struttura

⁷ Sulle questioni legate alla “creatività” digitale in un’ottica multidisciplinare vedi: A. Barale (a cura di), *Arte e intelligenza artificiale. Be my Gan*, Jaca Book – Hoepli, Milano 2020.

⁸ M. De Landa, *Deleuze and the Use of the Genetic Algorithm* in “Architecture”, cit., p. 10.

⁹ Qui De Landa riprende la prospettiva del fondamentale J. Holland, *Adaptation in Natural and Artificial Systems*, MIT Press, Cambridge Ma 1975.

¹⁰ Il riferimento è al classico R. Fisher, *The Genetical Theory of Natural Selection*, The Clarendon Press, Oxford 1930.

in rapporto allo scopo – si otterrà come risultato la *forma* ottimale, cioè quella evolutivamente più adatta.

De Landa nota correttamente come tale processo incarni, sul versante della pratica tecno-scientifica della programmazione digitale, quello che egli chiama il “pensiero popolazione” di Gilles Deleuze, la cui formulazione più chiara egli individua in questo passo:

Da una parte, se si suppone una popolazione elementare o anche molecolare in un ambiente dato, le forme non preesistono a questa popolazione, le forme sono piuttosto risultati statistici: la popolazione si suddividerà ancor meglio nell'ambiente, se lo suddividerà tanto più in quanto prenderà forme divergenti, in quanto la sua molteplicità si dividerà in molteplicità grazie a una differenza di natura, e i suoi elementi entreranno in composti e materie formate distinte. In questo senso, l'embriogenesi e la filogenesi rovesciano i loro rapporti: non è più l'embrione che testimonia di una forma assoluta prestabilita in un ambiente chiuso, è la filogenesi delle popolazioni che dispone di una libertà di forme relative, non essendo nessuna di esse prestabilita in un ambiente aperto [...] i tipi di forme devono comprendersi sempre di più a partire da popolazioni, mute e colonie, collettività o molteplicità; i gradi di sviluppo devono comprendersi in termini di velocità, di tassi, di coefficienti e di rapporti differenziali.¹¹

Nel paradigma del pensiero evolutivo basato sull'idea di popolazione il punto di partenza dei processi morfogenetici non è mai l'individuo, ma un gruppo più o meno ampio di entità caratterizzato da proprietà differenziali. Anche se alla fine avremo come risultato una *forma individuale*, il brodo di coltura da cui essa emerge sarà sempre una molteplicità caratterizzata da variabilità genetica. A partire da questa – e in virtù di fenomeni di natura diffusiva del patrimonio ereditario (i geni) – solo una certa configurazione diverrà stabile, prevalendo sulle altre possibili.

Secondo De Landa, Gilles Deleuze avrebbe ampliato questa visione attraverso l'elaborazione filosofica del concetto di *quantità intensiva*. A partire da un'originale comprensione di alcuni aspetti della termodinamica, il filosofo francese ritiene che le differenze di intensità legate alla concentrazione chimica, cioè ai flussi e alla densità delle sostanze, guidino direttamente i processi di produzione delle forme. Alla base della morfogenesi – e Deleuze pensava ai processi in natura – vi sarebbero *concatenamenti intensivi* e non estensivi – quali sarebbero invece la lunghezza, le aree e i volumi in geometria. Anche se la forma assume un aspetto spaziale, la spazialità è solo l'effetto di un dinamismo che dipende dalle proprietà e dallo stato del *corpo/medium* in cui avviene la formazione e non dalla metrica dimensionale del sistema.

L'esempio classico è quello dell'embriogenesi. Lo sviluppo di un organismo adulto – che può assumere nel suo stadio finale le forme più disparate – si avvia a partire da una popolazione relativamente indifferenziata di cellule entro le

¹¹ G. Deleuze; F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Traduzione dal francese di G. Passerone con introduzione da M. Guareschi, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, pp. 72-73.

quali si producono addensamenti, onde di flusso, nonché gradienti improvvisi di quantità inegualmente distribuite di reagenti. Il risultato di tali dinamismi intensivi – il corpo dotato di organi – apparirà come il prodotto di trasformazioni di natura topologica, nelle quali le proprietà dello spazio euclideo – “lunghezza” e “area”, ad esempio – non sono più conservate. In effetti, se consideriamo l’embrione come un’entità geometrica dotata di simmetria sferica – o anche approssimativamente sferica – risulta impossibile spiegare in base alle usuali trasformazioni spaziali come da esso si sviluppi qualcosa come un cavallo, nel cui piano corporeo ogni sfericità è andata evidentemente perduta.

Col pensiero topologico si giunge – secondo De Landa – al terzo aspetto significativo del pensiero di Deleuze in rapporto alla produzione digitale di forme. Una parte importante della storia recente della geometria è contrassegnata dallo studio delle proprietà delle entità geometriche non più dipendenti dalla nozione di misura, ma che sono piuttosto legate a problemi di deformazione delle figure. Nella nostra considerazione ordinaria, dominata dalla visione euclidea, una *circonferenza*, un *quadrato* o un’*ellisse*, sono tre oggetti ben distinti e non trasformabili gli uni negli altri, se non attuando strappi, sovrapposizioni o incollature. Dal punto di vista della topologia essi sono invece equivalenti, ossia sono forme reciprocamente derivabili, perché in questo campo di analisi ciò che conta non è che la forma sia in sé rotonda, schiacciata o abbia dei vertici, ma soltanto che le tre figure considerate siano tutte *esempi* di una medesima curva chiusa semplice (corpo senza organi?). Questa struttura diviene una sorta di *diagramma comune* (il vertebrato astratto di Deleuze?) dal quale sarà possibile trarre, in virtù di allungamenti e stiramenti successivi (operazioni non metriche) ogni altra conformazione da essa generabile.

Nel caso dell’embriogenesi, l’embrione assume esattamente il medesimo ruolo: esso è il piano corporeo senza determinazioni che può originare la varietà delle strutture organiche effettivamente producibili in base a pure e semplici deformazioni topologiche.

In rapporto a questi elementi – che sono caratteristici del pensiero di Deleuze – la tesi sostenuta da De Landa è la seguente: demografia, intensività e approccio topologico dovrebbero venir assunti come i cardini di un nuovo *stile* di progettazione digitale basato sugli algoritmi genetici, il quale potrebbe consentire alle «strutture architettoniche evolute» di «godere dello stesso grado di produttività combinatoria di quelle biologiche»¹². Immaginando di volta in volta un «diagramma adeguato» – ad esempio un ««edificio astratto» corrispondente al «vertebrato astratto»»¹³ – si riuscirebbe forse a superare lo stadio del semplice «allevamento» casuale di forme su base selettiva, e il *design* diverrebbe una pratica in grado di «hackerare la biologia, la termodinamica, la matematica»¹⁴ col fine esplicito di trovare in esse lo spunto per una nuova creatività capace da un lato

¹² De Landa, p. 12.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

di sfruttare la potenza di calcolo, senza però sacrificare dall'altro l'inventività e l'originalità di un lavoro che dovrebbe rimanere, nella sua essenza, "artistico".

La prospettiva di analisi aperta da De Landa va riconosciuta in tutto il suo valore pioneristico, specialmente per quanto attiene al tema del connubio tra pensiero e pratiche che investono campi di espressione quali l'arte o la produzione di testi. Tuttavia, essa non è esente da ambiguità¹⁵ e riflette una situazione epistemica – quella della fine degli anni '90 – ancora incerta circa l'estensione delle possibilità di progettazione al computer al di fuori di ambiti molto ristretti, qual è, appunto, quello dell'architettura.

In particolare, nella visione proposta dal filosofo americano risulta sfuggente il campo di applicazione della nozione di *stile*. Non è chiaro, nella sua tesi, se l'uso di uno specifico stile deleuziano debba riguardare l'abilità artistica dell'architetto – ma in questo caso l'adozione del mezzo digitale assumerebbe un'importanza solo relativa – o se lo *stile* abbia invece da investire la tecno-pratica della scrittura algoritmica, indipendentemente dalle propensioni di chi la esercita e dalle ricadute che essa possa avere. Questa seconda possibilità interpretativa – più originale e interessante sul piano epistemico – dischiude un orizzonte nuovo sul piano concettuale.

In primo luogo, tale prospettiva, farebbe cadere il rapporto specifico e privilegiato con l'architettura. Non si tratta più dello stile richiesto nel *design* di forme costruttive, ma in generale della qualità di una *pratica* rivolta potenzialmente alla genesi di *ogni* forma. In effetti, il dinamismo morfogenetico basato sulla selezione "deleuziana" messo in risalto dallo stesso De Landa sembra possedere un'estensione di validità pressoché generale, la quale potrebbe ampliarsi ben oltre la distinzione tra naturale e artificiale.

Infine, vi è il concetto di stile, che qui sembra alludere a un "certo modo d'uso" dei concetti, a una *pratica* e a un *fare*. L'emergere delle forme appare – nel caso della morfogenesi digitale – come indissolubile dai processi e dalle movenze proprie della materia algoritmica. Se in questo dinamismo può esservi uno stile, esso attiene a processi e non a disposizioni soggettive, quali il genio o qualche altra qualità attribuibile a un autore.

A partire da queste suggestioni, solo accennate in De Landa, cercheremo nel seguito di sostenere che l'apparato categoriale individuato da Deleuze non operi nella modalità di un codice per la *rappresentazione* corretta di oggetti, bensì alla stregua di un insieme di istruzioni che ci dicono quali passaggi deve compiere un sistema affinché, in esso, si possa generare quella differenza che chiamiamo *forma*.

¹⁵ A tratti il discorso di De Landa sembra ancora affetto da un pregiudizio biomimetico, termine col quale dobbiamo intendere l'idea che la tecnica – in questo caso l'algoritmica – non sia altro che imitazione di una natura considerata come modello di riferimento e paradigma di perfezione realizzativa. Scivolosa appare anche l'insistenza sul concetto di "piano astratto" che in De Landa assume quasi la funzione del "tipo fondamentale" di goethiana memoria. Per un approfondimento della posizione di De Landa, non necessariamente in chiave critica, rimando a A. Colombo, *Il paradosso di un Deleuze materialista*, Prefazione a M. De Landa, *Scienza intensiva e filosofia virtuale*, trad. it a cura di A. Colombo, Meltemi, Milano 2022, pp. 9-13.

Più in generale, ritengo che nel suo insieme la filosofia di Deleuze debba essere letta non come il tentativo di dare una qualche *immagine* del mondo, ma sia invece da considerare uno straordinario contenitore di protocolli operativi da impiegare nella *costruzione* di strutture notevoli in qualsiasi campo compositivo.

Difenderò questa tesi attraverso una breve illustrazione della problematica trascendentale in Deleuze e il confronto con la teoria dello sviluppo elaborata da Alan Turing all'inizio degli anni '50. La messa in relazione di questi due autori – apparentemente lontani – assume la veste di un accostamento effettivamente inedito, che non mi pare abbia avuto attenzione nella letteratura. Come si vedrà, il valore della proposta risulterà ancora più significativo per la stupefacente congruenza concettuale che Turing e Deleuze esibiscono di fronte al problema della morfogenesi.

2. *Il trascendentale e la genesi delle forme*

La vicinanza di Deleuze ai temi della filosofia trascendentale è un fatto oramai definitivamente acquisito.¹⁶ A partire da una rigorosa quanto innovativa rilettura di Kant,¹⁷ il filosofo francese imposta fin dagli anni Sessanta la possibilità per la filosofia di un “ritorno al trascendentale” (non a Kant!) seppur in una forma del tutto sorprendente e, come talvolta accade con Deleuze, apparentemente provocatoria.

Mi riferisco, in particolare, al concetto di *empirismo trascendentale*, che inizia a farsi strada nel lessico deleuziano a partire da *Differenza e Ripetizione*.¹⁸ Come è stato acutamente notato,¹⁹ la “mostruosa” ibridazione del piano riferibile all'esperienza quotidiana, basata sul fattuale e sull'osservabile (empirismo), col piano dei principi e degli schemi astratti – che *a priori* conducono alla sintesi conoscitiva (trascendentale) – consente a Deleuze di «riscattare il trascendentale stesso dalla sua subordinazione al dominio della rappresentazione e dell'identità»²⁰. Tale risultato sarebbe il portato di una lettura – quella deleuziana – che centra il discorso proprio sull'idea di *genesì*. Quest'ultima, a sua volta, se riferita al trascendentale, significherebbe l'indicazione di un esercizio del pensiero capace non di rappresentare staticamente la *forma-differenziale*, ma di correlarsi ad essa nel suo *generativo* prodursi.

Una tale assunzione – oltre che un superamento del classico assetto della filosofia trascendentale basata sulla dottrina delle facoltà – comporterebbe

¹⁶ Per ogni approfondimento mi permetto qui di rinviare al prezioso G. Rametta, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, in *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi Filosofici tra Kant e Deleuze*, a cura di G. Rametta, CLEUP, Padova 2008, pp. 341-376.

¹⁷ G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, PUF, Paris, 1963; trad. it. di M. Cavazza, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, Cappelli, Bologna 1979.

¹⁸ G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; trad. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.

¹⁹ Cfr. Rametta, p. 365 e sgg.

²⁰ *Ibidem*.

lo spostamento di attenzione sui fenomeni sorgivi, sulle deformazioni e sulle trasmutazioni che mobilitano la fissità delle strutture, in un rinnovato contesto di riflessione dove le forme sono problematizzate dal punto di vista del loro divenire.

Rispetto a tale quadro interpretativo, la tesi che intendo sostenere è la seguente: la vocazione genetico-trans-formativa del pensiero di Deleuze non si esaurisce con *Differenza e ripetizione* o *Logica del senso*, ma si manifesta anche nella produzione successiva, dove assume probabilmente la sua dimensione più radicale e avanzata. In questa fase, la de-soggettivazione del discorso filosofico operata da Deleuze sfocerebbe addirittura in una ontologia di timbro materialistico²¹. Alle spalle di tale impostazione vi sarebbe l'assunzione da parte di Deleuze di una visione centrata su fenomeni concreti e strutturalmente caratterizzati dal mutamento e dalla discontinuità, quali sono quelli tipici dello *sviluppo* in biologia. Tra questi, come ci ricorda De Landa²², l'embriogenesi rappresenta l'esempio più generale e significativo.

Ogni percorso di sviluppo in campo biologico inizia con un'entità indifferenziata, l'uovo fecondato, che ancora non possiede, almeno in apparenza, la variata molteplicità degli organi che saranno propri dell'adulto. Per lungo tempo, la biologia teorica ha supposto che i tessuti e le strutture anatomiche fossero già presenti nella loro forma matura all'interno dell'uovo stesso. In tale concezione, chiamata preformismo, l'organismo non si sviluppa da uno stadio indifferenziato a uno differenziato, ma è già in possesso fin dalla prima fase embrionale di una sua natura compiutamente definita.

Oggi, la maggior parte dei biologi ha abbandonato questa visione e ha accolto l'idea che il "corpo dotato di organi" emerga progressivamente e dipenda dal processo di crescita che l'embrione intraprende fin dal suo impianto. Ciò ha mutato anche l'idea dello stadio zero: l'uovo fecondato non sarebbe una massa puramente indifferenziata, ma un essere già strutturato e in possesso di una complessità definita da zone di variabile concentrazione biochimica e di polarità eccentriche stabilite dalla posizione asimmetrica del tuorlo. In un ambiente siffatto la forma non esiste *ab origine* e nemmeno emerge dal nulla, ma si genera *dentro* e *assieme* al dinamismo che la produce.

Non intendo insistere sulla somiglianza tra questa descrizione dello sviluppo embrionale e alcuni passaggi memorabili di *Millepiani* o di altre pagine deleuziane. Si tratta, tuttavia, di sottolineare ancora una volta il problema più generale sullo statuto logico della concettualità di Deleuze, che già emergeva alla fine del paragrafo precedente. La questione è: qual è il ruolo epistemico rivestito da lemmi quali popolazione, intensità e topologia? In che rapporto di significazione si pone questo categoriale di fronte allo scenario morfogenetico che abbiamo delineato? Il pensiero populazionale – l'insieme di questi concetti – intende ancora essere una "rappresentazione" di fenomeni?

²¹ Cfr. su questo A. Colombo, p. 11.

²² De Landa, p. 41 e sgg.

Ora, se assumiamo con serietà il nuovo piano di riflessione che Deleuze ha inteso raggiungere con l'idea di *empirismo trascendentale*, dovremmo rispondere negativamente alle questioni appena poste. Come abbiamo, seppur brevemente, sottolineato, la riforma del trascendentale tentata dal filosofo francese apre alla possibilità di pensare la genesi delle forme “dal di dentro”, ossia seguendone il divenire in posizione immersiva – quasi a ripeterne passo dopo passo il dinamismo produttivo. Ebbene, se questo orizzonte chiede e impone un nuovo uso dei concetti, in che modo dobbiamo allora intendere la correlazione tra il pensiero popolazioneale e gli eventi morfogenetici, dei quali il primo non vuole essere una semplice “descrizione”?

L'ipotesi che propongo come risposta alle domande che abbiamo formulato è la seguente: nell'insieme dei concetti inventati da Deleuze deve essere intravista non la tavola di un categoriale rivolto alla produzione di immagini, sia pure di processi, ma l'assetto di un *protocollo pragmatico-trascendentale che cerca di individuare e ripetere la regola che presiede alla genesi di quei processi*. Molteplicità, quantità intensiva e rottura della simmetria certamente dicono ancora qualcosa del mondo, ma solo in senso debole e derivato. Primariamente, e nel loro assetto complessivo, tali lemmi costituiscono gli elementi portanti di un'inedita architettura del trascendentale fondata non sui principi di una facoltà rappresentativa, bensì su schemi algoritmici, i quali si dimostrano adeguati solo in quanto capaci di fornire indicazioni operative per la “creazione” di eventi morfogenetici.

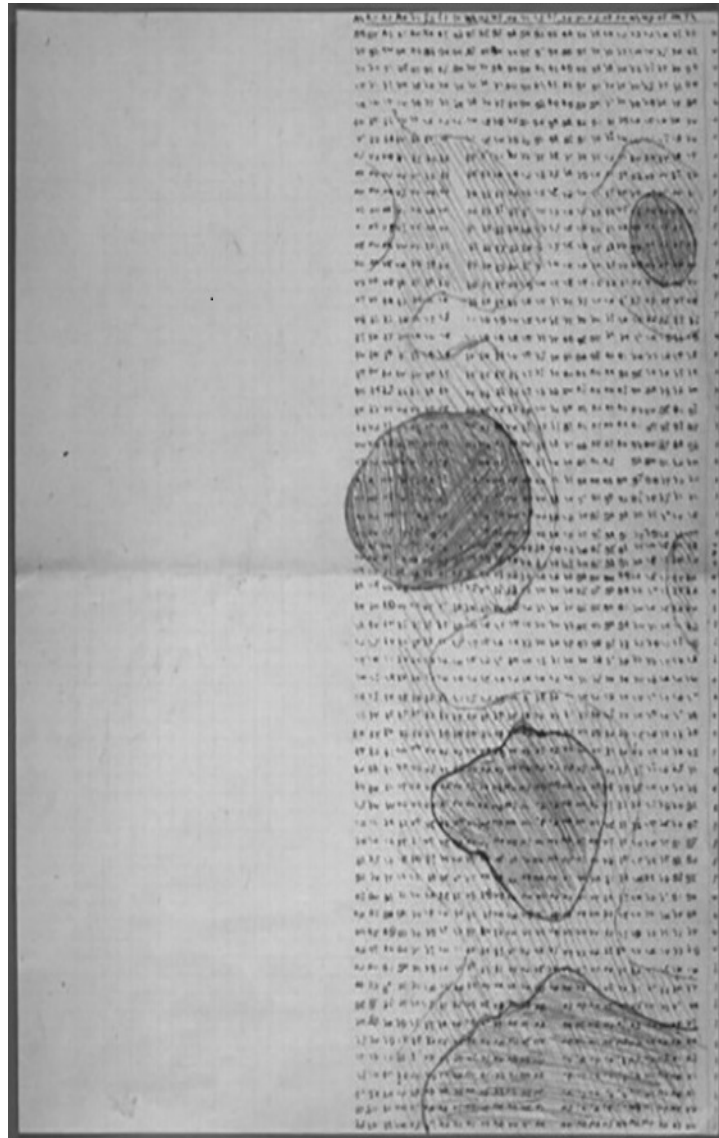
Il confronto con Turing, che si trovò ad affrontare problemi analoghi a quelli di Deleuze, sarà utile in vista di una più chiara formulazione di questa lettura.

3. Le forme disegnate

Navigando tra i meandri del *Turing Archiv*²³ ci si può imbattere in documenti inaspettati. Mi riferisco, in particolare, ai disegni di cui riportiamo più sotto un esempio.

L'immagine mostra un'area suddivisa in colonne di numeri segnati a coppie, in corrispondenza dei quali troviamo degli addensamenti scuri, la cui estensione aumenta o diminuisce a seconda dei valori riportati. Nell'insieme, lo schizzo rappresenta una superficie ricoperta di macchie, che ricorda la pelliccia di un felino, presumibilmente un ghepardo. Tra le formazioni più marcate scorre un'onda di pigmento più tenue, che si trascina da una chiazza all'altra, ora aumentando di intensità ora diluendosi. La presenza di valori numerici non inficia l'impressione di casualità che l'osservatore registra in rapporto alle singole forme e alla loro reciproca disposizione sul foglio.

²³ Le immagini dei documenti lasciati da Turing sono depositate presso il Turing Digital Archive e possono essere consultate all'indirizzo Turing Digital Archive (©P.N. Furbank). <http://www.turingarchive.org>. Quella qui riprodotta è la k. 38.



Questo documento riveste un doppio significato. Per lo storico della scienza esso è la prova che Turing riuscì effettivamente a usare il calcolatore MK1 dell'Università di Manchester per tentare di risolvere alcuni casi particolari di equazioni non lineari, particolarmente difficili da trattare sul piano del calcolo, al fine di comporre, a partire dai valori assunti, la tipica conformazione a *pattern* della pelliccia di un felino selvatico (resta misterioso il motivo per il quale Turing abbia scelto proprio questa specie e non, ad esempio, una zebra!) Per

altro verso, il disegno è il prodotto di una pratica, che non si aggiunge estrinsecamente a una teoria, ma che si compie e si realizza *assieme* e *attraverso* la teoria. Il foglio-pelliccia di ghepardo disegnato da Turing è il risultato di una *genesì* non di una *rappresentazione* o – meglio – di un processo dominato da uno schema morfogenetico di produzione delle forme. In tale schema sono chiaramente presenti elementi raffigurativi, ma il risvolto dominante è indubbiamente quello esecutivo e morfogenetico.

In effetti, Turing procedeva in questo modo: suddivideva il campo spaziale in cellette quadrate, a ciascuna delle quali veniva assegnata una singola coppia di numeri ricavati da un'equazione calcolata dalla macchina. Non avendo a disposizione né la grafica né le capacità di memoria dei computer attuali, il matematico ricopiava i risultati e poi disegnava a matita le curve di flusso annerendole più o meno intensamente a seconda del valore assegnato. Ad esempio: 5 poteva significare “colora di giallo” mentre 15 indicava l'azione di “colora di nero intenso”. In questo modo, come una stampante che riproduce i dati in uscita, Turing finiva per creare la pelliccia di un ghepardo, simulandone perfettamente la caratteristica geografia, fatta di un fondo solo apparentemente neutro e di irregolari addensamenti di pigmento più marcato.

La corretta interpretazione di questa situazione – disegnare forme con l'ausilio di un computer – è la seguente: Turing non voleva *raffigurare* la pelliccia di un ghepardo, forse non sapeva nemmeno che animale fosse un ghepardo, ma eseguiva il passo finale di un programma che lo istruiva *a priori* sul modo in cui si genera la disposizione dei *pattern* tipici della pelliccia di un ghepardo. Se lo immaginiamo al lavoro, dobbiamo vederlo non come lo scienziato che sta cercando di darci un'immagine del mondo, ma come un creatore intento a produrre una porzione di realtà secondo un protocollo esecutivo, che ha incorporato delle regole morfogenetiche artificialmente simulabili.

In rapporto a Deleuze, le forme disegnate da Turing assumono un interesse straordinario perché esse non costituiscono l'applicazione esteriore di una teoria, ma sono il portato strutturale e il banco di prova definitivo della validità della descrizione. Anche in questo caso, i concetti non servono come rappresentazioni, ma, di nuovo, come schemi operativi, i quali mostrano la loro coerenza in quanto capaci di guidarci nella riproduzione effettiva dei fenomeni implicati. Deve essere infine sottolineata la straordinaria affinità tra l'apparato teorico convocato da Turing e la concettualità di Deleuze. Quest'ultima non solo si attaglia perfettamente al paesaggio formativo tratteggiato dal matematico inglese, ma di questo sembra quasi costituire il diagramma più generale e astratto.

Seguendo quest'ultima suggestione, presenterò ora una breve ricostruzione della dinamica morfogenetica così come essa appare nell'articolo del 1951, perché questo ci consentirà non solo di dare maggior forza al confronto tra i due autori, ma soprattutto di affermare – oltre che il ruolo operativo assunto dai concetti – anche una correlativa e strutturale trasformazione dell'idea di forma.

4. Intensità e disequilibrio

Storicamente, gli schizzi di Turing rappresentano il primo caso riuscito di digitalizzazione del vivente. In essi dobbiamo vedere non la parte applicativa di una teoria, ma il cuore di una *tecno-episteme* che si rivelava coerente proprio in rapporto alle possibilità di simulazione artificiale che essa offre²⁴.

Esattamente come Deleuze²⁵, Turing guarda al problema dell'embriogenesi e vede nel fenomeno delle formazioni a *pattern* l'effetto dei medesimi processi di regionalizzazione e differenziamento cellulare. Anche le macchie del giaguaro sarebbero il risultato di una discontinua e drastica rottura di simmetria²⁶ che conduce, come per l'embrione, alla differenziazione di strutture topologicamente incommensurabili in rapporto all'assetto originario. Egli, inoltre, ipotizza che tutte le nuove formazioni si originino nel *medium* di quelle strutture – per comodità matematica da lui considerate omogenee – che sono i *tessuti*. Entro questi ultimi si diffondono, e circolano senza un ordine prestabilito, particolari reagenti – i *morfogeni* – i quali sarebbero i responsabili diretti della costruzione di *pattern*. Il matematico inglese precisa che il concetto di morfogeno da lui proposto non individua un tipo particolare di sostanza, ma deve essere inteso come entità fisica, una particella in movimento, dotata di proprietà riferibili alle leggi della *reazione e diffusione*²⁷. In base a queste, ogni morfogeno si muove da regioni tissutali a *maggior* verso altre a *minor* concentrazione e con una velocità proporzionale alle variazioni successive della concentrazione medesima lungo il percorso compiuto²⁸. Si tratta di un comportamento che nei modelli esemplificativi proposti

²⁴ Come per primi hanno dimostrato i lavori di Kondo e Asai a partire dalla metà degli anni '90. Fino a quel momento non vi erano prove sperimentali conclusive attestanti la validità in campo biologico del modello teorico proposto dal matematico inglese. Fu proprio la disponibilità di risorse informatiche sufficientemente potenti a consentire ai due biologi giapponesi di provare che un'onda di reazione-diffusione fosse proprio il meccanismo determinante la continua riconfigurazione delle striature nel modello reale; su questi vedi S. Kondo, R. Asai, *A reaction-diffusion wave on the skin of the marine angelfish Pomacanthus*, "Nature", vol. 376 (1995), pp. 765-768.

²⁵ Vedi De Landa, pp. 41 e sgg.

²⁶ A. Turing, *The Chemical Basis of Morphogenesis*, "Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences", vol. 237, n. 641 (Aug. 14, 1952); tr. it. *Le basi chimiche della morfogenesi*, cfr. *infra*, p. 34 (corsivi nostri).

²⁷ Turing immagina che flussi reattivo-diffusivi delle sostanze siano esprimibili da una delle equazioni fisiche più generali: *l'equazione di reazione e diffusione*. Come è noto, essa è in grado di descrivere un vasto dominio di fenomeni quali la conduzione del calore nei solidi, il drenaggio dell'acqua attraverso il suolo e la diffusione dei gas, tutti caratterizzati dal movimento casuale non orientato di sostanze attraverso un certo spazio. L'equazione di reazione e diffusione ci dice, con una generalità che non sembra tollerare eccezioni, che la materia è conservata in tutto lo spazio di diffusione e che una sostanza chimica, se inizia a diffondersi, tende sempre a farlo equamente, seppur muovendosi in modo casuale e senza una direzione prevalente.

²⁸ Un fenomeno molto simile a questo, e decisamente più familiare, è quello della conduzione termica, nel quale il passaggio di calore avviene da punti di maggior temperatura a quelli di minore temperatura in un mezzo che può favorire o sfavorire – a seconda della sua intrinseca conduttività – il processo. In questa sede va sottolineato il carattere rigorosamente *a priori* dell'analisi di Turing. Al tempo egli non sapeva quali fossero gli agenti chimici della morfogenesi, ma assume la loro

da Turing assume inequivocabili movenze *intensive* e *qualitative*. Pur rispettando le leggi più generali della fisica i morfogeni mostrano andamenti vettoriali, sono capaci di sortire qualità e, interagendo tra loro e col mezzo che li ospita, producono instabilità e definitive rotture dell'equilibrio strutturale.

Un aspetto rilevante dell'analisi proposta da Turing è il seguente: il piano di diffusione rappresentato dai tessuti – idealmente il foglio su cui vengono disegnate le forme – non è mai privo di organizzazione. Esso va considerato come una molteplicità di individui cellulari «che non si stanno sviluppando»²⁹, ma che attendono in ogni momento di venir ulteriormente diversificati. Il che significa: la forma non si produce dall'*informe*, ma da una struttura precedente, dotata di una sua, per quanto minima, definizione. Il tessuto deve essere visto come un campo *virtuale* di possibilità attuabili in direzioni molteplici e in virtù di processi che sviluppano nuove *differenze* a partire da una *differenza* già data. Vediamo in breve come tutto questo possa avvenire.

Consideriamo due cellule contigue (due individui) appartenenti a una comunità più ampia di altre entità simili (il tessuto). In esse circolano due morfogeni, il primo lo indichiamo con N (Nero) e gli attribuiremo la capacità di stimolare la produzione di sé stesso e dell'altro morfogeno G (Giallo), mentre quest'ultimo sarà solo in grado di inibire la produzione di sé stesso e di N. Per questa ragione chiameremo N “attivatore” e G “inibitore”. Dobbiamo supporre (in base alle leggi dell'equilibrio chimico) che in una cellula isolata gli effetti congiunti di attivatore ed inibitore arriveranno sempre a bilanciarsi, determinando uno stato stabile e una condizione di omogenea distribuzione di Nero e Giallo.

Non così accade nell'ipotesi di Turing. Se partiamo dalla situazione di più cellule raggruppate assieme e comunicanti, la eventuale e molto probabile presenza disomogenea di morfogeni tenderà ad essere bilanciata da un flusso che si diffonde dalle cellule che hanno abbondanza di un certo morfogene verso quelle che ne hanno di meno. In questo modo, le molecole provenienti dalle cellule adiacenti reagiranno assieme a quelle già presenti in quelle di arrivo, destabilizzando l'equilibrio chimico in maniera repentina e con effetti discontinui.

Ammettiamo che l'*inibitore* G (Giallo) abbia una grande capacità di fluire (*intensità di diffusione*) da una cellula a quella contigua, e che l'*attivatore* N (nero) sia invece assai poco mobile (scarsa intensità di *diffusione*). Ora, se una causa qualunque producesse una sovrabbondanza di entrambi i morfogeni in una data cellula, immancabilmente essi si sposterebbero verso quella più vicina. Nondimeno, l'inibitore G lo farà molto più velocemente dell'attivatore N, che

esistenza in base all'esigenza *trascendentale* imposta dal rispetto delle leggi fisiche. Egli argomenta pressappoco così: se dal lato dell'esperienza si danno queste forme e sul versante trascendentale sono validi questi principi, vi deve essere un agente che, comportandosi così e così e solo così e così, può produrre quelle forme. Sulla definitiva identificazione dei tipi di molecole ipotizzati da Turing, vedi S. Sick, S. Sick, S. Reinker, J. Timmer, and T. Schlakewnt, *DDK determine hair follicle spacing through a reaction-diffusion mechanism*, “Science”, vol., 314, n.5804, 1 dic. 2006, pp. 1447-1450.

²⁹ *Ibidem*.

sappiamo si muove più lentamente. Per l'effetto di G, che deprime la formazione di entrambe le specie molecolari, nella cellula di arrivo si determinerà una situazione di carenza sia di N che di G, mentre nella cellula di partenza avremo il caso contrario ovvero la crescita di entrambi. Se la velocità di produzione delle due sostanze nelle due cellule sarà *localmente* isolata, il disequilibrio di concentrazione che si sarà determinato nella configurazione morfogenetica del tessuto bicellulare non potrà essere colmato da ulteriore diffusione. Anzi, esso sarà destinato a crescere esponenzialmente col trascorrere del tempo: in breve avremo due individui cellulari conformati in maniera del tutto differenziata, il primo avrà assunto il colore nero (abbondanza di N e G), il secondo sarà giallo (carenza di N e G). L'apparente omogeneità indifferenziata presente all'inizio è perduta. Il corpo tissutale senza qualità (o senza organi) ha assunto una nuova forma, quella macchiata da isole nere su fondo giallo, tipica della pelliccia del ghepardo disegnato da Turing.

Come si può vedere, lo scenario morfogenetico ipotizzato da Turing è massicciamente dominato dalla presenza di una dimensione popolazionale (il tessuto) entro il quale si attivano fenomeni di intensificazione qualitativa (i morfogeni), i quali a loro volta conducono a instabilità e trasformazione disruptiva (la forma). Non solo – ma come Turing stesso sottolinea – in questo paesaggio contraddistinto da nodi interconnessi e da un groviglio di vettori, che si intersecano a velocità differenziata, nessun momento appare direttamente controllato dal codice genetico. I picchi di formazione delle nuove strutture non sono minutamente guidati da un programma generale, bensì svettano come eventi locali e come il risultato di un bilanciamento statistico di vincoli. Ciò non inficia il carattere universale delle leggi fisiche e chimiche in base alle quali si svolge il processo, ma quest'ultimo deve operare attraverso il *medium* di condizioni, che saranno quelle effettivamente date in un tempo istantaneo e nello spazio ristretto di una popolazione determinata di cellule.

La forma non è calata dal di fuori in un materiale informe, ma emerge dal disequilibrio che si istaura in un ambiente già, a sua volta, *formato*.

Il dato epistemico che di nuovo dobbiamo sottolineare è il seguente: Turing non intende solo formulare un'immagine di come i processi morfogenetici si svolgono, ma vuole comprendere come essi possano essere ripetuti e riprodotti. Egli usa principi *a priori* e introduce un nuovo categoriale e nuovi oggetti (morfogeno, diffusione, concentrazione...) ma li impiega come istruzioni definite di un generale protocollo pragmatico che consente di *creare* forme.

Chiamerò questa impostazione, nella quale si prefigura una nuova visione filosofica nella comprensione dei processi di formazione, *morfogenesi trascendentale*.

5. *Morfogenesi trascendentale*

In questo lavoro siamo partiti da una fondamentale intuizione di De Landa, che già molti anni fa spingeva a considerare come non estrinseca la relazione tra

il cosiddetto “pensiero popolazioneale”, elaborato da Gilles Deleuze, e la pratica della progettazione digitale di forme, soprattutto in ambito architettonico. D'altra parte, lo stesso De Landa non approfondiva ulteriormente questa suggestione e non dava ulteriori indicazioni sulla estensibilità ad ambiti diversi da quello dell'architettura dell'idea di una correlazione tra la concettualità deleuziana e l'algoritmica rivolta al *design*.

Nella nostra analisi abbiamo non solo avvalorato la proposta avanzata dal filosofo americano, ma abbiamo cercato di sostenere che un modo promettente di guardare alla tavola dei concetti deleuziani di molteplicità, quantità intensiva e topologia, sia quello di considerarla *come un insieme aperto di schemi trascendentali rivolti alla costruzione di algoritmi generativi*. L'uso esplicito del termine “schema” corrisponde all'intento di sottolineare il carattere pragmatico – e quindi *pragmatico trascendentale* – della nostra proposta. Riteniamo che la tensione alla “genesì” caratteristica della filosofia di Deleuze non implichi solo la concettualizzazione di processi, ma conduca alla individuazione di “regole” generali utili nella scrittura di algoritmi da impiegare nel campo della morfogenesi digitale in tutti gli ambiti di programmazione. Effettivamente, se si lascia indietro l'elemento rappresentativo – implicito in ogni categoriale – e si prende sul serio la piega operativa e genetica dei lemmi deleuziani, essi appaiono veramente come una risorsa capace di illustrare sul piano astratto un vasto campo di pensiero, che si preoccupa di capire per quali vie generare forme a partire dal dinamismo che le produce.

A differenza di De Landa, che sembra trattarle come componenti concettuali irrelate di una filosofia evolutiva, noi pensiamo che lemmi quali popolazione, intensità e topologia siano parti di una pratica, che chiameremo *morfogenesi trascendentale*. In particolare, riteniamo che una tale disposizione epistemica possa agire con efficacia nella definizione di operazioni di *simulazione* che cercano di ripetere per via artificiale processi che si ritiene essere attivi in campo biologico nella formazione delle strutture più variate. In questo senso, essa dovrebbe rappresentare, assieme ad altre espressioni del pensiero contemporaneo, una parte importante della formazione teorica degli informatici.

La produttività di questo approccio si è dimostrata nella correlazione che abbiamo provato ad argomentare tra la teoria morfogenetica (1951) di Alan Turing e il pensiero popolazioneale di Deleuze. Il confronto – oltre che essere originale sul piano storico-filosofico – assume una pregnanza particolare se si considera che lo schema a reazione-diffusione escogitato dal matematico inglese è a oggi il più generale e più comprensivo esistente nel campo dei fenomeni dello sviluppo in biologia. Gli stessi, a cui guardava anche Gilles Deleuze.

Il recupero del trascendentale nella forma di una *pragmatica morfogenetica* dovrebbe riorientare in forma di istruzione, la seguente concettualità:

- molteplicità come popolazione di individui già in sé differenziati;
- entità vettoriali esprimenti intensificazioni di forze e di qualità;
- rottura dell'equilibrio e riconfigurazioni non lineari delle forme;
- emersione della forma come prodotto statistico a partire da vincoli territorialmente localizzati;

Fabio Grigenti

– singolarità e irripetibilità dei processi e delle individualità generate.

Chiamando *morfogenesi trascendentale* questa nuova versione della filosofia trascendentale ho inteso significare i seguenti aspetti della tradizione a cui ci si richiama: la generalità dei principi, il carattere *a priori* di essi e la centralità del tema della forma. La sottolineatura del carattere pragmatico-algoritmico che essa deve assumere intende situarsi nel campo di pensiero adeguato a un'epoca post-rappresentazionale, nella quale le pratiche tecno-epistemiche sono divenute – in ogni dominio – la via regia nella costituzione del sapere nella sua forma prevalente.

Il trascendentale e l'improvvisazione

Alessandro Bertinetto

(Università degli Studi di Torino)

alessandro.bertinetto@unito.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Transcendental and the Improvisation.

Abstract: If the transcendental relates to the structures and principles that ground, organize, constrain, and regulate experiential practice as its conditions of possibility, then the transcendental signifies the normativity of experience. When this normativity is understood in Kantian terms – as the ensemble of a priori structures of experience – improvisation, as a human practice particularly significant in the artistic realm, stands as its direct counterpoint. Yet, if one understands the transcendental in the genetic sense, as exemplarily expounded by Fichte, improvisation can be regarded as a performance of the aesthetic reflective judgement. Consequently, it becomes paradigmatic for normative practices, the transcendental principles of which are shaped through their concrete and situated free enactment.

Keywords: Improvisation, Transcendental, Normativity, Artistic Practice, Aesthetic judgment.

1. Introduzione

Si può sostenere che il trascendentale concerne le strutture e i principi che organizzano, guidano, regolano, vincolano e rendono possibile l'esperienza. In tal senso il trascendentale ha il valore di norma dell'esperienza. Paradigmatica è qui la tesi di Kant secondo cui la conoscenza richiede che il materiale sensibile sia organizzato attraverso le forme pure della sensibilità (spazio e tempo) e che i fenomeni così appresi dalla coscienza siano ulteriormente articolati e ordinati attraverso le categorie dell'intelletto. Possiamo conoscere il mondo nella misura in cui siamo in grado di organizzarlo attraverso strutture che non dipendono dall'esperienza, ma ne sono la condizione di possibilità. Analogamente nell'ambito della prassi un'azione è morale se corrisponde a una norma pratica secondo cui la motivazione della volontà del singolo deve concordare col principio di una legislazione universale – assunta appunto come condizio-

ne trascendentale di possibilità dell'agire morale. Nell'ambito estetico, inoltre, qualcosa è bello se si può pretendere che tutti lo giudichino tale – non in base a un concetto, ma a un “senso comune” assunto come condizione di validità universale a priori del gusto.

Inteso in tal modo il trascendentale definisce certamente le condizioni di possibilità di ogni esperienza, inclusa l'esperienza dell'improvvisazione. E tuttavia questa concezione del trascendentale come norma dell'esperienza assume la normatività come una struttura fattuale *a priori* contrapposta all'*a posteriori* altrettanto fattuale dell'esperienza. Il modello normativo è quello che, nella terza *Critica*, Kant attribuisce al “giudizio determinante”: un particolare è ricondotto sotto un universale, che lo determina. L'improvvisazione come pratica umana, ed esemplarmente artistica, dal carattere effimero, in cui invenzione e realizzazione coincidono (tendenzialmente, fino a un certo grado), sembra così costitutivamente sfuggire a questa articolazione della normatività desumibile dalla concezione kantiana del trascendentale. Poiché non può essere programmata in anticipo, accade qui e ora e nel suo accadere svanisce, l'improvvisazione sembrerebbe dover essere intesa come non sussumibile sotto una norma, cioè come non determinabile, come sregolata: come un agire casuale che, pur accadendo in una dimensione spazio-temporale e pur essendo vincolato – come ogni altra esperienza – all'organizzazione categoriale, non istituisce una dimensione di senso, e semmai appare come accadimento casuale o tutt'al più come deviazione dalla norma. Sembrerebbe però più opportuno intendere l'improvvisazione come un agire che produce senso, che produce normatività, e non meramente come accadere casuale e sregolato. Il trascendentale kantiano – come si vedrà, almeno nel senso delle prime due *Critiche* – non è tuttavia in grado di offrire il modello normativo richiesto per articolare questo nesso tra improvvisazione e norma. Sembra essere allora necessario un ripensamento del trascendentale, capace di render conto del movimento performativo che ne esibisce la genesi, come Kant fa a partire dalla terza *Critica* con l'introduzione del giudizio riflettente (e con la teoria del *Genio*)¹.

Facendo proprio leva sulle novità argomentative proposte nella terza *Critica*, infatti, si può articolare la dimensione del trascendentale in modo diverso da quello delle due prime *Critiche*, accogliendo esigenze filosofiche rivendicate dai continuatori della filosofia trascendentale. La tesi che intendo sostenere è che questo modo diverso di pensare il trascendentale possa offrire uno spazio concettuale accogliente per l'improvvisazione, la quale, d'altro canto, può così mostrarsi come pratica significativamente filosofica: come una *pratica artistica*

¹ Per ragioni di spazio tralascerò questo ultimo aspetto, comunque già affrontato in altra sede: cfr. A. Bertinetto, S. Marino S., *Kant's Concept of Power of Judgment and the Logic of Artistic Improvisation*, in S. Marino, P. Terzi, *Kant's Aesthetics in XX. Century*, De Gruyter, Berlin – New York 2020, pp. 315-338.

² Ringrazio un revisore per una giusta obiezione che ha richiesto una revisione sostanziosa di questa parte del testo.

che è al contempo – spesso inconsapevolmente – una *pratica filosofica* in quanto esercizio concreto e realizzazione estetica di *libertà*.

2. (S)fondare geneticamente il trascendentale

I filosofi che, accogliendone in gran parte motivazioni, esigenze e obiettivi del criticismo, intesero approfondire l'elaborazione del pensiero trascendentale compresero che la questione principale riguarda la giustificazione dei principi stessi del sapere³. La tesi di filosofi come Fichte e Schelling è che Kant avesse fornito i risultati di una riflessione, senza però mostrare come era giunto a essi, ovvero senza fornirne le premesse o il fondamento genetico⁴. Per dirla con Fichte⁵, Kant aveva presentato in modo fattuale, descrittivo, oggettivato le strutture trascendentali dell'esperienza e del sapere. Non avendole però espone geneticamente, mediante un'articolazione *in fieri* del suo procedimento *at work*, il suo pensiero critico si collocherebbe *fuori* dalla filosofia.

Si potrebbe pensare che esibire la genesi del trascendentale sia un passaggio formale importante per chiarire *ex post* il procedimento che ha condotto a certi risultati teorici, ma irrilevante dal punto di vista dei contenuti, cioè la delinea-zione delle strutture trascendentali dell'esperienza. Non è però così: la mancanza dell'esposizione genetica del lavoro filosofico che produce i risultati presentati da Kant nelle tre *Critiche*, infatti, è, almeno secondo Fichte, sintomo di una conce-zione *fattuale* del trascendentale. Il trascendentale è presentato descrittivamente come una struttura fattuale oggettivata. Ciò comporta una *autocontraddizione performativa*: il trascendentale, che come sua condizione di possibilità dovrebbe giustificare l'esperienza garantendone la validità, ha bisogno esso stesso di una fondazione, che ne esibisca la validità; se il filosofo non esibisce operativamente il processo riflessivo che conduce a stabilire le condizioni di possibilità dell'e-sperienza (nei suoi diversi ambiti), allora la sua è una concezione fattuale del trascendentale. Alla fine dei conti, dunque, il modo in cui Kant critica le pretese della metafisica sarebbe ancora dogmatico. Kant avrebbe dato il *La* a una impre-sa che si tratta però di condurre ancora a termine.

I modi in cui questa impresa viene condotta a termine dai pensatori che seguirono Kant sono notoriamente diversi. Per il tema considerato in questa sede sono particolarmente rilevanti quelli di Fichte e Hegel. Entrambi, benché diver-samente, espongono il loro pensiero in modo genetico. Cominciano da un assun-to preso come principio fattuale – dato che da qualche parte e in qualche modo si

³ cfr. M. Ivaldo, *I principi del sapere*, Bibliopolis, Napoli 1987.

⁴ Cfr. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA), a cura di R. Lauth et. alii, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss., vol. III/2, p. 28, e per Schelling, G. W. F. Hegel, *Epistolario I (1785-1808)*, Guida, Napoli 1983, p. 107.

⁵ Cfr. J. G. Fichte, *Logica trascendentale. Seconda parte. Sul rapporto della logica con la filosofia*, Guerini e associati, Milano. 2004, pp. 86, 109-110. Sul tema cfr. A. Bertinetto, *La forza dell'immagine*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 142 ss.

deve pur cominciare – e comunque concettualmente pregnante – l'io (che pone se stesso) nella *Grundlage* di Fichte, l'essere (che per la sua generalità è nulla) nella *Scienza della logica* di Hegel – e ne espongono geneticamente le condizioni in modo sistematico, ovvero costruendo una argomentazione filosofica i cui elementi sono interdipendenti e che, nella sua progressiva articolazione, fonda retroattivamente lo stesso principio da cui la presentazione della riflessione aveva mosso⁶. Per dirla con Hegel: il presupposto viene così posto.

Fichte ritiene che in Kant manchi una riflessione sul filosofare, grazie a cui soltanto i principi assunti come condizione di possibilità dell'esperienza possono essere dedotti, cioè giustificati, e non soltanto presentati come trovati⁷. Hegel, nel § 10 dell'Introduzione dell'*Enciclopedia*, affronta invece il tema dall'altro lato, quello dell'esperienza; ma la questione in gioco è, a questa altezza, la medesima: non si può imparare a nuotare restando fuori dall'acqua, come pretenderebbe fare Kant che impone all'esperienza principi a priori di cui non è chiara l'origine.

In entrambi i casi l'obiezione è che il criticismo di Kant non è completo né coerente: per essere tale anche le strutture trascendentali non devono essere presentate come fatti osservabili esternamente dal filosofo, ma articolate geneticamente; il che comporta che a essere presentati “nuotando” debbano essere anche i principi del “nuoto”. Pur nella notevole diversità di impianto e articolazione concettuale delle filosofie di Hegel e Fichte, entrambe insistono nel criticare la distinzione rigida, fattuale, descrittiva tra trascendentale ed esperienza: il trascendentale, come condizione di possibilità dell'esperienza, dev'essere esposto geneticamente, cioè facendone esperienza (filosofica). La filosofia, che espone le condizioni dell'esperienza (i principi), non può, a ben vedere, essere appresa dall'esterno, ma deve essere praticata da un pensiero che produce se stesso, e si espone come pratica, mentre presenta *in fieri* geneticamente i propri risultati e le proprie condizioni di possibilità.

Questa critica a Kant, è bene notare, è mossa, almeno da parte di Fichte, nel nome di Kant stesso. Il quale peraltro, nella *Critica del Giudizio*, aveva indicato la via per superare l'aspetto dogmatico e fattuale del suo trascendentalismo. Qui, infatti, Kant distingue, com'è noto, tra “giudizio determinante” e “giudizio riflettente”⁸. Mentre il primo è basato sulla distinzione fattuale tra principi normativi (concetti universali) e fatti esperienziali (rappresentazioni particolari), e impone la sussunzione dei secondi sotto i primi, il secondo propone una concezione performativa della normatività indicando la direzione verso una concezione genetica del trascendentale stesso. A differenza del giudizio determinante, nel giudizio riflettente la norma universale non è presupposta come un dato cui ricondurre i casi particolari, ma è prodotta a partire dal caso singolo (qui una

⁶ Cfr., in relazione a Fichte, G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma 2012; Bertinetto, *La forza dell'immagine*, cit., pp. 194-207.

⁷ Cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano, II ed. 1976.

⁸ I. Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari 1963, pp. 18-20.

particolare esperienza di piacere). Il che significa che la regola non è avulsa dalla (pratica della) esperienza, ma si produce attraverso di essa⁹.

Come ha sostenuto Pareyson, secondo cui Fichte legge la Prima *Critica* a partire dalla *Terza*, l'operazione di Fichte consiste precisamente nell'articolare il rapporto tra "Io penso" e rappresentazione in base alla normatività produttiva/performativa del giudizio riflettente: così come provare piacere estetico a partire dall'incontro con ciò che è sentito come bello comporta la produzione di un criterio di senso condivisibile di bellezza – che funziona come (e quindi è) un tale criterio quando e se la sua applicazione è occasione per la riproduzione dell'esperienza che l'ha originato –, analogamente il fatto della rappresentazione comporta l'io, non semplicemente come rappresentazione di secondo grado, ma come auto-posizione che si per-forma come condizione di essa (questa articolazione è evidente nella *Dottrina della Scienza nova methodo*).

Su queste basi, intendo sostenere che l'improvvisazione, come si mostra paradigmaticamente in ambito artistico, esibisce al lavoro precisamente questo rapporto produttivo e al contempo significativo – un rapporto di *sense-making* – tra caso singolo (fatto) e norma (trascendentale). Se deve (*soll*) essere giustificato nel suo carattere di principio genetico, il trascendentale (la norma) non può essere semplicemente ammesso in modo fattuale, come qualcosa di trovato, ma *deve* (*muss*) essere afferrato nel suo prodursi mentre opera organizzando l'esperienza e la prassi. La conformità del fatto alla norma non può essere a buon diritto vagliata se non comprendendo come la norma si forma, come norma, attraverso il modo in cui funziona normando, ovvero entrando in rapporto con il fatto. L'applicazione al fatto, o caso, singolo retroagisce sulla norma, alterandola, (tras)formandola. Il principio si fa e disfa, e dunque è continua genesi, continua rigenerazione, nel suo funzionare, e manifestarsi, come norma per l'esperienza. La stessa riflessione filosofica che articola questo passaggio è manifestazione di questo movimento, che – appunto per evitare l'aporia kantiana (la fattualizzazione inconsapevole del trascendentale) – comporta l'imprescindibilità di "sottrarne", come fattuale, la stessa esposizione.

3. *Pratiche, arte, normatività*

Torniamo a Kant. La tesi kantiana circa il rapporto tra molteplice dell'esperienza e strutture trascendentali presenta senz'altro una concezione della normatività. La tesi kantiana concorda con l'idea che una pratica rivolta a uno scopo (includere le pratiche conoscitive) è tale se nel suo ambito le azioni rivolte agli scopi della prassi sono regolate da norme. Le norme sono trascendentali nel senso che fondano e rendono possibili le azioni empiriche, funzionando come loro criteri

⁹ Per l'elaborazione di questa tesi in rapporto al tema dell'improvvisazione cfr. A. Bertinetto, G. Bertram, "We Make up the Rules as We Go Along." – *Improvisation as Essential Aspect of Human Practices?*, in «Open Philosophy», 3/1 (2020), pp. 202-221; A. Bertinetto, *Estetica dell'improvvisazione*, il Mulino, Bologna 2021, cap. 4.

vincolanti di correttezza e scorrettezza e, più in generale, di successo e insuccesso, riuscita o cattivo funzionamento. Le norme pratiche, così considerate, non solo regolano la prassi e le pratiche, ma la/e costituiscono.

Le azioni concernono, e realizzano, una pratica, se sono guidate da norme, condivise socialmente, che funzionano come criteri di valutazione delle azioni che si svolgono nel suo ambito. Una pratica (come, per intenderci, la conduzione di veicoli; una determinata disciplina sportiva, come il calcio o il tennis; una usanza sociale, come una cena tra colleghi/e; la didattica scolastica; una particolare sfera artistica, come la scultura o il cinema) è fondata su norme che ne definiscono l'ambito (i limiti e le possibilità) come suoi principi *a priori*. Ad esempio, i principi normativi *a priori* di una pratica come il guidare l'automobile concernono sia abilità e capacità tecniche riguardanti la conduzione del veicolo, sia il regolamento del codice stradale: nella guida queste norme sono seguite in modo corretto o scorretto. La loro violazione comporta il malfunzionamento della pratica (per esempio, un incidente stradale) e il conseguente sanzionamento. Insomma: le norme sono prestabilite come criteri e piani di azione; le azioni che si svolgono nell'ambito di quella pratica regolamentata, applicano le norme in modi migliori o peggiori, conformandovisi in modi migliori o peggiori.

Ciò sembra valere anche per le pratiche artistiche. Queste sono regolate da norme che funzionano come piani di azione e criteri di successo/riuscita per le opere prodotte nel loro ambito. Prendiamo una natura morta nell'ambito della pittura olandese del '600. La sua norma è la raffigurazione particolareggiata della ricca varietà degli oggetti d'uso comune nella vita quotidiana della borghesia olandese. O, passando all'ambito musicale, consideriamo il genere sinfonico. Qui la norma è la costruzione di un edificio sonoro complesso, suddiviso generalmente in quattro movimenti caratterizzati da una organizzazione interna tipica. Per es., l'Allegro, strutturato secondo la tradizionale forma sonata, inizia spesso con un'introduzione più lenta, è articolato in esposizione del tema, sviluppo e ripresa e si distingue per il suo bitematismo.

Certamente, il caso della normatività in vigore nell'ambito della sinfonia è – almeno apparentemente – più fluida di quella in vigore nella pratica della guida di un'auto. Proprio il caso della sinfonia presenta, infatti, nel corso della sua storia una molteplicità di soluzioni compositive che eccedono la norma appena esposta. Ciò non contraddice il fatto che i partecipanti a una pratica artistica possano realizzare meglio o peggio gli obiettivi che essa si pone in considerazione dei suoi criteri normativi. In base a questa concezione, un/a artista è tanto più competente e “bravo/a” quanto più capace è di realizzare opere conformi ai criteri di quella pratica. Se la pratica consiste nella raffigurazione pittorica di Madonne in atteggiamento materno, l'opera sarà tanto più riuscita quanto meglio la maternità della Madonna sarà resa pittoricamente. Questa è, nei suoi tratti generali, la tesi che in modo assai più raffinato e tecnico, sostiene la “Network Theory” di Dominic McIver Lopes¹⁰. Ogni pratica

¹⁰ D. M. Lopes, *Being for Beauty*, Oxford University Press, Oxford 2018

ha un suo “bene” che ne definisce l’ambito, ovvero il “profilo” normativo. I “beni” delle pratiche sono diversi e così un/a artista eccellente in base ai criteri della pratica A può essere mediocre in base ai criteri di B. Per riuscire in A l’artista X deve produrre opere conformi agli *standards* che definiscono la qualità del suo bene: quanto più conforme, tanto più riuscita sarà la sua opera.

Le debolezze di una simile posizione sono tuttavia facilmente intuibili. Ciò vale rispetto alle pratiche normative in generale. Benché la pratica del guidare un’automobile sia regolata da norme codificate, tuttavia la normatività *realmente* operativa è una normatività *situata*¹¹, che dipende dal contesto in cui le azioni che realizzano la pratica si svolgono. In primo luogo la situazione concreta presenta *affordances*¹² – cioè opportunità e vincoli – rispetto a come concretizzare la norma e quali norme eventualmente contrastanti privilegiare: se improvvisamente si presenta un ostacolo davanti al veicolo, per evitare l’impatto devo violare la norma che impone di non superare una linea continua tra due carreggiate. In secondo luogo, in generale, lo stesso codice viene applicato diversamente nelle diverse situazioni, vuoi perché norme implicite (convenzioni) condivise concorrono a determinare il profilo specifico di quella pratica in quel contesto specifico (in alcuni luoghi un semaforo rosso non vieta di svoltare a destra); vuoi perché le condizioni contestuali (fisiche, sociali, caratteriali, ecc.) vincolano l’applicazione della norma e la costringono ad adattarsi: ad esempio, corsie ampie consentono manovre diverse rispetto a corsie più strette, il che comporta un diverso modo di interpretare praticamente la norma nelle due diverse situazioni. Dunque, la norma si realizza in quanto viene incorporata come *Habitus*¹³: donde le differenze tra guidare a Torino, a Berlino o a Palermo e tra la guida di oggi e quella del passato. L’attenzione alla situazione comporta una realizzazione creativa della normatività: la norma si realizza adattandosi al contesto o resta astratto inefficace precetto. Ma l’adattamento alla situazione comporta la retroazione sulla norma, che applicandosi si (tras)forma. Così anche i criteri di correttezza sono di fatto criteri di riuscita (ed efficacia) rispetto alla situazione¹⁴. La norma cambia con l’uso, con la prassi. Come si è argomentato in altra sede¹⁵, il modello giuridico di questa concezione della normatività è il diritto britannico: la sentenza configura la norma.

Riprendiamo quindi il discorso sulle pratiche artistiche. Intuitivamente le norme che le regolano sono più lasse ed elastiche di un codice stradale. Eppure è chiaro che anche le pratiche artistiche non prescindono da norme, esplicite o implicite, alcune di esse anche rigidamente vincolanti. Una norma implicita della

¹¹ J. C. Van der Herik, E. Rietveld, *Reflective Situated Normativity*, in «Philosophical Studies», 178/10 (2021), pp. 3371-3389.

¹² J. J. Gibson, *L'approccio ecologico alla percezione visiva* Mimesis, Milano-Udine 2014.

¹³ P. Bourdieu, *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005.

¹⁴ Questa trasformazione in ogni singola performance è di solito impercettibile; è percepibile solo a lungo termine, attraverso diverse performances; e ancor più lento e complesso è il processo di restituzione oggettivata dei cambiamenti (o meglio di alcuni di essi) in codici normativi “istituzionali”.

¹⁵ Bertinetto, Bertram, “*We Make up the Rules as We Go Along*”, cit.

fruizione di un quadro, ad esempio, è che debba essere osservato, e non annusato. Ciò dipende anche dai vincoli fisici che il dipinto presenta a chi ne fa esperienza. Un'altra norma è che il quadro non possa essere toccato. Queste norme sembrano dipendere in particolare dai vincoli di percezione e salvaguardia di un oggetto. Sembrano norme irremovibili: norme che fondano la pratica, senza che l'esercizio concreto di essa possa metterle in discussione. Tuttavia, dipendono dalla sensibilità di una cultura, benché il loro cambiamento comporti trasformazioni della pratica in questione: per es., la convenzione dell'ascolto silenzioso di un concerto è sorta storicamente e si è istituzionalizzata, ma particolari condizioni di produzione e fruizione (il concerto all'aperto; la registrazione audiovisiva, ecc.) possono alterare la norma; una norma che generalmente non vale per generi come il rock o il jazz. Analogamente, la consuetudine secondo cui il dipinto va fruito una volta che il pittore ha deciso che è concluso viene alterata dalla prassi della pittura performativa: qui il dipinto può essere percepito nel suo farsi. Il pittore può quindi contribuire a trasformare la norma della sua pratica in rapporto a differenti sensibilità estetiche.

Inoltre, nella cornice di una pratica artistica definita anzitutto dal suo *medium* – pittura, scultura, teatro, musica, ecc. – altre norme, norme più specifiche, riguardano il profilo estetico di un genere o di uno stile artistico. Seguendo l'esempio precedente, le norme di una sinfonia riguardano la loro struttura, la loro composizione, la loro esecuzione, e la loro fruizione. E sono norme il cui potere vincolante si modifica attraverso modi e circostanze in cui sono applicate. Le norme della composizione della sinfonia romantica sono perciò diverse da quelle della sinfonia novecentesca che, per es., ha una permissività maggiore rispetto alle dissonanze. E anche le norme per l'interpretazione variano a seconda del contesto storico-culturale dell'esecuzione.

La normatività artistica è allora particolarmente interessante perché le sue dinamiche mostrano che il funzionamento della normatività impatta sulla sua genesi, ovvero che l'applicazione di una norma è generativa della norma. La norma che definisce il genere del cubismo pittorico – presentare sulla stessa superficie colorata le diverse prospettive percettive di un oggetto – si definisce attraverso le sue applicazioni, i quadri cubisti: questi non sono occorrenze (*tokens*) di un universale astratto (*type*), che resta immutabile nelle sue realizzazioni; piuttosto, una normatività in continua alterazione si genera attraverso iterazioni diverse di un modello che emerge attraverso le diverse applicazioni performative. Infatti, il valore (o il bene) che realizza la pratica, e che la guida come suo principio normativo e fondazionale, non è determinato, astrattamente, al di là della pratica, ma è (tras)formato dalla pratica stessa. Non è forse inappropriato ricordare qui l'adagio di Wittgenstein: "We make up the rules as we go along"¹⁶.

Questa è la ragione per cui la proposta di Lopes non funziona. Come si diceva poco fa, secondo lui, l'agire dell'artista e i suoi prodotti possono essere giudicati

¹⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, § 83.

in base ai criteri predeterminati della pratica di riferimento. L'artista sarà tanto più bravo/a quanto più correttamente la sua opera implementerà le norme specifiche della pratica. Non è però chiaro in che senso la norma sia un valore e perché l'artista debba perseguirlo nel realizzare la pratica: le pratiche restano valutativamente neutre. La validità delle norme che le regolano e la "bontà" estetica del loro scopo, che definiscono lo *standard* valutativo che misura la qualità dei risultati, non sono giustificate: sono ammesse come fatti. Perciò non ci sono ragioni estetiche valide per scegliere la pratica A piuttosto che la pratica B, ma la predilezione per l'una o l'altra è assunta come un mero dato. Così, però, la normatività artistica è intesa come un meccanismo fattuale infondato. Proprio come infondato, perché presentato come un fatto, è – secondo i suoi successori "idealisti" – il trascendentale kantiano.

La mia duplice tesi è invece la seguente:

1. una concezione plausibile della normatività estetica delle pratiche artistiche richiede il modello performativo-genetico del trascendentale;
2. la normatività estetica esplicita il carattere situato e performativo della normatività *tour court*.

Il punto è che la normatività che regola le pratiche non è definibile in termini di strutture avulse dalle pratiche (cioè dall'esperienza). Al contrario, comporta il coinvolgimento nelle pratiche che essa regola, perché il suo funzionamento – l'applicazione della norma al caso singolo – comporta retroattivamente la trasformazione performativa della norma: la norma che regola (e definisce) una pratica (e quindi la stessa pratica in questione) si (tras)forma (geneticamente) in risposta al caso singolo (il fatto). È chiaro che il modello di questa normatività è quello del giudizio riflettente articolato nella *Critica del Giudizio*, per cui a partire da un fatto si genera la norma che gli dà senso.

Ciò non significa che l'esperienza estetica e l'operare artistico avvengano nel vuoto: nella data situazione storico-culturale in cui un'opera artistica è prodotta e fruita esteticamente norme di vario tipo, formatesi storicamente, costituiscono le condizioni fattuali di possibilità di quell'esperienza e di quell'operare. Esse organizzano la pratica artistica e l'esperienza estetica, per esempio configurando i contorni del genere artistico di riferimento per quell'opera: quella data opera è uno Spaghetti Western o un quadro cubista e, più precisamente, uno Spaghetti Western di Sergio Leone, o un quadro cubista di Picasso. Ma la singola opera – *Il buono, il brutto, il cattivo* (1966) o *Les Demoiselles d'Avignon* (1907) – non è meramente un fatto valutato in base alla norma data (il genere): è piuttosto la singola opera a formare e (tras)formare il suo genere (così come lo stile dell'autore) formandone il "bene" e i criteri di valutazione. La norma estetico-artistica si configura attraverso la pratica del giudizio estetico che – sia nella produzione artistica sia nella fruizione – produce senso (normatività) a partire dalle opere.

Certamente, non tutte le opere riconducibili ai generi Spaghetti Western e cubismo sono esemplari come *Il buono, il brutto e il cattivo* e come *Les Demoiselles d'Avignon*. Non tutte producono normatività estetica in modo così evidente e pregnante. Tuttavia, la normatività estetica funziona sempre così: l'apprezzamen-

to estetico, operante a livello poietico-formativo (creativo) anche nella pratica artistica, non sussume un fatto sotto una norma precostituita, ma nell'applicare una norma data a un fatto (l'opera esperita dal fruitore), fa retroagire il fatto sulla norma, producendo senso, (tras)formando normatività. La normatività estetica è una normatività in (tras)formazione, emergente¹⁷: pertanto, è paradigmatica per le pratiche umane ed esplicita il rapporto ricorsivo e performativo tra esperienza e suo principio trascendentale.

4. Normatività dell'improvvisazione e trascendentale genetico

L'improvvisazione artistica esibisce operativamente questa normatività estetica nel corso del suo farsi. Le diverse arti presentano diversi tipi di improvvisazione – solistica vs collettiva, vincolata (basata su schemi, coreografie, *scripts* o partiture) vs libera (svincolata da tali supporti) – le cui specifiche caratteristiche sono funzione del *medium* artistico adottato (suono, parola, gesto, movimento, azione; ma anche colore, volume ecc.), del materiale su cui la performance si basa (particolari scale o intervalli musicali; un tipo specifico di gestualità; un pattern drammatico, ecc.), delle convenzioni proprie della tradizione della pratica in questione (ad esempio Commedia dell'Arte; Be Bop; Contact Improvisation) della personalità artistica dei performers e del loro stile estetico¹⁸. Queste caratteristiche tipologie di improvvisazione possono essere considerate, insieme alle abilità tecniche ed estetiche degli artisti, come precondizioni delle performance improvvisate: costituiscono il *background* dell'improvvisazione¹⁹. Valgono cioè come condizioni di possibilità della pratica improvvisativa: non s'improvvisa a partire dal niente (*ex nihilo*) ma sulla base di un sapere (incorporato) preliminare che apre la possibilità del processo performativo. Analogamente, la fruizione dell'improvvisazione richiede competenze adeguate – essere parte della cultura di cui la performance improvvisata è espressione.

La struttura della relazione tra il *background* e la *performance* improvvisata è quella di fondamento e fondato: la performance (il fondato) si svolge grazie a competenze acquisite (il fondamento). In tal senso, il fondamento – di conoscenze, competenze, possibilità – fornisce la norma che regge, rende possibile e regola il processo che su di esso si fonda. In tal senso, ancora, l'improvvisazione non è sregolata o una mera deviazione dalla regola. Sarebbe ingenuo pensarla così: come scrive efficacemente Giancarlo Schiaffini "l'improvvisazione non s'improvvisa"²⁰.

¹⁷ Sul tema cfr. A. Bertinetto, *L'emergentismo nell'arte*, in «Philosophy Kitchen», 11/7 (2019), pp. 177-191; A. Bertinetto, *Improvisation and the Ontology of Art*, in «Rivista di Estetica» n.s., 73/1 (2020), anno LXI, p. 10-29; A. Andrzejewski, A. Bertinetto, *What Is Wrong With Failed Art?*, in «Studi di Estetica», anno XLIX, IV serie, 1 (2021), 1-23.

¹⁸ Sul tema, cfr. Bertinetto, *Estetica dell'improvvisazione*, cit., cap. 3.

¹⁹ A. Bertinetto, *Eseguire l'inatteso*, il Glifo, Roma 2016, cap. 2.

²⁰ G. Schiaffini, *Never Improvise Improvisation*, in «Contemporary Music Review», 25/5-6 (2006), pp. 575-576.

Eppure, questa è solo metà della storia. Se le cose stessero solo in questi termini, l'improvvisazione starebbe alle sue condizioni di possibilità come per Kant l'esperienza sta alle strutture trascendentali, ovvero come per Chomsky la performance linguistica sta alle strutture cognitivo-grammaticali²¹. Sarebbe allora pensabile nei termini dell'implementazione performativa di possibilità di scelta predeterminate secondo un modello evolutivo di stampo lamarkiano: un bagaglio di competenze è condizione di possibilità della singola performance, così come le strutture trascendentali sono ammesse, in Kant, come condizioni di possibilità dell'esperienza.

Si è visto, tuttavia, che considerare così il trascendentale significa trattarlo come un fatto descrivibile dalla posizione di chi lo osserva, senza esserne coinvolto come partecipante e senza coglierne il movimento grazie a cui l'organizzazione e la possibilizzazione del fatto in base al principio è per- e trasformazione del principio. Questo "fatto" resta così ingiustificato, ammesso come una "cosa in sé": ciò che fonda l'esperienza resta svincolato dalla fondazione, un fatto senza genesi: una norma – per restare nell'ambito del tema più circoscritto che stiamo discutendo – posta astrattamente, al di là della prassi che la giustifica come norma.

L'operazione filosofica di Fichte²² può essere intesa come riflessione volta a esporre geneticamente il trascendentale, ovvero ad articolare il trascendentale come genesi di cui è espressione la stessa riflessione filosofica – anche in quanto evento storicamente collocabile. Esibire la riflessione filosofica come un sapere sul sapere che funziona come un sapere mentre ne espone le strutture trascendentali significa articolare il trascendentale come performance, come genesi, che si "deposita" in fatti e di cui la stessa riflessione filosofica è manifestazione²³. Significa, per dirla altrimenti, esibire la regola operativamente, *mentre regola*: mentre regola un sapere che è un formare (e quindi una prassi) e che realizza, formandola, la stessa regola. Significa, nei termini propri della pratica improvvisativa, esibire il formarsi della competenza che è norma della performance attraverso la performance stessa. L'operatività del fondamento è tale che ciò che viene fondato retroagisce sul fondamento, formandolo come fondamento. Per dirla con la teoria dei sistemi di Luhmann²⁴, l'esito (*output*) del processo retroagisce su di esso rientrandovi come *input*: il sistema (del sapere) è un processo ricorsivo, che si retroalimenta. Ciò che è posto all'inizio (il principio) è formato attraverso la sua espressione riflessivo-performativa.

Lungi dall'essere incompatibile con il trascendentale, geneticamente inteso, l'improvvisazione è espressione cruciale del rapporto di retroalimentazione per-formativa tra condizioni trascendentali-normative e pratica esperienziale-

²¹ N. Chomsky, *Saggi linguistici*, 3 voll., Boringhieri, Torino 1969-70.

²² E per certi versi anche di Hegel, ma è attraverso Fichte che articolerò la mia riflessione da ora in poi.

²³ Cfr. Rametta, *Fichte*, cit., pp. 72-77.

²⁴ N. Luhmann, *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna 1990.

fattuale. Le strutture e competenze che ne rendono possibile la performance si formano attraverso la per-formance. Certamente, questo sembrerebbe bizzarro qualora s'intendesse che prendendo parte a una singola performance improvvisata – per esempio a un singolo concerto – il musicista genera le competenze richieste a improvvisare (bene) in un certo genere di improvvisazione. Piuttosto, è in virtù della partecipazione a diverse performance, a una *prassi* performativa, che il performer, improvvisando, acquisisce le competenze dell'improvvisazione e diviene ciò che è: improvvisatore, in un certo specifico campo.

Si potrebbe obiettare che chi improvvisa è un/a musicista che ha appreso tecniche musicali seguendo lezioni e studiando manuali; le competenze sono quindi acquisizioni previe alla performance, sue condizioni fattuali di possibilità. Ciò è innegabile: a parte poche eccezioni chi improvvisa apprende competenze e abilità (per es. tecniche strumentali) *prima di*, e proprio *per*, partecipare a performance d'improvvisazione. Tuttavia questa obiezione non coglie nel segno, e anzi ci riporta al livello dello Scolastico che vuole nuotare senza bagnarsi.

In proposito è significativa l'analogia con l'apprendimento della filosofia trascendentale. Fichte pone il problema dell'introduzione alla filosofia²⁵. Una propeutica alla filosofia soltanto descrittiva può presentare oggettivamente una struttura di pensiero, ma così la oggettiva, manifestandola in modo non-trascendentale, come una "cosa in sé": si dice una cosa (il trascendentale) e se ne fa un'altra (un'operazione dogmatica). Il dire contraddice il fare: una *Protestatio facto contraria*, una contraddizione performativa. Invece l'introduzione efficace alla filosofia (alla *Dottrina della scienza*) è un'introduzione scientifica, che è già (parte della) filosofia. Si apprende la filosofia (con)filosofando.

Ovviamente, facendo filosofia a livello introduttivo rimarranno oscuri importanti aspetti – sia a livello dell'autoriflessione teorica del filosofare, sia a quello delle sue motivazioni etico-pratiche (indicate dal concetto fichtiano di *Soll*). Tuttavia l'introduzione reale alla filosofia è già filosofia. La "logica trascendentale" è già "dottrina della scienza"²⁶.

Analogamente, esercitarsi con scale e accordi, apprendere frasi e ritmi, imparare brani e soluzioni armoniche e melodiche: tutto ciò è uno studio preliminare imprescindibile per l'improvvisazione, per es. in quella jazzistica, così come imparare una lingua, esercitandosi con la grammatica e la comprensione, è condizione per leggere un testo in quella lingua e parlarla. Eppure s'impara a leggere un testo leggendo, a parlare parlando; s'impara a filosofare filosofando. E s'impara a improvvisare improvvisando, perché avere appreso tecniche di improvvisazione non significa avere imparato a improvvisare. Il *know-how* dell'improvvisatore si costruisce attraverso l'esercizio, cioè rispondendo alla contingenza della situazione in cui si improvvisa e coinvolgendo la situazione performativa come elemento costruttivo, formativo, della performance stessa: anzi come contributo alla formazione performativa della competenza improvvisativa. In riferimento

²⁵ Cfr. J. G. Fichte, *Logica trascendentale. Prima parte: L'essenza dell'empiria*, Milano, Guerini 2000.

²⁶ A. Bertinetto, *L'essenza dell'empiria*, Loffredo, Napoli 2001.

al jazz: s'impara a improvvisare partecipando alle *jam sessions*, e cimentandosi, dapprima a livello "introduttivo" – da dilettanti – poi, magari, sempre più professionale con l'interazione performativa. È così che si forma il bagaglio di capacità che rendono possibile, e vincolano, la pratica improvvisativa: attraverso la prassi, una prassi che può raggiungere solo così le vette più raffinate della libertà creativa in ambito artistico, così come solo attraverso il lavoro del concetto, cioè riflettendo filosoficamente, si può conseguire la *Einsicht* che libera la capacità di afferrare la genesi del trascendentale.

Ciò comporta che la prassi performativa non sia semplicemente l'esito dell'applicazione di regole, convenzioni e condizioni; la prassi performativa retroalimenta il suo fondamento, il suo background normativo, che si forma e trasforma attraverso la pratica che essa regola. La tradizione (meglio: le tradizioni) del jazz – anche qui, è solo un esempio – si forma(no) attraverso ciò che accade nelle performances (anche i dischi sono performances): la tradizione – riferimento canonico delle performances jazzistiche – è *in fieri*, messa in movimento dalle singole performances che in essa trovano realizzazione.

5. Improvvisazione come genesi del normativo

La dinamica di ogni singola improvvisazione è esemplare di questo processo in cui la condizione (il trascendentale) si realizza attraverso il condizionato (l'esperienza). L'improvvisazione cosiddetta libera o radicale, quella cioè svincolata da schemi espliciti o dichiarati²⁷ è il territorio più adeguato per afferrare questo dispositivo. Uno schema-tipo è il seguente: s'inizia con una mossa – un gesto, un *cluster* o una frase sonora, ecc., il cui senso non dipende dall'essere, o meno, la realizzazione di un piano o di una intenzione previa. Al primo gesto – che accade in risposta alla situazione, e sulla base del sapere incorporato del performer²⁸ – risponde un altro gesto, un altro suono: tipicamente – nel caso di una improvvisazione di gruppo – prodotto da un altro performer. Così, retroattivamente, la prima mossa assume senso: assume il senso di una *affordance*, cioè di un invito, di una proposta, di una opportunità o anche di un vincolo che la seconda mossa articolerà, applicandolo, in un modo imprevisto. Seguirà una terza mossa: vincolata da quanto già formatosi attraverso le prime due mosse, essa ne applicherà il senso (il significato, la direzione, la dimensione sensoriale/affettiva) in un modo indeterminabile in anticipo, retroagendovi. Accogliendone l'impulso – in diverse possibili modalità: continuazione, variazione, rafforzamento, indeboli-

²⁷ I condizionamenti culturali sono per forza sempre presenti e quindi l'improvvisazione, in un senso formale, e irrealistico, di libertà, non esiste, come già comprese molto bene Derrida (J. Derrida, *Unpublished Interview*, in K. Dick, A. Ziering Kofman e J. Derrida, *Derrida: Screenplay and Essays on the Film*, Manchester University Press, Manchester 2005).

²⁸ Di solito si prende le mosse dal contesto ambientale della situazione performativa – per es., Keith Jarrett diede il via al Köln Concert riprendendo il gingle che annunciava l'inizio del concerto.

mento, interruzione, negazione ...– retroagirà sulla sua dimensione normativa nel momento stesso in cui sarà valutata in base alla normatività formatasi fino a quel momento e intuibile tramite le aspettative generate rispetto a come (e se) il processo improvvisativo proseguirà. E così via. Georg Bertram ha efficacemente descritto questo processo come una normatività *in statu nascendi*, come la genesi del normativo²⁹: l'improvvisazione non solo presenta ed esibisce, ma performa il sorgere della normatività estetica.

Più che grazie all'intenzionalità di ogni singolo performer (e dei suoi contributi), la normatività, e l'intenzionalità collettiva – il senso generale della performance –, si (tras)formano in base all'attenzione nei confronti della situazione performativa che si va configurando. Certamente questa attenzione è guidata dall'esperienza accumulata previamente dai performer; e anche le attese del pubblico non sono soltanto modulate dall'articolazione *in fieri* del processo performativo, ma anche dalla sua precedente esperienza. Un pubblico esperto coglierà il senso di alcuni passaggi, perché capirà che si tratta di risposte a convenzioni (e *cliché*) con valore normativo in una certa pratica di improvvisazione. Ma ciò non rassicura l'immutabilità della norma e la certezza dell'esito della sua applicazione: il potere normativo di una convenzione – il suo effettivo normare (e formare) la realtà del processo – non è garantito in astratto. Solo se conviene alla situazione la convenzione è efficace, e comunque l'applicazione in risposta alla situazione genera un effetto retroattivo su di essa. Il nuovo caso applicativo contribuisce a (tras)formarla, ancorché solitamente in minima parte. Tuttavia, come insegna Derrida³⁰, l'iterazione applicativa altera la norma, perché il caso è singolo e concreto e, come tale, non è sussumibile sotto la norma.

Così, quanto accade nell'improvvisazione – l'accadere dell'improvvisazione – esibisce in ogni singolo passaggio la dinamica del giudizio riflettente kantiano: sebbene, incluso il caso dell'improvvisazione più “libera” o “radicale”, una performance sia guidata da norme e convenzioni così come ogni giudizio estetico si basa sui criteri che guidano una certa pratica artistica (un certo genere, per es.), queste norme e convenzioni (così come i criteri del giudizio estetico) prima della concreta realizzazione “qui e ora” sono astratte, non operative, ineffettuali: non normano. La norma – come concreta realizzazione di normatività, come *senso* – si genera in risposta al caso singolo, così come il criterio del giudizio è prodotto dal giudizio stesso. L'improvvisazione è cioè *performance di giudizio estetico*³¹: realizza senso, normatività, nella concreta (tras)formazione del materiale artistico. Così, quando Miles Davis, nel racconto di Herbie

²⁹ G. Bertram, *Improvisation as Normative Practice*, in *The Routledge Handbook of Philosophy and Improvisation in the Arts*, a cura di A. Bertinetto and M. Ruta, Routledge, New York and London 2022, pp. 21-32.

³⁰ J. Derrida, *Firma evento contesto*, in Id., *Margini della filosofia* (1972), Einaudi, Torino 1997, pp. 393-424.

³¹ G. Peters, *Improvising Improvisation*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2017, p. 40.

Hanckock³², accolse un accordo da lui sul pianoforte completamente al di fuori dal contesto normativo armonico *in play* sino a quel momento, considerandolo “something that happened” e non come un errore e rispondendovi con una nota di tromba che diede retroattivamente senso a quell'accordo in virtù della costruzione *on the spot* di un nuovo, imprevisto, ordine normativo (cfr. Bertinetto 2019a), stava appunto performing il giudizio estetico kantiano, realizzando liberamente il principio normativo della pratica attraverso la pratica.

6. Ritorno al trascendentale

Questo “attraverso” dev'essere preso sul serio. È attraversando la pratica che il principio *agisce* e che la norma *norma*. Il che viene generalmente misconosciuto dalle più diffuse filosofie dell'arte di stampo analitico, le quali pensano la normatività delle pratiche artistiche (e più in generale estetiche) sulla base di ontologie, o di stampo platonista o di stampo nominalista, che contrappongono nettamente il fatto come accadimento particolare contingente (un'opera d'arte particolare o una performance particolare) alla norma come struttura universale e immutabile che definisce la pratica (paradigmaticamente un dato genere artistico o una data opera, per esempio musicale o teatrale, da eseguire correttamente). In tal modo la norma è intesa come principio svincolato dalla prassi esperienziale che fonda; di conseguenza fruizione, apprezzamento e valutazione estetica si basano su una determinazione ontologica previa di tipo categoriale che definisce che cosa si fruisce esteticamente indipendentemente dall'esperienza estetica. L'esperienza estetica del fatto non ha alcun rilievo nell'articolazione della sua normatività. Così, tuttavia, la validità della normatività in vigore in una pratica estetica è solo assunta fattualmente, ma non è articolata, geneticamente, attraverso la pratica, cioè attraverso l'esperienza artistica ed estetica in cui essa, la norma, diventa efficace, ovvero diventa norma.

Come si è suggerito, così intesa la normatività artistica è orientata a un'idea kantiana di trascendentale. Ma questa, lo si è visto, è caratterizzata da una concezione fattuale del trascendentale, che, come norma strutturale dell'esperienza intesa secondo il modello del “giudizio determinante”, all'esperienza è fattualmente contrapposta.

I successori di Kant – qui abbiamo preso come riferimento soprattutto Fichte – hanno però articolato una diversa prospettiva, proponendo un'idea genetica di trascendentale secondo cui, lungi dall'essere semplicemente contrapposto al fatto dell'esperienza, esso si genera performativamente attraverso la pratica esperienziale, in base al modello del giudizio riflettente estetico. Questo si rende evidente nella prassi della riflessione filosofica, la cui esposizione (oggettivazione) deve essere presa per quello che è – un fatto

³² G. Eskow, *Herbie Hancock*, in «Mix» 1 (2002).

– che deve essere tolto (sottratto) per cogliere – attraverso l’esercizio performativo – e quindi producendolo – il principio che la regola: ossia, per dirla in termini fichtiani, l’assoluto che appare, che si manifesta nel fenomeno, e che appare grazie all’apparire del fenomeno in quanto fenomeno. È nel manifestarsi (*in fieri*) che il principio (l’assoluto) appare come tale: il che, in altri termini, comporta che il trascendentale, che è principio dell’esperienza, è il suo apparire nell’esperienza come suo principio costruttivo: la norma è il suo normare i fatti, quando questi “make sense” costruendo una normatività che è nel suo *farsi*.

Allo stesso modo l’improvvisazione, come ho argomentato altrove³³ “makes sense as a process (or practice) of sense-making”. Il che comporta che, nella sua fruizione, la comprensione del suo senso estetico richiede di assumere la prospettiva del partecipante, così come chi vuole comprendere la riflessione filosofica sul principio trascendentale deve praticarla, generandolo performativamente. Il che viene espresso da Fichte nel già ricordato passaggio cruciale in cui la Dottrina della Scienza (il sapere del sapere articolato nell’esposizione del sistema filosofico) viene invitata a diventare *saggezza*³⁴, deducendosi – anche e soprattutto nel senso di “sottraendosi” – come esposizione fattuale sistematica del pensiero trascendentale per formarsi come pratica di vita in quanto capacità di rispondere con *phronesis* alla congiuntura della situazione storica in cui si opera: capacità di improvvisare *bene*.

Analogamente, l’improvvisazione davvero consapevole è quella che sa della sua propria impossibilità come “assolutamente” libera, come pura coincidenza di invenzione e realizzazione. Questa è una definizione meramente formale di improvvisazione, dato che l’improvvisazione non può non includere tra le sue condizioni – come suo principio – il suo altro: la preparazione, l’abitudine, la consuetudine, la ripetizione, la composizione, il piano o schema di azione. Dunque – a rigore – se una performance sia improvvisata o meno dal punto di vista empirico è una questione di grado. Quindi, ancora, l’improvvisazione consapevole sa che per la riuscita estetica è irrilevante la quantità fattuale di pianificazione e composizione precedente la performance vera e propria. Piuttosto a renderla effettuale come agire (artistico-estetico) consapevole è il suo essere e sapersi *deittica*: il suo senso emerge, si configura e si svolge a partire dalla situazione in cui accade. La validità di tutto ciò che si era preparato (per essere ben preparati a non essere preparati), la validità di tutte le precondizioni dell’improvvisazione, e anche di tutta l’esperienza pregressa, nel momento della performance è sospesa: se funzionerà o meno lo si saprà solo se si avrà

³³ Bertinetto, *Estetica dell'improvvisazione*, cit.; A. Bertinetto, *The Aesthetic Paradox of Artistic Improvisation (and its Solution)*, in «The Proceedings of the European Society for Aesthetics», 13 (2021), pp. 14-28.

³⁴ Cfr. G. Rametta, *Le strutture speculative della dottrina della scienza*, Pantograf, Genova 1995; G. Rametta, *Libertà, scienza e saggezza nel «secondo» Fichte*, in G. Duso, G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 87-115.

Il trascendentale e l'improvvisazione

risposto opportunamente (cairologicamente) qui e ora: il che, appunto, è imprevedibile e imprevisto.

In tal senso, in quanto guidata da attenzione, responsività, sensitività rispetto alla concretezza della situazione fattuale in cui si svolge, l'improvvisazione informa la creatività di *ogni* performance e opera d'arte – anzi: di ogni opera dell'arte: la riuscita estetica è di per sé – indipendentemente dall'etichetta analiticamente ontologica di “improvvisazione” in quanto contrapposta a “composizione” – improvvisazione rispetto alle sue precondizioni, alle sue norme, ai suoi principi, ovvero al suo fondamento trascendentale che, ponendosi in gioco, si ricrea attraverso la pratica dell'esperienza. Per dirla con una intenzionale allusione alla terza *Critica* kantiana, l'improvvisazione esibisce dunque la normatività *tout court* in “libero gioco” nelle pratiche estetiche³⁵.

Se le cose stanno così, si può effettivamente a buon diritto affermare che l'estetica dell'improvvisazione sia un esito coerente, per quanto non prevedibile anticipatamente, del pensiero trascendentale come riflessione che si realizza nella libertà. La quale è tale in quanto conquistata attraverso il suo esercizio.

³⁵ Con strategie espositive ed argomentative diverse l'improvvisazione è intesa come “libero gioco” da S. Nachmanovitch, *Free play. Improvisation in Life and Art*, Penguin, New York 1990.



“Some flying scheme”: teoretico e pratico nel trascendentalismo di Emerson

Simone Furlani

(Università degli Studi di Udine)

simone.furlani@uniud.it

Title: *Some flying scheme*: Theory and Practice in Emerson's Transcendentalism.

Abstract: On the back of the studies devoted by Stanley Cavell to American transcendentalism, this essay examines the gap between Kantian transcendental philosophy and Emerson's transcendentalism. Although he conceives of time as “infinite” time and the subject-object relation as an oblique and discontinuous one, Emerson does not neglect to address the fundamental question about the conditions of possibility of knowledge. In this way, his transcendentalism takes the form of a transcendental philosophy without transcendental schemes, the insufficiency of which he realized. Therefore, both on the theoretical level and on the level of morality and politics, Emerson's transcendentalism does not represent a relapse into pre-Kantian dogmatism, but rather one of the earliest and most conscious forms of contemporary philosophy.

Keywords: Conditions of knowledge, Transcendental schematism, Difference, Obliquity, Transcendental laws.

1. Sul trascendentalismo americano

Basta leggere una pagina di Emerson o di Thoreau, oppure un numero qualsiasi di *The Dial*, per comprendere la distanza che separa il cosiddetto “trascendentalismo americano” dalla filosofia trascendentale europea di matrice kantiana¹. Puntualmente, soprattutto dal versante della filosofia continentale, molti

¹ I numeri di *The Dial* sono disponibili in rete, cfr. <http://onlinebooks.library.upenn.edu/web-bin/serial?id=thedial>, ma, sul trascendentalismo americano in generale, è ottima l'antologia di documenti a cura di J. Myerson, *Transcendentalism. A Reader*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, come ottimo è *The Oxford Handbook of Transcendentalism*, a cura dello stesso J. Myerson con S.H. Petrulionis e L. Dassow Walls, Oxford University Press, New York 2010. Per quanto riguarda le opere di Emerson, faremo riferimento soprattutto alle due serie di *Saggi* tradotti a cura di P. Bertolucci ed editi in due volumi, con testo americano a fronte, da La Vita Felice, Milano 2018 [d'ora in poi S I e S II] e a *Condotta di vita*, tr. it. di B. Soressi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020 [d'ora in poi CdV]. Laddove necessario abbiamo consultato *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, Houghton-Mifflin and Co., Boston-New York 1903-1904.

interpreti hanno sottolineato questa differenza osservando, a diverse altezze di approfondimento, che il trascendentalismo, ad esempio e soprattutto di Emerson, riprende forme, recupera nozioni e, per così dire, assume tonalità romantiche, religiose o teologiche, talvolta addirittura teosofiche, del tutto incompatibili con la rigorosa attenzione trascendentale a non superare i limiti di un'esperienza e di una conoscenza giustificate². Il pensiero di Emerson, dandosi un impianto complessivo di matrice neoplatonica, si collocherebbe su un terreno radicalmente diverso da quello circoscritto da Kant e dalla sua filosofia. Anzi, in Emerson assumerebbero un peso decisivo proprio quelle idee della ragione che una critica trascendentale esclude dalla prospettiva di un sapere che giustifica razionalmente sé stesso. L'indicazione di un'unità assoluta che assume i caratteri del fondamento e della totalità dell'essere, la riconduzione del soggetto alla sua anima, l'ammissione di uno spirito sovraperpersonale (*Oversoul*) che informa e struttura la natura e il mondo, sembrano rendere incolmabile la distanza con la filosofia trascendentale kantiana.

Non solo i contenuti o i concetti fondamentali del suo pensiero, ma anche gli elementi che caratterizzano il metodo e la logica argomentativa di Emerson confermerebbero questa incompatibilità. In particolare, leggendo Emerson ci ritroviamo costantemente di fronte a una vera e propria celebrazione dell'incisività dell'intuizione e della potenza del sentimento, che hanno una ricaduta immediata sul linguaggio e sulla scrittura utilizzati: si ha l'impressione che non serva un'argomentazione logica per dimostrare la corrispondenza tra i propri pensieri e qualcosa di reale, né per dimostrare, quindi, l'esistenza di uno spirito sovra-individuale cui questi pensieri possono sollevarsi.

Quanto poi agli autori che Emerson convoca a testimonianza e in appoggio a questo spiritualismo fatto di intuizioni e sentimento, vengono citate figure di ambiti diversi, dalla religione alla filosofia, dalla letteratura alla storia e alla politica. In *Self-reliance*, vengono messi in fila Mosè, Platone e Milton³. In *Uomini rappresentativi*, Emerson non si preoccupa di collocare, accanto a Platone, che incarna il prototipo e la matrice stessa della filosofia, Napoleone oppure Swedenborg, del quale non serve nemmeno ricordare la considerazione da parte di Kant⁴. Tra l'altro, vale la pena segnalare che "rappresentativi" rimanda alla capacità di questi uomini di dare realtà alle proprie idee, alle proprie "rappre-

² Cfr., ad esempio, H.W. Schneider, *Storia della filosofia americana*, Il Mulino, Bologna 1963, in cui si parla di "simpatia acritica" dei trascendentalisti "verso ogni cosa che non fosse scientifica" (p. 309), e C. Sini, *Il Pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972, pp. 48-49, laddove Sini parla di "spirito profetico-mistico", "ispirazione neo-platonica" e di un "misticismo" che inclinando verso un "romanticismo panteistico" ricorda "lo spinozismo dei romantici tedeschi di Jena". Anche noi, guardando alle forme di idealismo e di filosofia trascendentale in ambito anglosassone, abbiamo valutato in modo decisamente negativo l'uso da parte di Emerson e di Thoreau, della nozione di 'trascendentale'; cfr. S. Furlani, *Bradley e la filosofia classica tedesca*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova 2008, p. 157.

³ *Self-reliance*, in S I, p. 83.

⁴ Cfr. R.W. Emerson, *Uomini rappresentativi*, tr. it. di M. Pastori-Mucchi, Fratelli Bocca, Torino 1929.

sentazioni". Se, come noto, Kant vieta all'intelletto di darsi da sé stesso quei materiali che solo la sensibilità può fornire alla conoscenza, in Emerson non solo all'intelletto è consentita tale facoltà, ma questa "rappresentazione", come vedremo, non è altro che prodotto della "potenza" del reale di esprimere e di realizzare sé stesso⁵.

Se questi sono i presupposti, è scontato che la filosofia continentale, e soprattutto quella di matrice trascendentale, diffidi del trascendentalismo di Emerson, e ancora di più la filosofia analitica. Se prescindiamo da studiosi che, peraltro, risultano piuttosto eccentrici rispetto a quest'ultimo approccio – come Stanley Cavell sul quale ritorneremo tra poco – i riconoscimenti della grandezza di Emerson giungono da ambiti extrafilosofici, legati soprattutto alla storia della cultura, delle idee o della letteratura, ambiti nei quali la questione del trascendentale raramente viene sollevata. Emerson è "Mr. America"⁶, non un filosofo e, ancora meno, un filosofo che recupera elementi della filosofia trascendentale europea. È proprio il concetto di 'trascendentale' che viene rimosso o trascurato, sia sul piano teorico che su quello storiografico. Pensiamo, ad esempio, al volume, piuttosto fortunato, di Francis Otto Matthiessen che interpreta il trascendentalismo americano applicando l'idea di "Rinascimento"⁷. Oppure pensiamo a studi più scolastici, ma utilissimi, come quello di Joseph Blau, che allargano lo spettro della proiezione di categorie storiografiche europee, suggerendo l'idea del ripetersi di dinamiche universali: Illuminismo, reazione all'Illuminismo, Romanticismo, ecc.⁸.

In questo quadro, crediamo sia indispensabile riprendere e rilanciare l'interrogativo del rapporto tra la filosofia trascendentale di matrice kantiana e il trascendentalismo di Emerson. Non si tratta, certo, di trascurare una distanza che abbiamo già detto incolmabile, ma si tratta di chiarirne le ragioni, altrimenti, se non altro, resterebbe inspiegato perché i suoi protagonisti abbiano comunque guardato a Kant e alla sua filosofia trascendentale per definire la propria prospettiva oppure – ma sarebbe un alibi o, nel migliore dei casi, una scorciatoia – non resterebbe che pensare che la scelta di quella nozione sia, in fondo, poco meno che un fraintendimento⁹, sia esso dovuto o meno a *Aids to Reflection* di Coleridge, cioè all'immagine teologico-religiosa del pensiero di Kant che egli propone e alla fortunata diffusione oltreoceano di quest'opera¹⁰.

⁵ Ivi, pp. 12-15.

⁶ Cfr. H. Bloom, *Mr. America*, in "The New York Review of Books", 22.11.1984.

⁷ F.O. Matthiessen, *Rinascimento Americano: arte ed espressione nell'età di Emerson e di Whitman*, a cura di F. Lucentini, Mondadori, Milano 1961.

⁸ J. Blau, *Movimenti e figure della filosofia americana*, La Nuova Italia, Firenze 1957. Si noti, tuttavia, che altri studi leggono il trascendentalismo americano in continuità e in "armonia" con l'illuminismo; cfr. H.S. Commager, *The American Mind. An Interpretation of American Thought and Character since the 1880's*, Yale University Press, New Haven, 1950, pp. 86.87.

⁹ Il fraintendimento riguarderebbe una sorta di confusione tra 'trascendentale' e 'trascendente'; cfr. J. Murdock, *Modern Philosophy*, Hartford, New York 1844, pp. 167 ss.

¹⁰ Su questo, cfr., ad esempio, E.S. Shaffer, *Metaphysics of Culture: Kant and Coleridge's Aids to Reflection*, in "Journal of History of Ideas", 31/2, 1970, pp. 199-218.

Restando a Emerson, dobbiamo premettere che nei suoi saggi manca un attraversamento analitico e sistematico del pensiero di Kant. Tuttavia, la presenza della filosofia kantiana è costante, e il suo significato si deposita in una sorta di retroterra che accomuna pressoché tutti i trascendentalisti americani¹¹. Sul piano filologico va ricordato che la prima traduzione della *Critica della ragion pura* è del 1838 (le poche annotazioni di Emerson nella copia presente nella sua biblioteca non testimoniano una lettura approfondita¹²) e che le vie indirette attestate, mediante le quali egli viene in contatto con la filosofia kantiana (lezioni, saggi, recensioni), anche laddove siano ricostruzioni analitiche del pensiero di Kant, sono compiute quasi sempre a partire da punti di vista “ostili”¹³. Infine, va ricordato che, accanto a Coleridge, sono molto rilevanti e, alla fine, decisive figure come quelle di Frederic Henry Hedge o di Theodore Parker, studiosi che aprono e alimentano un canale di informazione più fedele allo spirito del pensiero kantiano, anche se non arginano mai definitivamente un’apertura idealistica dell’“a priori” kantiano. La concezione emersoniana di “trascendentale” ne risente¹⁴.

Oscillando tra rigore filologico e lavoro teoretico, Stanley Cavell, che ha riscoperto e rilanciato la portata filosofica di Emerson (e Thoreau) sia in relazione alla filosofia analitica, sia in rapporto alla sua interpretazione in ambito europeo, ha posto la questione del trascendentale in Emerson partendo dall’interrogativo sulle condizioni del sapere¹⁵. Cavell ha dimostrato che, anche a fronte di un impiego a dir poco disinvolto di concetti propri della teologia e della metafisica, il pensiero di Emerson intende restare ancorato, ci riesca o meno, alla domanda sulle condizioni di possibilità del sapere e dell’esperienza. Di più: Cavell ha mostrato come i riferimenti a elementi essenziali della filosofia trascendentale siano indisciungibili dalla nuova collocazione e dal nuovo significato che essi assumono all’interno della sua prospettiva. Peraltro, è una prospettiva dominata da un’inedita apertura al linguaggio ordinario, che da un lato complica il lavoro filologico, mentre, dall’altro, una volta chiarita la portata “allusiva” di quei riferimenti¹⁶, rivela uno scarto decisivo tra il suo trascendentalismo e la filosofia trascendentale kantiana: la programmatica “auto-limitazione (*Self-containment*)” del proprio linguaggio nasconderebbe una “radicalizzazione” del discorso kantiano sulle condizioni

¹¹ Su questo, cfr. R. Wellek, *Emerson and German Philosophy*, in “The New England Quarterly”, 16/1, marzo 1943, pp. 41-62.

¹² Cfr. J.S. Harrison, *The Teachers of Emerson*, Sturgis and Walton Co., New York 1910, p. 301.

¹³ Cfr. R. Wellek, *Emerson and German Philosophy*, cit., p. 41.

¹⁴ Cfr., ad esempio, la recensione di Hedge a *Aids to Reflection* di Coleridge (in *Transcendentalism. A Reader*, cit., pp. 78 ss.) soprattutto laddove, prima di richiamarsi all’esperienza, ammette molte forme prodotte autonomamente dall’io, e l’iniziale sovrapposizione di trascendentalismo e idealismo in *The Transcendentalist* in R.W. Emerson, *Il trascendentalista e altri saggi scelti*, tr. it. a cura di R. Mussapi, Mondadori, Milano 1989, in part. p. 25.

¹⁵ Cfr. S. Cavell, *Emerson’s Transcendental Etudes*, a cura di D.J. Hodge, Stanford University Press, Stanford 2003, pp. 70-76 e 112 ss.

¹⁶ Ivi, ad esempio, per quanto riguarda Kant, pp. 2, 90 e 147.

di possibilità, come se dovesse essere giustificata "ogni parola" del nostro linguaggio¹⁷.

2. *Diversità, obliquità, ineguaglianza*

A nostro modo di vedere, è proprio proseguendo sulla strada indicata da Cavell che è possibile comprendere come mai un sapere che intende mantenersi ancorato al chiarimento delle condizioni di possibilità del sapere e dell'esperienza, finisca per ammettere idee e concetti prima esclusi da quel chiarimento. È proprio proseguendo su questa strada che si può comprendere fino in fondo perché il trascendentalismo di Emerson assuma un'apparenza che lo colloca lontano, quasi altrove rispetto alla sua radice kantiana. Infatti, sebbene ponga l'interrogativo sulle condizioni di possibilità dell'esperienza al centro del suo istituirsi, la filosofia di Emerson non riconosce che tale istanza possa essere soddisfatta grazie a quelle strutture che in Kant (ma, con un significato radicalmente rinnovato, anche in Fichte) rispondono definitivamente a questa esigenza, ovvero gli schemi trascendentali. La filosofia di Emerson è una filosofia trascendentale senza schemi trascendentali. È una filosofia trascendentale che, in generale, ha compreso l'insufficienza delle strutture chiamate a mediare l'"eterogeneità"¹⁸ tra le determinazioni della sensibilità e quelle dell'intelletto. Anzi, il sapere nel suo complesso, compreso quello sensibile, è eterogeneo rispetto al reale. Secondo Emerson, l'unica verità, l'unità assoluta, si manifesta immediatamente nell'infinita varietà della natura e, rispetto a questa immediatezza, il sapere è costitutivamente sovrastrutturale, esteriore. Poiché "ogni verità [...] è l'assoluto Ente visto da un lato", "ma esso ha innumerevoli lati"¹⁹, il nostro sapere è inevitabilmente "obliquo"²⁰ rispetto alla realtà. Pertanto, i "risultati" della vita sono "incalcolati e incalcolabili"²¹: se la natura, caratterizzata da "un'indescrivibile varietà"²², "va per la propria strada"²³, la "vita va avanti ciecamente"²⁴.

Nell'"universo [...] fluido e volatile"²⁵ di Emerson, la differenza tra sapere e vita diventa inemendabile, e l'esperienza e il conoscere finiscono per ruotare attorno a questa frattura. Ed effettivamente la filosofia trascendentale di Emerson ruota attorno a una "diversità" insuperabile tra soggetto e oggetto e tra gli stessi

¹⁷ Ivi, pp. 4 e 70.

¹⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1999², p. 218.

¹⁹ *Nature* (1836), in R.W. Emerson, *Natura. Utilità, bellezza, armonia*, tr. it. a cura di I. Tattoni, Donzelli, Roma 2017, p. 48.

²⁰ *Experience*, in S II, p. 73.

²¹ Ivi, p. 101.

²² *Nature*, ivi, p. 249.

²³ *Character*, ivi, p. 153.

²⁴ Ivi, p. 161.

²⁵ *Circles*, in S I, p. 439.

soggetti, un’“ineguaglianza tra ogni soggetto e ogni oggetto”²⁶. È esattamente questo squilibrio che muove il nostro conoscere: la “mente” “avanza per antagonismi e non prospera mai se non a sbalzi”²⁷. Impossibile ricondurre questa obliquità a misura, a ragione: possiamo soltanto “inseguire” “qualche schema fuggente (*some flying scheme*)”²⁸.

Diversamente dagli sviluppi idealistici della filosofia post-kantiana, questa differenza, secondo Emerson, non può nemmeno essere valorizzata in termini riflessivi per risalire a un’autocoscienza, a una struttura stabile e oggettiva che accomuna ogni soggetto individuale: “ogni uomo è una scala mobile”²⁹. Inoltre, e di conseguenza, i concetti e i simboli che usiamo per rapportarci alla realtà devono essere “fluidi”, tanto quanto il linguaggio, concepito da Emerson come uno strumento o un “veicolo” “transitorio”³⁰.

Questo scarto rispetto a una filosofia trascendentale di matrice kantiana è particolarmente evidente guardando al ripensamento, da parte di Emerson, di spazio e tempo. Se in Kant gli schemi trascendentali rappresentano un’analitica ricontestualizzazione di spazio e tempo, ovvero delle condizioni di possibilità del sapere sensibile – a dire il vero soprattutto del tempo – in Emerson spazio e tempo vengono tanto potenziati da renderli irrecuperabili sul piano della sensibilità e, in generale, del sapere. Scrive Emerson in *Nature*:

“Tutti i mutamenti si compiono senza violenza in grazia delle due condizioni cardinali di spazio e tempo illimitati”³¹.

Come si vede, spazio e tempo restano “condizioni cardinali (*cardinal*)” del conoscere, ma lo condizionano, per così dire, in negativo. Il sapere deve riconoscerne l’illimitatezza. “*Boundless*”, ovvero privi di vincoli che limitano e costringono. Spazio e tempo sono irriducibili alle determinazioni del sapere, eccedono i nostri sensi, sopravanzano le nostre facoltà. È impossibile farne, kantianamente, “intuizioni pure”, e agli occhi di Emerson questa illimitatezza assorbe o, meglio, sottrae al soggetto quello spazio di mediazione nel quale emergevano e agivano gli schemi trascendentali. Come visto, la “diversità” tra natura e coscienza è immediata e irrimediabile e, proprio per questo, la natura, l’illimitatezza dello spazio e del tempo naturali, diventano “termometro differenziale”³², ovvero criterio immediato di valutazione, *ex negativo*, della

²⁶ *Experience*, in S II, p. 113.

²⁷ *Ivi*, p. 99.

²⁸ *Character*, *ivi*, p. 161.

²⁹ *Experience*, in S II, p. 105.

³⁰ *The poet*, in S II, p. 53. Sulla nozione emersoniana di “io”, concepito come io “instabile” al di fuori della tradizione cartesiana e kantiana, cfr. B. Arsić *On Leaving. A Reading in Emerson*, Harvard University Press, Cambridge 2010, pp. 52 ss. Sul linguaggio in Emerson, cfr. S. Cavell, *Emerson’s Transcendental Etudes*, cit., in part. 72 ss.

³¹ *Nature*; preferiamo qui la traduzione offerta in R.W. Emerson, *Natura*, tr. it. di M. Cossa, Ortica Editrice, Anzio-Lavinio 2021, p. 21.

³² *Nature*, in S II, p. 247.

solidità del proprio sapere. Il punto di riferimento diventa la natura, ma non positivisticamente come insieme di fatti evidenti, bensì, per differenza, come "potenza" che svela l'inadeguatezza delle nostre determinazioni³³ e che, tuttavia e proprio per questo, ci offre infinite potenzialità ("tempo e spazio sono soltanto le misure inverse della forza dell'anima"³⁴).

A dire il vero, con le parole di Emerson, la natura "serve come termometro differenziale che segna la presenza o l'assenza del sentimento divino nell'uomo"³⁵. Tuttavia, ancora una volta, si provi a leggere questo rinvio al "sentimento divino" tenendo in considerazione l'impossibilità di una mediazione tra sapere e vita. Senza il filtro e le limitazioni di tale mediazione, le kantiane idee della ragione non solo rientrano in gioco, ovvero riappaiono all'interno della prospettiva del soggetto, ma si attestano immediatamente al soggetto, ovvero vengono immediatamente 'sentite'. Di più, a questo punto anima, Dio e mondo si sovrappongono, si rivelano la stessa cosa: Dio diventa il "divino", l'anima diventa un'"anima superiore" che agisce mediante ogni anima individuale e che, necessariamente, rappresenta anche lo spirito del mondo. Detto in altri termini, sempre facendo riferimento a Kant: private dello schematismo trascendentale, le antinomie, che in Kant tracciano i punti-limite delle possibilità di una ragione che chiarisce le proprie condizioni, diventano il punto di partenza, lo stato di fatto, la condizione costitutiva dell'esperienza e del sapere del soggetto: "ogni uomo si accorge di essere quel punto mediano per il quale ogni cosa può essere affermata e negata con eguale ragione"³⁶. Quell'impossibilità di decidere per uno dei due termini, visto che la ragione non è in grado di escluderne uno e, anzi, argomenta efficacemente sia per l'uno che per l'altro, diventa caratteristica comune di ogni singola esperienza e di ogni oggetto del sapere. Le regressioni o le progressioni all'infinito che in Kant attestavano l'incomparabilità di contenuti e rapporti che, pertanto, eccedevano i limiti di un sapere scientifico in grado di ammettere o di escludere, per Emerson diventano prospettive della conoscenza in generale, persino ordinaria, quotidiana³⁷: senza poter emendare questa contraddittorietà, la conoscenza procede per infiniti ampliamenti dei propri limiti all'interno di un orizzonte che rimane aporetico³⁸.

³³ *Power*, in CdV, pp. 70-92.

³⁴ *The over-soul*, in S I, p. 399.

³⁵ *Nature*, in S II, p. 247.

³⁶ *Spiritual laws*, in S I, p. 215.

³⁷ S. Cavell, *Emerson's Transcendental Etudes*, cit., pp. 112 ss.

³⁸ Cfr. l'intero saggio *Circles*. Questo processo infinito di posizione e di superamento dei limiti smarca il pensiero di Emerson da qualunque forma di metafisica. Non è un caso che Joseph Urbas sia costretto a sminuire il significato di queste dinamiche per sostenere la tesi di un Emerson impegnato soprattutto nella "riabilitazione della metafisica"; cfr. J. Urbas, *Emerson's Metaphysics: A Song of Laws and Causes*, Lexington Books, Lanham 2016. Per le stesse ragioni, il pensiero di Emerson sfugge alla coppia categoriale monismo-pluralismo applicata da Jean Wahl che, infatti, dopo averlo collocato, con decisione, tra i monisti, non può non riconoscergli delle "analogie" con le "tendenze pluraliste"; cfr. J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Félix Alcan, Paris 1920, pp. 25-26.

In questo modo, da un lato le condizioni di possibilità diventano anche stati di fatto, si rivelano condizioni materiali, esistenziali, storiche, quotidiane, investono la 'condizione' in cui si trova l'individuo. Dall'altro lato, tuttavia, le condizioni di possibilità stabiliscono dei limiti relativi: come detto, i limiti circoscrivono e contengono ma, diversamente che in Kant, circoscrivono e contengono solo momentaneamente e in vista della loro ricontestualizzazione e del loro superamento. Le condizioni di possibilità diventano limitazioni relative, ma anche e soprattutto potenzialità: "la limitazione è potenza che sarà" mentre "le contrapposizioni, le calamità e i pesi sono ali e mezzi"³⁹. Le limitazioni creano resistenze del tutto funzionali al loro superamento. Creano contraccolpi, direbbe Fichte. Se non fosse così, ogni limitazione andrebbe rifiutata: "possiamo arrivare a consentire la limitazione, se sappiamo che è il metro dell'uomo che cresce"⁴⁰.

Ancora, un ultimo punto di vista sullo scivolamento che stiamo ricostruendo. Guardiamo al ruolo dell'immaginazione. Scrive Emerson: "l'atto dell'immaginazione sta nel mostrare la convertibilità di ogni cosa in ogni altra cosa"⁴¹. Come noto, nella *Critica della ragion pura*, l'immaginazione presiede alla creazione degli schemi trascendentali⁴². Sul versante del sapere sensibile, produce l'immagine dell'oggetto percepito (anzi, *riproduce* l'oggetto) e, sul versante dell'intelletto, produce lo schema in senso stretto, una determinazione concettuale che restringe l'universalità delle categorie per consentirne l'applicazione⁴³. È per questa doppia natura degli schemi prodotti dall'immaginazione che essi consentono di superare l'eterogeneità tra percezioni e categorie, tra materiali e forme del conoscere. In Emerson, al contrario, appurata l'impossibilità di superare questa diversità, tanto che essa diventa, come visto, il punto centrale della conoscenza, l'immaginazione è completamente libera dalle istanze di mediazione tra intelletto e sensibilità e, in questo modo, si ritrova libera di lavorare con l'oggetto modellandone l'immagine al di là di qualunque sua fedeltà all'oggetto stesso. Le istanze scientifiche sembrerebbero letteralmente sommerse da una prospettiva estetica, se non fosse che, a questo punto, ma coerentemente con quanto presupposto, Emerson riconosce nell'immaginazione "una maniera molto alta di vedere, che non deriva dallo studio, ma dall'intelletto", una vera e propria "percezione intellettuale"⁴⁴.

Ricostruita sotto questo profilo, ovvero a partire dallo scivolamento osservato, la prospettiva ermeneutica sulla filosofia di Emerson muta radicalmente ed emerge in tutta la sua profondità la sua grandezza o, perlomeno, la sfida che

³⁹ *Fate*, in CdV, p. 57.

⁴⁰ *Ivi*, p. 53.

⁴¹ *Beauty*, in CdV, p. 255.

⁴² Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 195-222.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *The poet*, in S II, pp. 31 e 39. Sull'immaginazione in Emerson, cfr. J.K. Ellison, *Emerson's Romantic Style*, Princeton Legacy Library, Princeton 1984, anche se l'autrice, dopo aver spiegato l'intreccio tra estetica ed epistemologia, tra "sublime" e "criticismo", tende a dare la precedenza al primo elemento piuttosto che al secondo.

essa rappresenta: come possiamo ripensare la filosofia trascendentale dopo aver appurato la discontinuità tra conoscenza e realtà, tra sapere e vita? A che cosa conduce una filosofia che certamente indaga le condizioni di possibilità della conoscenza, ma che non conduce ad alcuno schema e, anzi, comprende che ogni presunto schema è una costruzione esteriore?

3. *L'ambito pratico: morale e politica secondo Emerson*

Se guardiamo all'ambito pratico del trascendentalismo di Emerson (dalla morale al diritto e alla politica) la situazione è identica, e identica è l'operazione ermeneutica che, a nostro avviso, va compiuta preliminarmente⁴⁵. Infatti, se ci fermassimo alla concettualità messa in campo da Emerson, rischieremmo di non comprendere, nemmeno in questo caso, la dimensione trascendentale del suo discorso. In ambito pratico, accanto a concetti tradizionali (volontà, virtù, leggi, ecc.), ci troviamo di fronte a nozioni che sembrano assolutamente incompatibili con una morale e una politica trascendentali: temperamento, carattere, personalità, addirittura "empatia"⁴⁶ e "buone maniere"⁴⁷. Ancora una volta si ha l'impressione di una sorta di alleggerimento sistematico che si risolve in una confusa e ingiustificata apertura ad aspetti del comportamento sentimentalistici e psicologici tutt'altro che scientifici. Avvicinata alla rigorosa costruzione della *Critica della ragion pratica*, la morale di Emerson sembra riempirsi di contenuti empirici e soggettivi, che Kant sicuramente escluderebbe dalla morale o per i quali, tutt'al più, egli prevederebbe massime soggettive e non certo un imperativo categorico. D'altra parte, Emerson vede la morale tendersi tra "circostanze", ovvero situazioni, in fondo, impossibili da normare eticamente, e il "temperamento" o il "carattere", ma non una legge etica⁴⁸.

Tuttavia, è proprio questo lo scivolamento che matura nella filosofia trascendentale di Emerson. Esattamente come in ambito teoretico, anche in etica vengono a mancare quelle determinazioni che consentono al filosofo, e al soggetto in generale, di distinguere il piano meramente empirico e soggettivo da quello razionale e oggettivo e sollevarsi dall'uno all'altro. Scompaiono quelle mediazioni che, per progressive astrazioni, in Kant consentono di superare gli scopi legati al singolo individuo e di collocarsi all'altezza della legge etica universale. Rispetto alla morale kantiana, vengono a mancare, insomma, massime, precetti, imperativi ipotetici, quelle determinazioni che conducono la ragione alle soglie

⁴⁵ Avremo qui lo spazio soltanto di attraversare schematicamente l'ambito pratico del pensiero di Emerson in funzione dell'analisi del significato di "trascendentale" che stiamo compiendo. Per un'introduzione alla morale di Emerson cfr. L. Buell, *Emerson*, Harvard University Press, Cambridge 2003, pp. 59-106.

⁴⁶ *Culture*, in CdV, p. 141.

⁴⁷ *Manners*, in S II, pp. 167-220.

⁴⁸ *Behavior*, in CdV, in part. p. 159, ma cfr. anche, naturalmente, *Character*, in S II, pp. 127-164.

dell'imperativo categorico, ma anche quelle che consentono di applicare concretamente la legge morale, ovvero criteri, moventi, ecc.

In questo modo, empirico e razionale, soggettivo e categorico si trovano privi di mediazione e immediatamente tangenti, forse addirittura sovrapposti, tanto che per Emerson non è affatto contraddittorio affermare la centralità della "fiducia in sé stessi"⁴⁹ e, allo stesso tempo, celebrare la "divina Provvidenza"⁵⁰, ovvero "una legge più alta di quella della nostra volontà": "diventiamo divini" esclusivamente "accontentandoci dell'obbedienza"⁵¹. Totale libertà di realizzare sé stessi a partire solo da sé stessi e, in uno, obbedienza assoluta a una volontà che "regola gli eventi"⁵². Come si vede, a questo punto il terreno della morale è diventato l'individuo, il suo orizzonte, e, per definizione, non c'è margine tra l'agire dell'individuo e il dispiegarsi della volontà di Dio. L'agire dell'individuo sembra essere etico per definizione, sembra collocarsi, per così dire, al di là del bene e del male: se in ambito teoretico l'estetica sembra soppiantare la scienza, in ambito pratico il problema del rapporto tra provvidenza e libertà individuale diventa quasi un problema di teodicea. E, in ogni caso, ora si comprende perfettamente, crediamo, l'impossibilità di prescindere, anche in etica, dal dato immediato e naturale, dal carattere da un lato e dalle circostanze dall'altro: il carattere è visto da Emerson come "potere naturale, come la luce e il calore", laddove "la misura naturale di questo potere" – Emerson, come visto, parla anche di "termometro differenziale" – è la "resistenza delle circostanze"⁵³.

Ritroviamo la stessa impostazione anche rispetto al diritto e alla politica che, d'altra parte, si appoggiano alla morale ("i governi hanno la loro origine nell'identità morale degli uomini"⁵⁴) e, quindi, sul carattere degli uomini ("Lo stato deve seguire e non guidare il carattere e il progresso del cittadino"⁵⁵). Abbiamo già ricordato il ritrovarsi dell'infinita varietà della natura e della vita sul versante dell'oggetto, varietà irriducibile che anche qui è presupposto ed esito: ogni individuo è diverso da ogni altro. Questo punto di partenza naturale non consente a Emerson di richiamarsi a un ideale stato di natura, ma gli permette una critica alle istituzioni e alla politica spesso radicale. Infatti, poiché la natura e la vita sono illimitate, "leggi e lettere, credenze e modi di vivere sembrano un travestimento della verità"⁵⁶. Inevitabilmente, le leggi del diritto non sono meno esteriori, rispetto alla vita, di qualunque altra legge: "La nostra società è sovraccarica

⁴⁹ *Self-reliance*, in S I, pp. 83-149.

⁵⁰ Ivi, p. 87.

⁵¹ *Spiritual laws*, in S I, p. 215.

⁵² Ibid.

⁵³ *Character*, in S II, p. 137 e 139.

⁵⁴ *Politics*, in S II, p. 297.

⁵⁵ Ivi, p. 277. Non abbiamo lo spazio per ricostruire nei particolari la teoria politica di Emerson, peraltro mai esposta in modo sistematico dall'autore, né le posizioni interpretative che ruotano attorno a questo ambito del pensiero emersoniano; per un'ottima analisi dei relativi temi e problemi cfr. i saggi raccolti in A.M. Levine – D.S. Malachuk (a cura di), *A Political Companion to Ralph Waldo Emerson*, University Press of Kentucky, Lexington 2014.

⁵⁶ *Spiritual laws*, in S I, p. 212.

di un pesante macchinario che rassomiglia a quegli acquedotti senza fine che i Romani costruivano sopra monti e valli, e che furono resi inutili dalla scoperta della legge secondo la quale l'acqua spunta fuori al livello della sua fonte"⁵⁷. I sistemi di rappresentanza, che pretendono di mediare tra volontà degli individui e sovranità dello Stato, sono sovrastrutture tanto quanto gli schemi concettuali che pretendono di comprendere la realtà.

La critica al meccanicismo e all'esteriorità dello Stato conduce Emerson, ma questo accade spesso per molti trascendentalisti, su posizioni tanto liberali da apparire libertarie ("quanto meno governo abbiamo, tanto meglio per noi: minore è il numero delle leggi e minimo il potere affidato agli altri"⁵⁸). Tuttavia, il suo interesse prioritario sembra essere quello di affermare la strumentalità delle leggi e dello Stato. Se è impossibile una forma giuridica che consenta ai cittadini di realizzarsi in piena libertà, questo fine impone una sorta di demitizzazione delle leggi (come ogni altra limitazione, esse non sono altro che limiti momentanei da superare all'interno di un loro infinito miglioramento) e un richiamo alla loro assoluta convenzionalità. E se "la legge è soltanto un *memorandum*" ("ieri noi convenimmo questo e questo"⁵⁹), il punto di riferimento finisce per essere ancora una volta la natura, ancora una volta, accanto alla "cultura" di una società, il "carattere" degli uomini e, anzi, di ogni singolo individuo: "la forma di governo che prevale è l'espressione di quella cultura che esiste nella popolazione che la permette", mentre la "forza" di ogni "statuto" "riposa in quel tanto di vita che esso possiede nel carattere degli uomini viventi"⁶⁰.

Critica a una concezione meccanicistica dello Stato e richiamo alla natura (comunque, in fondo, inoggettivabile) sono i margini della visione del diritto e della politica di Emerson, mentre l'indicazione che ne viene è quella di leggi, quanto più dinamiche e aperte possibile, che si adattino alle "infinite gradazioni"⁶¹ della vita. In verità, Emerson sembra anche tratteggiare un appiglio sicuro, un punto di arrivo a suo modo risolutivo che, d'altra parte, nella tradizione della filosofia trascendentale spesso viene indicato come esito irrinunciabile delle aporie emerse soprattutto sul versante pratico, ovvero l'educazione⁶². In un luogo e in un momento storico nei quali il problema della creazione *ex novo* di istituzioni pedagogiche rappresenta un'istanza a dir poco urgente, Emerson vede nel "saggio" e nell'educazione la soluzione ai problemi del diritto e della politica. Di più, l'educazione sembra dover letteralmente soppiantare il diritto e la politica: "lo Stato esiste per educare l'uomo saggio, e con l'apparizione dell'uomo saggio, lo Stato muore"⁶³.

⁵⁷ Ivi, p. 213.

⁵⁸ *Politics*, in S II, p. 301.

⁵⁹ Ivi, p. 279.

⁶⁰ Ibid. Il richiamo all'individuo e al suo carattere non mortifica, in linea di principio, la sua portata universalistica, come mostrato in N. Urbinati, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma 2009², pp. 92 ss.

⁶¹ *Politics*, in S II, p. 281.

⁶² Si pensi, ad esempio e soprattutto, alla rilevanza dell'educazione nella filosofia trascendentale di Fichte.

⁶³ Ivi, p. 301

E ancora: “Un giorno impareremo a soppiantare la politica con l’educazione”⁶⁴. Sennonché, anche l’educazione, a ben vedere, appartiene a quei rapporti e a quegli strumenti esteriori alla vita che, come le leggi dello Stato, illanguidiscono e dileguano di fronte all’infinita potenza della vita. I passaggi dallo Stato (politica), alla saggezza (educazione) e, infine, al carattere (natura) sono espliciti, e anche l’educazione non è un approdo, né una soluzione, nella misura in cui è la natura ad alimentare direttamente ogni contenuto e ogni forma dell’esperienza, del conoscere e dell’agire dell’individuo: “l’uomo saggio è lo Stato”, e il saggio “non ha bisogno di eserciti, di forti, di marina”, ma nemmeno “di biblioteche”, “perché la vita del creatore fiorisce in lui e guarda attraverso i suoi occhi”⁶⁵.

4. *Trascendentalismo e filosofia trascendentale*

La filosofia trascendentale di Emerson sposta accenti ed equilibri della ricostruzione delle condizioni e dei presupposti del sapere sull’irriducibilità del reale, della natura e, in ultima istanza, della vita al sapere. Nel suo pensiero assume una centralità inedita il “non previsto”, il “dissimile”, la “casualità”⁶⁶, centralità che riduce ogni possibilità di mediazione. Questa frattura inemendabile tra sapere e vita è il luogo a partire dal quale diventano tangenti, fino a sovrapporsi, presupposto ed esito, unità e varietà, fato e potenza, limite ed occasione, legge e circostanza, condizione esistenziale e condizione di possibilità⁶⁷.

Questa frattura e la sua centralità assorbono ogni spazio di articolazione e di mediazione del rapporto tra realtà e sapere, percezioni e categorie e, di conseguenza, tra idee e sentimento. Ogni risorsa del conoscere entra così in contatto immediato con una realtà che si rivela infinita e irriducibile, a partire dalle condizioni di spazio e tempo. I nuovi ‘schemi’ del trascendentalismo di Emerson sono la celebrazione di un’immediatezza ai limiti della sostenibilità:

“Illusione, temperamento, successione, superficie, sorpresa, realtà, soggettivismo, questi sono i fili posti sopra il telaio del tempo [...]”⁶⁸.

Come si vede, le determinazioni (“i fili”) usate da Emerson, questo nuovo schematismo, appaiono disordinate e irrazionali rispetto agli schemi kantiani ma, in verità, appaiono anche, e finalmente, all’altezza delle aporie, dell’immediatezza e dell’irriducibilità della vita contemporanea. Lo stesso sul versante pratico:

⁶⁴ *Culture*, in CdV, p. 135.

⁶⁵ *Politics*, in S II, pp. 302-303.

⁶⁶ *Experience*, in S II, pp. 99-100.

⁶⁷ L’unità assoluta non si manifesta se non nell’assoluta varietà della natura (e della vita). In questo senso, al di là della valutazione complessiva molto critica, ha ragione Carlo Sini, che abbiamo richiamato all’inizio della nostra analisi, quando parla di uno “spinozismo” di fondo nel pensiero di Emerson; cfr. C. Sini, *Il Pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972, pp. 48-49.

⁶⁸ *Experience*, in S II, p. 121.

l'indebolirsi e, anzi, il diventare esteriore di molte determinazioni della ragion pratica trascendentale, riapre la morale e la politica a temi empirici e a istanze soggettive. Tuttavia, questa riapertura avviene a tutto vantaggio di un consolidamento dell'individuo come presupposto e cardine della vita pratica contemporanea. Interpreti come Matthiessen e Blau, mentre proiettano sul pensiero di Emerson categorie storiografiche della tradizione europea (Rinascimento, Illuminismo, Romanticismo, ecc.), non si accorgono di trovarsi di fronte a un pensiero inedito e *pienamente contemporaneo*, una filosofia trascendentale del tutto e consapevolmente contemporanea⁶⁹.

Vista da questo punto di vista e al netto di un linguaggio che ci appare forse troppo compromesso con il linguaggio quotidiano e con una retorica da predicatore, la prospettiva ermeneutica su Emerson cambia radicalmente lasciando intravedere quella che abbiamo definito una vera e propria sfida: ripensare la filosofia trascendentale una volta assunta come irriducibile l'eterogeneità tra vita e sapere. È questo il dato che consente di comprendere il trascendentalismo emersoniano senza farne una forma di idealismo romantico o una nuova forma di metafisica e, soprattutto, di comprenderne in modo equilibrato gli elementi di continuità e di discontinuità con la tradizione della filosofia trascendentale europea⁷⁰.

Il linguaggio di Emerson, aprendosi al linguaggio ordinario, ma anche riflettendo sui propri limiti e la propria inevitabile esteriorità, aderisce a questa sfida. E anche su questo piano, piuttosto che lamentarne i limiti, sarebbe utilissimo, crediamo, all'interno di quella che chiamiamo filosofia analitica, prendere in rassegna le accezioni della nozione di "trascendentale", le ragioni per le quali viene recuperata, i dubbi che solleva, lo scetticismo e la consapevolezza che invita a esercitare anche rispetto a un ideale di precisione scientifica del linguaggio. Sarebbe utilissimo, insomma, provare a seguire le indicazioni di Emerson nella direzione di un linguaggio che riconosce la convenzionalità delle sue leggi, un linguaggio che, come abbiamo ricordato, egli intende come un "veicolo transitorio"⁷¹.

⁶⁹ Utilizzo qui la nozione di "con-temporaneo" nel senso precisato proprio rispetto al concetto di "trascendentale" in G. Rametta, *Trascendentale*, in AA.VV., *Nova Theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*, Castelveccchi, Roma 2021, in part. pp. 214-215. Sulla consapevolezza, da parte di Emerson, della novità e della contemporaneità della propria prospettiva, cfr. *The American Scholar*, tr. it. in *Emerson. Antologia degli scritti politici di Ralph Waldo Emerson*, a cura di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1962, pp. 127-149.

⁷⁰ A partire da qui, peraltro, è possibile interpretare correttamente il rapporto Emerson-Nietzsche, questione molto dibattuta spesso sopravvalutando l'indubbio influsso esercitato da Emerson su Nietzsche; per un'analisi approfondita della questione, cfr. B. Zavatta, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma 2006.

⁷¹ Manca, ci pare, uno studio sistematico che verifichi i significati che il concetto di "trascendentale" assume all'interno della filosofia analitica (pensiamo ad autori come Nelson Goodman, Peter Frederick Strawson, ecc.), soprattutto senza connettere immediatamente questo concetto a quello di idealismo o, peggio, alla metafisica.



Campo trascendentale e teoria dell'azione. Percorsi fenomenologici tra Gurwitsch e Sartre

Simone Aurora

(Università degli Studi di Padova)

simone.aurora@unipd.it

Title: Transcendental Field and Theory of Action

Abstract: The paper intends to show the inner connection between a transcendental-phenomenological theory of consciousness and the practical dimension. To this end, I will primarily focus on the notion of intentionality and on the non-egological theory of consciousness as developed by the early Husserl, the young Sartre and Aron Gurwitsch. More specifically, I will show how the practical nature of the notion of transcendental field takes the form of a socio-phenomenological theory in Gurwitsch, while leading in Sartre to the development of a theory of (political) action.

Keywords: Consciousness, Intentionality, Transcendental field, Gurwitsch, Sartre.

1. *Husserl e l'idea di intenzionalità*

La nozione di intenzionalità gioca senza dubbio un ruolo centrale nella definizione di una prospettiva di tipo fenomenologico. Formulata nella temperie filosofica del neoplatonismo medievale, essa trova un suo primo decisivo sviluppo nell'ambito della scolastica per poi essere ripresa, nell'ultimo quarto del Diciannovesimo secolo, dalla psicologia descrittiva di Franz Brentano¹. È proprio a partire dal confronto con la psicologia brentaniana², com'è noto, che Husserl recepisce tale nozione che diverrà, in seguito, uno degli elementi più importanti per l'elaborazione della sua fenomenologia trascendentale.

Secondo Brentano, l'intenzionalità è la caratteristica tipica dei fenomeni psichici, che sono intenzionali nella misura in cui sono sempre *diretti* o *rivolti* ad un oggetto; tale caratteristica è ciò che permette di distinguere tra fenomeni psichici – che sono appunto intenzionali – e fenomeni fisici – che non

¹ Cfr. S. Gozzano, *Storia e teorie dell'intenzionalità*, Laterza, Roma-Bari 1997, in particolare il primo capitolo *La riscoperta dell'intenzionalità*, pp. 7-17.

² Si veda in particolare F. Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico* (tre volumi), Laterza, Roma-Bari 1997.

sono invece intenzionali. L'intenzionalità è, quindi, la caratteristica essenziale della coscienza intesa come totalità dei fenomeni psichici. In questo senso, la coscienza è sempre intenzionale in quanto sempre *diretta* o *rivolta* ad un oggetto. Rispetto a tale definizione dell'intenzionalità, l'operazione compiuta da Husserl si articola in due mosse fondamentali: da un lato, accoglie la struttura di *rimando* e *rinvio* propria dell'intenzionalità, dall'altro ne rifiuta la caratterizzazione in termini esclusivamente psichici. Se quindi l'intenzionalità non costituisce, per Husserl, una struttura di ordine primariamente psichico, anche la coscienza di cui l'intenzionalità rappresenta la caratteristica essenziale cesserà di essere intesa come qualcosa di meramente psichico. È per questo motivo che la prestazione teorica di Brentano conduce allo sviluppo di una *psicologia descrittiva*, mentre l'impresa filosofica di Husserl si declina nei termini di una *fenomenologia trascendentale*. Ciò che appare dirimente, in tal senso, è il fatto che Husserl riconosce come l'esperienza non possa essere risolta a partire dalla sola distinzione tra psichico e fisico, come accade invece in Brentano; gli oggetti cui la coscienza è immancabilmente rivolta non sono soltanto oggetti fisici – dunque dotati di coordinate spazio-temporali – o psichici – cioè aventi soltanto un indice temporale: accanto a questi, l'esperienza ci restituisce infatti anche l'evidenza della presenza di oggetti ideali³, che sono tali non perché privi di esistenza, ma perché non suscettibili di alcuna indicizzazione di ordine spazio-temporale⁴. Tipici esempi di oggetti ideali sono gli enti matematici – il numero, ad esempio – o i significati. L'oggetto “2” o l'oggetto “triangolo”, così come l'oggetto “odio”, sono oggetti intenzionali poiché costituiscono il riferimento di un atto di coscienza, benché non occupino evidentemente alcuno spazio né possano esibire una natura di tipo temporale: in altri termini, essi non indicano alcunché di reale. È in questo senso che, incorporandole, la fenomenologia può dirsi scienza delle idealità.

Coerentemente con l'impianto antipsicologista che caratterizza, in particolare, il primo volume delle *Ricerche logiche* – e che distingue la proposta filosofica husserliana dalla psicologia descrittiva di Brentano – la prima preoccupazione di Husserl è quindi costituita dalla necessità di scindere la caratterizzazione psicologica del concetto di coscienza da quella, invece, propriamente fenomenologica.

³ Il concetto fenomenologico di oggetto, infatti, non coincide con la “cosa” empiricamente data; piuttosto, sulla scia delle riflessioni compiute da Husserl nelle *Ricerche logiche*, possiamo definire fenomenologicamente l'oggetto come “qualsiasi contenuto non contraddittorio, cioè potenzialmente intuibile, di una rappresentazione”: in tal senso, oltre che in riferimento a oggetti fisici si può parlare di oggetti anche nel caso di contenuti fantastici, come l'“unicorno”, o ideali, come “il numero due”, purché questi non siano in sé contraddittori; il “quadrato rotondo” non può dunque essere un oggetto giacché, in quanto appunto in sé contraddittorio, non può mai essere il contenuto di una rappresentazione o di una intuizione.

⁴ Con una formula certamente molto sintetica, ma comunque efficace, Jocelyn Benoist afferma: «la fenomenologia è idealità del significato più intenzionalità» (J. Benoist, *Husserl's Theory of Meaning in the First Logical Investigation*, in *Husserl's Logical Investigations*, a cura di D. O. Dahlstrom, Kluwer, Dordrecht 2003, p. 18. Cfr. anche ivi, p. 25: «Husserl compie una sintesi originale tra un punto di vista <intenzionalista> [...] e un oggettivismo semantico».

La nozione propriamente fenomenologica di vissuto e, di conseguenza, della coscienza intesa come “compagine complessiva dei vissuti” viene guadagnata attraverso la “neutralizzazione” di qualsiasi riferimento al piano empirico-reale, psico-fisico, ovvero attraverso la rimozione di qualsivoglia rinvio a soggetti psicologici. La coscienza fenomenologica, infatti, si rivela non essere altro che l'unità formale di connessione dei vissuti⁵. Il fatto che tali vissuti “appartengano” ad una qualche coscienza empiricamente determinata, ad un soggetto psicologico umano o animale, non riveste dunque, per la considerazione propriamente fenomenologica, alcuna importanza. La depicologizzazione della coscienza intenzionale compiuta da Husserl, in particolare nella *Quinta ricerca logica*, conduce all'elaborazione di una vera e propria teoria non-egologica della coscienza⁶ che costituisce un modello alternativo rispetto a quello che lo stesso Husserl svilupperà con la pubblicazione, nel 1913, del primo volume delle *Idee per una filosofia fenomenologica e una fenomenologia trascendentale*.⁷ «L'io fenomenologicamente ridotto», scrive Husserl nella *Quinta ricerca*, «non è [...] nulla di peculiare che si trovi sospeso al di sopra dei molteplici vissuti, ma si identifica semplicemente con la loro propria unità di connessione». «I contenuti», continua Husserl,

hanno [...] i loro modi, determinati secondo leggi, di confluire insieme, di fondersi [*verschmelzen*] in unità più comprensive e, nella misura in cui essi in questo modo si unificano e formano un'unità, si è già costituito l'io fenomenologico o l'unità della coscienza, senza che sia necessario un autonomo principio egologico, portatore di tutti i contenuti, che li unifichi tutti⁸.

La coscienza è un intero di cui l'io fenomenologico non è che una semplice parte. L'ego è, infatti, sempre un effetto, una parte non-indipendente dell'intero coscienziale. Esso costituisce il momento d'unità fondato nella totalità dei vissuti intenzionali e non può rivestire, di conseguenza, alcun ruolo attivo e, per così dire, privilegiato all'interno della dimensione della coscienza fenomenologicamente intesa.

La concezione della coscienza intenzionale che si ritrova nelle *Ricerche logiche* risulta essere di fondamentale importanza nell'economia del ragionamento che intendo proporre, giacché sarà proprio sulla base di tale modello non-egologico che autori come Sartre e Gurwitsch svilupperanno una posizione teorica che solleciterà un'apertura del trascendentale all'orizzonte delle pratiche.

⁵ Cfr. A. Altobrando, *I “soggetti” di Husserl e la questione del soggettivismo*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 1 (2014), pp. 157-177.

⁶ Su questo si veda D. Zahavi, *The Three Concepts of Consciousness in Logische Untersuchungen*, «Husserl Studies», 18 (2002), pp. 51-64.

⁷ E. Husserl, *Idee per una filosofia fenomenologica e una fenomenologia trascendentale. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002. Per una discussione più approfondita della teoria della coscienza sviluppata da Husserl nella *Quinta ricerca* si rinvia a S. Aurora, *Filosofia e scienze nel primo Husserl. Per un'interpretazione strutturalista delle Ricerche logiche*, Cleup, Padova 2017, in part. pp. 263-281.

⁸ E. Husserl, *Ricerche logiche*, Il saggiatore, pp. 475-476.

2. Gurwitsch: dal campo di coscienza al campo sociale

La filosofia fenomenologico-trascendentale di Gurwitsch⁹ si colloca, senza dubbio, nel solco della ripresa dell'elaborazione concettuale del primo Husserl e condivide con Sartre tanto la valorizzazione della nozione di intenzionalità quanto la sua dislocazione all'interno di una teoria non-egologica della coscienza¹⁰. Un'analisi, per quanto concisa, della sua proposta teorica appare decisiva, nella misura in cui Gurwitsch sviluppa, nella sua teoria del campo di coscienza, una concezione della coscienza intenzionale di tipo "topologico" e "dinamico" e mostra, altresì, l'immediata ricaduta di tale teoria in ambito pratico sviluppando, come si vedrà, una descrizione fenomenologica della società.

Nella tesi di abilitazione del 1931 infatti – che però verrà pubblicata postuma soltanto nel 1977 – Gurwitsch cerca di applicare la propria teoria del campo di coscienza alla dimensione sociale evidenziando, come osserva giustamente Alexandre Metraux, «che la posizione che si assume in relazione al problema dell'ego non è rilevante solo per l'epistemologia, ma anche per alcune importanti questioni di filosofia sociale»¹¹. Per apprezzare al meglio l'operazione compiuta da Gurwitsch è tuttavia necessario restituire gli aspetti fondamentali della teoria del campo per quel che concerne la descrizione fenomenologica della stratificata struttura della coscienza, descrizione che Gurwitsch svilupperà poi in modo più approfondito nella sua opera più importante, pubblicata in francese nel 1957¹². La coscienza è un campo, il cui "spazio" topologico è articolato in tre dimensioni governate da leggi o "forze" fondamentali.

La prima dimensione è quella del tema. Il tema è il noema, l'oggetto intenzionale, ciò cui la coscienza è intenzionalmente diretta, la cosa per come, e solo per come, si manifesta alla coscienza. Benché l'oggetto intenzionale sia sempre un'entità complessa ovvero, in termini mereologici, un intero costituito da parti, non può essere l'ego ad organizzare i molteplici contenuti che appartengono alla cosa sussumendoli all'interno di un'unità sintetica, giacché quella di Gurwitsch

⁹ Per una introduzione generale alla fenomenologia trascendentale di Gurwitsch cfr. S. Aurora, *Il campo della coscienza. Aron Gurwitsch e la fenomenologia trascendentale*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022.

¹⁰ Dal punto di vista storico-filosofico, è importante sottolineare che Gurwitsch formula la propria teoria fenomenologica della coscienza non-egologica prima di Sartre, già nella dissertazione del 1928. È anzi plausibile che Sartre sia stato, direttamente o indirettamente, influenzato dalla lettura del testo di Gurwitsch, pubblicato sulla rivista *Psychologische Forschung* nel 1929. Cfr. A. Gurwitsch, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*, «Psychologische Forschung» 12 (1929), pp. 279-381. Gurwitsch si confronta esplicitamente con la teoria non-egologica di Sartre in un saggio del 1941, riconoscendone la sostanziale solidarietà con la propria proposta teorica. Cfr. A. Gurwitsch, *A Non-Egological Conception of Consciousness*, «Philosophy and Phenomenological Research», 1(3) (1941), pp. 325-338. La traduzione di tutti i passaggi tratti dalle opere di Gurwitsch è ad opera dell'autore.

¹¹ A. Metraux, *Aron Gurwitsch's Non Egological Conception of Consciousness*, «Research in Phenomenology» 5(1) (1975), pp. 43-50.

¹² A. Gurwitsch, *Theorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, Bruges 1957.

è una concezione non-egologica della coscienza; al contrario, è la cosa a manifestarsi già come organizzata in modo unitario, in virtù di relazioni che si definiscono in modo del tutto indipendente rispetto all'attività di un soggetto¹³. La "forza" che lega insieme gli elementi che costituiscono il tema non è quindi una forza che possa avere origine nell'io; è una forza che agisce direttamente sugli elementi del tema e indipendentemente dall'attività di un io: Gurwitsch chiama questa forza "coerenza gestaltica".

La seconda dimensione è costituita da quello che Gurwitsch definisce "campo tematico". «Non è in alcun modo possibile», scrive infatti Gurwitsch, «percepire una cosa senza il suo contorno, cioè percepire una cosa in maniera semplice, come fosse staccata da un *qualsivoglia* contorno»¹⁴.

Il "contorno" di un tema, ciò che si dà congiuntamente al tema, costituisce appunto il campo tematico. «Il campo tematico ha un centro», il tema, «e si orienta in relazione a tale centro»¹⁵. La forza che unisce gli elementi che rientrano all'interno del campo tematico e che li costituisce come suoi elementi è quella che Gurwitsch chiama "rilevanza materiale": «il campo tematico», scrive Gurwitsch, «si presenta come un intreccio di oggettualità intrinsecamente affini, che si appartengono materialmente»¹⁶. Questo insieme di relazioni materiali non è il prodotto di una costituzione arbitraria che avrebbe nel soggetto il proprio punto di imputazione; è piuttosto il tema, nella sua specifica determinazione, a costituire la trama di relazioni materiali che ne definiscono il campo.

L'ultima dimensione del campo di coscienza individuata da Gurwitsch è quella della "coscienza marginale". Si tratta, senza dubbio, della dimensione meno importante del campo di coscienza, giacché essa non sembra avere alcuna reale incidenza sulla sua strutturazione, nel senso che la relazione che lega il margine al tema e al suo campo non è una relazione necessaria; in altri termini, se è vero che ogni tema implica necessariamente, oltre ad un proprio campo tematico, un proprio margine, quest'ultimo non possiede alcuna rilevanza per la specifica definizione del tema e del campo tematico. La forza che accomuna gli elementi del margine è infatti la mera simultaneità. Gli elementi che occupano il margine della coscienza sono tutti quegli elementi che sono sì dati insieme al tema – essendo *simultanei* rispetto ad esso – ma non hanno rispetto ad esso alcuna rilevanza o pertinenza materiali. È proprio per questo che essi non possono in alcun modo incidere sulla strutturazione del tema e del suo campo tematico.

Come si è già avuto modo di ricordare, nella tesi di abilitazione – intitolata *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*¹⁷ – Gurwitsch intende applicare la teoria del campo di coscienza appena descritta alla sfera dell'in-

¹³ È questa la tesi dell'organizzazione come "carattere autoctono dell'esperienza". Cfr. A. Gurwitsch, *Theorie du champ de la conscience*, cit., in part. cap. 2, par. 2., pp. 31-36.

¹⁴ A. Gurwitsch, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*, cit., p. 302.

¹⁵ Ivi, p. 306.

¹⁶ Ivi, p. 305.

¹⁷ A. Gurwitsch, *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, De Gruyter, Berlin-New York 1977.

tersoggettività, cioè al dominio del *Milieuwelt*, termine che egli mutua da Max Scheler e che utilizza per designare la dimensione della realtà sociale. Nonostante si tratti di un testo non molto conosciuto, esso rappresenta, come Alexandre Metraux scrive nella prefazione, «un prezioso contributo per la *fenomenologia sociale* e di conseguenza anche per il dibattito relativo alla fondazione delle scienze sociali»¹⁸. In quest'opera, Gurwitsch compie una rassegna delle diverse configurazioni che le relazioni sociali possono assumere alla luce dell'impianto fenomenologico-trascendentale elaborato a partire dal saggio del 1929.

Gurwitsch considera come livello di organizzazione sociale più debole quello che rinvia alla "società" (*Gesellschaft*), la quale è governata da un principio di organizzazione, o da una "forza", che Gurwitsch chiama "partenariato" (*Partnerschaft*). Richiamandosi all'opera di Ferdinand Tönnies¹⁹, Gurwitsch descrive la *Gesellschaft* come quella «unione tra persone che sussiste unicamente in virtù delle loro funzioni in relazione ad una questione comune»²⁰. La *Gesellschaft* coincide con la forma minima di relazione sociale, costituisce cioè la configurazione più debole del legame sociale, dell'essere assieme nel mondo-ambiente. Prima di intraprendere una descrizione più approfondita della struttura della *Gesellschaft* e del suo principio di organizzazione, ovvero la *Partnerschaft*, è necessario introdurre alcune importanti precisazioni. Se si considera la *Gesellschaft* dalla prospettiva della teoria del campo di coscienza, si sarebbe tentati di istituire un parallelismo tra tale dimensione e quella della coscienza marginale, dal momento che quest'ultima rappresenta la dimensione meno organizzata del campo di coscienza. Tuttavia, se, come si è visto, è la mera simultaneità a identificare la cifra caratterizzante della coscienza marginale, sembra che il suo corrispettivo socio-fenomenologico debba implicare qualcosa che vada oltre la mera simultaneità, cioè la semplice co-presenza di un'altra soggettività. Infatti, per avere una relazione intersoggettiva, una vera e propria interazione sociale, è necessario che si determini un rapporto diverso da quello descritto dalla mera simultaneità ed è proprio per questo che una perfetta sovrapposizione tra il livello cognitivo della coscienza marginale e la dimensione sociale della *Gesellschaft* non risulta possibile. Ciò nonostante, la *Gesellschaft* rappresenta comunque il livello minimo di relazione intersoggettiva e condivide alcune fondamentali caratteristiche con la dimensione della marginalità. Per comprenderne appieno la ragione, è necessario considerare il principio di organizzazione, o la forza, che regge la dimensione della *Gesellschaft*, ovvero la relazione di partenariato. Secondo Gurwitsch, la *Gesellschaft* costituisce quel modello di organizzazione intersoggettiva, i cui elementi costitutivi sono rappresentati dai *partners*. «"I Partners"», scrive Gurwitsch citando parzialmente Tönnies,

¹⁸ Cfr. A. Metraux, *Prefazione*, in A. Gurwitsch, *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, cit., p. IX.

¹⁹ Si veda in particolare, F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Curtius, Berlin 1926.

²⁰ A. Gurwitsch, *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, cit., p. 168.

sono per essenza divisi e rimangono divisi nonostante tutte le possibili connessioni". Ciò che unisce i partners non è altro che la questione che sta al centro del loro stare insieme e di cui si occupano; non appena tale questione viene meno, i partners tornano a separarsi senza che permanga alcuna connessione tra di loro²¹.

In quanto struttura sociale, la *Gesellschaft* rappresenta dunque qualcosa di occasionale, contingente e che viene definito da circostanze del tutto accidentali. In questo senso, si potrebbe allora dire che la *Gesellschaft* costituisce il livello *marginale* dell'esperienza sociale, la forma più debole di relazione intersoggettiva.

Il secondo livello di organizzazione sociale è la comunità (*Gemeinschaft*), che è governata dal principio organizzativo della *Zugehörigkeit*, ovvero dalla "forza" dell'appartenenza. Se il parallelismo con la teoria del campo di coscienza regge, la *Gemeinschaft* non può che rappresentare il corrispettivo sociale del campo tematico. Infatti, la *Gemeinschaft* identifica quella relazione sociale che sussiste tra individui che *hanno qualcosa in comune*, qualcosa che essi possiedono collegialmente e che condividono "materialmente". Ad ogni modo, questo elemento comune non è qualcosa di transitorio o occasionale; è piuttosto qualcosa che i membri della *Gemeinschaft* preservano e custodiscono e che, in tal senso, li definisce appunto come membri di una comunità. Infatti, questo elemento comune e condiviso è ciò che unisce i membri di una *Gemeinschaft*, tra i quali sussiste così una relazione di *rilevanza materiale*. «L'appartenenza», scrive Gurwitsch, «ha qui il significato della familiarità»²². Il concetto di familiarità rimanda all'idea di un'esperienza condivisa e radicata nel passato. Se allora la dimensione temporale della *Gesellschaft* e della marginalità non poteva che essere la simultaneità, la *Gemeinschaft* è invece strettamente connessa alla dimensione temporale del passato e della storia. «La *Gemeinschaft*», scrive Gurwitsch,

nella quale si è legati ad altre persone, trova il proprio fondamento in sé stessa, ma sporge sul passato e in esso ha le sue radici [...] quando si appartiene ad una determinata *Gemeinschaft* si è vincolati al passato e si istituisce con esso, così come con le generazioni passate, una relazione peculiare²³.

Questa relazione, che Gurwitsch chiama appunto *Zugehörigkeit*, può essere interpretata come il corrispettivo della relazione che governa il campo tematico della coscienza, cioè della rilevanza materiale.

Il terzo e ultimo livello di organizzazione sociale, che costituisce la forma più stretta di legame sociale, è quello che Gurwitsch indica, sulla scorta di Herman Schmalenbach, con il termine *Bund* (associazione)²⁴. «Sebbene le persone confluiscono liberamente in un *Bund*», osserva Gurwitsch,

²¹ *Ibid.*

²² *Ivi*, p. 183.

²³ *Ivi*, pp. 181-182.

²⁴ Cfr. H. Schmalenbach, *Die soziologische Kategorie des Bundes*, «Dioskuren», 1, 1922, pp. 35-105.

[attraverso l'associazione] esse perdono la loro essenza individuale [...] all'interno del *Bund*, si afferma una "spinta" ad un impegno completo e incondizionato [...]. Nel *Bund*, le persone confluiscono liberamente secondo una modalità dello stare assieme il cui significato risiede nel fatto che si richiede loro di rinunciare completamente alla propria individualità²⁵.

Per designare il principio di organizzazione e la forza che reggono questo livello, Gurwitsch utilizza significativamente il termine *Verschmelzung* (fusione), che rinvia a una nozione fondamentale nella vicenda storica della fenomenologia e della psicologia tedesche e che è, inoltre, strettamente connessa al concetto di *Gestalt* e, dunque, alla dimensione coscienziale del tema. Tale scelta non può essere, evidentemente, casuale. Nella teoria del campo di Gurwitsch, infatti, la coerenza gestaltica costituisce, come si è visto, il principio di organizzazione del tema. *Verschmelzung* e *Bund* sono allora i corrispettivi socio-fenomenologici di coerenza gestaltica e di tema.

Gli associati di un *Bund* perdono la loro identità individuale, diventando parti non-indipendenti di un intero più ampio. Questa perdita di identità individuale deriva da un coinvolgimento incondizionato e totalizzante nei confronti di un fine ideale che deve essere raggiunto. La dimensione temporale del *Bund* è dunque il futuro: gli associati aspirano e lottano per qualcosa che essi non possiedono e che intendono collegialmente ottenere. Questo spiega il motivo per cui, secondo Gurwitsch, la struttura del *Bund* rimanda tipicamente a movimenti politici di matrice rivoluzionaria.

A partire dalle riflessioni socio-fenomenologiche avanzate da Gurwitsch – e derogando, ovviamente, a una fedeltà filologica ai testi del fenomenologo di origini lituane – è quindi possibile trarre alcune conseguenze che sembrano impattare in modo produttivo anche il dibattito sociologico e politologico contemporaneo. Le riassumo qui brevemente:

1. L'approccio di Gurwitsch può essere definito nei termini di una teoria fenomenologico-trascendentale della società. Se la teoria del campo di coscienza è trascendentale nella misura in cui intende mostrare «ciò senza cui il possibile non sarebbe possibile»²⁶, la sua applicazione alla dimensione della società non può che rivelare, agli occhi di Gurwitsch, «ciò senza cui le relazioni sociali non sarebbero tali», individuando quelle leggi strutturali che ne determinano le conformazioni essenziali²⁷.

2. Se si segue il rapporto istituito da Gurwitsch tra campo di coscienza e campo sociale si deve riconoscere come la società rappresenti la forma più debole di

²⁵ A. Gurwitsch, *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, cit., pp. 204-205.

²⁶ A. Gurwitsch, *Edmund Husserl's conception of Phenomenological Psychology*, «The Review of Metaphysics» 19(4) (1966), pp. 694-695.

²⁷ Come osserva Robert Madden, «le tre categorie modali del partenariato, dell'appartenenza e della fusione sono fondamentali categorie ontologico-regionali di quella regione oggettuale cui appartiene indistintamente ogni società» (R. Madden, *Being-in-the-World-with-Others*, «Research in phenomenology», 11 1981, p. 251).

legame sociale e, di conseguenza, si accompagna alla forma più debole di “coscienza sociale”. Ciò significa che ogni fenomeno intersoggettivo che si collochi in tale sfera – sia esso di natura etica, politica, emotiva, etc. – si presenta nella sua forma più debole. Al contrario, è al livello dell’associazione che le relazioni sociali assumono la loro massima pregnanza e intensità.

3. Lo strumentario concettuale offerto da Gurwitsch può così essere utilizzato anche come utile strumento per interpretare alcuni elementi che caratterizzano la crisi delle intermediazioni sociali e delle istituzioni politiche e, in particolare, delle moderne democrazie rappresentative. In quanto strutture di ordine giuridico-formale, le democrazie rappresentative sembrano basarsi primariamente sul riconoscimento della società come somma di individui formalmente identici, che condividono unicamente il fatto di appartenere alla medesima compagine ovvero, utilizzando i termini fenomenologico-trascendentali di Gurwitsch, di essere fra loro *simultanei*. Per rispondere a tale crisi sembra allora necessario rivalutare il ruolo sociale e politico dell’associazione, promuovendo il passaggio da un paradigma di tipo formale-rappresentativo a un paradigma che, sulla scorta delle riflessioni offerte da Gaetano Rametta, può essere definito come *giurisprudenziale*:

[...] la nozione di giurisprudenza, svincolata dall’accezione tecnico-giuridica che ne segna la provenienza, può rivelarsi filosoficamente preziosa, perché dirompente rispetto all’assetto teologico-politico dominante nella modernità [...] [a differenza che in quest’ultimo] la politica è pensata come esercizio collettivo di giurisprudenza, che implica [...] la capacità di costruire associazioni, di dare a queste ultime forme di durata più o meno estesa per il tramite di istituzioni, ma senza più un orizzonte che assuma la statualità come proprio *telos*²⁸.

3. Sartre: intenzionalità, teoria dell'azione, materialismo

Il rapporto tra il pensiero del giovane Sartre e la fenomenologia di Husserl è stato oggetto di ampie discussioni, che hanno perlopiù inteso sottolineare la natura eccentrica, quando non distorsiva, dell’appropriazione sartriana dell’apparato filosofico e concettuale della fenomenologia: Sartre avrebbe frainteso Husserl oppure ne avrebbe fornito un’interpretazione infedele o addirittura volutamente deformata²⁹. Più condivisibile appare, a chi scrive, l’affermazione offerta da Pier Aldo Rovatti, secondo cui «Sartre radicalizza Husserl»³⁰; tuttavia, se

²⁸ G. Rametta, *Giurisprudenza*, in AA.VV, *Nova Theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*, Castelvecchi, Roma, pp. 52-53.

²⁹ Una diffusa analisi di questo dibattito è offerta in V. De Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de “L’intentionnalité” et de “La transcendance de l’Ego”*, Ousia, Bruxelles 2000, in particolare il primo capitolo, pp. 27-50.

³⁰ P.A. Rovatti, *Nota introduttiva a «Un’idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l’intenzionalità»*, in J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Il saggiatore, Milano 1977, p. 131.

«radicalizzare Husserl vuol dire restare alla funzione trascendente della coscienza come a un “assoluto non sostanziale” rispetto al quale l'Ego si presenta come un costituito, un oggetto, un dopo»³¹, non si comprende come si possa sostenere, come fa ancora Rovatti, che Sartre ridurrebbe Husserl «soltanto a uno spunto»³². Sono i testi fenomenologici di Sartre a dimostrare come la radicalizzazione sartriana si muova in realtà tutta all'interno di una traiettoria immanente allo stesso pensiero husserliano; tanto nel testo sull'intenzionalità³³, quanto nel celebre *La trascendenza dell'Ego*³⁴ Sartre parla infatti in termini entusiastici del pensiero di Husserl, enfatizzandone alcuni degli elementi più decisivi, uno su tutti la nozione di intenzionalità. Sartre radicalizza allora Husserl in un duplice senso: da un lato, mantenendosi fedele alla prima elaborazione del suo pensiero, quella che si ritrova all'altezza delle *Ricerche logiche* e, dall'altro, mostrando le implicazioni di carattere pratico-politico di alcune importanti nozioni fenomenologiche – in particolare quella di intenzionalità e di coscienza – che in Husserl avevano rivestito un significato di ordine esclusivamente gnoseologico ed epistemologico.

Rispetto alla necessità di recuperare l'ispirazione del “primo” Husserl, Sartre è molto chiaro. Ne *La trascendenza dell'Ego* scrive:

Dopo aver considerato il *Me* una produzione sintetica e trascendente della coscienza (nelle *Ricerche logiche*), [Husserl] è tornato, nelle *Idee*, alla tesi classica di un Io trascendentale, che sarebbe dietro a ogni coscienza, struttura necessaria di questa coscienza, i cui raggi (*Ichstrahlen*) cadrebbero su ogni fenomeno che si presentasse nel campo dell'attenzione. In tal modo la coscienza trascendentale diviene rigorosamente personale. Era necessaria questa concezione? È compatibile con la definizione che Husserl dà della coscienza?³⁵

È chiaro che, per Sartre, la risposta a queste ultime domande dev'essere risolutamente negativa. In altri termini, Sartre considera il modello della coscienza intenzionale sviluppato da Husserl nelle *Idee* come un “tradimento” dell'impostazione fenomenologica originaria e come una ricaduta in una forma di psicologismo con essa incompatibile. Al contrario, è proprio riattivando il modello teorico contenuto nella *Quinta ricerca logica* che è possibile rimanere “fedeli” a Husserl, mostrando la radicalità della sua proposta filosofica e mettendone in risalto le implicazioni di carattere pratico: proprio questo è il compito che si prefigge, come vedremo, il giovane Sartre.

In questo senso, emblematica appare l'appropriazione sartriana della nozione di intenzionalità, di cui Sartre riconosce la fondamentale importanza per la

³¹ Ivi, p. 132.

³² Ivi, p. 134.

³³ J.-P. Sartre, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Il saggiatore, Milano 1977, pp. 139-143.

³⁴ J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, Marinotti, Milano 2011.

³⁵ Ivi, p. 31.

definizione del dispositivo fenomenologico e di cui evidenzia, a differenza di Husserl, il significato "pratico". In *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità* – breve ma folgorante saggio³⁶ pubblicato nel 1939 ma composto tra il 1933/1934, così come *La trascendenza dell'Ego*³⁷ – Sartre scrive:

contro la filosofia digestiva dell'empirio-criticismo e del neo-kantismo, contro ogni forma di "psicologismo", Husserl insiste nell'affermare che non è possibile dissolvere le cose nella coscienza³⁸.

Non è possibile risolvere le cose nella coscienza perché il carattere essenziale della coscienza è di essere appunto intenzionale: «La coscienza altro non è se non il di fuori di sé stessa ed è questa fuga assoluta, questo rifiuto di essere sostanza, che la fanno coscienza»³⁹. La coscienza fenomenologica, in quanto intenzionale, va quindi intesa come un essere-esposto, un affacciarsi al mondo degli oggetti:

Immaginate ora una serie organizzata di esplosioni che ci strappino a noi stessi, che non lascino neppure a un "noi stessi" l'agio di formarsi dietro di esse, ma che ci gettino invece al di là, nella polvere arida del mondo, sulla dura terra, tra le cose; immaginate di essere così respinti, abbandonati dalla nostra stessa natura in un mondo indifferente, ostile e restio. Avrete colto il senso profondo della scoperta che Husserl esprime in questa famosa frase: "Ogni coscienza è coscienza di qualcosa"⁴⁰.

Diviene quindi evidente la connessione che in Sartre, così come nello Husserl delle *Ricerche logiche*, lega il carattere intenzionale della coscienza ad una sua definizione in termini non-egologici. L'introduzione di un Ego come funzione sintetico-trascendentale presupporrebbe infatti un primato logico di tale funzione rispetto a ciò su cui essa eserciterebbe la propria attività; al contrario, «la coscienza e il mondo sono dati nello stesso momento: per sua stessa essenza, il mondo è, insieme, esterno alla coscienza e relativo ad essa»⁴¹.

La correlazione essenziale tra coscienza e mondo non può inoltre esaurirsi, secondo Sartre, in una relazione di tipo conoscitivo e l'averlo dimostrato costituisce un altro grande merito che il filosofo francese riconosce a Husserl. Agli occhi di Sartre, la fenomenologia trascendentale non è e non può essere una filosofia astratta o intellettualistica. «Per Husserl e gli altri fenomenologi», scrive infatti Sartre,

³⁶ «Tanto breve quanto d'importanza decisiva», secondo l'opinione di Franco Fergnani. Cfr. F. Fergnani, *Introduzione. Per una rilettura di «Materialismo e rivoluzione»*, in J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Il saggiatore, Milano 1977, p. 48.

³⁷ Se già Rovatti aveva ricordato come «la stesura [del breve saggio] risale ad anni precedenti» al 1939 (P.A. Rovatti, *Nota introduttiva cit.*, p. 130), la precisa collocazione temporale del testo è stata definitivamente appurata da V. De Coorebyter, i cui argomenti appaiono filologicamente e storicamente del tutto convincenti. Cfr. V. De Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, cit., pp. 27-29.

³⁸ J.-P. Sartre, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, cit., p. 140.

³⁹ Ivi, p. 141.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Ivi, p. 140.

la coscienza che noi prendiamo delle cose non si limita alla conoscenza di esse. La conoscenza, o “rappresentazione” pura, non è che una delle possibili forme della mia coscienza “di” questo albero; io posso inoltre amarlo, temerlo, odiarlo; e quel superamento di sé stessa operato dalla coscienza, superamento che chiamiamo intenzionalità, si ritrova nell’amore, nel timore e nell’odio. Odiare un altro è ancora un modo di esplodere verso di lui, è trovarsi improvvisamente di fronte a uno straniero di cui si vive, di cui si soffre la qualità obiettiva di odiabile. Così, a un tratto, le famose reazioni “soggettive”, odio, amore, timore, simpatia che galleggiavano nella maleodorante salamoia dello spirito, se ne distaccano: esse non sono che modi di scoprire il mondo. Sono le cose che ci si rivelano d’un tratto come odiose, simpatiche, orribili, amabili!⁴².

La coscienza, in quanto struttura intenzionale e non-egologica, è quindi, per definizione, “pratica”, in quanto immersa in una infinita rete di relazioni che la legano, secondo molteplici modalità, al mondo delle cose.

Nelle pagine finali de *La trascendenza dell'Ego*, Sartre esprime in modo ancora più esplicito le implicazioni pratiche della concezione fenomenologico-trascendentale della coscienza. «I teorici di estrema sinistra», scrive,

hanno talvolta rimproverato alla fenomenologia di essere un idealismo e di annegare la realtà nel flusso delle idee. Se però l’idealismo [...] è una filosofia in cui lo sforzo di assimilazione spirituale non incontra mai delle resistenze esteriori, dove la sofferenza, la fame, la guerra si diluiscono in un lento processo di unificazione delle idee, niente è allora più ingiusto che chiamare idealisti i fenomenologi. Erano anzi secoli che non si era sentita nella filosofia una corrente così realista. Essi hanno rituffato l’uomo nel mondo, hanno restituito tutto il loro peso alle sue angosce e alle sue sofferenze, ed anche alle sue rivolte⁴³.

Questo importante passaggio testimonia del vivace dibattito che vede contrapporsi Sartre e gli intellettuali marxisti del PCF, perlopiù allineati sulle posizioni del *diamat* staliniano, e che sarà destinato ad acuirsi negli anni ’40, come si può evincere dalla lettura di alcuni testi decisivi, come la celebre prolusione *L’esistenzialismo è un umanismo*⁴⁴ (1945) e, soprattutto, *Materialismo e rivoluzione*⁴⁵ (1946). In questi testi, infatti – che sono successivi alla torsione esistenzialistica impressa da Sartre al dispositivo fenomenologico – il filosofo francese esplicita le implicazioni etico-politiche contenute nella propria proposta filosofica⁴⁶, in

⁴² Ivi, p. 142.

⁴³ J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 97. Il testo prosegue con quella che sembra una risposta indiretta ad alcune posizioni espresse da Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*. Cfr. V.I. Lenin, *Opere complete*. XIV. Editori Riuniti, Roma 1963, in particolare p. 350 e ss. Scrive infatti Sartre: «ho sempre ritenuto che un’ipotesi di lavoro così feconda come il materialismo storico non richiedesse affatto come fondamento l’assurdità di un materialismo metafisico» (J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit, p. 98).

⁴⁴ J.-P. Sartre, *L’esistenzialismo è un umanismo*, Armando, Roma 2008.

⁴⁵ J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, in J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, cit., pp. 53-130.

⁴⁶ Del resto, come osserva Sam Coombes, «Sartre è stato un pensatore così sintetico che il tentati-

particolare – come si cercherà di mostrare – all'altezza della sua radicalizzazione della fenomenologia di Husserl in riferimento all'idea di intenzionalità, al carattere non-egologico della coscienza e alla natura trascendente dell'ego⁴⁷. Come scrive Coombes,

se è vero che il movimento fenomenologico aveva sollecitato un ritorno alla nostra percezione delle cose stesse, la visione filosofica di Sartre radicalizza, a tal proposito, quella di Husserl. Inoltre, è proprio questo rifiuto iniziale dell'idealismo trascendentale, così come l'insistenza nel situare l'Ego nel mondo, insieme agli oggetti della percezione, a costituire una delle ragioni decisive che spiega perché la sua filosofia giovanile si sia potuta avvicinare coerentemente al marxismo, senza temere alcuna contraddizione che la minasse dall'interno⁴⁸.

La prolusione del 1945, com'è noto, intende difendere l'esistenzialismo dalle critiche ad esso rivolte tanto dal mondo cattolico quanto dagli intellettuali comunisti. È significativo che Sartre fornisca una descrizione di tali critiche che rinvia, in prima istanza, proprio alla concezione filosofica della coscienza e della soggettività che l'esistenzialismo intendeva difendere. «Tanto i comunisti quanto i cattolici», scrive Sartre

ci accusano di essere venuti meno alla solidarietà umana, di considerare l'uomo come isolato, soprattutto perché noi muoviamo – a detta dei comunisti – dalla soggettività pura, dall'*io penso* di Cartesio, cioè dal momento in cui l'uomo raggiunge la coscienza di sé nella solitudine; e questa nostra posizione non ci permetterebbe più di tornare alla solidarietà con gli uomini che sono fuori dell'io e che l'io non può raggiungere nel "cogito"⁴⁹.

Questa accusa, secondo Sartre, deriva dal fraintendimento radicale di ciò che egli intende quando parla di coscienza e soggettività. Non vi è infatti alcun primato della soggettività in senso psicologista o della coscienza in senso individualistico; piuttosto, la soggettività e il mondo si implicano vicendevolmente, giacché non c'è soggetto che non sia nel mondo né mondo che non sia per un soggetto. Si tratta qui, sostanzialmente, della traduzione in termini esistenzialistici del principio fenomenologico dell'intenzionalità come correlazione necessaria tra coscienza e mondo: se nel saggio sull'intenzionalità Sartre aveva scritto che «la coscienza e il mondo sono dati nello stesso momento

vo di discutere le sue posizioni ontologiche, etiche, estetiche e politiche in maniera isolata risulta essere in realtà una distorsione, per quanto necessaria all'interno di uno studio critico». Cfr. S. Coombes, *The Early Sartre and Marxism*, Peter Lang, Bern 2008, p. 14.

⁴⁷ Non è un caso, credo, che nell'edizione italiana curata da Rovatti e Fagnani, il testo di *Materialismo e rivoluzione* venga accompagnato non solo dall'intervista, pubblicata sulla "New Left Review", *Sartre visto da Sartre*, ma anche dal breve saggio dedicato all'idea di intenzionalità di Husserl su cui si è precedentemente richiamata l'attenzione.

⁴⁸ S. Coombes, *The Early Sartre and Marxism*, cit., p. 27.

⁴⁹ J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Armando, Roma 2008, pp. 31-32.

[giacché] per sua stessa essenza, il mondo è, insieme, esterno alla coscienza e relativo ad essa»⁵⁰, nella conferenza del 1945 Sartre afferma che l'esistenzialismo è una dottrina che «dichiara che ogni verità e ogni azione implicano sia un ambiente, sia una soggettività umana»⁵¹. È a quest'altezza che Sartre introduce la fondamentale nozione di "situazione" che, a sua volta, può essere letta come una trasposizione in chiave esistenzialista della nozione fenomenologica di campo: «Per noi», scrive Sartre

[...] l'uomo si trova in una *situazione organizzata*, nella quale egli stesso è impegnato; egli impegna con la sua scelta l'umanità intera e non può evitare di scegliere⁵².

La risignificazione sartriana dell'impostazione fenomenologica – accennata già nei testi degli anni '30 ma che trova la sua compiuta realizzazione solamente a partire dal decennio successivo – reca con sé delle conseguenze decisive, nella misura in cui conferisce a quella che era stata una teoria della conoscenza i tratti di una vera e propria teoria dell'azione. Scrive infatti Sartre che «non c'è realtà che nell'azione» e aggiunge quindi che «l'uomo non è nient'altro che quello che progetta di essere»⁵³. Non c'è realtà che nell'azione, giacché il soggetto è sempre inserito all'interno di una *situazione*, cioè di un mondo di relazioni che egli non ha costituito, a cui necessariamente *rinvia* e che, tuttavia, lo condizionano costringendolo, a loro volta, ad assumere una posizione rispetto al mondo⁵⁴; in questo senso, secondo Sartre, l'uomo è «condannato ad essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa»⁵⁵. Gettato nel mondo, l'uomo è sempre costretto a scegliere, ma tale scelta non riguarda un "capriccio" della sua intimità, un arbitrio del suo ego personale: infatti, essendo trascendente rispetto alla coscienza, l'ego è sempre *situato* e le scelte che opera influenzano quindi necessariamente la *situazione* stessa in cui si trova collocato, il campo in cui si trova inserito e che lo "costringe" a scegliere. «La scelta è possibile in un certo senso», scrive Sartre,

⁵⁰ J.-P. Sartre, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, cit., p. 140.

⁵¹ J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 33.

⁵² Ivi, p. 69, corsivo mio.

⁵³ Ivi, p. 59. Cfr. anche ivi, p. 63: «l'esistenzialismo gli dice [all'uomo] che non si può riporre speranza se non nell'agire e che la sola cosa che consente all'uomo di vivere è l'azione. Di conseguenza [...] noi abbiamo a che fare con una morale dell'azione e dell'impegno».

⁵⁴ Cfr. ivi, p. 66: «Le condizioni storiche variano: l'uomo può nascere schiavo in una società pagana, o signore feudale, o proletario. Ma non varia per lui la necessità d'essere nel mondo, di lavorarvi, di esistere in mezzo ad altri, di essere mortale. I limiti non sono né soggettivi né oggettivi, o, piuttosto, essi hanno un aspetto oggettivo e un aspetto soggettivo. Sono oggettivi, perché si incontrano dappertutto e sono dappertutto riconoscibili; soggettivi, perché sono *vissuti* e non sono nulla se l'uomo non li vive, cioè se non si determina liberamente nella propria esistenza in relazione ad essi».

⁵⁵ Ivi, p. 49.

Campo trascendentale e teoria dell'azione. Percorsi fenomenologici tra Gurwitsch e Sartre

ma ciò che non è assolutamente possibile è non scegliere. Io posso sempre scegliere, ma devo sapere che, se non scelgo, io scelgo comunque. Questo, sebbene appaia strettamente formale, ha una grandissima importanza per limitare la fantasia e il capriccio. Se è vero che di fronte a una situazione [...] io sono obbligato a scegliere un atteggiamento e che, in ogni modo, io porto la responsabilità di una scelta che, impegnandomi, impegna anche l'intera umanità, anche se nessun valore *a priori* determina la mia scelta, questo non ha nulla a che vedere col capriccio⁵⁶.

La connessione che lega la teoria dell'intenzionalità e della trascendenza dell'ego alla teoria dell'azione appare evidente, anche dal punto di vista delle scelte terminologiche, nelle battute conclusive della prolusione:

L'uomo è costantemente fuori di sé stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento [...] Questa connessione fra la trascendenza come costitutiva dell'uomo [...] e la soggettività [...] è quello che noi chiamiamo umanismo esistenzialista⁵⁷.

In *Materialismo e rivoluzione*, Sartre accentua il carattere pratico della propria posizione teorica, mostrandone le ricadute più specificamente politiche. Impegnandosi in una discussione ora aperta e serrata con gli intellettuali marxisti del PCF, Sartre cerca infatti di dimostrare come l'interpretazione scienista e determinista del materialismo dialettico rappresenti, in realtà, un tradimento delle teorie di Marx⁵⁸; al pari dell'idealismo – che Sartre descrive con gli stessi termini utilizzati nel saggio sull'intenzionalità⁵⁹ – anche il materialismo dialettico costituisce un “mito”, nella misura in cui restituisce una visione distorta dei rapporti che caratterizzano l'interazione tra coscienza e mondo⁶⁰. Occorre infatti comprendere che il «pensiero rivoluzionario è [...] un pensiero in situazione»⁶¹ che «chiede una filosofia nuova che consideri diversamente i rapporti dell'uomo con il mondo»⁶². Ciò significa che

perché la realtà si riveli è necessario che un uomo lotti contro di essa; in una parola, il realismo del rivoluzionario esige sia l'esistenza del mondo, sia quella della soggettività:

⁵⁶ Ivi, pp. 68-69.

⁵⁷ Ivi, p. 79.

⁵⁸ In una nota aggiunta in occasione della riedizione del saggio, nel 1949, Sartre scrive: «poiché mi si è rimproverato, non in buona fede, di non citare Marx in questo articolo, preciso che le mie critiche non si rivolgono tanto a Marx, quanto alla scolastica marxista del 1949, o, se si preferisce, a Marx visto attraverso il neomarxismo staliniano» (J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, cit., p. 127).

⁵⁹ «L'idealismo, che è una filosofia della digestione e dell'assimilazione [...]» (Ivi, p. 119).

⁶⁰ In *Critica della ragione dialettica*, Sartre recupererà invece l'istanza materialista nel tentativo di elaborare un “materialismo realista” capace di superare i limiti teorici del materialismo dialettico criticato nel saggio del 1946.

⁶¹ J.-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, cit., p. 90.

⁶² Ivi, p. 121.

meglio ancora, esige una *correlazione* tra l'una e l'altra tale per cui risulti impossibile concepire una soggettività al di fuori del mondo o un mondo che non sia illuminato dallo sforzo di una soggettività⁶³.

Come questo breve attraversamento di alcuni luoghi decisivi della produzione sartriana degli anni '40 avrebbe dovuto dimostrare, il carattere etico-politico della proposta teorica sartriana si afferma quindi come un approfondimento e una radicalizzazione coerente delle acquisizioni che Sartre aveva guadagnato a partire da una radicalizzazione dell'impostazione fenomenologico-trascendentale husserliana.

4. Conclusioni

L'analisi delle posizioni filosofiche espresse dal primo Husserl e, soprattutto, da Gurwitsch e Sartre ha inteso mostrare come esse possano essere considerate come momenti interni alla vicenda storica della filosofia trascendentale interpretata, sulla scorta dei lavori di Gaetano Rametta⁶⁴, come attraversata da un graduale processo di de-soggettivazione che, a partire almeno dalla filosofia del secondo Fichte⁶⁵, mostrerebbe la necessaria inerenza dell'istanza pratica all'interno del paradigma filosofico del trascendentale. In tal senso appaiono, dal punto di vista storico, particolarmente significativi – benché non alieni da criticità – i tentativi compiuti da Gurwitsch e Sartre di declinare la fenomenologia non-egologica del primo Husserl nei termini di una filosofia sociale – è il caso di Gurwitsch – e di una teoria dell'azione (politica) – è il caso, invece, di Sartre.

⁶³ Ivi, p. 116.

⁶⁴ Cfr. G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova 2008; G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, Cleup, Padova 2012; G. Rametta, *The Transcendental and Its Metamorphoses in Modern Thinking. Fichte to Deleuze (through Husserl)*, «Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy», Special Issue I(I), 2015; G. Rametta, *Trascendentale*, cit.

⁶⁵ Su questo cfr. G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova 2020.

Filosofia trascendentale e giurisprudenza a partire dalla *Rechtsphilosophie* di Emil Lask

Giacomo Gambaro
(Università degli Studi di Padova)
giacomo.gambaro@unipd.it

Title: Transcendental Philosophy and Jurisprudence: starting with Emil Lask's *Rechtsphilosophie*.

Abstract: The article aims to offer an interpretation of transcendental philosophy that emancipates it from the exclusive field of the theory of knowledge in order to bring out the importance of its relationship with practices. This relationship allows us to consider practices as indispensable ways of giving meaning to experience and at the same time to recognize in the transcendental a 'thought of the real' whose vocation is itself practical. To support our thesis, we will consider the first two works of Emil Lask (1875-1915), a fundamental figure of neo-Kantianism and of early 20th century philosophy in general: *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902) and *Rechtsphilosophie* (1905). If in the first work the theoretical and gnoseological perspective leads to a 'negative' definition of the real, as valueless, contingent and irrational, in the second the relationship with law and the practice of jurisprudence allows us to arrive at a concept of reality as a dimension endowed with value, whose significance derives from the indispensable role of practices.

Keywords: Lask; Transcendental Philosophy; Jurisprudence; Rickert; Legal Philosophy.

1. *Il trascendentale, le pratiche e il problema del reale*

Con il presente contributo ci proponiamo di suffragare una tesi apparentemente semplice e lineare, eppure non scontata se riferita alla storia della filosofia moderna e contemporanea. La tesi, in breve, è la seguente: la filosofia trascendentale, lungi dall'esaurirsi all'interno dell'ambito teoretico-conoscitivo, intrattiene un rapporto costitutivo con la dimensione delle pratiche.

Tale rapporto consente a nostro giudizio di ridefinire lo statuto di entrambi i termini posti in relazione, facendo loro acquisire un significato ulteriore ed alternativo da cui ripartire per poter riaffermare la prospettiva filosofico-trascendentale nella stessa contemporaneità.

Innanzitutto, in virtù del rapporto con il trascendentale, si rende possibile

emancipare le pratiche da una connotazione unilateralmente tecnico-strumentale, in base alla quale esse non consisterebbero che nell'essere "esecuzioni" di contenuti dati a prescindere dal loro concreto esercizio. All'opposto, le pratiche possono venire riscoperte come modalità indispensabili di costituire un'esperienza dotata di senso, laddove quest'ultimo, lungi dall'essere estraneo all'esercizio pratico, risulta ad esso immanente ed indissociabile.

In secondo luogo, è la stessa filosofia trascendentale che, posta in feconda interferenza con le pratiche, acquisisce una valenza inedita, riscoprendosi *un pensiero del reale*, ossia un pensiero in grado di commisurarsi con ciò che eccede il circuito della teoresi.

È precisamente quest'ultima istanza a risultare decisiva. La filosofia trascendentale, valorizzando la sua consustanziale relazione con la dimensione delle pratiche, non soltanto può porre nella sua centralità il problema della "realtà" e del suo statuto, ma in aggiunta risulta in grado di svilupparne *positivamente* le implicazioni. La differenza tra pensiero e reale, benché non venga destituita in funzione dell'identità tra i due elementi, non conduce ad un esito meramente critico o negativo, ma si traduce nella condizione indispensabile per rendere possibile la stessa attività con cui si creano concetti.

È a partire da una simile *creazione concettuale* che si rende evidente come la filosofia trascendentale non soltanto non possa venire ridotta al piano teoretico-conoscitivo, ma anzi corrisponda anch'essa, in quanto tale, ad *una pratica* ben precisa, quella con cui, appunto, si creano concetti e, contestualmente, se ne ricostruiscono riflessivamente le condizioni che li rendono di volta in volta possibili, condizioni che in ultima analisi ritrovano nell'impatto con l'eccedenza del reale la propria *genesì*.

Intendiamo sviluppare tale tesi a partire dal pensiero di Emil Lask (1875-1915), la cui figura rappresenta uno snodo imprescindibile all'interno della storia della filosofia trascendentale¹.

Allievo di Windelband e di Rickert, formatosi alla Scuola del Baden del neokantismo sudoccidentale, Lask non soltanto ha incarnato la *crisi* del neocriticismo, così come il tramonto di un'intera stagione del pensiero, quella ottocentesca, ma inoltre ha prefigurato innumerevoli istanze che saranno al centro dell'elaborazione filosofica del Novecento, come attestato dall'influsso esercitato su pensatori quali Heidegger e Lukács.

È proprio quest'ultimo a restituire nel modo più efficace il senso complessivo del percorso del filosofo. Nel *Necrologio* del 1918 in memoria di Lask, cadu-

¹ Sul pensiero di Lask, cfr. G. Rametta, *Estraneità e verità in Emil Lask*, in U. Curi – B. Giacomini (a cura di), *Xenos. Filosofia dello straniero*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 77-102; S. Besoli, *Forma categoriale e struttura del giudizio. Sull'incompletezza sistematica del pensiero di Lask*, Quodlibet, Macerata 2019; R. Redaelli, *Emil Lask. Il soggetto e la forma*, Quodlibet, Macerata 2016; S. Furlani, *La logica trascendentale di Lask*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, Cleup, Padova 2012, pp. 47-79; G. Gambaro, *Emil Lask e le matrici neokantiane dell'empirismo trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine 2022; S. Besoli – R. Redaelli (a cura di), *Emil Lask. Un secolo dopo*, Quodlibet, Macerata 2017.

to volontario in guerra tre anni prima, Lukács sostiene che la “destinazione” toccatagli in sorte fu di condurre a compimento la “filosofia della validità” (*Geltungsphilosophie*) dei suoi maestri neokantiani, ossia quel “ritorno a Kant” finalizzato alla rifondazione del trascendentale in seguito al tramonto dei grandi sistemi dell’idealismo tedesco ed all’imporsi del modello delle cosiddette “scienze naturali”. Com’è noto, sulla base della distinzione lotzeana tra il piano dell’essere (*Sein*), dell’essente empirico, e quello del valere (*Gelten*), di ciò che, pur non essendo, vale, il neokantismo sudoccidentale aveva tentato di rilanciare il concetto di trascendentale riconducendolo all’istanza della “validità” (*Gültigkeit*) e del “valore” (*Wert*), ciò che permetteva di salvaguardarne la coerenza logico-conoscitiva dai tentativi di una sua naturalizzazione in senso psicologista.

Se dunque questa è l’eredità speculativa che ha animato il pensiero laskiano, fin dall’inizio Lukács rimarca come esso fosse trainato da una specifica movente di fondo, da una “spinta alla concretezza”² (*Drang nach Konkretion*).

È proprio una simile *tensione* rivolta al “concreto” – al reale – ciò di cui intendiamo occuparci non soltanto al fine di ricostruire alcuni momenti significativi del pensiero di un filosofo, quale Lask, non ancora debitamente conosciuto, ma anche e soprattutto al fine di porre a tema il rapporto sostanziale tra il trascendentale e le pratiche.

Al riguardo, considereremo le prime due opere del filosofo, la dissertazione di dottorato *L’idealismo di Fichte e la storia* (*Fichtes Idealismus und die Geschichte*) del 1902 e lo scritto di abilitazione *Filosofia giuridica* (*Rechtsphilosophie*) del 1905. I due contributi, pur collocandosi all’interno di un comune scenario filosofico, presentano determinati elementi di eterogeneità massimamente rilevanti che ci condurranno al cuore della questione.

Il *Fichte-Buch* e la *Rechtsphilosophie*, benché accomunati dalla centralità accordata alla relazione tra il trascendentale e la componente della realtà, ne sviluppano le implicazioni sulla base di due prospettive differenti: l’una riguardante la *teoria della conoscenza*, l’altra concernente il *metodo del diritto* e della sua *pratica* distintiva, la giurisprudenza.

Nel caso dell’opera del 1902 la prospettiva *teoretico-conoscitiva*, pur consentendo di inquadrare in tutta la sua coerenza l’istanza del reale, non ne permette una definizione “positiva”, ciò che concorre a determinare il carattere irrisolto e aporetico del volume. La realtà (*Wirklichkeit*), rispetto alle forme concettuali che presiedono al procedimento conoscitivo, si impone nei termini di un’irrevocabile *limitazione*, di un residuo ineducibile di “opacità” che Lask restituisce nei termini del “caso” e dell’“irrazionalità”.

Lo stesso non può dirsi per quanto riguarda la *Filosofia giuridica*, la cui prospettiva è invece rivolta a decifrare da un punto di vista *metodologico* la “logica” sottesa all’ambito del diritto. A partire da una simile interrogazione trascenden-

² G. Lukács, *Emil Lask*, in G. Lukács, *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, a cura di P. Pullega, Cappelli, Bologna 1981, p. 172.

tale del diritto e della stessa giurisprudenza³, si renderà nuovamente possibile far emergere nella sua necessità l'istanza del reale, la quale tuttavia non si declinerà più nei termini "negativi" dell'irrazionalità, ma in quelli di una pregnanza di "senso" – di "valore" – resa possibile dall'esercizio delle *pratiche*. Queste ultime, come attestato dal concreto esercizio della giurisprudenza, non possono venire liquidate nei termini di mere applicazioni tecniche, strumentali, di contenuti a loro estrinseci, giacché risultano in grado di dispiegare processi di concettualizzazione con cui costituire forme di realtà ed esperienza costitutivamente dotate di "significato".

Proprio tale acquisizione, dal nostro punto di vista, si dimostrerà cruciale per ripensare *altrimenti* la valenza della filosofia trascendentale nella contemporaneità affrancandola dal modello della "teoria della conoscenza" e riscoprendone la vocazione intimamente *pratica*.

2. L'idealismo di Fichte e la storia: *il reale come "irrazionalità"*

Come si è accennato, il rapporto con il reale costituisce uno dei tratti qualificanti dell'intera speculazione di Lask fin dalla sua inaugurazione, rappresentata da *L'idealismo di Fichte e la storia*⁴. Si tratta di un'opera tanto complessa quanto significativa, il cui esito irrisolto non destituisce in alcun modo la sua rilevanza.

Per quanto il volume si incentrasse sulla ricostruzione dei presupposti logico-concettuali e teoretico-conoscitivi alla base della filosofia della storia dei massimi esponenti dell'idealismo tedesco – in particolar modo di Kant, Fichte e Hegel –, con esso Lask si proponeva di intervenire all'interno del dibattito ad egli contemporaneo per offrire un contributo fecondo a sostegno delle tesi dei suoi maestri Windelband e Rickert. In particolare quest'ultimo, con la capitale opera *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale* (1896; 1902) aveva attribuito all'ambito della storia un ruolo decisivo, fondamentale per le sorti stesse della filosofia trascendentale.

L'ambito storico, nella misura in cui rinveniva quale proprio "oggetto" specifico la componente dell'"individualità" (*Individualität*), della singolarità ed irripeti-

³ L'importanza del rapporto con la giurisprudenza per delineare una prospettiva filosofica inedita, non più ricalcata sul modello della scienza e della teoria della conoscenza, rinviene nel pensiero di G. Deleuze un suo momento fondamentale, cfr. G. Rametta, *Deleuze interprete di Hume. Con un'appendice su Politica e giurisprudenza*, Mimesis, Milano-Udine 2020; dello stesso autore, non si può che rimandare alle voci *Trascendentale* e *Giurisprudenza* contenute in M. Adinolfi – M. Donà – F. Leoni – C. Meazza – M. Moschini – G. Rametta – R. Ronchi, *Nova theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*, Castelveccchi, Roma 2021, pp. 213-220 e pp. 45-55, lungo il solco delle quali intende muoversi il presente contributo.

⁴ Per un approfondimento dell'opera, cfr. R. Hofer, *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur früher Wissenschaftslehre Emil Lasks*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997; C. Tuozzolo, *Emil Lask e la logica della storia*, FrancoAngeli, Milano 2004; G. Morrone, *Valore e realtà. Studi intorno alla logica della storia di Windelband, Rickert e Lask*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 277-412.

bilità degli accadimenti, dimostrava di non poter essere valutato da una tipologia di sapere, quale quello delle *Naturwissenschaften*, incentrato invece su fenomeni riconducibili ad una legalità di tipo astratto e generale, basata insomma sulla deliberata esclusione di tutto ciò che risulta “individuale”. In questo modo, si rendeva evidente che il modello delle scienze naturali non poteva valere come criterio cui conformare tutte le altre scienze, soprattutto le cosiddette “scienze storiche” o “della cultura” all’interno delle quali veniva collocata la filosofia stessa.

Sulla base di tali premesse, l’ambizione di Lask è di riattraversare la filosofia della storia dell’idealismo tedesco da un punto di vista strettamente *teoretico-conoscitivo* allo scopo di rispondere ad un quesito fondamentale: quali sono le condizioni di possibilità per valutare il “valore” (*Wert*) che spetta in sé all’“individuale” non *malgrado* il suo carattere irripetibile, ma all’opposto *in virtù* della sua stessa unicità?

L’obiettivo del *Fichte-Buch*, in altri termini, riguarda la possibilità di giustificare il rapporto tra *Wert* ed *Individualität*, ciò che nel contesto neokantiano veniva compendiato dal concetto di “individualità valoriale” (*Wertindividualität*).

Tuttavia, fin dall’inizio si comprende che per giustificare il rapporto tra valore ed individualità la prima, fondamentale questione da porsi attiene alla “collocazione” (*Stellung*) della realtà (*Wirklichkeit*), o per meglio dire allo statuto da attribuire ad essa dal punto di vista di una teoria della conoscenza ispirata alla filosofia critica di Kant e, in misura ancora maggiore, al trascendentalismo di Fichte.

Se si vuole valutare il valore consustanziale alla “singolarità”, non ci si può che interrogare in primo luogo circa la componente della *Wirklichkeit*, ossia della dimensione che, a differenza di quella delle leggi della ragione, si ritiene afferisca a ciò che è contingente, non generalizzabile, appunto *individuale*.

Ciò che si intende per “realtà” non deve essere confuso con la “dignità” dell’*oggettività* [...] l’oggettività si presenta come funzione sintetica dell’intelletto affatto deducibile dalle forme del pensiero, al contrario la realtà empirica si presenta come resto indeducibile dalle forme. “Realtà” indica soltanto l’ineffabile e l’imperscrutabile, dunque se si esprime il termine “realtà” si deve pensare [...] all’entrata in gioco del carattere dell’individuale insieme alla rigida determinatezza e all’immutabile essere-così⁵.

Per giungere alla definizione dello statuto del reale, Lask prende le mosse dai presupposti di fondo della teoria della conoscenza kantiana, secondo cui il procedimento conoscitivo ricava la sua “oggettività” dalla “funzione sintetica” svolta dall’intelletto.

La conoscenza, per il kantismo, si struttura infatti sulla base dell’unificazione sintetica di due fondamentali fattori conoscitivi: da un lato, l’intelletto, le cui forme concettuali, nella misura in cui rendono possibile l’oggettività, risultano

⁵ E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, in E. Lask, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hrsg. v. E. Herrigel, Mohr, Tübingen 1923, p. 43.

contraddistinte dal carattere della generalità, dunque dall'essere *vuote*, prive di contenuti particolari; dall'altro, la sensibilità, la cui funzione specifica è apportare al conoscere la pregnanza contenutistica in mancanza della quale nessuna apprensione sarebbe possibile.

Proprio tale assunto consente di determinare dal punto di vista teoretico-conoscitivo quale sia la *Stellung* della componente della realtà. Quest'ultima non fa capo al versante *formale* della conoscenza, ossia alle forme concettuali, bensì a quello *contenutistico*, al *materiale* conoscitivo di derivazione empirica che, nella sua effettiva occorrenza, si presenta contrassegnato dal "carattere dell'individuale", da quella singolarità e "determinatezza" che lo configurano come un "resto indeducibile" da parte dell'intelletto.

Con ciò, non soltanto risulta evidente il motivo per cui il filosofo, nel tentativo di giustificare il concetto di "individualità valoriale", abbia rivolto l'attenzione alla realtà empirica, che difatti dal punto di vista conoscitivo afferisce al carattere particolare dei contenuti empirici, ma anche e soprattutto la ragione per cui, sulla scorta di tali premesse, proprio la componente del reale finisca per prefigurare un problema inaggirabile.

Si tratta del problema del "caso" (*Zufall*), lo stesso che Lask trae esplicitamente dall'opera *Die Lehren vom Zufall* (1870) di Windelband⁶ riconducendolo ai presupposti della teoria della conoscenza di Kant:

il rapporto del particolare con il generale [...] rispetto al nostro concepire merita di essere chiamato *irrazionale*. Il particolare non è logicamente contenuto nel generale a cui pure è sottoposto, perciò esso, riguardo al concetto, è "*casuale*". L'incapacità del nostro conoscere che si rivela in questa irrazionalità fonda [...] il *concetto logico-trascendentale di caso*⁷.

Se il reale attiene al contenuto empirico nel suo risultare tanto indispensabile alle forme concettuali quanto da esse indeducibile, allora esso, rispetto al conoscere, non può che configurarsi nei termini della "contingenza", di una "casualità" ineluttabile che scaturisce dalla stessa strutturazione dualistica del procedimento gnoseologico.

Con il concetto di *Zufall*, pertanto, non ci si riferisce ad un elemento estrinseco rispetto all'attività conoscitiva, ma esattamente all'opposto ad una sua condizione ineliminabile, ad un'«incapacità» consustanziale alla relazione tra il pensiero e la componente della realtà.

Il fatto che la conoscenza si definisca nei termini "sintetici" di un *rapporto*, e che tale rapporto sia contrassegnato dalla costitutiva "non-coincidenza" tra le forme dell'intelletto e i contenuti empirici, fa emergere come a causa della sua

⁶ Cfr. G. Morrone, *I modi del caso. Intorno al primo scritto di Wilhelm Windelband*, in "Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche", CXII, 2011, pp. 63-94. Sul pensiero di Windelband, cfr. S. Besoli, *La coscienza delle regole. Tre saggi sul normativismo di Windelband*, Vallecchi, Firenze 1996.

⁷ E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, cit., p. 39.

stessa articolazione la “ragione”, nel tentativo di ricondurre a sé il “reale”, non possa non imbattersi ogni volta in un *limite*, in un residuo di “impenetrabilità” (*Undurchdringlichkeit*) cui Lask si rivolge nei termini dell’“irrazionalità”, di ciò che dunque risulta per principio “estraneo al valore” del conoscere.

A ben guardare, già sulla base di simili premesse si possono cogliere i motivi di fondo alla base dell’esito aporetico dell’opera. Il tentativo di giustificare la nozione di *Wertindividualität* come oggetto specifico dell’ambito storico non può che scontrarsi con una simile determinazione *negativa* dello statuto del reale.

Com’è possibile riconoscere all’individualità il *Wert* ad essa consustanziale se il suo stesso carattere unico e irripetibile deriva dalla *Wirklichkeit*, ossia da quella dimensione che non può essere definita se non nei termini della contingenza, dell’irrazionalità, insomma dell’“estraneità al valore” (*Wertfremdheit*)?

A questo proposito, tuttavia, è necessario prestare attenzione: le criticità insormontabili appena rilevate non revocano in quanto tale la possibilità da parte della filosofia trascendentale di interagire con la componente del reale.

Piuttosto, è la *prospettiva* assunta nel *Fichte-Buch*, incentrata sul trascendentale come *teoria della conoscenza*, a presentare degli elementi di indubbia inadeguatezza, ciò che in aggiunta permette di riconoscere la necessità di emanciparsi da un approccio esclusivamente *teoretico-conoscitivo* per assumere un angolo visuale differente.

In proposito, non risulta affatto irrilevante che Lask, nella *Filosofia giuridica* (1905), sembri confermare una simile acquisizione, interrogandosi sul rapporto che la filosofia trascendentale intrattiene con un ambito, come quello del diritto, connesso ad una *pratica* ben precisa, quella della giurisprudenza.

Come illustreremo, sarà proprio in virtù di quest’ultimo rapporto con la pratica del diritto che si renderà possibile conseguire una comprensione alternativa – per così dire “positiva” – del nesso con il reale, gettando le basi per far emergere il carattere intimamente *pratico* dell’esercizio trascendentale del pensiero.

3. La *Rechtsphilosophie*: il mondo delle pratiche

L’attraversamento di alcuni momenti significativi del *Fichtes Idealismus und die Geschichte* ci ha condotto ad individuare nel rapporto con il reale una componente decisiva, che, come anticipato, ci consentirà di sviluppare nelle sue implicazioni fondamentali la stessa relazione tra trascendentale e pratiche.

In questo senso, l’esito aporetico dell’opera del 1902 si rivela dirimente. L’impossibilità di giustificare nelle sue condizioni di possibilità il concetto di *Wertindividualität* afferiva infatti alla specifica modalità in cui Lask aveva tentato di inquadrare il problema della *Wirklichkeit*. L’aver assunto una prospettiva esclusivamente teoretico-conoscitiva, se da un lato permetteva di riconoscere nella sua cogenza la componente della realtà effettiva, dall’altro non poteva che arrestarsi ad una sua comprensione nei soli termini dell’“irrazionalità”, della strutturale indeducibilità testimoniata dal concetto di “caso”.

Come vedremo, nella *Filosofia giuridica* (1905) Lask non rimanderà più allo *Zufall* come “limitazione” posta alle forme conoscitive da parte di un reale tanto necessario quanto impossibile da ricondurre a sé, ma chiamerà in causa un’autentica riformulazione del concetto di realtà, la stessa resa possibile – qui il punto – dall’interrogazione del rapporto tra la filosofia trascendentale e la dimensione del diritto e della *giurisprudenza*.

Proprio di questo si tratta nella *Rechtsphilosophie*⁸, di un’interrogazione riguardante il *luogo* che spetta al “giuridico” all’interno delle cosiddette scienze della cultura, laddove però una simile collocazione non concerne il diritto come disciplina positiva – come “scienza empirica” –, bensì la sua rilevanza per la *filosofia* e, nello specifico, per la filosofia *trascendentale* come “filosofia del valore” (*Wertphilosophie*). Quest’ultima, in accordo con il presupposto della “bidimensionalità del modo di considerare” (*Zweidimensionalität der Betrachtungsweise*) un dato fenomeno⁹ (nei termini del valere o in quelli della fattualità), non si occupa del diritto in quanto istituto rivolto all’organizzazione ed alla regolamentazione dei rapporti sociali, ma del “valore” del fenomeno giuridico, del suo “significato” (*Bedeutung*).

Giustificare nelle sue condizioni di possibilità l’ambito del diritto equivale, insomma, a far emergere la sua “logica”, il *logos* che anima i suoi procedimenti e le sue pratiche, ciò che per Lask compete in primo luogo ad un’investigazione di ordine *metodologico*¹⁰.

Ora, l’obiettivo di intraprendere una “metodologia del diritto” non deve venire fraintesa nei termini di un’astratta formalizzazione delle procedure che caratterizzano un simile ambito. Tale scelta, piuttosto, attiene alla necessità di far emergere il peculiare *statuto di realtà* cui rimanda la sfera giuridica.

Così, il rapporto tra trascendentale e diritto interpella anche in questo caso il problema del reale¹¹:

[dal] punto di vista teoretico-conoscitivo, la realtà è un prodotto di sintesi categoriali. La metodologia estende questo punto di vista copernicano alle creazioni dell’at-

⁸ La *filosofia giuridica* di Lask ha svolto un ruolo di rilievo in primo luogo all’interno del dibattito giuridico e giusfilosofico, esercitando un influsso determinante, per esempio, sull’illustre politico e filosofo del diritto tedesco Gustav Radbruch (1878-1949), cfr. A. Carrino, *L’irrazionale nel concetto. Comunità e diritto in Emil Lask*, ESI, Napoli 1983; Id., *La filosofia del diritto di Emil Lask e la scienza giuridica tedesca “tra Vienna e Weimar”*, in S. Besoli – R. Redaelli (a cura di), *Emil Lask. Un secolo dopo*, cit., pp. 217-239; J. Zhao, *Die Rechtsphilosophie Gustav Radbruchs unter dem Einfluss von Emil Lask. Eine Studie zur neukantianischen Begründung des Rechts*, Nomos, Baden-Baden 2020.

⁹ Cfr. E. Lask, *Filosofia giuridica*, trad. italiana a cura di A. Carrino, ESI, Napoli 1984, p. 15.

¹⁰ Al riguardo, Lask attribuisce alla metodologia del diritto il compito di far riguadagnare alla “giurisprudenza” la sua propria “autocoscienza logica” (*logische Selbstbesinnung*), cfr. *Ivi*, p. 51.

¹¹ Sulla centralità del problema del reale e della sua corretta determinazione all’interno della *Rechtsphilosophie*, cfr. C. Tuozzolo, *Emil Lask e la logica della storia*, cit., pp. 88-102; R. Redaelli, *Emil Lask. Il soggetto e la forma*, cit., pp. 71-76; A. Spinelli, *L’irrazionalità del pensabile. Vita e riflessione nella filosofia di Emil Lask*, Cleup, Padova 2019, pp. 153-167.

tività selezionatrice delle singole scienze e vede per esempio, negli atomi e nelle leggi naturali, prodotti della concettualizzazione delle scienze della natura, negli eventi e processi della storia universale, nei fenomeni giuridici, politici ed economici, prodotti della concettualizzazione delle scienze della cultura¹².

Fedele al “punto di vista copernicano” per come esso è stato riformulato dai suoi maestri, Lask muove dalla demarcazione di due fondamentali tipologie di realtà o, se si vuole, di due sue dissimili *stratificazioni*.

Da un lato, se si assume l’angolo visuale “teoretico-conoscitivo”, la realtà non può che configurarsi come il “prodotto di sintesi categoriali”, ossia come il risultato di procedimenti logico-concettuali atti a strutturare il dato dell’esperienza conferendovi unitarietà, coerenza ed oggettività.

Tutto ciò rimanda a quello stesso concetto di *Wirklichkeit* al centro del *Fichte-Buch*: nella misura in cui il *Wert* della conoscenza, la sua “oggettività” e “validità”, attiene alle sole forme concettuali, il contenuto vero e proprio del conoscere risulta invece di per sé *privo del carattere del valere*.

Dall’altro lato, però, se si aderisce alla prospettiva delle “singole scienze” e della loro attività di selezione e rielaborazione, ecco che la stessa realtà “teoretico-conoscitiva” acquisisce un significato ulteriore e in parte differente, quello, per esempio, che nel caso delle scienze naturali la rende l’insieme degli “atomi” e delle “leggi naturali”, mentre nel caso delle scienze storiche o della cultura la definisce come uno scenario di “eventi” e “processi della storia universale”.

Tale differenziazione della componente del reale si deve a Rickert, al suo tentativo di affrancare il concetto di realtà di Kant dal “monopolio” delle scienze naturali (*Naturwissenschaften*). Il filosofo di Königsberg, infatti, non solo non avrebbe colto la differenza tra le due declinazioni della realtà, ma l’avrebbe anzi indebitamente annullata in funzione dell’assunzione di un unico concetto di reale, appunto quello delle *Naturwissenschaften*¹³. Queste ultime, tuttavia, non detengono alcun primato, giacché, proprio come le scienze culturali, si assestano sul piano – rivelatosi “secondario” – dell’elaborazione scientifica.

Ebbene, se è vero che le premesse della *Rechtsphilosophie* testimoniano con ogni evidenza dell’influsso esercitato dall’insegnamento rickertiano, altrettanto certo è che da questo momento in poi dal ragionamento di Lask si evincono alcuni elementi di sempre maggiore *autonomia*.

Tali elementi, benché non possano venire interpretati nei termini di una “rotura” con il maestro, che com’è noto si consumerà solo alcuni anni più tardi¹⁴,

¹² E. Lask, *Filosofia giuridica*, cit., p. 36; in quest’unico frangente, ai fini del nostro discorso abbiamo ritenuto necessario modificare la traduzione italiana, che rendeva l’espressione *erkenntnistheoretisch* con “epistemologico”, facendo esplicito riferimento alla problematica *teoretico-conoscitiva*.

¹³ Sul concetto rickertiano di “realtà obiettiva” come prodotto di sintesi categoriali anteriori all’elaborazione scientifica, cfr. A. Donise, *Il soggetto e l’evidenza. Saggio su Heinrich Rickert*, Loffredo Editore, Napoli 2002, pp. 22 e sgg.

¹⁴ L’allontanamento dal maestro può essere fatto iniziare a partire dal 1908, allorché Lask, nel corso del Terzo Congresso Internazionale di filosofia svoltosi a Heidelberg, pronuncia il discorso *Esiste*

nondimeno manifestano la sussistenza di un'idiosincrasia di fondo, la quale non a caso concerne una *complicazione ulteriore* dello statuto del reale.

Allo sguardo inesperto non risulta facile attenersi [...] alla fondamentale idea copernicana. È ovvia l'obiezione che non è certo lo storico che impone per primo ai grandi fatti storici il loro ruolo storico-universale, che non è la scienza che per prima delimita tra loro i differenti significati tipici della cultura quali economia, diritto, linguaggio ecc. Anche il metodologo non potrà [...] fare a meno di riconoscere, nel disciplinare il materiale che egli già trova pronto, per così dire dei lavori preliminari dell'attività scientifica [...] non [...] si può mettere in discussione il fatto che la messa in risalto di uno specifico mondo delle scienze culturali appare in parte già nel pensiero prescientifico¹⁵.

Come Lask lascia trapelare, se tra i due piani della realtà sussistesse un "abisso", non sarebbe in alcun modo possibile giustificare il raccordo tra loro, a tutto detrimento della stessa "idea copernicana". Se infatti la realtà originaria, di per sé priva di ogni riferimento al "valore", al senso ed agli stessi significati culturali non potesse venire congiunta a quella forgiata dalle scienze, nella fattispecie della cultura, un'obiezione apparentemente banale come quella per cui non è lo storico a costituire l'oggetto della storia farebbe capitolare l'intera impostazione neokantiana.

È vero, al riguardo, che proprio al fine di scongiurare il rischio di uno scollamento reciproco tra le due tipologie di realtà Rickert aveva avanzato il concetto di "concettualizzazione pre-scientifica"¹⁶ (*vorwissenschaftliche Begriffsbildung*), cui non a caso Lask si rivolge allorché asserisce come qualsiasi lavoro metodologico non possa contestare che le delimitazioni epistemologiche che stabiliscono i confini di una data disciplina appaiono già, più o meno consapevolmente, nel "pensiero prescientifico".

Tuttavia, ciò che Rickert non sembra aver compreso è che precisamente il concetto da lui stesso coniato non è privo di conseguenze radicali per quanto riguarda il problema del reale:

il dato di fatto dell'elaborazione prescientifica vieta di considerare [...] la realtà immediatamente data come il *materiale* delle scienze della cultura. Tra questa realtà e lo scopo finale cui tende la scienza si inserisce piuttosto [...] un mondo – paragonabile a un prodotto semilavorato – già riferito a significati culturali, ed è questa

un «primato della ragione pratica» nella logica? (*Gibt es einen «Primat der praktischen Vernunft» in der Logik?*) con cui critica apertamente la teoria rickertiana del giudizio, tacciata di operare un'indebita "moralizzazione" della logica che pregiudicherebbe la possibilità di concepire un "valere" incondizionato, sottratto all'orbita del soggetto, cfr. H. Sommerhäuser, *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*, Diss., Reuter, Berlin 1965; H. Malter, *Heinrich Rickert und Emil Lask. Vom Primat der transzendentalen Subjektivität zum Primat des gegebenen Gegenstandes in der Konstitution der Erkenntnis*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 23, 1969, pp. 86-97.

¹⁵ E. Lask, *Filosofia giuridica*, cit., p. 36.

¹⁶ *Ibid.*

complessa realtà culturale, non l'originaria realtà libera da ogni tipo di relazione a valori, che diventa materiale delle *scienze* della cultura [...]. Per questa ragione i punti di vista della critica metodologica possono essere estesi dalla funzione scientifica a quella prescientifica, e perciò non solo le *scienze* della cultura, ma anche gli stessi ambiti culturali possono essere considerati, da un punto di vista [...] metodologico, come ragion teoretica rappresa¹⁷.

Tra la "realtà immediatamente data", teoretico-conoscitiva, e quella che funge da "*materiale* delle scienze della cultura" si interpola un'ulteriore stratificazione del reale, che Lask descrive come un "prodotto semilavorato"¹⁸.

Pur rimandando alle altre due tipologie di realtà, di cui non a caso consente il reciproco "contatto", tale "mondo di mezzo" costituisce qualcosa di specifico, di relativamente autonomo. Esso si distingue infatti dalla *Wirklichkeit* "originaria" poiché, a differenza di questa, non risulta svincolato dalla "relazione a valori" (*Wertbeziehung*), ma si presenta come già riferito a "significati culturali", gli stessi su cui si appuntano i procedimenti di rielaborazione e sistematizzazione di tipo scientifico. Allo stesso tempo, però, la "complessa realtà culturale" (*komplexe Kulturrealität*) appena rilevata non ricava il suo essere riferita a "valori" e "significati" dal rapporto con le *scienze* della cultura, tanto più che queste, prima ancora di intraprendere la loro attività, sembrano ritrovarsi al cospetto di un mondo che esibisce una sua immanente conformazione, figurando come una sorta di "ragione teoretica rappresa"¹⁹ (*geronnene theoretische Vernunft*).

Per quanto possa sembrare "strano e apparentemente contraddittorio", l'indagine *metodologica* condotta da Lask ha fatto emergere quale suo oggetto specifico "qualcosa d'altro che forme di *scienza*"²⁰, qualcosa che al contempo non poteva venire colto da un approccio esclusivamente *teoretico-conoscitivo*: la possibilità di pensare un reale che, non più estraneo al "valore", sia dotato di un suo proprio "significato" (*Bedeutung*).

Giunti a questo punto, occorre porsi una domanda decisiva: se una simile realtà risulta dotata di un *Wert* e di una *Bedeutung* che *non dipendono* dal legame con la dimensione scientifica, che cosa, allora, funge da condizione di possibilità di una simile pregnanza di "senso"?

¹⁷ *Ivi*, pp. 36-37.

¹⁸ Cfr. l'interpretazione offerta in A. Spinelli, *L'irrazionalità del pensabile. Vita e riflessione nella filosofia di Emil Lask*, cit., pp. 159 e sgg. ed in R. Redaelli, *Emil Lask. Il soggetto e la forma*, cit., pp. 73 e sgg., cui aderiamo in questa sede.

¹⁹ Al riguardo, non si può non rilevare come una delle specificità della *Filosofia giuridica* rispetto ad altri momenti del pensiero laskiano consista nell'influsso esercitato dal pensiero hegeliano e, in particolare, dal concetto di "spirito oggettivo", cfr. A. Spinelli, *L'irrazionalità del pensabile. Vita e riflessione nella filosofia di Emil Lask*, cit., pp. 160-161. Non è un caso, da questo punto di vista, che sempre nel 1905 Lask tenne presso l'Università di Heidelberg la lezione inaugurale *Hegel e il suo rapporto con la visione del mondo illuministica*. Sull'influsso di Hegel nella prima teorizzazione di Lask, cfr. C. Tuozzolo, *Giudizio storico e «individualità di valore»: l'incidenza di Hegel sul giovane Lask*, in S. Besoli – R. Redaelli (a cura di), *Emil Lask. Un secolo dopo*, cit., pp. 23-54.

²⁰ E. Lask, *Filosofia giuridica*, cit., p. 37.

È a questa soglia della trattazione che il rapporto con le pratiche si rivela cruciale al fine di definire un concetto di reale totalmente alternativo a quello basato sull'irriducibile estraneità al piano del valore.

Sono proprio le pratiche, infatti, a sostanziare di *Wert* la realtà "intermedia" della cultura. Lungi dal rappresentare delle mere "tecniche", delle realizzazioni strumentali di contenuti ad esse estrinseci, esse si rivelano all'opposto le condizioni imprescindibili che suggellano la *Wertbeziehung* della realtà che concorrono a costituire, ciò che è reso possibile, come ci apprestiamo a considerare, nella misura in cui si dimostrano in grado di promuovere procedimenti di *creazione concettuale* che non soltanto non discendono dall'attività scientifica, ma che anzi, per così dire, la anticipano²¹:

L'esistenza di una concettualizzazione prescientifica gioca il ruolo più importante proprio nel campo giuridico. Non esiste nessun fenomeno culturale che – se si prescinde dalla scienza stessa – possa come fattore concettualizzante paragonarsi, anche solo approssimativamente, al diritto. Il diritto *stesso*, ormai, si confronta con la realtà extragiuridica, elaborando concetti di così elevata perfezione tecnica che, spesso, la scienza e l'elaborazione scientifica possono distinguersene solo nel grado e a volte in nessun altro modo che come semplice prosecuzione²².

Come si può desumere, il fenomeno giuridico consente di far emergere come la dimensione delle pratiche non possa venire derubricata a mera esecuzione tecnico-strumentale di una sfera differente come quella della teoresi o della scienza. Il diritto stesso, infatti, si dimostra in grado di intraprendere processi di concettualizzazione massimamente cogenti, gli stessi che rendono possibile la sua concreta pratica giurisprudenziale – l'applicazione delle norme e la promulgazione delle sentenze –, costituendo un "mondo" dotato in se stesso di senso.

Proprio tale "spirito concettualizzante"²³ permette di cogliere nel suo carattere stringente il rapporto con la filosofia trascendentale, ciò che Lask non evita di richiamare all'attenzione, esplicitando come tanto la concettualizzazione della "filosofia" quanto quella della "giurisprudenza" rinvergano quale loro primario "oggetto" non certo "ciò che è", l'essente empirico-sensibile, bensì "ciò che vale", quel "valere" (*Gelten*) cui il filosofo rimanda anche nei termini di un "dovente-essere", di un "significante"²⁴.

A differenza della giurisprudenza²⁵, il cui "valore" dipende dalla "disposizione

²¹ "[Il] tracciato laskiano intende dar ragione [...] del ruolo svolto dalla concettualizzazione prescientifica nella costituzione del sapere rigoroso della scienza [...], esibendo così non una frattura tra la concettualizzazione operata dalle scienze e quella pre-teoretica, bensì una continuità, una stratificazione di pratiche, di saperi, da cui la scienza deriva" (R. Redaelli, *Emil Lask. Il soggetto e la forma*, cit., p. 74).

²² E. Lask, *Filosofia giuridica*, cit., p. 40.

²³ *Ivi*, p. 41.

²⁴ *Ivi*, p. 40.

²⁵ In proposito, occorre sottolineare che nel discorso laskiano il significato di "giurisprudenza" (*Jurisprudenz*) non rimanda solamente all'esercizio pratico del diritto (l'attività processuale, l'applica-

positiva” di una “volontà sociale”²⁶, la filosofia trascendentale intrattiene con l’istanza del *Wert* un legame *diretto*, in alcun modo dipendente dalla commisurazione ad un’autorità che sia esterna alla dimensione del valere nella sua purezza.

Del resto, è precisamente tale differenza della filosofia trascendentale, la sua autonomia rispetto ad ogni scopo di ordine operativo, che permette di riguardare nella sua autentica cogenza la valenza delle pratiche e, nello specifico, della pratica del diritto, affrancandola da ogni interpretazione tesa a ridurne la portata. In altri termini, è soltanto in virtù di un piano di indagine filosofico-trascendentale che può venire rischiarato ciò che invero costituisce una pratica come qualcosa di profondamente differente rispetto ad una tecnica rivolta ad un fine esclusivamente esecutivo, vale a dire come una modalità indispensabile di dar forma ad ambiti dell’esperienza e della realtà che, distinti dalle scienze, risultano nondimeno pregni di significato.

Allo stesso tempo, come abbiamo anticipato in sede introduttiva, il rapporto con la dimensione delle pratiche non è privo di ricadute massimamente feconde anche per la stessa filosofia trascendentale. Quest’ultima, in virtù del legame con il diritto, acquisisce la possibilità di istituire un rapporto con il reale profondamente alternativo rispetto a quello previsto dal *Fichte-Buch*.

Come evidenziato nel passaggio, infatti, il diritto stesso si commisura costantemente con ciò che eccede il suo ambito – la “realtà extragiuridica” –, ciò che tuttavia non determina una sua “battuta d’arresto”, ma rappresenta la condizione di possibilità della sua stessa operatività pratica. Se così non fosse, se non fosse possibile un simile rapporto con ciò che pure è inevitabilmente “altro” dal diritto, la stessa vigenza dell’istituto giuridico si dimostrerebbe a tutti gli effetti impossibile.

L’indagine metodologica laskiana giunge in tal modo a conseguire un risultato di fondamentale rilevanza per il trascendentale stesso, poiché pone le condizioni per pensare *altrimenti* il rapporto con il reale, con ciò che è “altro” dalla teoresi ed irriducibile alle forme del pensiero: non più *irrazionalità* che insidierebbe “dall’interno” il pensare, non più *limite* invalicabile, la *differenza* rappresentata dall’istanza del reale si rivela invece *produttiva*, fungendo da “genesì” in virtù della quale si rende possibile l’esercizio filosofico-trascendentale della creazione di concetti.

In proposito, risulta particolarmente degno di nota che l’eccedenza del reale, la sua singolarità e determinatezza, cui Lask si riferisce con il concetto di “*caso individuale*” (*Einzelfall*), non rimanda più al “caso” (*Zufall*) come a quella condizione strutturale di “contingenza” (*Zufälligkeit*) in cui versa il

zione delle norme, l’emissione delle sentenze, ecc.), ma anche e soprattutto ad una sfera epistemologica ben precisa, la sfera della “scienza giuridica” (*juristische Wissenschaft*) caratterizzata da un “operare puramente empiristico con un mondo ideale di significati” (*Ibid*). Nel nostro contributo, invece, abbiamo impiegato il lemma tentando di porne in rilievo non tanto il significato scientifico-epistemologico, quanto la sua valenza pratica, la cui concreta esplicazione, come si è chiarito, si avvale comunque di forme di concettualizzazione, ancorché di tipo pre-scientifico.

²⁶ *Ibid*.

rapporto conoscitivo in quanto segnato dalla *limitazione* determinata dall'*estraneità al valore* della *Wirklichkeit*. Piuttosto, essa rinvia al “caso” (*Fall*) come componente risultante dall'inestricabile “intreccio” (*Verschlingung*) di “significato” e “concretezza” o, se si vuole, di “valore” ed “individualità”²⁷: gli stessi elementi che nell'opera su Fichte, rivelandosi in ultima analisi incompatibili, conducevano all'impossibilità di giustificare la *Wertindividualität*, formano adesso un composto all'apparenza indiscernibile dal quale traspare la radicale rideterminazione del concetto di realtà fatta emergere dall'indagine sul diritto.

Proprio una simile acquisizione, che sembra anticipare alcuni degli assunti fondamentali del pensiero laskiano più maturo²⁸, permette di saggiare nella sua cogenza il rapporto tra trascendentale e pratiche, nonché di ricavare, in conclusione, alcuni rilevanti elementi per cogliere le potenzialità di una declinazione alternativa della filosofia trascendentale *nel contemporaneo*.

È infatti sulla base del rapporto stringente con una pratica ben precisa, quella della giurisprudenza, che è possibile desumere le risorse necessarie per concepire altrimenti il rapportarsi del pensiero al reale: la giurisprudenza, assunta quale pratica del diritto, non si relaziona ai “casi giuridici” – a ciò che dunque, dal punto di vista delle leggi, rappresenta il mondo “extra-giuridico” – assumendoli quali limitazioni invalicabili, ma, esattamente all'opposto, quali *condizioni di possibilità* del suo stesso esercizio.

Che cos'è infatti, dal punto di vista giurisprudenziale, un “caso” (*Fall*)?

Esso è certamente una componente la cui “singolarità” e “determinatezza” testimonia di una *differenza* irriducibile rispetto alle norme, ciò che tuttavia non pregiudica la possibilità della loro applicazione, bensì costituisce un momento imprescindibile per sprigionare le potenzialità del diritto inteso come una pratica intrinsecamente creativa: la *giurisprudenza* come concreta attività di elaborazione delle sentenze con cui corrispondere produttivamente al “reale” dei *casi* nella loro puntuale occorrenza.

²⁷ “La critica metodologica deve far luce [...] su questo aspetto del rapporto tra diritto e realtà, e in tal modo sorge il nuovo problema dell'*intreccio* tra significato giuridico e sostrato reale nel *caso individuale*” (*Ivi*, p. 43).

²⁸ Com'è noto, il pensiero laskiano successivo all'allontanamento da Rickert è contraddistinto dal tentativo di pensare un valore ed una validità non più dipendenti dall'attività del giudizio del soggetto trascendentale, ma immanenti all'“oggetto” (*Gegenstand*) in quanto componente logico-trascendentale originaria, come testimoniato dalle opere *La logica della filosofia e la dottrina delle categorie* (1911) e *La dottrina del giudizio* (1912). Sulla base di una simile torsione *oggettivistica* del trascendentale – il cosiddetto “obiettivismo copernicano” –, la cogenza logica del *Gegenstand* non dipende dal riferimento alla soggettività, ma dalla sua propria struttura, costituita dall'“intreccio” (*Verklammerung*; *Verschlingung*) tra i due elementi della “forma”, depositaria del valore, e del “materiale”, che funge da contenuto. A fronte delle indubbie differenze, non ci sembra azzardato intravedere nel “caso” come *Verschlingung* una sorta di “antesignano” della struttura del *Gegenstand*. Sull'obiettivismo copernicano di Lask, cfr. U. B. Glatz, *Emil Lask. Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkennen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, pp. 161-188.

Precisamente a partire da un simile concetto *giurisprudenziale* di “caso” si rende possibile pensare, da parte della filosofia trascendentale, ad un rapporto non più “negativo” con l’istanza del reale, che infatti non si presenta più nei termini di un “limite” che incomberebbe sul pensare a causa della sua stessa natura “irrazionale”, bensì in quelli fecondi e produttivi della “genesì”, di quella *condizione di possibilità* in virtù della quale rilanciare l’esercizio del pensiero.

Quest’ultimo, così, dimostra a sua volta di non poter venire ridotto ad una prestazione di carattere meramente teoretico-conoscitivo, poiché si traduce nei termini di una *pratica* la cui specificità risiede nella capacità di dispiegare processi di creazione concettuale la cui cogenza deriva dalla necessità di interagire ogni volta con la “realtà” nella sua costitutiva eccedenza.

È proprio questo, forse, uno dei lasciti più fecondi consegnati al presente dalla storia della filosofia trascendentale e, nello specifico, da quella “spinta alla concretezza” che Lukács aveva ben visto all’opera nel pensiero di Lask e nella stessa *Filosofia giuridica*.



Il trascendentale come *pratica* storico-filosofica e politica. A proposito di Mario Dal Pra, trascendentalista della prassi

Silvestre Gristina

(Università degli Studi di Padova)

silvestre.gristina@phd.unipd.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Transcendental as a kind of historical-philosophical and political practice. On Mario Dal Pra's transcendentalism of praxis.

Abstract: This paper aims to incorporate Mario Dal Pra's thought within the tradition of transcendental philosophy. Despite not being widely regarded within this canon, Dal Pra's 'transcendentalism of praxis' should be considered an important case study on the relationship between transcendental and political/historical-philosophical practices. This article investigates Dal Pra's thought during his early years (from 1948 to 1954) as the main editor of the *Rivista di storia della filosofia*, focusing on three thematic cores. First, the theoretical difference between "transcendentalism of praxis" and so-called "theoretical philosophies" is presented. Secondly, a contrast is highlighted between the historiographical-philosophical methodologies that result from these two models of philosophy. Thirdly, the political outcome of these philosophical trajectories is explored, focusing on the difference between conservative thinking and philosophy as a politics of liberation. In conclusion, a general interpretative proposal is made on the relationship between transcendental philosophy, the practice of philosophy, and political practices.

Keywords: Dal Pra; Transcendental Philosophy; Praxis; History of Philosophy; Italian Philosophy.

1. *Introduzione. Mario Dal Pra storico della filosofia e filosofo trascendentale*

Il presente contributo si propone di discutere le traiettorie portanti del pensiero di Mario Dal Pra¹ tra il 1948 e il 1954, al fine di includere la sua

¹ Per un'introduzione alla filosofia di Mario Dal Pra, cfr. E. Garin, *Per Mario Dal Pra*, in *La storia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, FrancoAngeli, Milano 1984, pp. I-X; E. Rambaldi, *Ricordo di Mario Dal Pra*, in «Rivista di storia della filosofia», 47/1 (1992), pp. 9-45; Aa. Vv., «Doctor Virtualis», 4 (2005); E. Rambaldi, *Filologia e filosofia nella storiografia di Mario Dal Pra*, in «ACME – Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», 62/1 (2009), pp. 253-289; E. Rambaldi, G. Rota (a cura di), «Rivista di storia della filosofia», LXXI, supplemento 4 (2016); F. Minazzi (a cura di), *Mario Dal Pra nella "Scuola di Milano". La filosofia*

posizione teorica nella tradizione della filosofia trascendentale. Il presupposto della presente prospettiva interpretativa è che il trascendentale intrattenga un rapporto intimo con la dimensione delle pratiche e, nello specifico, con la pratica politica. Da questo punto di vista, infatti, l'operatività della filosofia trascendentale rinvierebbe strutturalmente ad un *fuori* dall'ambito teoretico-conoscitivo, esercitandosi come capacità di aprire spazi di pensabilità per una prassi trasformativa del reale. In questa definizione del trascendentale rientra la filosofia di Dal Pra che, nei primi anni di vita della *Rivista di storia della filosofia*, da lui fondata, mise a punto una posizione teorica originale che prese il nome di *transcendentalismo della prassi*².

Questa posizione filosofica si sviluppa negli anni dell'immediato dopoguerra come risposta alla filosofia neoidealista e all'approccio storiografico da questa derivato. Nei primi anni '40, la figura intellettuale di Dal Pra si contraddistingue per l'innovativo lavoro storico-filosofico e per l'attiva partecipazione al movimento partigiano, dimostrando come lo sforzo di rinnovamento della disciplina storico-filosofica si accompagnasse all'impegno politico³. Da questa esperienza deriva l'agenda della *Rivista*, che si proponeva di rinnovare la cultura filosofica italiana, ripensando il rapporto tra filosofia e storia. In particolare, secondo Dal Pra, sia il neoidealismo, che le altre correnti di pensiero dominanti in Italia, si sarebbero «poste come *norme dogmatiche* per la *storia* fuori dalla storia, come sistemi fissi e rigidi capaci di irrigidire estrinsecamente ed astrattamente il processo storico»⁴. Si trattava di opporre a queste filosofie “dogmatiche” una metodologia storiografica in grado di sfidare la tradizione filosofica italiana e di porsi all'altezza del clima di rinascita culturale e politica del secondo dopoguerra⁵.

Tuttavia, fin dai primi anni della rivista, Dal Pra si rese conto di come la nuova posizione storiografica necessitasse di una direzione teorica inedita, opposta a quella delle filosofie che, da lì a poco, avrebbe etichettato con il termine di “teoricismi”. All'indomani della caduta del fascismo, Dal Pra si era, infatti, reso conto che per sfuggire al rischio di una ricaduta “dogmatica” del proprio metodo storico-filosofico, si sarebbe dovuto fare riferimento ad una nuova “direzione filosofica”, alla filosofia del *transcendentalismo della prassi*⁶. Si sarebbe trattato

come meta-riflessione critica sulle differenti tradizioni concettuali (filosofiche, scientifiche e tecniche), Mimesis, Milano 2018.

² Tale posizione filosofica fu elaborata da Mario Dal Pra e Andrea Vasa tra il 1948 e il 1954. In questo contributo ci si concentrerà sulla figura di Mario Dal Pra e sulla torsione che il filosofo vicentino impresso al trascendentalismo della prassi.

³ A questo proposito, cfr. M. Dal Pra, A. Vasa, *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della resistenza*, Mimesis, Milano 2017 (e, in particolare, l'*Introduzione* di Maria Grazia Sandrini); cfr. F. Minazzi, *Mario Dal Pra filosofo e partigiano. Sulla genesi etico-culturale di una scelta civile antifascista*, in «Odeo Olimpico», XXV, 2008, pp. 233-349.

⁴ Aa.Vv., *Premessa*, in «Rivista di storia della filosofia», 1946, I, p.1.

⁵ Cfr. F. Papi, *Dal Pra e il dibattito filosofico nel dopoguerra*, in M. A. Del Torre, *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della “Rivista di storia della filosofia”*, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 69-85.

⁶ Cfr. M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rusconi, Milano 1992, pp. 169-170.

di mobilitare il trascendentale contro tutte quelle filosofie “dogmatiche” che, assumendo un presupposto “dato”, tendevano a giustificare quietisticamente lo stato di cose esistente, a recidere il nesso consustanziale tra teoria e prassi e, conseguentemente, a negare la capacità trasformativa della filosofia.

A partire da queste premesse, si ritiene che il pensiero di Dal Pra occupi una posizione di rilievo nella storia della filosofia trascendentale e delle sue formulazioni. In questo senso, risulta opportuno recuperare la concezione filosofica del pensatore vicentino, in quanto prospettiva focalizzata su una delle componenti strutturali del trascendentale, ovvero il suo rapporto con le pratiche. Si tratterà di tracciare un percorso all'interno della produzione di Dal Pra relativa al tema del trascendentalismo della prassi, per riscoprire e guadagnare un riferimento teorico in grado di fornire delle indicazioni su delle possibili linee di articolazione di tale elemento cruciale. A tal fine, si è scelto di seguire la dorsale di alcuni articoli di Dal Pra dedicati al trascendentalismo della prassi e alla sua relazione con il problema della storia della filosofia come sapere critico⁷. Dal punto di vista metodologico, si adotterà la combinazione di un criterio cronologico, seguendo la maturazione della posizione filosofica dell'autore tra il 1948 e il 1954, e di uno tematico, facendo riferimento alla coppia oppositiva trascendentalismo della prassi-filosofie teoricistiche, ai due modelli di storia della filosofia da queste derivati e, infine, alle due visioni di pratica politica che possono essere dedotte da questi ceppi. In conclusione, a partire dall'elaborazione filosofica di Dal Pra, si offrirà un'ipotesi interpretativa più ampia sul rapporto tra filosofia trascendentale, pratica storico-filosofica e pratiche politiche.

2. *Trascendentalismo della prassi e teoricismo*

Il trascendentalismo della prassi viene definito «come tentativo di sciogliersi da ogni residuo di teoricismo filosofico»⁸, in polemica con quelle che Dal Pra e Vasa chiamano “filosofie teoricistiche”, ossia quelle concezioni filosofiche che presuppongono la realtà come una totalità “data”, della quale non resterebbe che prendere atto. Si tratta di filosofie che pongono un principio assoluto, senza giustificare la genesi, assumendo un atteggiamento contemplativo, corredato di una concezione della temporalità votata al passato e al presente o ad un futuro già saturato teoreticamente. Per questo, i “teoricismi” si presentano come dottrine che tendono a giustificare lo stato di cose esistente, a negare la possibilità di un intervento del pensiero nella trasformazione della realtà e il legame tra il piano speculativo e quello della prassi.

⁷ Gli articoli di Dal Pra che verranno presi in considerazione sono contenuti in M. Dal Pra, A. Vasa, *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della resistenza*, cit., pertanto i numeri di pagina degli articoli citati faranno riferimento alla loro collocazione all'interno della suddetta raccolta. Ad ogni prima occorrenza di un articolo verrà indicato l'anno di pubblicazione.

⁸ M. Dal Pra, *A proposito di trascendentalismo della prassi* (1950), p. 99.

Si tratta per Dal Pra di due concezioni della filosofia radicalmente opposte, della contrapposizione tra una filosofia della libertà e una filosofia “conservatrice”, che tende a limitare la libertà di pensiero e di azione. Nel porre questa opposizione al centro della propria attività filosofica, Dal Pra rientra a pieno diritto nella tradizione trascendentale, riattivando un “luogo comune” della filosofia trascendentale di Fichte⁹: la polarità tra trascendentalismo della prassi e teoricismi sembra ricalcare la distinzione fichtiana tra filosofia trascendentale e filosofie dogmatiche¹⁰, tra Dottrina della scienza e “dottrine dell’essere”¹¹. Scrive Dal Pra, nel saggio *A proposito di trascendentalismo della prassi* (1950):

col termine teoricismo si vuole indicare la pretesa di molte filosofie passate e presenti di identificare il senso totale dell’essere con un dato conosciuto e conoscibile. I teorici, infatti, presuppongono che il reale abbia una struttura definitiva, tutta intera presente (anche nei suoi sviluppi futuri) alla umana conoscenza. [...] Il teorista si appella all’evidenza d’una determinata struttura dell’essere per conferire valore alla conoscenza che la coglie e alla validità della conoscenza per conferire valore all’evidenza della struttura [...] il teorista si muove nel giro della tautologia e cercando di stringere il mondo e Dio, finisce sempre per stringere solo se stesso¹².

La critica di Dal Pra al teoricismo è diretta al suo carattere contemplativo. La filosofia teoristica pretende di aver afferrato il senso totale dell’essere, di averlo “fissato” speculativamente. Si tratta di una chiusura del pensiero all’interno del circuito della teoresi, dunque di un misconoscimento della natura *pratica* del pensare, della sua relazione con il reale, con il contingente e con la storia. Da questo punto di vista, secondo Dal Pra, anche l’attualismo gentiliano sarebbe ricaduto nella trappola del teoricismo, dal momento che – pur essendo la filosofia che si era con più decisione appellata all’atto e alla prassi – avrebbe prodotto un «atto “dipinto”, [...] che esclude la possibilità e quindi la libertà»¹³, oppure «un’azione teorizzata, [...] cui è tolto il virus di un possibile rinnovamento della struttura del reale, mentre dentro lo stesso atto si insinua la teoria come intenzionalità categorizzante eternistica intorno all’essere»¹⁴. Questa critica all’attualismo

⁹ La questione relativa alla ricezione del pensiero di Fichte nella filosofia di Dal Pra non è stata mai trattata adeguatamente. Una possibile traiettoria di indagine può essere rintracciata nella collaborazione di Dal Pra con Remo Cantoni, allievo di Banfi, partigiano e traduttore della *Missione dell’uomo* di Fichte, pubblicata nel 1944 (cfr. J. G. Fichte, *La missione dell’uomo*, Denti, Milano 1944) in piena guerra partigiana. Si ritiene di grande rilevanza la scelta di tradurre il testo fichtiano durante gli anni della Resistenza e si è convinti che rappresenti un importante caso di valorizzazione politica del pensiero di Fichte.

¹⁰ Sulla filosofia fichtiana tra il 1801 e il 1807 e sulla contrapposizione tra filosofia trascendentale e dogmatismo, cfr. G. Rametta, *Le strutture speculative della Dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995.

¹¹ Cfr. J. G. Fichte, *Dottrina della scienza 1813*, a cura di G. Gambaro, Roma Tre Press, Roma 2018, p. 66.

¹² M. Dal Pra, *A proposito di trascendentalismo della prassi*, pp. 99-100.

¹³ M. Dal Pra, *L’identità di teoria e prassi nell’attualismo gentiliano* (1951), p. 110.

¹⁴ *Ivi*, p. 121.

gentiliano è cruciale per comprendere la specificità del trascendentalismo della prassi. Questo non soltanto perché il neoidealismo era il principale obiettivo polemico della *Rivista*, ma soprattutto perché l'attualismo si presentava come la più raffinata imitazione del trascendentalismo e, pertanto, la forma più "ideologica" di teoricismo, dal momento che nel suo porsi come "atto", nascondeva la natura dogmatica del suo concetto di prassi. Per Dal Pra, una filosofia dell'atto "puro" è una filosofia trascendentale della prassi "teorizzata", lontanissima da un trascendentale inteso *come* pratica. In altri termini, Gentile si era opposto al teoricismo – pensiero pensato – «con armi teoricistiche»¹⁵, cioè limitandosi a sostituire il "dato"-essere con il "dato"-prassi. Contro queste forme di filosofia "dogmatica", il trascendentalismo della prassi rileva

la mancanza di fondamento di ogni metafisica [e postula] che si rinunci al tentativo contraddittorio di convogliare entro i limiti della presenza conoscitiva la tensione umana volta ad investire la totalità dell'essere. Per questo il trascendentalismo della prassi è anti-teoricismo. [...] Il trascendentalismo libero della prassi vuol aprire la strada alla libera iniziativa della ragione contro tutte le barricate della metafisica¹⁶.

Il trascendentalismo della prassi è anti-teoricistico, perché si oppone al fatto che l'ambito della filosofia possa essere ridotto alla contemplazione, all'acquisizione conoscitiva di un "dato". In questo senso, si può sostenere che l'affiliazione di Dal Pra al "trascendentale", alla trascendentalità della prassi, sia da intendersi come riferimento ad una specifica traiettoria della filosofia trascendentale, che ha il suo primo esponente in Fichte, ma che – in generale – possiede le caratteristiche di essere intimamente legata alle pratiche trasformative del reale, di avere una carica antidogmatica e *critica* – come *pars destruens* – e di essere una pratica creatrice di concetti e pratiche di soggettivazione – come *pars construens*.

Il trascendentalismo della prassi destruttura le ipostatizzazioni di essere e tende ad aprire un campo innervato della categoria della libertà come "compito". Si tratta di una filosofia che assume come sua vocazione la desaturazione del campo della libertà da ogni presupposto dogmatico, al fine di sprigionare le potenzialità dell'agire. In questo sembra di vedere in azione ciò che Fichte aveva chiamato "concetti di scopo" (*Zweckbegriffe*), ovvero quei concetti pratici che non hanno alcun contenuto, ma sono delle immagini dell'attività, che permettono di accedere ad una visione alternativa del reale e di innescare la volontà come determinazione dell'azione¹⁷. Ovviamente questa posizione implica che il pensiero sospenda la determinazione teoricistica dell'essere e inneschi un'oscillazione produttiva tra il piano trascendentale e il piano eccedente del reale, coordinando il momento critico-riflessivo con quello trasformativo. La prima conseguenza è

¹⁵ *Ivi*, p. 117.

¹⁶ M. Dal Pra, *A proposito di trascendentalismo della prassi*, pp. 100-101.

¹⁷ Cfr. J. G. Fichte, *Dottrina dello Stato*, a cura di A. Carrano, Vivarium Novum, Montella 2013, p. 59.

un pensiero della libertà, ma anche del rischio e della responsabilità; la seconda, una riconfigurazione della temporalità e la posizione del futuro non come pre-determinato, ma come apertura per la prassi.

La filosofia teoricistica appare come la filosofia che si mette dal punto di vista della valle di Giosafatte, ossia dal punto di vista del «tutto passato» e del «tutto fatto». Il futuro del teoricismo è infatti futuro solo in quanto già presente come futuro e quindi come realmente destituito di ogni genuino carattere di futurità. Per questo il teoricismo [...] toglie fiato al futuro [...]; ipostatizzando un presente, esso si avvicina ad un falso eterno, perdendo di fatto il senso dell'eterno e dell'infinito¹⁸.

Secondo Dal Pra, se le filosofie teoricistiche si configurano come filosofie del passato e del presente o dello *pseudo-futuro*, il trascendentalismo della prassi deve invece assumere le caratteristiche di una filosofia che apre alla possibilità di quello che viene definito *futuro-futuro*. Dal Pra presenta, quindi, uno schema per cui dalla natura contemplativa del teoricismo deriverebbe un atteggiamento quietistico, che giustifica lo stato di cose esistente come struttura "data" dell'essere e trasmette questa staticità al piano della concettualizzazione della temporalità, saturando qualsiasi spazio per l'esercizio di una libertà concreta. Se il pensiero si limita all'acquisizione teoretico-conoscitiva del mondo, allora viene a perdersi la possibilità di uno sviluppo veramente libero, dell'emersione del "nuovo" come imprevisto, della capacità della filosofia di intervenire sul piano storico.

Le caratteristiche del trascendentalismo della prassi erano state al centro della riflessione di Dal Pra sulla storia della filosofia fin dall'inizio delle attività della *Rivista*. La "ribellione" al teoricismo era di natura pratica e, attraverso la critica al contemplativismo e all'ipostatizzazione del presente, da un lato poneva le basi per riarticolare la concezione di temporalità e di storia, rinnovando l'idea di storia della filosofia, dall'altro individuava il problema "ideologico" del teoricismo e indicava la possibilità di una pratica politica di resistenza e critica allo stato di cose esistente, rivolta ad una trasformazione del reale.

3. Storia della filosofia come pratica trascendentale

Per il quinto compleanno della *Rivista*, Dal Pra scrive un breve editoriale in cui si sofferma sul rapporto tra filosofia e storia della filosofia, chiarendo che «non può darsi distacco radicale tra una posizione filosofica e la ricostruzione della storia del pensiero che ad essa si ispira»¹⁹. Questa posizione viene articolata in *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica* (1951). In questo saggio, Dal Pra offre un contributo decisivo sul rapporto tra filosofia trascendentale e il sapere della storia della filosofia, mostrando come, se inserita nella

¹⁸ M. Dal Pra, *A proposito di trascendentalismo della prassi*, p. 101.

¹⁹ M. Dal Pra, *Cinque anni di vita* (1951), p. 125.

prospettiva di una filosofia trascendentale, anche la storiografia filosofica assuma le caratteristiche di una *pratica*. Rispetto alla metodologia storico-filosofica vi è, infatti, una differenza netta tra le conseguenze derivate dal teoricismo e quelle derivate dal trascendentalismo della prassi.

Si tratta [...] di rispondere alla domanda: come si atteggia la filosofia teoricistica di fronte al problema dell'esistenza di molteplici dottrine filosofiche distribuite nel corso del tempo? E come si atteggia, di fronte a questo stesso problema, la filosofia anti-teoricistica?²⁰

Per rispondere a questa domanda, Dal Pra parte dal presupposto che per tracciare una storia del pensiero sia necessario un *criterio* o un punto di vista *unitario*. Il problema che accomuna tutte le filosofie teoricistiche è quello di presentare questo principio unitario come un «dato supremo»²¹, rendendolo il criterio rispetto al quale le dottrine vengono distribuite nella storia, «collocate [...] fuori dalla storia, quanto meno fuori dalla storia *positiva* e *costruttiva*»²², oppure considerate come «precorrimento». Nello schema storiografico delle filosofie teoricistiche, quindi, il passato del pensiero può configurarsi o come «passato-che-non-fu-mai-presente»²³ o come «passato-presente»²⁴. Dal momento che «il significato dato dell'essere è il criterio di fondazione del tempo»²⁵, le dottrine filosofiche precedenti possono essere incluse-escluse come un «fuori-opera della storia»²⁶, una «sorta di sotto-storia opaca»²⁷, attraverso la categoria dello *sbaglio*, dell'*errore*²⁸, o incluse attraverso le categorie del «precorrimento» e del «superamento»²⁹.

Secondo queste ultime categorie, le dottrine del passato ottengono il diritto di far parte della storia in virtù della loro vicinanza al criterio del «dato supremo» della filosofia teoricistica. Per questo, Dal Pra definisce queste dottrine come passati-presenti, perché ottengono il loro valore dalla maggiore o minore concordanza con il valore «presupposto» della filosofia teoricistica che nel presente *fa* storia della filosofia. Infatti, nella prospettiva teoricistica

si annulla il passato nel presente, facendo violenza al passato, [oppure] si annulla il presente nel passato, facendo violenza al presente e al futuro. In nessuno dei due casi però si è disposti a considerare o il passato rispetto al presente o il presente rispetto al passato come autonomi, come aventi un loro significato *storico*, una *loro*

²⁰ M. Dal Pra, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, p. 143.

²¹ Cfr. *Ivi*, p. 144.

²² *Ivi*, p. 145.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 146.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ «L'errore è lo strumento logico di cui [le filosofie teoricistiche] si servono per catalogare alcune posizioni filosofiche del passato» (*Ivi*, p. 146n.).

²⁹ Cfr. M. Dal Pra, *Del «superamento» nella storiografia filosofica* (1956), pp. 317-327.

validità libera; si ha, potrebbe dirsi, in entrambi casi, identità senza la diversità, e quindi assenza di storicità³⁰.

L'approccio teoricistico conduce, dunque, all'annullamento dell'alterità e della storicità. Attraverso l'esclusione o l'assimilazione, la storiografia teoricistica annulla il processo storico e pone un «presente-eterno»³¹. In altri termini, la filosofia teoricistica non accetta la *contingenza* e la storia³² nella loro radicale eccedenza rispetto al pensiero e tende a riassorbirli in schemi teorici, neutralizzandone la carica di libertà reale. Anche rispetto al futuro la filosofia teoricistica opera un esercizio di predeterminazione. Infatti, per una filosofia che pretende di aver “posto” o “scoperto” il dato supremo non può esistere futuro, se non nei termini di «un futuro-presente, d'un pseudo-futuro»³³. In altri termini, per il teoricismo il futuro è già da sempre riempito dalla proiezione in avanti del dato supremo, per cui vengono negate tutte le iniziative libere e impedito l'emergere del radicalmente “nuovo”.

Il teoricismo perviene alla negazione sia del passato che del futuro, la storia del pensiero che esso traccia è appunto una storia senza passato e senza futuro; è, perfino, [...] una storia senza presente, in quanto il presente di tali prospettive è in verità un meta-presente, un eterno. Siamo di fronte, dunque, ad una pseudo-storia [...]. Una storia senza tempo è piuttosto una *geografia che una storia*; ed è una geografia anche quella storia che si serve di un tempo foggato ad immagine dello spazio³⁴.

A questo modello teoricistico che annulla la storicità, Dal Pra oppone il modello storiografico del trascendentalismo della prassi, che viene riqualficato come trascendentalismo *possibile* della prassi³⁵, ossia «un trascendentalismo pratico-possibile, di un'iniziativa trascendentale libera, non vincolata ad alcuna intuizione rivelativa dell'essere»³⁶. Si tratta di un modello filosofico che assume una concezione della storia e del tempo totalmente differenti, a partire dalla sospensione di ogni radice fissa e stabile all'essere. Per sviluppare questa sua posizione, Dal Pra mobilita il concetto fenomenologico di *epochè*.

Proprio l'*epochè* per cui la tensione ontologica non si lascia scavalcare da alcuna presupposizione e si pone come libera e possibile tiene stretto il trascendentalismo

³⁰ M. Dal Pra, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, p. 152.

³¹ *Ivi*, p. 153.

³² Secondo Dal Pra, la storia concreta comporta «non un'unità pre-costituita e pre-garantita, non quindi un'unità intrascendibile, quanto invece un'unità che abbia la sua radice in una libera e quindi soltanto possibile iniziativa» (*Ivi*, p. 154n.).

³³ *Ivi*, p. 155.

³⁴ *Ivi*, p. 156.

³⁵ «L'aggettivo più importante, in questa prospettiva critica, era proprio *possibile*. E a livello del soggetto questa “possibilità” coincideva in ultima analisi con la libertà ed è per questo motivo che [...] inclinavo a considerare con maggiore attenzione la dimensione storica» (M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit., p. 176).

³⁶ M. Dal Pra, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, p. 161.

della prassi alla prospettiva della storicità. La storia è fatta di possibilità possibili e non garantite; proprio in quanto tale, la storia rimane aperta all'integrazione dell'essere; la mancanza del presupposto come datità le consente di essere interamente storia, cioè interamente libertà. La storia implica il tempo; ed il tempo comporta la possibilità, [...] l'eventualità, il rischio, la scelta. [...] Ma non si tratta d'un tempo addomesticato, cioè adibito a servizio di qualche entità super-temporale; non si tratta d'un tempo svuotato della sua instabilità, della sua precarietà e contingenza, e attraversato da un contenuto pre-stabilito che lo solidifica e fissa³⁷.

Questo movimento di sospensione, unito al gesto trasformativo di libera determinazione della storia e a quello riflessivo di continua riapertura dell'orizzonte pratico, definisce il problema del trascendentalismo della prassi come «sintesi-limite di apertura e chiusura sull'essere; ma proprio questa sintesi coincide con la storicità»³⁸. In questo senso, se per il teoricismo la storicità è un elemento da neutralizzare, per il trascendentalismo della prassi la «storicità non è soltanto un problema marginale [...], quanto piuttosto la questione centrale; e si tratta appunto d'una storicità non priva di unità e nel contempo massimamente aperta a tutte le integrazioni reali e possibili rispetto all'essere»³⁹.

Il trascendentalismo della prassi non nega la necessità di dover ricorrere ad un criterio per interpretare la storia del pensiero, ma rivendica la necessità di adottare un criterio tramite un atto di fiducia pratica, voluta, non teoristica, cioè legata ad un criterio esterno alla scelta pratica stessa⁴⁰. In questo modo, «viene a mancare ogni 'virus' dogmatico nell'interpretazione del passato»⁴¹ e non viene operata nessuna esclusione rispetto alle dottrine del passato. Il trascendentalismo della prassi riconosce, infatti, che ogni dottrina del passato e ogni ricostruzione storica sono state fondate su una "radice pratico-possibile". Per questo motivo, la "logica pratica" della storiografia filosofica non prevede dottrine filosofiche "erronee", ma solo *pratiche filosofiche* contingenti e "sitate". Da qui, l'attenzione di Dal Pra alla filologia, non intesa nei termini di una musealizzazione delle dottrine passate, ma nel senso di una disciplina di storicità concreta, in grado di rintracciare gli impulsi pratici da cui le varie forme del pensiero filosofico sono scaturite nella storia. Tuttavia, questo approccio non rischia di cadere nella forma di dogmatismo della storia obiettiva⁴², di uno storicismo relativistico, perché mantiene il senso di unità storica, fondata non su un principio metafisico ma su un'iniziativa libera⁴³. Questa concezione che fa del criterio interpretativo il frutto di una *scelta* situata e pratica e, soprattutto, di una pratica *consapevole* di libertà, riguadagna il passato e lo svincola dalla staticità del suo rapporto al "dato"

³⁷ *Ivi*, p. 162.

³⁸ *Ivi*, p. 164.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. M. Dal Pra, *Problematicismo e teoricismo*, p. 62.

⁴¹ M. Dal Pra, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, p. 166.

⁴² Cfr. *Ivi*, pp. 172-173.

⁴³ Cfr. *Ivi*, p. 170.

teoricistico. Questa acquisizione si riverbera sulla concezione del futuro nella storia della filosofia. Così come cadono i concetti di “errore” e “precorrimento”, perdono di senso anche quelli di “previsione” o “pre-figurazione”.

Mancando nel trascendentalismo della prassi la designazione metafisica d'un dato assoluto, viene a mancare ogni preclusione di diritto all'affermarsi del futuro. Lo sforzo massimo del trascendentalismo della prassi si concreta anzi nel tener aperto il futuro della storia del pensiero⁴⁴.

In questo modo, la filosofia di Dal Pra determina un metodo che mette in tensione pratica il passato e il futuro. Il problema dell'apertura del futuro come campo di sviluppo della storia del pensiero è, infatti, intimamente connesso alla liberazione del passato e alla riapertura del suo potenziale produttivo. Tuttavia, Dal Pra sottolinea con insistenza che la sua posizione sia tutt'altro che relativistica, in quanto fondata su un rapporto dinamico tra soggetto e oggetto della storiografia, tra sistematicità e oggettività. Il soggetto che *pratica* il sapere storiografico da una prospettiva trascendentale assume consapevolmente la praticità della propria posizione e l'autonomia del suo oggetto, la sua eccedenza e la sua riluttanza ad un addomesticamento teoricistico. In questo modo, viene a costituirsi un modello di sistematicità aperta, che può mettere in risalto la specificità delle dottrine del passato, con la temporalità a loro propria, senza chiudersi nel circuito della teoresi e di una storia fittizia. In questo modo, Dal Pra conclude il suo saggio, affermando come

l'atteggiamento criticamente più approfondito sul quale poggiare la ricostruzione storica in generale, e quella della storia della filosofia in particolare, sia la *libera* consapevolezza dell'origine pratica del discorso storico, il quale interpreta il passato alla luce d'un futuro *voluto e sperato*; lo storico è costantemente alle prese col futuro [...]; è appunto tale tensione al futuro che gli permette di *scoprire* il passato. L'importante è che lo storico giunga alla consapevolezza della sua narrazione storica e che non pretenda di esporla come corrispondente ad un significato della storia garantito dalla stessa struttura dell'essere⁴⁵.

In definitiva, rispetto al sapere storiografico, il trascendentalismo della prassi si caratterizza per la consapevolezza della natura contingente e pratica della sua “narrazione storica”. Questa attenzione per la radice pratico-trascentale della *scelta* storiografica mette al riparo lo storico dalla tentazione di “ideologizzare” la propria ricostruzione, riconoscendole un valore sempre “di parte” e mai corrispondente ad una struttura definita dell'essere. Se il teoricismo misconosce l'origine contingente della posizione di un “dato supremo” e della storiografia che ne deriva, il trascendentalismo della prassi assume una posizione *critica* anche verso il proprio posizionamento, garantendosi uno sguardo privilegiato sulla

⁴⁴ *Ivi*, p. 173.

⁴⁵ *Ivi*, p. 177.

genesì pratica della filosofia e sulla struttura radicalmente aperta della propria indagine. Soltanto tramite questo costante lavoro di scavo genetico rispetto alla “scommessa” pratica specifica di una filosofia e della propria postura filosofica, il trascendentalismo della prassi può assumere la possibilità di una trasformazione del reale e un approccio storico in grado di «interrogare il passato per farlo intervenire, pur con rispetto della sua autonomia temporale, nel nostro dibattito e nel nostro problema»⁴⁶. Il passato viene così ad essere recuperato in virtù di una tensione trasformativa verso il “futuro-futuro” e alla volontà che questo assuma una determinata configurazione.

4. *Il trascendentalismo della prassi come pratica politica*

Rispetto alla genesì del trascendentalismo della prassi, è stato sostenuto che, con questa filosofia, Dal Pra e Vasa stessero prolungando il loro impegno partigiano sul piano del dibattito filosofico⁴⁷. Ne è una prova il lessico politico che costella la prosa di Dal Pra e con il quale il filosofo descrive la contrapposizione tra teoricismo e trascendentalismo della prassi. Tuttavia, non si tratta del mero utilizzo di un plesso metaforico, ma dell’ammissione di una correlazione strutturale tra il piano filosofico e quello politico. In questo senso, il trascendentalismo della prassi non è la *rappresentazione* filosofica della Resistenza, né una trasposizione *nella* teoria della pratica della resistenza, ma il riconoscimento del principio trascendentale che sostiene la pratica politica, preservandola dalla ideologizzazione e mantenendola nella sua apertura anti-dogmatica. Il trascendentalismo della prassi non applica schemi teorici al reale, informandolo e organizzandolo in un determinato modo, ma *si applica* come critica al reale, mettendone in discussione le strutture e lavorando alla sua trasformazione.

Rispetto a questo proposito trasformativo, la *Rivista* assunse subito il ruolo di “tramite” per intervenire sul piano culturale e politico. Vi era nell’esercizio del trascendentalismo della prassi sul sapere storico-filosofico, la convinzione di poter produrre una sfasatura tra la pretesa “attualizzante” delle filosofie teoristiche, con il suo esito ideologico, e la coscienza realmente storica degli intellettuali. L’impegno di Dal Pra per il recupero del passato e la sua sottrazione all’ipoteca delle filosofie teoristiche aveva un dichiarato intento pedagogico e politico, in quanto legato alla riappropriazione di una storia e di un passato che erano stati appropriati dalla cultura fascista. Non è un caso che, rispetto alla storia della filosofia, Dal Pra affermi che il teoricismo ha il vizio di «“sequestrare” il passato, di violentarlo sovrapponendogli schemi eternistici, di farne strumento di propaganda»⁴⁸. Il teoricismo non riconosce alle filosofie del passato

⁴⁶ M. Dal Pra, *Cinque anni di vita*, p. 132.

⁴⁷ Cfr. M. G. Sandrini, *Introduzione*, in M. Dal Pra, A. Vasa, *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della resistenza*, cit., p. 10.

⁴⁸ M. Dal Pra, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, p. 176.

cittadinanza nel mondo del pensiero; si nega loro il diritto alla vita piena nella repubblica della filosofia. Quanto a giustificazione però, il metafisico che così si comporta nei confronti delle filosofie passate non può avere la coscienza più tranquilla del tiranno o del dittatore che espelle dalla convivenza dei concittadini, per la semplice ragione che non la pensano a modo suo⁴⁹.

Dal Pra è, quindi, profondamente consapevole del legame strutturale tra la filosofia e la politica, così come del fatto che il misconoscimento della praticità del pensiero e l'assunzione di un "dato supremo" abbiano come conseguenza una posizione politica conservatrice⁵⁰, legata ad un utilizzo ideologico del passato e ad una chiusura del futuro. Ad esempio, rispetto al problematicismo di Ugo Spirito, Dal Pra scrive che «la crisi metafisica che conduce al problematicismo si ripercuote anche sul piano politico, [che] il suo partito politico dovrebbe essere appunto quello della crisi»⁵¹. Si tratta di una dichiarazione che rivela una consapevolezza rispetto al fatto che la filosofia *in quanto* pratica non possa non prendere partito⁵² e non *scegliere* per un'azione nella realtà storica. È il problema – già fichtiano – della filosofia nel suo farsi "politica", ovvero nel dover assumere la contingenza come elemento costitutivo, aprendosi al *rischio* dell'intervento sul reale⁵³. La differenza tra una filosofia teoricistica e il trascendentalismo della prassi risiede proprio in quest'ultimo elemento del rischio, unito alla componente della *responsabilità*. Se le filosofie teoricistiche tendono a misconoscere il correlato politico della filosofia o ad affiliarsi a posizioni conservatrici o dispotiche, l'assunzione della trascendentalità della prassi implica una filosofia che non intende acquietarsi nello stato di cose esistente.

Il trascendentalismo della prassi è, quindi, una filosofia che si espone al rischio dell'azione libera, che non «intende mettersi le spalle al sicuro»⁵⁴ tramite un'acquisizione stabile delle strutture dell'essere e della configurazione politica esistente. Il teoricismo ha come suo correlato politico l'esecuzione di azioni ripetute, giustificate e valide, perché iscritte nell'ambito di un valore supremo dato, ovvero azioni «come conservazione di qualcosa che è; in cui il semplice esserci di qualcosa ne dichiara senz'altro il valore»⁵⁵. Al contrario, l'azione realmente trasformatrice, che voglia innovare il reale, «nasce sul distacco dal dato, sulla rottu-

⁴⁹ *Ivi*, p. 148-149.

⁵⁰ A questo proposito, si prendano in considerazione le parole di Sandrini: «Nelle posizioni teoricistiche si rispecchiano gli autoritarismi di ogni tipo e di ogni tempo, in politica, in morale, nell'ambito sociale e civile» (M. G. Sandrini, *Introduzione*, in M. Dal Pra, A. Vasa, *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della resistenza*, cit., p. 17).

⁵¹ M. Dal Pra, *Problematicismo e teoricismo*, p. 54.

⁵² «La filosofia che non prende partito, non esiste come filosofia e non potrà mai aver ragione di fronte a delle filosofie che prendono partito» (M. Dal Pra, *Cinque anni di vita*, p. 126).

⁵³ Per una definizione del concetto di "politica del trascendentale" rispetto alla filosofia di Fichte, cfr. G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova 2020, pp. 249-350.

⁵⁴ M. Dal Pra, *Cinque anni di vita*, p. 131.

⁵⁵ M. Dal Pra, *Deduzione dell'azione e salto qualitativo* (1952), pp. 214-215.

ra della deduzione, su un *salto qualitativo*⁵⁶, produce una *differenza* rispetto alla datità, e per queste ragioni, è esposta al rischio dell'insuccesso, ma concretamente libera. Questo tipo di azione che oppone resistenza allo stato di cose esistente e si sforza di trasformarlo attraverso una pratica di libertà, opera attraverso una sospensione dell'“attualità” delle strutture del reale già esistenti. Se vi è un legame profondo tra teoricismo, appiattimento della temporalità nell'attuale e politiche conservatrici o dispotiche, il trascendentalismo della prassi deve funzionare come una *pratica* anti-ideologica di “desincronizzazione dall'attualità”⁵⁷. Se per Gentile e l'attualismo la prassi veniva considerata strutturalmente “attuale”, per Dal Pra la “trascendentalità” della prassi sprigiona l'energia del *possibile*.

L'azione può essere, come la teoresi, puramente prosecutiva dell'attuale; rifarsi all'azione non significa senz'altro evitare i pericoli dell'attualismo; se insomma il pragmatismo è l'attualismo della prassi e quindi il suo teoricismo, qui ci si richiama piuttosto all'*inattualismo della prassi*, ossia alla possibilità di fare dell'inattuale e quindi del non saputo la funzione universalizzante, non garantita e non garantibile, della trasformazione dell'esperienza attuale⁵⁸.

La prassi del trascendentalismo è *inattuale* perché è una funzione di riapertura ricorsiva della configurazione del reale, un processo di desincronizzazione del pensiero e dell'azione dall'attuale. Questa sospensione apre all'occorrenza di nuove attualizzazioni, impedendo che queste pretendano di eternarsi in assoluti. Il trascendentalismo possibile della prassi è un *inattualismo* della prassi perché si pone dalla prospettiva del possibile, perché tramite la sospensione dell'essere non si schiaccia su un presente reso eterno. Tuttavia, non basta che la teoresi venga sostituita dall'azione. Occorre che questa azione venga supportata da un pensiero non teoricistico della modificabilità del mondo, che «non può dar luogo che ad uno strumento possibile di liberazione dalla attualità»⁵⁹.

Il trascendentalismo possibile della prassi si configura, quindi, come pratica politica di liberazione dal dominio dell'attualità, cioè da uno stato di cose che inibisce la capacità di azione e nega l'emergere dell'imprevisto e del nuovo. Solo a partire dalla trascendentalità della prassi la filosofia può assumere la propria non-autonomia dal reale e riconoscere il proprio conseguente legame con la pratica politica. La filosofia è “impura”, nella misura in cui la sua vocazione è quella di intercettare il piano della vita concreta, interagendo con la storia, con la cultura e la politica, ed esercitandosi nell'espressione di una libertà concreta ed effettiva che inevitabilmente tende a trasformare il mondo. Da qui la critica *politica* a quelle filosofie che, rivendicando la purezza della filosofia e la sua autonomia dalla contingenza, si mettono al riparo dal rischio dell'instabilità di senso

⁵⁶ *Ivi*, 215.

⁵⁷ Rispetto al tema dell'inattualità del trascendentale, cfr. G. Rametta, *Trascendentale*, in Aa. Vv., *Nova Theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*, Castelvechi, Roma 2021, pp. 213-220.

⁵⁸ M. Dal Pra, *Sul concetto di criticità* (1953), p. 249.

⁵⁹ *Ivi*, p. 255.

del reale. Da queste caratteristiche, non potrebbe risultare altro «che una filosofia essenzialmente conservatrice in quanto essenzialmente contemplativistica»⁶⁰. Contro questa resa teoristica rispetto alla trasformazione del mondo, il trascendentalismo della prassi prende posizione, appellandosi ad un impegno politico verso la liberazione da ogni tipo di oppressione politica e intellettuale, contro qualsiasi forma di pensiero dell'assoluto "dato", che si trasmette in assolutismo e in accettazione dell'ordine costituito.

5. Conclusione. Filosofia trascendentale come pratica emancipatoria

Alla luce di questo percorso attraverso alcuni testi di Dal Pra, è emerso come la sua filosofia si caratterizzi per la tematizzazione del rapporto tra il trascendentalismo e la prassi. Si è visto come il trascendentalismo della prassi faccia valere l'istanza critico-riflessiva e trasformativa del trascendentale contro le filosofie teoristiche. Muovendo da questi elementi, si è mostrato come, a partire dalla sua impostazione trascendentale, Dal Pra abbia opposto una *logica pratica* della storiografia alla *logica teorica* tipica delle storiografie teoristiche. Infine, si è dimostrato come l'operatività del trascendentalismo della prassi porti in sé una posizione politica votata all'impegno per la libertà, l'emancipazione e la trasformazione dello stato di cose esistente.

Il t. d. p. [...] incita dunque all'impegno; ed agli uomini che si scontrano e combattono nella feroce aiuola del mondo non fornisce incitamento all'intolleranza, dichiarando che le loro azioni sono o tutte egualmente senza senso o tutte egualmente fornite di senso; li incita piuttosto a sospendere il giudizio e quindi a tener conto del margine vuoto che ora accompagna le loro azioni, senza rinunciare per questo a correre l'alea di una modificazione delle strutture date in forza di un fine liberamente assunto⁶¹.

Per queste caratteristiche, si è convinti del fatto che il trascendentalismo della prassi possa essere recuperato come momento significativo della storia della filosofia trascendentale e delle sue "metamorfosi"⁶². Ripensare Dal Pra all'interno di questa tradizione, da un lato, permette di valorizzare la specificità speculativa del trascendentalismo della prassi e l'originalità del suo approccio alla dimensione storico-filosofica e politica, dall'altro consente di riflettere su un plesso generale di problemi a partire dal quale avanzare un'ipotesi interpretativa – fondata su tre assunti – rispetto al rapporto tra filosofia trascendentale, pratica storico-filosofica e pratiche politiche.

⁶⁰ M. Dal Pra, *Sul trascendentalismo della prassi* (1953), p. 280.

⁶¹ *Ivi*, p. 279.

⁶² Rispetto al tema della "metamorfosi del trascendentale", cfr. G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici da Kant a Deleuze*, Cleup, Padova 2008; G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, Cleup, Padova 2012.

Il primo assunto riguarda lo statuto della filosofia trascendentale, che – come si è visto – intrattiene un rapporto strutturale con la dimensione del *pratico* e del reale. Questo comporta che il pensiero abbia un carattere “impuro” e che, in quanto pratica di creazione di concetti e di ricorsiva revisione delle procedure e delle condizioni di questa creazione, la filosofia trascendentale permetta uno sguardo privilegiato per cogliere la natura materiale e polemica della genesi dei concetti stessi. Questa natura *pratica* della filosofia trascendentale impedisce la riduzione del pensiero alla mera prestazione teoretico-conoscitiva, rimandando costantemente ad un *fuori* dalla teoresi, e comporta che il trascendentale intrattienga un legame indissolubile con il *contingente*, con l'*imprevisto*, con la *storia*. In altri termini, la filosofia trascendentale non può prescindere dal rapporto con la realtà storica e con la *propria* storia, rapporto da cui deriva la sua operatività al contempo *critica* e *produttiva*. Critica, perché portata costitutivamente ad opporsi ad ogni forma di pensiero che pretende di essere “assoluto” e di auto-giustificarsi, recidendo il proprio rapporto con il reale; produttiva, perché l'assunzione della sfasatura strutturale tra reale e pensiero, l'assunzione dell'eccedenza del reale rispetto al piano speculativo, apre lo spazio per l'esercizio di pratiche inedite e la creazione di nuovi concetti.

Questi elementi rivelano il secondo assunto, ovvero il fatto che la *storia della filosofia* possa essere definita a sua volta una *pratica*. A partire da questa definizione di trascendentale, ne consegue infatti che anche quel campo specifico del sapere definito “storia della filosofia” sia un sapere di natura pratica⁶³. Come conseguenza, si può sostenere che anche questo specifico sapere, quello storico-filosofico, sia un sapere riferito al reale. Questo comporta che la creazione di *storiografie filosofiche* sia anch'essa “situata”, che abbia una genesi materiale e contingente. Tuttavia, se al livello della *pratica* del trascendentale, il rischio di chiusura “teoricistica” e di una ricaduta in forme di dogmatismo o di pensiero astrattamente ipostatizzato, risulta scongiurato dalla natura stessa della filosofia; al livello di quel sapere “derivato” che è la storia della filosofia, il rischio di un offuscamento dei processi genetici di produzione dei concetti e degli impianti storiografici necessita di essere ricorsivamente previsto e prevenuto. Infatti, se la storia della filosofia deriva conseguentemente dalla pratica della filosofia trascendentale, allora si struttura come un sapere certo delle proprie condizioni di possibilità e delle proprie funzionalità; se questa deriva invece da una filosofia *non* trascendentale, rimane catturata nel circolo vizioso del teoricismo, proponendo ricostruzioni “ideologiche” della storia della filosofia, in quanto fondate sul processo di indebita “assolutizzazione” di una scelta storiografica contingente.

L'ultimo assunto è che, proprio in virtù del riconoscimento della *praticità* della filosofia e del suo legame con il reale, sia la *pratica* del trascendentale, sia la *pratica* “derivata” della storia della filosofia, abbiano una stretta relazione con le pratiche politiche. In questo senso, porsi dal punto di vista della filosofia trascen-

⁶³ Sul rapporto tra filosofia trascendentale e storia della filosofia, cfr. G. Rametta, *La storia della filosofia, oggi*, in «Giornale critico di storia delle idee», 2(2020), pp. 78-91.

dentale significa assumere una postura critica e non ideologica rispetto alla realtà politica, mentre assumere un atteggiamento “dogmatico” tende a riprodurre o esacerbare strutture della realtà preesistenti. Le filosofie non trascendentali tendono, infatti, a negare il proprio rapporto con il piano delle pratiche o al rivendicarlo nei termini dell’applicazione al reale di schemi formali; la filosofia trascendentale, al contrario, si rifiuta di applicare costruzioni teoretiche al reale e piuttosto *si* applica al reale, attraverso la creazione di concetti e l’esercizio di una pratica genetico-critica.

In ragione di questi ultimi aspetti, la filosofia trascendentale, nel suo *farsi* pratica politica, si esprime come un sapere dell’emancipazione e della critica dell’esistente; sapere *pratico* del quale la filosofia di Dal Pra ha offerto un importante esempio, tramite il suo impegno nella liberazione da uno *status quo* contrario all’espressione della libertà e all’emergere del radicalmente “nuovo”.

Deleuze come educatore. Empirismo trascendentale e statuto pratico della filosofia

Andrea Colombo
(Università di Padova)
andrea.colombo@unipd.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Deleuze as educator. Transcendental empiricism and the practical meaning of philosophy.

Abstract: This essay sets out to articulate a Deleuzian educational practice through a comparison with several contemporary theories. The majority of these theories argue for the necessity to abandon philosophy in order to create a thought of difference. However, this essay aims to show how philosophy is already for Deleuze *practical* and therefore constitutes an implicit education. In particular, it analyzes the consequences implicit in the transcendental empiricism proposed by Deleuze in “Difference and Repetition,” evaluating its factual aspects and consequences.

Keywords: Deleuze, Education, Transcendental Empiricism, Philosophy, Practice.

1. *Pensiero e pratica in Gilles Deleuze: un approccio controcorrente.*

Negli ultimi anni il dibattito critico si è concentrato e ha discusso molto su quale possa essere la forma più corretta per una pratica educativa che voglia dirsi realmente deleuziana¹, dove il quesito principale è stato quello di individuare con precisione a quali altre discipline il pensiero dovrebbe aprirsi per rispecchiare efficacemente i principi di una filosofia della differenza. L'arte? Il cinema? La letteratura? O la politica?

Alla base della maggior parte di queste teorie sembra esserci tuttavia un presupposto, un'assunzione implicita, che in questo articolo vorremmo mettere in

¹ Si segnalano i lavori più recenti dedicati a questo argomento: I. Semetsky, *Deleuze, Education and Becoming*, SensePublishers, Rotterdam 2006; I. Semetsky – D. Masny (a cura di), *Deleuze and Education*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2013; M. Carlin – J. Wallin (a cura di), *Deleuze and Guattari, Politics and Education. For a People-Yet-to-Come*, Bloomsbury, Londra 2014; D. Masny (a cura di), *Cartographies of Becoming in Education. A Deleuze-Guattari Perspective*, SensePublishers, Rotterdam 2013; D. R. Cole, *Education, the Anthropocene, and Deleuze/Guattari*, Bloomsbury, Londra 2022; E. Mayes, *The Politics of Voice in Education. Reforming Schools after Deleuze and Guattari*, Oxford University Press, Oxford 2023.

luce e discutere. Questo presupposto può essere brevemente riassunto come segue: un'educazione che voglia dirsi ispirata al pensiero di Deleuze, ovvero sia attenta a non cadere nelle trappole di un pensiero identitario (1), lontana dalle logiche essenzialistiche della metafisica classica (2), concentrata sull'esaltazione della capacità morfogenetica del reale (3), deve abbinarsi a pratiche *esterne* al pensiero per rispettare i principi di cui sopra². Il Fuori del pensiero, teorizzato da Deleuze, indicherebbe necessariamente un'uscita dal pensiero stesso e una condizione inaggirabile per sfuggire ai pericoli rappresentati da una metafisica della rappresentazione. Conseguenza inevitabile di questa assunzione di fondo è che il pensiero, in sé, non ha presa sulla realtà (1), è portatore di pericoli impliciti in cui la filosofia rischia comunque di precipitare, se non si aprisse a qualcosa di non filosofico (2) e, in definitiva, che i prodotti intellettuali, tra cui i concetti stessi, di fondo non sono abbastanza forti da influenzare quella che viene considerata, di rimando, la *realtà* effettiva delle pratiche (3). Al pensiero si attribuisce così un'*astrattezza* strutturale (1) e la sua stessa storia viene derubricata sotto la voce di mero *nozionismo*, come tale privo di ricadute nella sfera dell'empirico (2).

Definito in questo modo lo statuto del pensiero, viene di riflesso ristretto anche il potenziale della filosofia. La filosofia si troverebbe così ad essere una pratica intellettuale mancante di un'efficacia intrinseca, ovvero sia bisognosa di un supporto esterno che vada a dare carne e forza ai suoi stessi prodotti, trasformandoli (soltanto in seconda battuta) in *pratiche* propriamente intese. Al fondo di questi due assunti impliciti (limitazione del pensiero e conseguente dipendenza del filosofico da altri ambiti) se ne trova in realtà a nostro avviso un altro ancora più radicale, ovvero sia la dicotomia, assolutamente classica, tra pensiero e realtà empirica: tra razionalità ed esperienza. Nel momento in cui al filosofico viene assegnato un campo di applicazione limitato e di per sé inefficace, e nel momento in cui si teorizza che un'educazione basata sulla filosofia della differenza debba appoggiarsi *necessariamente* a pratiche politiche, artistiche o addirittura a una specifica organizzazione dei corpi degli alunni che formano una classe³, allora si sta surrettiziamente affermando che il pensiero non sfiora in alcun modo il tema delle pratiche (1) e che il mondo delle pratiche risulta una sfera separata e distinta da quella del pensiero (2).

Questa assunzione di fondo contraddice però in molti punti il cuore della filosofia di Deleuze, che sin dalle pagine del suo primo libro, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), ha cercato un'alternativa rispetto a una descrizione dualistica e rappresentativa del rapporto pensiero-realtà. Inoltre, Deleuze, lungi dall'aver sancito la fine della filosofia, ne ha invece rilanciato (più di qualunque altro pensatore del Secondo dopoguerra, a nostro parere) il ruolo propositivo e attivo. In altre parole, Deleuze, in controtendenza rispetto a un generale e storico smantellamento del filosofi-

² Cfr. M. DeLanda, *Scienza intensiva e filosofia virtuale*, Meltemi, Milano 2022, pp. 30-31.

³ E. de Freitas, *Diagramming the Classroom as a Topological Assemblage*, in «Deleuze and Guattari, Politics and Education. For a People-Yet-to-Come», Bloomsbury, Londra 2014, pp. 95-115.

co, ha dotato la filosofia di uno statuto del tutto eccezionale tale per cui questa può divenire la forma del pensiero che ha al proprio cuore il tema stesso delle condizioni di possibilità di nuove pratiche a venire. Pensato come un radicale *empirismo trascendentale*, il pensiero filosofico e i concetti che costituiscono il suo linguaggio risalgono – come vedremo – dall'attuale al *virtuale*, ovvero al luogo di pensabilità delle condizioni di *ogni* esperienza possibile, slantizzando lo spazio necessario per agire in direzioni differenti rispetto a quelle che offrono le strutture del presente. Lungi dall'essere inefficace, la filosofia è dunque il luogo in cui l'efficacia e il pratico trovano lo spazio per essere messi a tema nella loro forma più pura: come problemi che sospingono verso soluzioni alternative rispetto a quelle già a disposizione.

In questo articolo proveremo dunque a dimostrare in che senso la filosofia, per Deleuze, abbia al proprio cuore il tema delle *pratiche* (1), come nel suo stesso farsi vi siano autonomamente implicati dei risvolti *educativi* (2) e come, infine, conseguentemente, anche la storia della filosofia stessa rappresenti un luogo in cui è il rapporto con il reale ad essere *già* da sempre messo a tema (3), e che quindi il suo insegnamento possiede già delle ricadute pratiche e pedagogiche sulla base dei punti 1 e 2. Per affrontare questi temi, approfondiremo lo statuto dell'empirismo trascendentale teorizzato in *Differenza e Ripetizione* (1968) a partire da due testi del 1964 dedicati al problema dell'insegnamento della filosofia (1) e proveremo, nel corso del saggio, a definire una figura concettuale proposta da Deleuze stesso, ovvero quella del *filosofo-maestro* (2).

2. *L'anno dei maestri* (1): Sartre alle origini dell'idea di "maestro" in Deleuze.

Nel 1964, Deleuze scrive due opere in cui la pratica dell'insegnamento filosofico e il ruolo dei maestri nella formazione del pensiero sono curiosamente ricorrenti. La prima che analizzeremo tocca da vicino aspetti biografici di Deleuze e, in particolare, una figura da lui stesso riconosciuta come fondamentale per la propria educazione filosofica: Jean-Paul Sartre⁴. Siamo al 28 di ottobre e sulle pagine di «Arts» Deleuze pubblica alcune pagine a commento di un evento avvenuto poche settimane prima: la rinuncia al premio Nobel da parte di Sartre stesso. Deleuze rilascia un commento dal titolo «È stato il mio maestro», in cui, in pochissime battute, viene tracciato un profilo intellettuale del padre dell'esistenzialismo e, soprattutto, viene spiegato quale sia stato il suo ruolo formativo per tutti gli intellettuali della generazione di Deleuze. Date queste premesse, De-

⁴ F. Dosse, in *Gilles Deleuze & Félix Guattari. Intersecting lives* (Columbia University Press, New York 2010, p. 100) ricostruisce il legame filosofico tra Deleuze e Sartre, mostrando anche come la prima opera pubblicata da Deleuze si inserisca – per stile, contenuti e tema d'analisi – nel solco sartriano. In italiano, l'opera è stata tradotta come *Descrizione della donna: per una filosofia dell'Altro sessuato* e inserita nella raccolta: G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

leuze si trova così a darci una definizione piuttosto chiara di chi lui pensi sia, o debba essere, un *iniziatore al pensiero filosofico*.

Tristezza delle generazioni senza «maestri». I nostri maestri non sono solo i professori pubblici⁵, sebbene ci sia un grande bisogno di professori. Nel momento in cui diventiamo adulti, i nostri maestri sono quelli che ci colpiscono per una radicale novità, quelli che sanno inventare una tecnica artistica o letteraria, e trovare i modi di pensare che corrispondono alla nostra *modernità*, ovvero alle nostre difficoltà e ai nostri entusiasmi diffusi.⁶

Da queste prime righe si possono enucleare due temi fondamentali. Innanzitutto (1) una distinzione, apparentemente di titolo, tra la figura del *maestro* e quella del *professore*, a cui Deleuze aggiunge un aggettivo – “pubblico” – che non può non caricare di rimando il termine “maestro” di una sfumatura polemica e anti-istituzionale. Come più volte Deleuze ribadirà nel corso del suo commento, vi è una distinzione essenziale da tracciare tra chi occupa un ruolo di trasmissione del sapere attraverso le forme pubbliche più consolidate e chi, invece, agisce al di fuori di questi circuiti, assumendo così il profilo di un «pensatore privato». Tra i due, secondo Deleuze, non ci può essere sovrapposizione: «i ‘pensatori privati’ in un certo modo si oppongono ai ‘professori pubblici’». Addirittura «la Sorbona ha bisogno di un’anti-Sorbona, e gli studenti ascoltano meglio i loro professori quando hanno anche altri maestri»⁷.

La seconda caratteristica che emerge da questo primo passaggio è che (2) un maestro ha l’abilità di parlare e di pensare a partire dalle problematiche più impellenti, ovvero da ciò che Deleuze chiama *modernità*. Un termine a cui Deleuze conferisce immediatamente una definizione più precisa: l’insieme degli entusiasmi e delle difficoltà che abitano un tempo. Si crea quindi una distinzione fondamentale tra il professore che agisce tramite le Istituzioni e che trasmette un sapere consolidato, in qualche modo trasportandolo da un tempo anteriore e rivolgendolo a un tempo futuro che non riguarda ciò che più preme al presente, e il maestro, che invece riflette a partire da ciò che nel presente insiste con più forza. All’interno del tempo in cui sia il professore che il maestro si trovano a pen-

⁵ È sin da ora necessario, però, specificare come queste due funzioni non abbiano nulla a che vedere con il mero dato sociologico, ovvero con la professione concreta svolta da chi si trova nel ruolo del professore universitario (come Deleuze stesso, d’altra parte) o da chi, invece, ha deciso di restare lontano dall’accademia, come Sartre. La differenza tra maestro e professore si consuma piuttosto in una differente *postura* nei confronti della filosofia. La carica polemica di Deleuze, sicuramente presente, possiede quindi in realtà un bersaglio più profondo della semplice critica alle Università: si tratta di un’accusa verso una specifica *relazione con il pensiero*, la quale corrisponde, come vedremo, anche a una *determinata relazione con l’attuale*. Potranno esserci professori (di professione) che ricoprono il ruolo di maestri del pensiero, e, viceversa, pensatori privati che in realtà perpetuano un’idea conservatrice del ruolo della filosofia.

⁶ G. Deleuze, *L’isola deserta e altri scritti (1953-1974)*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, p. 111. Di seguito: IDaS.

⁷ *Ivi*, p. 112.

sare sembra quindi aprirsi una ferita, una distinzione: da un lato c'è il *presente*, dall'altro la *modernità*. Ma qual è il rapporto tra queste due forme di temporalità che *coesistono*? E cos'ha a che vedere la filosofia con il loro statuto?

Deleuze molte volte utilizza il termine "modernità" in un'accezione negativa, ovvero come il momento storico che ha visto l'imposizione del dualismo cartesiano o come la stagione di diffusione del sistema capitalistico e dei suoi apparati politici. Vi sono però delle preziose eccezioni che mostreremo nel corso di questo saggio, la prima delle quali riguarda uno dei pensatori più cari a Deleuze e fondamentali per lo sviluppo di un empirismo trascendentale: Hume. Compilando la voce dedicata a questo filosofo per il manuale di storia della filosofia diretto dall'amico F. Châtelet, nel 1972, Deleuze scrive:

Mai lo *humor* di Hume aveva raggiunto questo punto: egli denuncia qui credenze che fanno tanto più parte della nostra natura in quanto sono completamente illegittime dal punto di vista dei principi della natura umana. È qui indubbiamente che si può comprendere la nozione complessa di scetticismo *moderno* qual è elaborata da Hume. [...] Il primo atto dello scetticismo moderno consiste nello scoprire la credenza che è alla base della conoscenza, ossia nel naturalizzare la credenza (positivismo). Il secondo atto consiste poi nella denuncia delle credenze illegittime [...] Attraverso un ultimo affinamento si passa infine a un terzo atto, in cui le credenze illegittime nel Mondo, nell'Io e in Dio appaiono come l'orizzonte di tutte le credenze legittime possibili.⁸

L'atteggiamento *moderno* si rivela quindi essere un atteggiamento di profonda critica nei riguardi delle strutture del presente e, soprattutto, il disvelamento della loro (illegittima) pretesa di verità. Lo *humor* di Hume⁹ è ciò che scompagina l'attuale e che rimette in discussione lo statuto di forme consolidate come Io, Mondo e Dio. La modernità, nel pensiero di Deleuze, è quindi un modo per mettere in campo una profonda carica di *in-attualità* rispetto al presente, cosa che alcuni pensatori sono stati in grado di fare, come Hume o, ancora più radicalmente, Nietzsche¹⁰. In altre parole, il maestro è chi, parlando dalla *modernità* del proprio tempo, parla della *modificabilità*, dei centri d'azione, della flessibilità nascosta al di sotto delle strutture rigide della realtà che lo circonda. Deleuze, apparentemente, sembra però dirci nel suo commento su Sartre che questa sfera riguarda più i desideri e le paure che pullulano nel presente piuttosto che la filosofia. Scopo di questo saggio è tuttavia dimostrare come questo non significhi affatto un abbandono del pensiero e, di conseguenza, del filosofico.

⁸ *Ivi*, p. 228. Corsivo nostro.

⁹ Per un approfondimento di questo aspetto, si rimanda a G. Rametta, *Deleuze interprete di Hume. Con un'appendice su Politica e Giurisprudenza*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 50-51.

¹⁰ In un lavoro del 1967, il cui titolo originale è *Rovesciare il platonismo*, inserito poi con qualche modifica e con un altro titolo come prima appendice a *Logica del senso* (Feltrinelli, Milano 1975, p. 233), Deleuze scrive: "Con la potenza del simulacro si definisce la modernità. Spetta alla filosofia [...] di far emergere dalla *modernità* qualcosa che Nietzsche designava come l'intempestivo, il quale, pur facendo parte della modernità, deve essere ritorto contro di essa". Corsivo nostro.

Le pagine dedicate al rifiuto del Nobel continuano approfondendo ancora meglio la figura del maestro:

I pensatori privati hanno due caratteri: una sorta di solitudine che li caratterizza in ogni circostanza; ma anche una certa agitazione, un certo disordine del mondo da cui essi nascono e in cui parlano. Inoltre, parlano solo a loro nome, senza “rappresentare” niente, e sollecitano nel mondo delle presenze brute, delle potenze nude che non sono ulteriormente “rappresentabili”.¹¹

La prima (1) caratteristica propria di un maestro, quindi, è quella di non avere una scuola di appartenenza: è sciolto rispetto a ogni struttura che, in qualche modo, lo eccede e lo inserisce al contempo all'interno di meccanismi collaudati. Il maestro non ha una tradizione da perpetuare. La seconda peculiarità propria dei maestri, poi, è quella che ci porta nel cuore della questione: maestro è colui che (2) evoca delle *presenze nude*, delle forze che sfuggono al rappresentativo e al rappresentabile. Si forma così un'associazione tra, da un lato, le istituzioni, i professori e il rappresentabile e, dall'altro, il moderno, i maestri e queste forze primarie, che per via dell'aggettivazione scelta da Deleuze sembrano assumere irrimediabilmente una sfumatura irrazionalistica o, quantomeno, opposta alla sfera del pensiero. Le metafore di cui Deleuze fa uso, d'altronde, spingono in questa direzione: poche righe dopo, in chiusura del suo commento, ribadisce come Sartre – in qualità di maestro – sia stato «aria pura», un «polemista», una parodia (*humor*). Nulla a che vedere, quindi, con l'immagine classica del filosofo o di un sistema di conoscenze ben costruito: Deleuze non nomina mai i concetti proposti da Sartre, quanto, piuttosto, la sua capacità di scompaginare, di rivolgersi al sub-rappresentativo e all'anti-predicativo, il suo reagire (storicamente) contro una classe sociale (la borghesia) e un contesto culturale (la Francia delle grandi scuole) di partenza. Ma che ruolo ha la filosofia in tutto questo? O, sarebbe meglio chiedersi, cosa resta del filosofico nel momento in cui Deleuze, apparentemente, mette i maestri dalla parte di ciò che eccede, di ciò che reagisce e di ciò che parla della *modernità* nell'accezione prima chiarita, ovvero un amalgama di desideri, paure e emozioni che non sembra essere in alcun modo sussumibile o accostabile alla riflessione intellettuale?

È Deleuze stesso a darci una risposta, parecchi anni dopo, quando si ritrova – in dialogo con Claire Parnet – proprio a ridiscutere di Sartre. Tra questo scritto del 1977 e quello del 1964 vi è molto più di una semplice assonanza: Deleuze, come vedremo immediatamente, sembra ripetere parola per parola molti dei punti già indicati nel breve commento su «Arts»; salvo aggiungere degli elementi fondamentali per una comprensione più profonda di che cosa resta da fare al filosofo, cosa ne è del *filosofico*, una volta che viene chiarito come i veri maestri provengono e appartengono ad un mondo in cui il pensiero canonicamente inteso non sembra trovare immediatamente casa. Dopo aver parlato dei

¹¹ IDaS, p. 112.

due *professori* che lo hanno formato nella parte più accademica del suo percorso, ovvero Ferdinand Alquié e Jean Hyppolite, di cui Deleuze ricostruisce anche le scuole di appartenenza e la precisa tradizione entro cui si iscrive il loro pensiero, il discorso cade irrimediabilmente su Sartre. E anche in questa occasione il tono di Deleuze cambia e sembra inaugurare un *altro* modo di parlare del ruolo educativo della filosofia: «Per fortuna c'era Sartre».

Sartre, continua Deleuze, era «il nostro Fuori, funzionava veramente come riscontro d'aria»; in altre parole: «non un modello, un metodo o un esempio, ma un po' di aria pura, una corrente d'aria anche quando arrivava al Café Flore, un intellettuale che mutava singolarmente la situazione dell'intellettuale»¹². Alle caratteristiche del professore e delle istituzioni che abbiamo già elencato si aggiungono, quindi, altri termini importanti: dal lato del pensiero rappresentativo vi sarebbero gli *esempi*, i *metodi* e i *modelli*, mentre dal lato del maestro le *forze*, il *Fuori* e le mutazioni *singolari*. Tutto questo, però, porta a domandarsi quale tipo di filosofia possa venire proposto evitando tutte queste caratteristiche “classiche”, ovvero i modelli e persino gli esempi; nonché se al pensiero sia rimasto in realtà qualche margine d'azione. A differenza del breve testo del 1964, qui Deleuze affronta direttamente la questione:

Il pensiero, nessuno lo prende molto sul serio, tranne quelli che si considerano pensatori o filosofi di professione. Ma questo non impedisce affatto che esso abbia i suoi apparati di potere – e che sia un effetto del suo apparato di potere il fatto che possa dire alla gente: non prendetemi sul serio... [...] La storia della filosofia è sempre stata l'agente del potere nella filosofia, e anche nel pensiero. Essa ha giocato un ruolo repressivo.¹³

Ciò che emerge da questa riflessione di Deleuze proprio a partire dal suo stesso rapporto con la figura di Sartre è una serie di assunzioni fondamentali. Il pensiero, dice Deleuze, non rappresenta affatto una sfera inerme rispetto al reale (1), separata dalla pratica (2), a cui anche la filosofia afferirebbe, motivo per cui si può dedurre l'intrinseca debolezza e inefficacia di quest'ultima come tradizione (3). Il punto è esattamente l'opposto: pensare non è mai un'operazione neutra, ovvero ha sempre degli effetti (1); non necessita di ponti o collegamenti con il reale, in quanto ha sempre a che vedere con la strutturazione del presente (2); è legato a una questione di *potere*, ovvero a di mantenimento e di costruzione della realtà (3); e da tutto questo deriva che la sua stessa storia è l'elenco delle complicità strette proprio dal pensiero con le diverse configurazioni del presente (4).

Ne consegue che l'atteggiamento secondo cui al pensiero non bisogna prestare attenzione, che non si tratta di un qualcosa dall'immediato riscontro pratico o in cui il pratico possa venire messo a tema, non è un'interpretazione *neutra* della

¹² G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 2019, p. 17. Di seguito: *Conv.*

¹³ *Ivi.*, pp. 17-19.

storia della filosofia e della filosofia stessa, secondo Deleuze, ma è parte di una strategia più ampia di un certo modo di *disporre del presente* di cui anche una certa filosofia (con la sua storia) è complice. Possiamo dire, quindi, che affermare che il pensiero non ha un effetto è l'effetto di un certo modo di strutturare la realtà, oltretutto di pensarla. Ma di *che tipo* di realtà Deleuze sta parlando?

Veniamo così ad un chiarimento più approfondito della distinzione tra *presente* e *modernità*, da cui Deleuze stesso è partito per descrivere il profilo intellettuale di Sartre e la figura del "maestro", e che ci permette di chiarire quale sia, per Deleuze, la natura stessa del pensare.

Il pensiero, secondo Deleuze, ha una duplice tendenza. Da un lato ad arenarsi in forme stabili, perpetuabili nel tempo e volte all'auto-mantenimento. Ma non è questo l'obiettivo critico primario. Piuttosto, ciò che preme a Deleuze è sottolineare come l'aspetto più insidioso di questa tendenza al "rallentamento" del pensiero in forme stabili sia l'intrinseco tentativo da parte di queste ultime di imporsi, poi, in maniera dominante su tutte le *altre* riscritture possibili del reale. Nel momento in cui «non si prende molto sul serio» il pensiero non si sta smettendo di pensare, quindi, ma si stanno lasciando in vigore le forme di pensabilità già accettate e già affermatesi nel corso della storia, con l'immagine di mondo e di esperienza che queste portano inevitabilmente con sé.

Per Deleuze, come già detto, questa non è tuttavia l'unica tendenza del pensiero. Il pensiero e la realtà, infatti (che in questo senso in Deleuze tendono a sovrapporsi nella forma di una velocità infinita che li caratterizza) hanno *anche* una matrice intrinsecamente dinamica e creativa, motivo per cui è possibile *pensare* in modo altro rispetto al già dato, esattamente così come è possibile *costruire* forme innovative rispetto al già noto. Si tratta quindi di scegliere *quale* modalità del pensiero abbracciare: quella dell'identico o quella del differire-costruttivo.

Se si sceglie la matrice costruttiva, bisogna però fare i conti con la natura dominante delle prime forme del pensiero, le quali cercano di (1) coprire la propria origine («Il pensiero, nessuno lo prende molto sul serio»); (2) di occultare l'alleanza con l'ordine, ovvero con l'immagine di mondo, che difendono e che incarnano («l'esercizio del pensiero si conforma così ai fini dello Stato reale»); nonché il loro stabilire le (3) regole del linguaggio condiviso («le significazioni dominanti»). Il presente è dunque il luogo in cui sono all'attivo delle strutture che pre-determinano il futuro sulla base del già dato (1), il praticabile sulla base del già sperimentato (2) e il dicibile sulla base del già detto (3). A queste strutture che costituiscono il presente, Deleuze oppone la *modernità* convocata in gioco dai maestri, ovvero da coloro che parlano da un punto di vista critico e umoristico capace di disvelare proprio la strategia di auto-mantenimento delle forme attuali, *riaprendo* così il tema della loro legittimità.

Il vento, il Fuori, le forze che Sartre ha messo a tema non sono, quindi, tanto un fuori dal pensiero *tout court*, quanto un *modo* di pensare alternativo rispetto a quello che Deleuze reputa istituzionale, professorale, rappresentativo e classico. Da un lato abbiamo un pensiero volto alla stabilità e una conseguente filosofia delle forme permanenti; dall'altro abbiamo un pensiero che tocca

e rilancia l'intrinseco dinamismo della realtà, con una conseguente modalità alternativa di fare filosofia. Si possono quindi già trarre alcune considerazioni importanti, che ci avvicinano a definire chi sia, secondo Deleuze, un maestro, cosa che, inevitabilmente – come abbiamo visto – chiama anche in causa lo statuto del pensiero, il modo di fare filosofia e il rapporto con il tempo in cui il maestro e il professore si collocano.

Maestro è dunque chi pensa a partire dall'impensato proprio di ogni presente: ovverosia colui che riporta in luce quel divenire che il presente stesso ha surrettiziamente coperto, e che riabilita e parla delle forze che sono state represses e che rappresentano altre modalità di pensiero alternative a quelle in vigore. Come Rocco Ronchi riassume, «svolge la funzione di un maestro reale non chi trasmette un sapere, ma chi o cosa fa accadere l'evento, cioè, letteralmente, chi o cosa dà da pensare, chi o cosa costringe a pensare stanandoci dalla naturale pigrizia del non pensiero». Chi, in altre parole, *insegna* secondo l'etimologia più propria del verbo: «insegnare come incidere, imprimere dei segni»¹⁴. Il maestro è dunque *moderno* e non semplicemente “presente” perché è colui che pensa la modificabilità del presente in cui si trova rivolgendosi alle linee di forza lasciate ai margini, come tali sconosciute (non riconosciute nel presente), prive di un nome (escluse dal linguaggio) e nude/brutali (escluse dall'idea di razionalità). Se il professore parla da un passato che si rivolge al futuro con lo scopo di mantenere intatto lo *status quo* del presente, inserendolo in una storia che lo eccede e che lo sussume, il maestro resta nel tempo in cui si trova denudandone, dall'interno, le alternative possibili, nel tentativo di riabilitarne la matrice creativa. Alternative che, proprio per via della loro natura, non possono venire nominate secondo le categorie canoniche consolidate dall'attuale. Ecco che in questo modo termini come “Fuori”, “forze nude”, “pulsioni”, assumono un connotato più chiaro: non sono forme di non-pensiero, ma sono l'*im-pensato*, il pensiero nascosto, coperto in ogni presente da forme di pensiero più intrusive e stabili. Il maestro, dunque, non è chi esce dal filosofico, ma chi offre una visione *altra* del pensiero (1) e, conseguentemente, della filosofia stessa e della sua storia (2). Facendo questo il maestro scompagina il creduto, il consolidato e l'assunto, toccando le strutture che abbracciano chi lo ascolta: da qui, il suo ruolo sociale ed educativo (3). La domanda che resta da fare è: come si può insegnare un pensiero filosofico di questo tipo?

3. *L'anno dei maestri* (2): Proust e l'apprentissage.

Come abbiamo avuto modo di dire in apertura del precedente paragrafo, il 1964 è un anno che Deleuze sembrerebbe aver voluto dedicare proprio al problema dell'educazione alla filosofia. Oltre al piccolo scritto dedicato a Sartre,

¹⁴ R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 57.

infatti, appare nello stesso anno nelle librerie francesi uno dei testi di Deleuze considerato oramai tra i più classici e i più riusciti, in cui l'etimologia della parola insegnamento (imprimere dei segni) ricopre un ruolo essenziale: *Marcel Proust e i segni*.

La visione che Deleuze offre della *Recherche* di Proust è nota per il radicale rovesciamento che apporta rispetto alle interpretazioni più classiche: Proust non avrebbe scritto un'opera al cui centro vi sarebbe il ricordo, il passato o il timore di aver smarrito il senso della temporalità; piuttosto, il suo è un capolavoro che parla del futuro e che ha come scopo quello di immergere nell'esistenza. Deleuze trasforma di conseguenza la *Recherche* in un romanzo di formazione, dove al centro non vi è la crescita e il consolidamento del punto di vista di un personaggio, ma una riflessione ben più ampia e generale sulla costituzione di ciò che definiamo reale. La *Recherche*, in altre parole, «è di fatto una ricerca della verità»¹⁵.

Sin dalle prime righe del libro, è possibile individuare un legame immediato con quanto Deleuze aveva già cercato di mettere a tema presentando Sartre come il prototipo del maestro, ovvero di chi parla a partire dall'impensato e da ciò che sfugge la rappresentazione attuale delle cose.

Proust non crede che l'uomo, e nemmeno un presunto spirito puro, senta naturalmente un desiderio del vero, una volontà di scoprire il vero. Cerchiamo la verità quando siamo indotti a farlo in funzione di una situazione concreta, quando subiamo una specie di violenza che ci spinge a questa ricerca. [...] È sempre la violenza di un segno, che ci costringe a cercare, togliendoci la pace. Alla verità non si arriva per affinità o a forza di buon volere: essa *si tradisce* attraverso segni involontari.¹⁶

Proust avrebbe mostrato come la ricerca della verità non ha nulla a che vedere con una presupposta buona volontà del pensatore (Cartesio), con un'innata propensione naturale verso il sapere (Aristotele) o con un esercizio armonioso delle nostre facoltà razionali (Kant): in altre parole, con le forme consolidate del fare filosofico. Al contrario, la spinta più propria del pensiero è legata piuttosto a una forma di violenza che subiamo e che, contestualmente, esercitiamo a nostra volta contro le credenze di cui siamo in possesso. Alla fiducia, Proust sostituisce il sospetto; all'armonia, la violenza; al sapere consolidato, il mistero di forze involontarie. La chiamata al pensiero non è dunque un comportamento ereditabile dal passato o un'acquisizione priva di rischi: viene da qualcosa che ci si impone e che, per via della sua natura cruenta, non parla il linguaggio delle spiegazioni o della conoscenza tradizionale, ma si tradisce per il tramite di qualcosa che eccede queste forme: i *segni*.

Il Proust di Deleuze, quindi, è tutto dalla parte dei "maestri": di ciò che nel presente preme, urge e spinge al di sotto del rappresentato, restituendoci così l'idea di essere immersi in un mondo costantemente da interpretare e

¹⁵ G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 1967, p. 5. Di seguito: MPS.

¹⁶ *Ivi*, pp. 16-17.

ancora misterioso, in cui siamo fundamentalmente degli stranieri che forzosamente fingono di trovarsi a casa. L'immagine ontologica che il Proust di Deleuze ci offre è quella di una realtà costruita su una moltitudine di livelli (il cerchio mondano, il cerchio degli affetti, dell'arte, etc.) sotto cui pulsano dei veri e propri richiami ad accorgersi della natura tutt'altro che statica o irrigidita di questi livelli stessi. Esattamente come il pensiero è dotato di una duplice tendenza, ad arrestarsi o a divenire, così il mondo di Proust è costituito da strutture che da un lato ci trattengono, ma dall'altro, se ben osservate, se incontrate nella loro specificità, ci indicano tramite dei segni qualcosa di ben diverso che le precede. Tutti i segni, infatti, secondo Deleuze indicano in un'unica direzione: quella delle «essenze, che sono alogiche o sopra-logiche. Esse oltrepassano gli stati della soggettività non meno che le proprietà dell'oggetto»¹⁷.

La scelta da parte di Deleuze di utilizzare un termine così classico e metafisicamente connotato come quello di "essenza" può stupire, ma, esattamente come avviene in *Differenza e Ripetizione* con la parola Idea, da un lato è un modo per adeguarsi allo stile e ai termini proustiani, dall'altro è un tentativo di sovra-scrivere un concetto cardine nella storia del pensiero. Un'essenza a-logica o anti-logica è, infatti, qualcosa che spinge ad un ripensamento radicale di una nozione che, soprattutto da Aristotele in poi, ha funto invece da garante per categorie corollario come quelle di identità, stabilità e coerenza. L'essenza a cui fa riferimento Deleuze è, appunto, un modo per concettualizzare l'intrinseco dinamismo proprio del reale, che si rallenta in alcune forme attuali, ma che allo stesso tempo accenna costantemente alla propria natura cangiante per il tramite di *segni*. In questo senso, la *Recherche* diviene in definitiva il racconto di un lungo *apprendistato* che, tramite i segni stessi, porta il protagonista a intuire e ad accorgersi delle essenze: un percorso, come abbiamo già visto, tutt'altro che armonioso, scolastico o privo di dolore, perché ha come obiettivo il cogliere la pretesa di assolutezza delle forme che riteniamo stabili, intravedendone un *altrimenti*. La *Recherche* è quindi il compendio-racconto di cosa succede nel momento in cui il pensiero sceglie di abbandonare le strade dell'attuale e di intradarsi lungo una via alternativa, che va oltre l'attuale stesso per il tramite di ciò che l'attuale rifiuta e lascia ai margini. Da qui, due nozioni cardine di questo curioso *apprendistato* mostrato da Proust: la reminiscenza (1) e il fallimento (2).

Non si risale da un presente attuale al passato, né si ricostruisce il passato per mezzo dei presenti, ma situandosi alla prima nello stesso passato, il quale non rappresenta qualcosa che è stato, ma semplicemente qualcosa che è e che coesiste con se stesso come presente, non disponendo il passato per la sua conservazione di null'altro che di se stesso, poiché esiste in sé, sopravvive e si conserva in sé [...] A questo «essere in sé» del passato, Bergson dava la definizione di *virtuale*.¹⁸

¹⁷ *Ivi*, pp. 36-37.

¹⁸ *Ivi*, p. 56.

Deleuze indirizza la *Recherche* – contrariamente a quanto solitamente viene scritto di quest'ultima – verso il futuro, però utilizza come strumento di conoscenza il ricordo del passato (la reminiscenza). Com'è possibile? Lo snodo è cruciale, ed è spiegabile a partire dalla nozione di pensiero e di realtà che abbiamo visto essere propri di Deleuze. Il pensiero e il reale, infatti, godono di un intrinseco e continuo dinamismo. A questo dinamismo Deleuze, sulla scorta di Bergson, dà il nome di *virtuale*¹⁹. Il virtuale si *attualizza* in forme differenti, alcune delle quali, però, tendono (come già detto) al rallentamento e alla quiescenza. Al di sotto di queste forme, il virtuale persiste ed emana dei *segni*: esiste infatti sempre un'eccedenza rispetto all'attuale che l'attuale stesso vorrebbe coprire, ma che non gli è del tutto possibile occultare. Questa eccedenza è la *modernità* di cui parlano i maestri, e sono i segni che il protagonista della *Recherche* coglie.

Nel momento in cui, quindi, si abbandona il percorso continuo che dall'attuale porta a un altro attuale, e si ripercorre invece la strada che dall'attuale va al virtuale (le essenze), non si incontra un passato perduto, bensì la matrice *in movimento* propria del pensiero e del reale. In altre parole la memoria proustiana, secondo Deleuze, è un ritorno ad una forza che sottende l'attuale: un ricongiungimento alla matrice virtuale che apre alla pensabilità di *nuove* attualizzazioni, e non un ricordo nel senso classico del termine. Risalire dall'attuale al virtuale significa passare dal *già accaduto* a ciò che permette l'*accadere*, ovvero alla dinamicità stessa della realtà. In questo senso, risalire dai segni alle essenze, lungi dal portarci dal presente al passato, ci porta dal presente al *futuro*: al tempo (finalmente ritrovato) in cui è possibile pensare e costruire *altre* vite possibili. Come ogni genealogia ritorna, ma per sopravanzare.

A questo si accompagna l'altro elemento dell'apprendistato raccontato nella *Recherche*, ovvero il fallimento: fallire è parte essenziale del percorso che dai segni porta al virtuale, per il semplice motivo che non vi è mai la Verità al di sotto dei segni, ovvero non vi è mai un contenuto che attende di venire spiegato, bensì, come già detto, vi sono soltanto nuove possibilità di attualizzazione. L'educazione alla modalità del pensiero che cerca di liberare la differenza e il divenire non può, quindi, avere uno sviluppo lineare, perché non si tratta di un'educazione che abbia dei modelli, degli esempi o delle categorie di vero o di falso a cui appoggiarsi. Se il professore detiene la verità e i suoi allievi possono venire giudicati sulla base di questa, il maestro, destrutturando l'attuale, non può che aprire lo spazio per azioni *nuove*, che come tali non hanno modelli a cui rifarsi. Il fallimento costante dell'allievo di un maestro è il riflesso necessario del tentativo di evitare costantemente l'istinto naturale del pensiero ad arenarsi in forme stabili: un *costitutivo* sabotaggio della ragione rappresentativa a vantaggio di un pensiero creativo. Il Proust di Deleuze non vuole offrire un'altra verità rispetto a quelle già note, bensì mettere a tema la creazione delle verità stesse.

¹⁹ Per un'analisi del passaggio del concetto di virtuale da Bergson a Deleuze, ci si permette di rimandare il lettore a A. Colombo, *Reconstructing a Conceptual History of the Virtual: from Bergson to Deleuze and Lévy*, in «La Filosofia Futura», 19/2022, pp. 55-68.

In questo senso, l'educazione del maestro, a differenza di quella del professore, non schiaccia il presente a partire dal passato e non trasporta forme di conoscenza stabili che possono venire assimilate tramite un metodo (1), valutate nella loro corretta o meno assimilazione (2) e paragonate tra loro (3). Il maestro non ha esempi o modelli, ma indica ciò che preme al di sotto del presente, ovvero la *virtualità*, in vista di una riscrittura possibile e altra del reale. Il maestro è chi permette il continuo *ritrovamento* del tempo vuoto, ovvero non ancora visto, del futuro. Ed è così, secondo Deleuze, che anche in Proust «il problema dell'oggettività, e quello dell'unità, subiscono uno spostamento in un modo che può essere definito “moderno”»²⁰. L'oggettività e l'unità sono i tipici problemi di una filosofia che dall'attuale vuole restare nell'attuale, cioè nel presente, per mantenerlo. Proust, invece, come Sartre, modernamente critica questa pretesa e si rivolge a ciò che questa tenta di occultare: le essenze, il Fuori. Ciò che Deleuze chiama il *virtuale*.

Ciò che ora resta da comprendere è che profilo possa avere una filosofia che abbia al proprio centro proprio un virtuale così inteso.

4. *L'empirismo trascendentale come filosofia dei maestri.*

La risposta a questo quesito Deleuze ce la offre in una delle sue opere più importanti, ovvero *Differenza e Ripetizione*, dove uno dei temi principali è proprio quello di comprendere quale forma debba avere una filosofia che noi, ora, potremmo definire *per maestri*. Nel 1964 Deleuze ha chiarito come i maestri incarnino un modo altro di *pensare*; nel 1968 ci introduce a come è possibile fare diversamente *filosofia* e rileggere la sua *storia*. Vediamo, prima di tutto, questo secondo punto: che ruolo ha la storia della filosofia nella riscrittura del nuovo modo di pensare secondo Deleuze.

Sin dalla prefazione, compare un termine che abbiamo compreso essere il filo rosso che Deleuze vede correre tra Sartre e Proust: *modernità*. In definitiva, secondo Deleuze il pensiero moderno è ciò che «nasce dal fallimento della rappresentazione, come dalla perdita delle identità e dalla scoperta di tutte le forze che agiscono sotto la rappresentazione dell'identico. *Il mondo moderno è il mondo dei simulacri*»²¹. Qualche pagina dopo, con più forza, ribadisce: «Il compito della filosofia moderna è [il] rovesciamento del platonismo»²².

À côté dei maestri, dunque, si aggiunge anche questo termine che ricopre un'importanza capitale nel pensiero di Deleuze, soprattutto durante gli anni Sessanta, ovvero simulacro²³; rappresentativo del suo voler rovesciare una tradizione specifica all'interno del pensiero filosofico: il platonismo.

²⁰ MPS, p. 102.

²¹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 1. Corsivo nostro. Di seguito: DF.

²² *Ivi*, p. 82.

²³ Per un'analisi accurata della storia di questo concetto all'interno del pensiero di Deleuze, si ri-

Coerentemente con quanto Deleuze nelle conversazioni con Claire Parnet dirà qualche anno più tardi, il pensiero non è neutro, ma ha sempre un effetto nel presente: la sua storia, conseguentemente, è complice delle forme di attualizzazione in cui ci troviamo immersi. Ripensare la storia del pensiero significa dunque *pensare* altrimenti il reale: rovesciare il *platonismo* equivale a scegliere un altro modo di confronto possibile con l'attuale, se in termini moderni (contro-effettuali) o invece rappresentativi (conservativi). La storia della filosofia, dunque, non è un territorio influente: è la serie di situazioni in cui nel tempo ci si è determinati per una tendenza del pensiero piuttosto che l'altra, sancendo così conseguentemente anche uno specifico rapporto con l'attualità stessa.

Dal lato dei professori abbiamo, dunque, le istituzioni, un modo di pensare rallentato nella forma della rappresentazione, abbiamo le copie, i modelli e un'idea di ragione serena e di apprendimento per accumulazione di conoscenze, con un particolare percorso all'interno della storia del pensiero che scaturirebbe dal platonismo e dalla sua nozione di verità eterna; dal lato dei maestri abbiamo invece il virtuale, il moderno, il sub-rappresentativo e i simulacri, che possono venire colti tramite un apprendistato doloroso che costringe ad abbandonare le certezze, l'innata "pigrizia" del pensiero, nonché che apre ad un'altra storia possibile della filosofia. La differenza è fondamentale, perché da un lato si è nel regno che prescrive già a monte tutte le pratiche possibili sulla base di condizioni considerate certe e indubitabili (l'attuale, il presente); dall'altro si vuole mettere a tema la continua rinascita di pratiche possibili, ovvero la matrice creativa del pensiero (il virtuale).

Resta da capire come si faccia una filosofia altra rispetto a quella platonica, e che ruolo educativo questa ricopra.

Alcuni tentativi pedagogici si sono proposti di far partecipare gli allievi, anche giovanissimi, alla formulazione dei problemi, alla loro costituzione, alla loro posizione come problemi. Per di più, tutti "riconoscono" in un certo senso che la cosa più importante sono i problemi. Ma non basta riconoscerlo di fatto, come se il problema non fosse che un movimento provvisorio e contingente destinato a scomparire nella formazione del sapere [...] occorre invece portare tale scoperta *al livello trascendentale* e considerare i problemi non come "dati" (*data*), ma come "oggettività" Ideali [*idées*] autosufficienti, che implicano atti che le costituiscono e le investono nei loro campi simbolici.²⁴

A partire da questa impostazione, Deleuze traccia un'ulteriore e ultima distinzione, ovvero quella tra *apprendere* (lato dei maestri) e *sapere* (lato dei professori)²⁵. La scelta dei termini risulta coerente con quanto visto preceden-

manda a G. Gambaro, *Il simulacro del pensiero. La filosofia di Gilles Deleuze e il rovesciamento del platonismo*, in «Scenari», 10/2021, pp. 283-302.

²⁴ *DE*, p. 206.

²⁵ *Ivi*, p. 214: "Apprendere è il termine adatto agli atti soggettivi operati di fronte all'oggettività del problema (Idea), mentre *sapere* designa soltanto la generalità del concetto o il tranquillo possesso di una regola di soluzione". Corsivo nostro.

temente. L'apprendimento abbiamo già appurato con Proust essere il percorso (doloroso e fallimentare) che risale dall'attuale al virtuale, dai segni alle essenze: Deleuze, in *Differenza e Ripetizione*, utilizza in realtà altri termini per definire le essenze, che svolgono però la stessa funzione di quelle scelte nel libro del '64, ovvero *Idee e problemi*. Ne consegue che l'apprendimento è ciò che ricostruisce il percorso che dalle soluzioni-attualizzazioni torna ai problemi-Idee da cui questi scaturiscono, riabilitandone il potere creativo. Ciò che è interessante è che, però, in quest'opera Deleuze dà al virtuale lo statuto del *trascendentale*, di fatto riportando la questione all'interno dei termini della filosofia. La sfida di Deleuze non è quindi tanto quella di teorizzare solamente un altro modo del pensare, ma di dimostrare come nel pensiero siano in gioco le condizioni di possibilità dell'esperienza stessa (il trascendentale).

Scomodare il termine trascendentale, infatti, significa mettere in campo il tema della genesi di ciò che determina la natura di tutte le nostre esperienze possibili, ciò che fonda e muove l'attuale, e, al tempo stesso, alcuni pensatori specifici nella storia della filosofia: Kant su tutti. Ed è infatti rispetto a Kant che Deleuze, in *Differenza e Ripetizione*, delinea il proprio modo di fare filosofia, sottolineando come i limiti del trascendentale kantiano siano fondamentalmente due: 1) avere appiattito le categorie trascendentali, ovvero le condizioni di esperienza, sull'attuale e 2) avere creduto che la costituzione della nostra esperienza avvenisse grazie a un lavoro armonioso e cooperativo delle nostre facoltà²⁶, che si troverebbero inscritte nel cerchio di un soggetto trascendentale. Aver modellato le categorie che fondano l'esperienza a partire da ciò che è già attuale, significa – nell'ottica di Deleuze – nascondere il virtuale al di sotto delle forme che hanno già trovato un'attualizzazione. Il *già avvenuto* diventa, così, *tutto* il possibile. Da qui, deriverebbe anche il secondo errore kantiano: l'aver pensato che strutture stabili generassero ogni forma di conoscenza, e che questa potesse venire poi mantenuta nel tempo, trasmessa e consolidata come forma di sapere definitivo e scientifico. Per Deleuze, invece, l'unica condizione trascendentale della nostra esperienza è il *virtuale*, ovvero l'intrinseca capacità morfogenetica del reale e del pensiero, che può venire costantemente riattivata e ri-attualizzata in forme differenti.

Riprendendo Bergson, Deleuze distingue infatti nettamente le categorie di *virtuale* e *attuale* da quelle di *reale* e di *possibile*. Il possibile è per definizione contenuto nelle premesse che lo anticipano, come il celebre esempio della gallina contenuta già da sempre nel suo uovo. È anche pensabile che non si realizzi mai, è possibile che l'uovo non si schiuda, ma qualora lo facesse rispecchierebbe *sicuramente* il modello di cui risulta essere la semplice e meccanica trasposizione nel pratico. Quando il possibile si *realizza*, la realtà che struttura è nota. Il virtuale, invece, è per definizione vuoto: è «il nodo di tendenze e forze che accompagna

²⁶ Per un'analisi della critica di Deleuze a Kant, si rimanda al fondamentale lavoro di G. Rametta, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, in «Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze», Cleup, Padova 2009, pp. 341-376.

una situazione, un evento, un oggetto o un'entità qualsiasi, e che richiede un processo di trasformazione: l'attualizzazione»²⁷. Il virtuale è la trasformabilità, la dinamicità, la condizione energetica di ogni situazione attuale. Sostituire alle condizioni trascendentali kantiane (determinate secondo Deleuze sull'attuale) il virtuale, significa, dunque, ricalibrare la riflessione sulla capacità morfogenetica della nostra esperienza, evitando i rischi di ogni forma di già noto e di già attualizzato, comprese la nozione di soggetto, le idee platoniche o le teorie dell'oggetto.

Per spiegare come questo sia possibile, alla tradizione del trascendentale Deleuze ne accosta un'altra, apparentemente in contraddizione: quella dell'*empirismo*. È fondamentale ricordare come l'empirismo fosse giunto in buona parte a Deleuze filtrato da un'interpretazione specifica, ovvero quella di Jean Wahl²⁸, per il quale l'empirismo rappresenta non soltanto l'anti-essenzialismo e l'anti-rappresentativo, ovvero l'opposto del razionalismo cartesiano, ma anche e soprattutto un pensiero della *creatività continua*. Da questo deriva l'idea di Deleuze di una filosofia come *empirismo trascendentale*, in altre parole una pratica del pensiero che *costantemente* risale dalle attualizzazioni alle loro virtualità, dalle soluzioni ai problemi, così da riattivarne il potenziale creativo e aprire lo spazio ad *altro*. La filosofia, in Deleuze, è una costante creazione di concetti, ovvero un continuo resistere alla tentazione al rallentamento propria del pensiero in forme attuali, in vista della rimessa in luce della matrice creativa del reale (le essenze, le Idee, i problemi), capace di rilanciare nuovamente *altre* forme di attualizzazione. Come riassume efficacemente Gaetano Rametta, «trascendentale indicherebbe allora [in Deleuze] un pensiero della differenza, che non si accontenta di cogliere quest'ultima come staticamente rappresentata di fronte a una coscienza», bensì come «colta nell'atto del suo differire». Ma cogliere la differenza nel suo differire, significa «pensarla nel movimento dinamico del suo scaturire, cioè ricondurla alla dinamica in atto della sua genesi»²⁹. Genesi a cui Deleuze dà appunto il nome di *virtuale*.

La filosofia, dunque, non è solamente una forma di sapere, ma è costitutivamente quella *forma del pensiero che mette a tema il ritorno al virtuale* (1) e che, conseguentemente, *riabilita nuove forme di realtà* (2). Si crea così un circolo ermeneutico tale per cui pensare è immediatamente implicato nelle strutture dell'attuale (1) e la filosofia è quella forma del pensiero che mette a tema proprio questa complicità (2); ma se il pensiero è anche in grado di riaprire il tema del divenire, ne deriva che una *buona* filosofia (3) è quella forma del pensiero che mette a tema il divenire stesso, di fatto cortocircuitando la tendenza del pensiero ad arenarsi in forme stabili. Tra il punto 2 e il punto 3 si gioca la differenza tra i professori e i maestri: i secondi, infatti, non giocano sulla coincidenza tra pensie-

²⁷ P. Lévy, *Il virtuale*, Meltemi, Milano 2023, p. 44.

²⁸ Cfr. J. Wahl, *Verso il concreto. Studi di filosofia contemporanea*. William James, Whitehead, Gabriel Marcel, Mimesis, Milano-Udine 2020. In particolare, si rimanda al saggio introduttivo del curatore G. Piatti (*Verso un'altra metafisica. Jean Wahl sulla via del concreto*, pp. 7-30).

²⁹ G. Rametta, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, p. 370.

ro e forme dell'attuale, ma sulla riabilitazione della intrinseca matrice creativa del *virtuale*, aprendo nuove forme di pratica nel presente.

La ricaduta è immediatamente collettiva: se i professori mantengono lo *status quo*, i maestri rivelano i meccanismi dell'attuale in cui tutti siamo coinvolti per allentare la presa, aprendo a pratiche ulteriori. Sia i professori che i maestri sono *già* un esempio di come pensare sia già immediatamente coinvolto nella pratica, in quanto rappresentano due forme differenti di confronto con l'attuale. Il maestro, tuttavia, è colui che mette a tema l'intrinseca capacità di essere sempre altrimenti, ovvero di differire, di mutare, del pensiero, e quindi di ricombinare le forme del presente. Là dove il professore è un conservatore, il maestro è un *virtualizzatore*, che rispinge costantemente l'attuale verso il virtuale, depotenziandone ogni presunzione di assolutezza e aprendo quindi lo spazio per forme nuove.

Come Deleuze e Guattari scriveranno in *Che cos'è la filosofia?*:

Dappertutto troviamo lo stesso statuto pedagogico del concetto: una molteplicità, una superficie o un volume assoluti, autoreferenti, composti da un certo numero di variazioni intensive inseparabili che seguono un ordine di prossimità, e percorsi da un punto in stato di sorvolo. [...] Il concetto è evidentemente conoscenza, ma conoscenza di sé: esso conosce il puro evento, che non si confonde con lo stato delle cose nel quale si incarna. Quando la filosofia crea dei concetti, delle entità, il suo scopo è sempre di cogliere un evento dalle cose o dagli esseri. [...] *La grandezza di una filosofia si valuta in base alla natura degli eventi a cui i suoi concetti ci chiamano*.³⁰

La filosofia dei maestri è dunque una pratica del pensiero che produce *concetti*, ovvero strutture che mettono a tema il rapporto intrinseco tra pensiero e realtà illuminandone l'origine virtuale. Vi è quindi una differenza di natura, di *intensità*, tra la pedagogia del *professore* e la pedagogia del *maestro*: l'una tende a creare modelli che nascondano in strutture parziali l'intrinseco dinamismo del virtuale, l'altra tende invece a mettere a tema il dinamismo in quante tale sotto forma di *concetti* che riaprono costantemente la questione della genesi del presente, e quindi delle condizioni di possibilità per altre pratiche a venire. Non si tratta, di conseguenza, di scegliere quale pratica possa completare il pensiero, ma si tratta di abbracciare un *modo* specifico di pensare che possa dare luogo a pratiche della differenza. Per Deleuze, questo può avvenire solamente creando nuovi concetti, ovvero facendo filosofia.

5. Conclusioni

Nel corso del saggio abbiamo cercato di mostrare come il pensiero del Fuori, per cui Deleuze viene spesso riconosciuto, non implichi affatto un abbandono

³⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, pp. 21-23.

del pensiero in sé, e nemmeno del ruolo della filosofia. Deleuze mostra, piuttosto, come la questione sia da ricollocare al livello *di quale* pratica di pensiero si scelga. Se dal lato dei filosofi-professori si accettano delle categorie stabili che hanno uno specifico riflesso nell'attuale (le anime belle, l'armonia della facoltà, l'identico e l'uguale o, per dirla con Sartre, la borghesia e le istituzioni), dal lato del filosofo-maestro a tema vi è la radicale modernità insita in ogni presente, ovvero la sua intrinseca modificabilità in vista di pratiche a venire. In questa scelta è coinvolta anche la storia della filosofia, che in sé rappresenta la messa in scena di rapporti specifici (di alleanza o di contro-effettuazione) del pensiero con l'attuale e, come tale, la messa in mostra della potenza immediatamente attiva, pratica e pedagogica del pensare stesso. Un'educazione che voglia dirsi deleuziana, dunque, non può non considerare la filosofia e persino la sua storia come già di per sé fonti per ispirare nuove pratiche e mettere a tema la differenza. La visione per cui il pensiero è distinto dalla pratica ci riporta, infatti, *già* dentro un pensiero del modello e del simile, nonché all'interno di una specifica tradizione che brama imporsi, coi suoi linguaggi e i suoi saperi, come dominante. Il maestro contro-effettua questa narrazione. Anche solo la storia della filosofia, dunque, può rovesciare il platonismo e parlare alla (e della) *modernità* nascosta sotto ogni forma di presente.

Pratiche e forme di vita nel secondo Wittgenstein

Sonia Maria Lisco

(Università degli Studi di Padova)

soniamarialisco@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Practices and forms of life in the late Wittgenstein.

Abstract: The aim of the paper is to show the transcendental meaning of some issues raised by the philosophy of the late Wittgenstein. For this purpose, we discuss the concept of form of life, identifying the disruptive element of Wittgenstein's philosophy in the role entrusted to practices, responsible for the constitution and evolution of forms. In this process, practices regulate and generate forms in a movement that, on the side of acting, remains unfounded. The argument is structured as follows: first, we discuss the ambiguities of the concept of "form of life". In so doing, we analyze the notion of "form" in the *Tractatus*, of which *Lebensform* would represent a natural evolution. Starting from these results, we then describe the action of what we call "shaping practices" in relation to the constitution of life-forms. Finally, the solution reached in the first part shows the extent to which Wittgenstein's reflections on form – and on forms of life – can be defined as essentially transcendental.

Keywords: Wittgenstein, Transcendental philosophy, Forms of life, Linguistic practice, Aspect-seeing.

1. Introduzione

Della figura di Ludwig Wittgenstein si può dire molto, ma senza dubbio non lo si può definire a cuor leggero un filosofo "trascendentale".¹ Tuttavia, è altrettanto innegabile che la complessità del suo pensiero possa lasciare spazio a letture a volte

¹ Si veda a tal proposito: G. Rametta, "Trascendentale" nel *Tractatus di Wittgenstein*, in: «Pensiero: rivista di filosofia», LX, 2, 2021, pp. 115-133. R. Hanna, *Wittgenstein and Kantianism*. «A companion to Wittgenstein», 2016, pp. 682-698; P. Hacker, *Wittgenstein: Comparisons and context*, OUP Oxford, 2013; A. W. Moore, *Transcendental Idealism in Wittgenstein, and Theories of Meaning*, «The Philosophical Quarterly (1950-), 1985, pp. 134-155; W. Leinfellner, *Is Wittgenstein a transcendental philosopher? (Wittgenstein and Kant)*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 1982, pp. 13-27.

inedite. Proveremo infatti a dimostrare in che misura alcune problematiche sollevate dalla filosofia del secondo Wittgenstein possano definirsi rilevanti per una riflessione di tipo trascendentale. A tal fine, esplicheremo la portata trascendentale di un concetto largamente discusso dalla critica filosofica, ossia quello di *forma di vita*.

La tesi di fondo del presente lavoro è la seguente: nel pensiero wittgensteiniano, le pratiche assumono un ruolo dirompente, poiché regolano e generano le forme in un movimento infondato dal lato dell'agire. A sostegno di essa c'è un vero e proprio attraversamento della filosofia wittgensteiniana, articolato in quattro parti. Oggetto della prima parte è il concetto di *forma di vita*, del quale si discutono non solo le principali problematiche interpretative, ma anche la profonda valenza *pratica* nell'ambito del pensiero di Wittgenstein nella sua totalità. In riferimento a questo punto, ovvero quello della continuità, la seconda parte mette in luce la relazione intrinseca tra la nozione di forma di vita e quella più generale di *forma* nel *Tractatus*. Al centro della terza parte vi è invece il passaggio, nel pensiero wittgensteiniano, dal linguaggio del *vedere* a quello dell'*agire*, movimento che apre la strada allo sviluppo delle *pratiche formanti*, oggetto della quarta e ultima parte del contributo. Il motivo di questa proposta risiede nella natura stessa della filosofia trascendentale, in quanto creazione concettuale e, al contempo, «determinazione delle modalità in base alle quali siffatta produzione è stata possibile».² Osserveremo quindi in che modo la riflessione sulle forme di vita aiuta a comprendere questo movimento, nella misura in cui la creazione concettuale coincide con *l'azione* e l'azione stessa, nella sua evoluzione, contribuisce a strutturare e plasmare il reale in cui si innesta.

2. Questa complicata forma di vita

La nozione di *forma di vita* nella filosofia di Wittgenstein appare ancora oggi problematica. Laddove, infatti, alcuni interpreti ne riconoscono la cifra della tarda produzione del filosofo austriaco, per altri rappresenta un concetto sopravvalutato e marginale nello sviluppo del pensiero wittgensteiniano.³ Se ragionassimo sul numero di occorrenze del termine, daremmo ragione a quest'ultima compagine: l'espressione "forma di vita" compare infatti nelle *Ricerche filosofiche*⁴ solo tre volte ed è menzionata due volte in *Della Certezza*⁵, testi peraltro non destinati

² G. Rametta, *Trascendentale*, in: *Nova Theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*. Castelvechi, 2021, pp. 213-220. Nello specifico, cfr. p.214.

³ Cfr. P. Hacker, *Forms of life*. «Nordic Wittgenstein Review», 2015, pp. 1-20; E. Taylor, *Lebenswelt and Lebensformen: Husserl and Wittgenstein on the goal and method of philosophy*. «Human Studies», 1978, pp. 184-200.

⁴ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1953, ed. it a cura di M. Trinchero e R. Piovesan. *Ricerche filosofiche*, no. 29, Einaudi, Torino, 1967. D'ora in avanti abbreviato con "PU".

⁵ L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, trad. it. *Della Certezza*, a cura di M. Trinchero, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2014; Cfr. E. Taylor, *Lebenswelt and Lebensformen: Husserl and Wittgenstein on the goal and method of philosophy*, cit., pp. 92-193.

in origine alla pubblicazione. Tuttavia, come vedremo, la natura di queste poche menzioni lascia intendere che Wittgenstein vi abbia affidato passaggi-chiave dello sviluppo del suo pensiero. Il contesto in cui questa nozione si innesta è senza dubbio vivace: in seguito alla pubblicazione del *Tractatus*, Wittgenstein abbandona l'attività filosofica per otto anni, per poi tornare a Cambridge nel 1929. È proprio in questo periodo che produce un'ingente quantità di manoscritti, volti a sviscerare il problema del rapporto tra linguaggio e mondo, già al centro del *Tractatus*. E qui emerge il primo indizio della nostra lettura: il concetto di *forma di vita* non stravolge il compito raffigurativo che Wittgenstein attribuisce al linguaggio nella sua unica opera edita, ma contribuisce a far emergere una prospettiva *performativa* sulla loro relazione, nonché sulla possibilità di dare forma alla struttura del reale. Si tratta quindi di un *ulteriore* passo in tal senso, e non di una rottura radicale con la sua prima opera.⁶

Da qui comprendiamo la centralità della nozione, ma il suo significato resta senza dubbio ambiguo. Solitamente, di fronte al concetto di *forma di vita* ci si trova di fronte a tre filoni interpretativi: il primo insiste sul rapporto tra *Lebensform* e giochi linguistici, il secondo sulla supposta possibilità di connotazione empirica e antropologica del termine, il terzo sulla contraddittorietà della nozione di forma di vita, al tempo stesso singolare e plurale. Quest'ultimo punto apre la strada per l'interpretazione più immediata del concetto, ossia quella di stampo naturalista, che definisce la forma *di vita* come essenzialmente *umana*, formata da un insieme di qualità strutturali specie-specifico, in termini sia biologici che sociali. A supporto di questa interpretazione vi è la celebre citazione dalle *Ricerche*:

Un animale possiamo immaginarlo arrabbiato, terrorizzato, triste, allegro, spaventato. Ma possiamo immaginare un animale che spera? E perché no? Il cane crede che il padrone sia alla porta. Ma può anche credere che il padrone arriverà dopodomani? E che cosa non può fare? – Come lo faccio io? – Che cosa devo rispondere a questa domanda? Può sperare solo colui che può parlare? Solo colui che è padrone dell'impiego di un linguaggio. Cioè, i fenomeni dello sperare sono modificazioni di questa complicata forma di vita. (Un concetto che si riferisca a un carattere della scrittura umana, non può essere applicato a esseri che non posseggono la scrittura.)⁷

Emergono a questa altezza due informazioni essenziali. In primo luogo, l'intrinseca natura linguistica della *forma di vita* o, meglio, di *questa* forma, caratterizzata dalla padronanza di un linguaggio che consiste in un *saper fare*, oltre che in un *saper dire*, nella capacità di seguire determinate regole. Questo "saper fare" è collegato, nel seguente passaggio delle *Ricerche*, a un insieme di fatti che determinerebbero una "storia naturale":

⁶ Appoggiamo, a tal proposito, la linea interpretativa offerta da Juliet Floyd in: J. Floyd, *Lebensformen: Living Logic*. In: *Language, Form (s) of Life, and Logic: Investigations After Wittgenstein*, Walter de Gruyter, Berlin, 2018, pp. 59-92.

⁷ PU, §203.

Talvolta si dice: gli animali non parlano perché mancano loro le facoltà spirituali. E questo vuol dire: 'non pensano, e pertanto non parlano'. O meglio: non impiegano il linguaggio – se si eccettuano le forme linguistiche più primitive. – Il comandare, l'interrogare, il raccontare chiacchiere, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare.⁸

Qui Wittgenstein sembra alludere a una serie di comportamenti umani "osservabili" ed è proprio sul concetto di osservazione che interpreti come Hookway⁹ hanno basato la loro lettura naturalista della *Lebensform*. Una lettura di questo tipo, tuttavia, non considera l'essenza della filosofia wittgensteiniana, volta a *descrivere*, più che a *spiegare*¹⁰. Il *desideratum* principale del naturalismo, infatti, posiziona la filosofia al pari delle altre scienze, attribuendole il compito di fornire spiegazioni e formulare ipotesi confutabili o verificabili. Tuttavia, in *Della Certezza* Wittgenstein si sofferma sull'*invenzione*¹¹ della storia naturale, più che sulla sua spiegazione, elemento che accosta le forme di vita al concetto di *cultura*, protagonista del *Libro marrone*.¹² Come riporta Floyd, il *Libro marrone* presenta una prospettiva di stampo antropologico sul problema del significato, in relazione al concetto di uso linguistico in una determinata cultura. A tal proposito, appare evidente la stretta connessione tra le forme di vita e i giochi linguistici, come il noto passaggio delle *Ricerche* suggerisce: «È facile immaginare un linguaggio che consista soltanto di informazioni e di ordini dati in combattimento. -O un linguaggio che consista soltanto di domande e di un'espressione per dire sì e no. E innumerevoli altri. – E immaginare un linguaggio significa immaginare una forma di vita.»¹³

Questa relazione di identità tra forma di vita e linguaggio si complica se osserviamo un ulteriore punto delle *Ricerche*, in cui leggiamo: «Qui la parola giuoco linguistico è destinata a mettere in evidenza il fatto che parlare un linguaggio fa parte di un'attività o di una forma di vita»¹⁴. Emerge quindi una relazione di dipendenza tra i due concetti, più che di identità, poiché parlare un linguaggio sarebbe *parte* di una forma di vita, nella misura in cui non si può immaginare il primo senza la seconda. La versione originale del testo riporta quanto segue: «Das Wort Sprachspiel soll hier hervorheben, dass das Sprechen der Sprache ein Teilvorgang ist einer Form der Tätigkeit // Form des Lebens.»¹⁵ È interessante

⁸ PU, §25.

⁹ C. Hookway, *Wittgenstein and Naturalism*, «A Companion to Wittgenstein», 2016, pp. 746-756.

¹⁰ Sulla natura dell'indagine filosofica di Wittgenstein e sul problema della *spiegazione* si veda anche G. Rametta, «*Trascendentale*» nel *Tractatus di Wittgenstein*, cit., p.123.

¹¹ PU, parte II, p.XII.

¹² L. Wittgenstein, *Libro blu e libro marrone*, Einaudi Editore, Torino, 1983.

¹³ PU, §19.

¹⁴ PU, §23.

¹⁵ Cfr. L. Wittgenstein, Ms-142, 20[2] _1.1.1.2. Ricostruzione avvenuta grazie alla consultazione del Nachlass wittgensteiniano in forma digitale. Cfr. Bergen Nachlass Edition: <http://wittgenstein-source.org/> (abbreviato in BNE); Interactive Dynamic Presentation: <http://wittgensteinonline.no/> (IDP) ed. da Alois Pichler. Bergen: Wittgenstein Archives at the University of Bergen.

notare come le espressioni «forma dell'attività / forma della vita» siano poste sullo stesso livello. Di conseguenza, parlare una lingua rappresenterebbe uno degli elementi che costituisce *ciò che dà forma* all'attività, nella misura in cui è la vita stessa ad essere attività o, meglio, insieme di attività fondate sul consenso e sull'«accordo».¹⁶ Per Bouveresse, la portata rivoluzionaria della filosofia di Wittgenstein, dal punto di vista antropologico, sta nell'aver prediletto osservazioni di tipo strutturale, più che causale – interpretazione che porge il fianco alla nostra confutazione del naturalismo –, ponendo l'accento proprio sulla dimensione del consenso. Scrive: «Una forma di vita è definita da un certo consenso, ma questo consenso, prima di tutto, è proprio un consenso nel modo di esistere e non nei modi di pensare. Una forma di vita si fonda *su certi modi di agire* – e non di vedere – collettivi».¹⁷ La forma di vita si identifica quindi con una serie di azioni scaturite da un accordo, il quale affonda le sue radici su un'accettazione basilare, quella dei fatti della vita. In *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* questa volontarietà dell'accordo viene messa in discussione:

Al posto del non analizzabile, dello specifico, dell'indefinibile: il fatto che agiamo in questo e questo modo, che, ad esempio, puniamo certe azioni, accertiamo la situazione effettiva in questo e questo modo, diamo ordini, prepariamo resoconti, descriviamo colori, ci interessiamo ai sentimenti altrui. Quello che dobbiamo accettare, il dato – si potrebbe dire – sono i fatti della vita. [variante: 'le forme di vita' – *Lebensformen*].¹⁸

Fino a questo momento emerge più chiaramente ciò che la forma di vita *non è*: non è unicamente un insieme di leggi fisiche e naturali o di caratteristiche biologiche, non si identifica esclusivamente con le convenzioni linguistiche di una comunità, non è solo il risultato di una decisione collettiva, poiché conserva una componente contingente e arbitraria che i singoli agenti possono solo accettare. La nostra proposta interpreta la forma di vita come un concetto in grado di abbracciare tutte queste accezioni, sottolineando il suo essere innanzitutto *attività*. Ecco che quindi, nonostante le poche occorrenze del termine, la valenza del concetto di *Lebensform* è tutta qui: nella possibilità che essa offre di penetrare la dimensione del reale, trasformando il linguaggio in azione, sottolineando la necessità di dare forma all'attività. Oggetto del prossimo paragrafo è proprio questa trasformazione, che osserveremo più da vicino.

¹⁶ A sua volta, come proveremo a far emergere nel corso del contributo, la vita «è» filosofia. Si veda G. Rametta, «*Trascendentale*» nel *Tractatus di Wittgenstein*, cit., pp. 130-132.

¹⁷ J. Bouveresse, *Wittgenstein antropologo*, appendice a L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro di Frazer"*, Adelphi, Milano, 2006.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, trad. it. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, a cura di R. De Monticelli, Adelphi, Milano, 1990, §630.

2. Forma e possibilità

Partiamo dall'unica opera edita di Wittgenstein: il *Tractatus*. Uno degli aspetti più interessanti del dibattito intorno alla nozione di forma di vita è che spesso ci si limita ad analizzarla esclusivamente a partire dalla tarda produzione del filosofo, laddove risulterebbe assai più proficuo osservarla in quanto naturale evoluzione del concetto di *forma*, proprio a partire dal *Tractatus*. Uno dei pochi tentativi in tal senso è quello di Juliet Floyd¹⁹, punto di partenza per i nostri scopi. Nello specifico, la sua interpretazione sottolinea in che misura lo sviluppo del concetto di forma vada di pari passo con l'evoluzione del pensiero di Wittgenstein nella sua totalità, come proveremo a mostrare.

Vi sono tre macro-accezioni del termine *forma* nella filosofia wittgensteiniana. Le prime due, ossia quella di *forma logica della proposizione* e di *forma logica del mondo* risalgono per l'appunto al *Tractatus*, mentre la terza è quella di *forma di vita*. In generale, la *forma* è introdotta alla proposizione 2.033 del *Tractatus*, in quanto «possibilità della struttura», che permette una duplice lettura. Da un lato sottolinea che la *forma coincide* con la possibilità della struttura, ossia con le possibili combinazioni di stati di cose offerte dalla struttura stessa; oppure, possiamo intendere la forma come condizione necessaria per lo sviluppo della struttura, ossia ciò che ne determina la possibilità di esistenza. In quest'ultimo senso, non può darsi struttura senza forma. In ogni caso, emerge una concezione per cui forma e struttura non solo sono strettamente interconnesse, ma in rapporto di reciproca interdipendenza una dall'altra. È interessante notare come nella cornice del *Tractatus* assistiamo più volte all'accostamento tra *forma* e *possibilità*, ad esempio nella caratterizzazione della *forma dell'oggetto* intesa come «la possibilità delle sue occorrenze in stati di cose»²⁰ o della *forma di raffigurazione*, introdotta come la possibile connessione tra un'immagine e l'eventuale situazione di cui è immagine.²¹ Se è vero che «il mondo è tutto ciò che accade»²², allora l'essenza stessa della realtà è intrisa del carattere della possibilità. Leggendo l'originale tedesco, infatti, scopriamo che: «Die Welt ist alles, was der Fall ist». Il che significa che il mondo è tutto ciò che accade, ma anche che è tutto ciò che *è il caso*.²³ Letta in questo modo, sembra che la concezione wittgensteiniana del mondo sia essenzialmente arbitraria e caotica. Persino in relazione alla meccanica newtoniana, Wittgenstein sottolinea infatti l'arbitrarietà delle leggi nella descrizione della realtà:

[...] Questa forma è arbitraria, poiché avrei potuto impiegare con eguale successo una rete di maglie triangolari o esagonali. [...] La meccanica determina una forma di

¹⁹ Cfr. J. Floyd, *Lebensformen: Living Logic*, cit.

²⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, 1921, ed. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 1964, Cfr. 2.0141. D'ora in poi abbreviato con TLP.

²¹ TLP, 2.18, 2.181.

²² TLP, 1.

²³ G. Piana, *Interpretazione del "Tractatus" di Wittgenstein*. Il Saggiatore, Milano, 1973, p.18.

descrizione del mondo dicendo: Tutte le proposizioni della descrizione del mondo devono ottenersi a partire da un certo numero di proposizioni date – gli assiomi della meccanica – in un modo dato.²⁴

La struttura del mondo, la cornice che sorregge la realtà, appare come piena di potenziale combinatorio, non regolamentato da nessuna legge a priori, elemento che torna a più riprese nel nostro percorso. Tanto più che il soggetto, in questa dinamica, è relegato ai margini in quanto *limite*.²⁵ Wittgenstein lo definisce come un «punto senza estensione» coordinato con la realtà, poiché non vi è un soggetto che «pensa o genera idee». ²⁶ Le forme degli oggetti, in quanto possibili declinazioni della struttura del mondo, sembrano generarsi in autonomia, non senza problemi.

È infatti celebre la diatriba tra Wittgenstein e Russell, il quale sottopone a Wittgenstein nel 1913 la lettura del suo testo *Theory of Knowledge*.²⁷ Il testo non fu mai pubblicato, probabilmente a causa del rifiuto da parte di Wittgenstein delle tesi russelliane in relazione alla nozione di *forma logica*. Russell sosteneva infatti che la comprensione di un enunciato fosse strettamente legata non solo alla corretta interpretazione dei suoi singoli costituenti, ma anche all'intuizione della *forma logica* alla base dell'enunciato stesso. Quest'ultima è intesa come la «modalità logica in accordo alla quale i termini del giudizio sono combinati insieme». ²⁸ Si tratterebbe dunque di un'esperienza logica presupposta, che si frappone tra il soggetto che giudica e il complesso logico di un enunciato. La questione colpisce particolarmente Wittgenstein, il quale nei suoi *Quaderni* pone il problema dell'autonomia della logica e sottolinea in che misura essa debba «curarsi di se stessa»:

Dalla proposizione si deve vedere la struttura logica dello stato di cose che la rende vera o falsa. (Come un'immagine deve mostrare in quali relazioni spaziali le cose che vi son rientrate devono stare, se l'immagine è corretta (vera).) La forma d'un'immagine si potrebbe chiamare ciò in cui l'immagine DEVE concordare con la realtà (per poterla raffigurare).²⁹

Del resto, anche nel *Tractatus* troviamo il rifiuto di una concezione *esternalista* del rapporto tra linguaggio e realtà.³⁰ A tal proposito, il linguaggio non rispecchia la realtà in una scala proporzionale, né tantomeno la riproduce, ma la raffigura

²⁴ TLP, 6.341.

²⁵ TLP, 5.632.

²⁶ TLP, 5.631; 5.64.

²⁷ B. Russell, *Theory of Knowledge*, Eds. ER Eames, K. Blackwell. Ristampato in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Vol. 7, 1984.

²⁸ A. Gargani, *Introduzione all'edizione italiana*, in L. Wittgenstein, *Libro Blu e marrone*, cit., pp. VIII-IX.

²⁹ L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, in: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., p.145.

³⁰ TLP, 2.17, 2.18.

nella misura in cui linguaggio e mondo condividono la stessa *forma*, ossia lo stesso potenziale di combinazione. Questo potenziale è presentato con la *forma generale della proposizione*³¹, per cui, date tutte le proposizioni atomiche e le loro rispettive negazioni, è possibile generare tutte le altre, ed ecco che torna il riferimento alla potenzialità, che è al tempo stesso contingenza. In questo solco, ribadiamo che l'essenza del trascendentalismo wittgensteiniano sta proprio nel «non vincolare più il trascendentale alla costituzione di un ordine a priori delle cose».³²

Il problema che Russell individua in relazione a questo rapporto, e che al tempo stesso ne rappresenta il nucleo vitale, è l'assenza di univocità. Da un lato è vero che la proposizione deve *mostrare* la corrispondente forma logica della realtà, ma la raffigurazione logica rischia di superare la realtà in termini di legittimità combinatoria. Basti pensare alla tavola di verità della congiunzione. Dati "p" e "q" come due proposizioni di stati di cose in dati intervalli di tempo (p: "il divano è rosso", q: "il divano è blu"), se entrambe sono vere, la loro congiunzione è vera.³³ Lo spazio logico si delinea quindi come uno spazio in cui il divano può essere al tempo stesso rosso e blu. Se quindi, come sottolinea Gargani, accettiamo che «qualcosa può accadere o non accadere e tutto il resto rimanere uguale»³⁴, allora:

Se ogni proposizione elementare è una raffigurazione autonoma e indipendente, dalla quale non si può inferire l'esistenza o l'inesistenza di un altro stato di cose, come si può allora evitare che una medesima coordinata della realtà (colore, lunghezza, temperatura e simili) venga determinata contemporaneamente in due o più modi diversi? Che, per esempio, si affermi che la superficie di un corpo è rossa e al tempo stesso nera, o che ad un tono musicale vengano attribuite altezze differenti contemporaneamente?³⁵

Wittgenstein stesso individua il rischio di autosabotaggio, ma invece di postulare un'esperienza logica a priori dal carattere normativo, comincia ad elaborare un'idea di linguaggio non più «concepito nei termini dell'immagine statica di un fatto»³⁶, ma in quanto «sistema di regole che stabiliscono quello che si può fare e quello che non si può fare con le proposizioni.»³⁷ La nozione-guida in grado di riabilitare la relazione di raffigurazione tra *forma logica* e *forma del mondo* comincia ad essere quella di *forma di vita*. Questa evoluzione, abilmente tracciata da Floyd nel suo contributo, ci mostra in che modo la nozione di forma di vita accompagna lo sviluppo del pensiero wittgensteiniano nella sua totalità e sottolinea

³¹ TLP, 6.

³² G. Rametta, "Trascendentale" nel *Tractatus di Wittgenstein*, cit., p.121.

³³ Il problema, in questi termini, era stato individuato da Wittgenstein in: *Some remarks on logical form* del 1929. Si veda L. Wittgenstein, *Some remarks on logical form*, «Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes», 9, 1929, pp. 162-171.

³⁴ A. Gargani, *Introduzione all'edizione italiana*, cit., p.XVII.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

la torsione concettuale di cui si fa portatrice. Siamo quindi giunti alla seguente conclusione: la forma, nella filosofia di Wittgenstein, agisce sulla struttura del reale, determinandone le possibili evoluzioni. Non è quindi la struttura del reale a generare le forme, al contrario, esse regolano e modificano la struttura. Resta da capire quale sia l'origine delle forme, se di origine si può parlare.³⁸ Occorre dunque compiere un ulteriore passo in questa torsione concettuale, collegando queste considerazioni con la nozione di *attività*, introdotta nel primo paragrafo. Giungeremo in questo modo a comprendere la stretta interconnessione tra forme e pratiche e il ruolo affidato al soggetto in questo processo.

3. *Dal vedere all'agire*

Stando a quanto esposto fino ad ora, un elemento peculiare della forma è l'*autonomia*, il suo dispiegamento indipendente rispetto al soggetto che, come abbiamo visto, per Wittgenstein *non esiste*. Il processo di costituzione delle forme si configura quindi come strettamente impersonale, nella misura in cui lascia spazio alla sola realtà nella sua estensione.³⁹

Nella complessiva evoluzione del pensiero wittgensteiniano, se il concetto di forma logica subisce una torsione e si declina nella *forma di vita*, che ne è del soggetto ridotto a «punto inesteso», relegato all'osservazione dell'autonomo dispiegarsi delle forme? Per comprenderlo, dobbiamo tornare allo sviluppo della concezione del linguaggio. Al §108 delle *Ricerche* troviamo un indizio nel celebre passaggio in cui Wittgenstein sottolinea che né la logica, né il suo rigore perdono importanza:

[...] Come può infatti la logica perdere il suo rigore? Non di certo mercanteggiando perché ceda una parte del suo rigore. – Il pregiudizio della purezza cristallina può essere eliminato soltanto facendo rotare tutte quante le nostre considerazioni. (Si potrebbe dire: la considerazione deve essere rotata, ma attorno al perno del nostro reale bisogno.) [...] Parliamo del fenomeno spaziotemporale del linguaggio; non di una non-cosa fuori dallo spazio e dal tempo. [Scolio: soltanto di un fenomeno ci si può interessare in modi differenti]. Ma ne parliamo come parliamo dei pezzi degli scacchi quando enunciamo le regole del gioco, e non come quando descriviamo le loro proprietà fisiche. La domanda: “Che cos'è, propriamente, una parola?” è analoga alla domanda: “Che cos'è un pezzo degli scacchi?”⁴⁰

A subire un depotenziamento è piuttosto il pregiudizio di purezza che caratterizzava il rapporto tra linguaggio e mondo, postulato per rincorrere un vano tentativo di trasparenza rappresentativa, condannato all'immobilità. Allontanare

³⁸ Sul problema della *genesì* in Wittgenstein, si veda G. Rametta, “*Trascendentale*” nel *Tractatus di Wittgenstein*, cit., p.123.

³⁹ *Ivi*, p.124.

⁴⁰ PU, §108.

il linguaggio dalla realtà, in questi termini, allontana il filosofo dalla sua indagine autentica.⁴¹ L'autenticità della ricerca si identifica con l'intervento del linguaggio nella realtà, ovvero nel suo *uso*. Wittgenstein risente quindi dei tratti distintivi di un'epoca in cui persino i numeri non vengono più osservati come entità puramente astratte e prive di corpo, ma come componenti essenziali per la buona riuscita di *operazioni*.⁴²

Nell'ottica dei giochi linguistici e delle operazioni, così come i pezzi degli scacchi non sono tali senza una mano che li muove, al tempo stesso non si può immaginare il linguaggio *in uso* senza un corpo che lo parli⁴³ o, come abbiamo già trovato in una delle citazioni precedenti, non possiamo immaginare un linguaggio senza una forma di vita. Ecco che quindi la forma di raffigurazione linguistica non può più semplicemente *mostrarsi*, essa deve *agirsi*. Il ruolo dell'azione prende il sopravvento, poiché ciò che cambia, nella filosofia wittgensteiniana, è l'idea di base che mondo e linguaggio possano condividere la stessa forma senza assumere il peso del reale. A scardinare questo rapporto non è tuttavia la presa di coscienza di una riduzione, per cui il linguaggio non sarebbe in grado di restituire la complessità del mondo, quanto piuttosto di un eccesso: come abbiamo visto, la forma logica può eccedere la realtà, nel suo meccanismo di rispecchiamento. C'è quindi bisogno di un "filtro", di un elemento che funga da accompagnamento e contenimento. Al soggetto con la sua corporeità viene affidato questo compito per cui, da spettatore liminale di un autonomo dispiegamento, deve farsi *tramite* di questa azione.⁴⁴ Il movimento dalla pura osservazione all'azione non è radicale, a sottolineare la continuità di pensiero dal *Tractatus* in poi, ma è determinato da un passaggio intermedio che individuiamo nel processo di *percezione aspettuale*. Essa restituisce sia il carattere autonomo del dispiegamento della forma, che l'essenziale mediazione del soggetto nella sua corporeità vincolante. Il processo di percezione aspettuale, comunemente noto nella sua formulazione «vedere-come», è descritto in uno dei passaggi più interessanti delle *Ricerche*:

Due impieghi della parola "vedere". Il primo: "Che cosa vedi là?" – "Vedo questa cosa" (segue una descrizione, un disegno, una copia). Il secondo: "Vedo una somiglianza tra questi due volti" – colui al quale dico queste cose può vedere i due volti tanto distintamente quanto li vedo io. L'importante: la categorica differenza tra i due 'oggetti' del vedere. L'uno può disegnare accuratamente i due volti; l'altro può notare, in questo disegno, quella somiglianza che l'altro non ha visto. Osservo un volto e improvvisamente noto la sua somiglianza con un altro. Vedo che non è cambiato, e tuttavia lo vedo in un modo diverso. Chiamo quest'esperienza "notare un aspetto".⁴⁵

⁴¹ Si veda a tal proposito: PU, §107.

⁴² Cfr. M. Trinchero, *Nota introduttiva*, in: PU, p.IX, nota 4.

⁴³ Si veda S. Laugier, *Voice as form of life and life form*, «Nordic Wittgenstein Review», 2015, pp. 63-82.

⁴⁴ Si veda la riflessione sul *solus ipse* wittgensteiniano in: G. Rametta, *"Trascendentale" nel Tractatus di Wittgenstein*, cit., p.122.

⁴⁵ PU, p.228.

Questo passo è rilevante nella misura in cui mostra un'oscillazione tra attività e passività: il vedere-aspetti rappresenta il passaggio che Wittgenstein opera per portare alla luce il rapporto che intercorre tra *pratica* e *forma* nel processo di costituzione di quest'ultima. L'aspetto, infatti, *appartiene* alla forma, ma è evocato dal soggetto di esperienza nella sua interazione con il mondo. Uno degli esempi più famosi di percezione aspettuale è legato all'immagine della lepre-anatra di Jastrow o alle illusioni ottiche in generale. A tal proposito, la peculiarità del vedere-come viene descritta in un altro passaggio delle *Ricerche*, in cui si legge:

Qualcuno mi fa vedere una lepre-immagine e mi chiede che cos'è, io dico: "Questa è una L". Non "Adesso questa è una L". Comunico la percezione. – Mi fanno vedere la testa L-A e mi chiedono che cos'è; qui posso dire: "E' una testa L-A". Ma posso anche reagire a questa domanda in modo completamente diverso. – La risposta che è la testa L-A è ancora la comunicazione della percezione; la risposta "Ora è una L" non lo è. Se avessi detto "E' una lepre" la duplicità mi sarebbe sfuggita e avrei comunicato la percezione.⁴⁶

La caratteristica principale di questo processo resta dunque la sua contestualità. Non si tratta infatti di una semplice decifrazione, ma di una vera e propria oscillazione di senso in relazione al contesto in cui avviene. La mera osservazione, quindi, lascia spazio all'interpretazione, anche se -come sottolinea Ayner Baz, parlare di interpretazione in relazione alla percezione aspettuale è a sua volta riduttivo⁴⁷. Baz sottintende un processo più complesso rispetto alla sola percezione visiva, poiché permette di cogliere elementi che eccedono la mera fattualità: una sfumatura, un odore, l'atmosfera di un determinato luogo, che non si manifesterebbero senza un corpo in grado di coglierli. Allora se, parafrasando Juliet Floyd⁴⁸, la nozione di *Lebensform* permette di soffermarci sullo spettro di possibili realizzazioni che la nostra vita può assumere, rimodellando e configurando il nostro senso di possibilità, il nostro rapporto con gli altri, con il linguaggio e con il mondo, allora anche la percezione aspettuale assume una nuova valenza. Pensare di poter *cambiare l'aspetto* attraverso cui osserviamo una particolare esperienza permette di vedere la realtà come una *forma* in grado di mostrare una struttura possibile. Questo elemento è fondamentale: la forma che cogliamo, la quale si mostra per mezzo degli aspetti che la costituiscono, si fa manifestazione concreta di una *possibile* struttura, come già presentato nel *Tractatus*. Il passo nel terreno dell'azione non è però ancora stato compiuto. Abbiamo presentato la percezione aspettuale in quanto passaggio intermedio nel processo di costituzione delle forme, poiché occorre superare la mediazione dell'interpretazione, nella misura in cui passiamo dal vedere all'*agire*. Questo passaggio comincia con l'intervento del linguaggio, da quella invocazione linguistica che abbiamo incon-

⁴⁶ PU, p.231.

⁴⁷ Cfr. A. Baz, *The Significance of Aspect Perception*. Springer International Publishing, 2020.

⁴⁸ Cfr. J. Floyd, *Wittgenstein on ethics: Working through Lebensformen*, «Philosophy & Social Criticism», 46.2, 2020, pp. 115-130. Si veda in particolare p.123.

trato con la proposizione “Ora questa è una lepre”. La forma di vita non si limita a mostrarsi o, meglio, non deve più sottostare alla mediazione interpretativa, ma si *attua*, si *gioca* per mezzo della pratica linguistica, diventa tale nella misura in cui viene espressa nel linguaggio. A questo livello, non c’è più spazio per l’osservazione esterna: il fare filosofia, il creare concetti, la stessa attività filosofica di Wittgenstein diventa l’azione in grado di attuare la molteplice possibilità della struttura attraverso la forma, di dare forma alla struttura possibile. Nel paragrafo successivo proveremo a chiudere il cerchio delle nostre riflessioni, osservando in che modo le pratiche *costituiscono* le forme di vita e, con esse, conferiscono corpo alla struttura del reale.

4. *Pratiche formanti: regole e linguaggio*

Nel passaggio dal vedere all’agire, segnato dal momento in cui il soggetto coglie un determinato aspetto, comincia ad instaurarsi un particolare tipo di relazionalità con il mondo che, come abbiamo visto, già a partire dal *Tractatus* è caratterizzato non tanto nei termini di rigide regolarità, ma in virtù della possibilità sempre aperta di destrutturazione e riconfigurazione.⁴⁹ Tuttavia, l’ottica del *Tractatus* è ancora incentrata sui risultati di queste operazioni. Il cambio di prospettiva, relativamente a questo punto, è dato dall’attenzione all’operatività stessa e alla sua dinamicità.⁵⁰ Nel passaggio dal *vedere* all’agire non è dunque l’interpretazione ad essere condizione originaria della prassi, ma è la prassi il *primum* logico che funge da condizione necessaria per la capacità di fornire interpretazioni, quando necessario.

Come scrive Floyd, riferendosi alla tarda produzione wittgensteiniana:

The traditional concept of form acquires a new significance, which highlights the role of regularities and norms in life. Cultures and societies are not objects ready for analysis or passively given data. Instead, they are forms of life which can be only characterized through *engagement*, as they are lived through, queried, pursued and shaped by words, which in turn are shaped by them.⁵¹

La reciproca relazionalità tra forme e linguaggio e la malleabilità delle forme attribuisce loro un’origine strettamente *performativa*. Come abbiamo visto, nel *Tractatus* le forme logiche si possono dire performative nella misura in cui il soggetto assiste alla loro evoluzione autonoma, per mezzo dell’inesauribile operatività della forma base della proposizione. Dal momento che le forme di vita vengono descritte come «Form der Tätigkeit», forme dell’attività, esse si presentano in quanto *messe in atto* dalle molteplici pratiche che le determina-

⁴⁹ G. Piana, *Interpretazione del “Tractatus” di Wittgenstein*, cit., p.36.

⁵⁰ *Ivi*, p.147.

⁵¹ Cfr. J. Floyd, *Wittgenstein on ethics: Working through Lebensformen*, cit., p.125.

no, nei termini di singole azioni. In che modo? In primo luogo, come scrive Floyd nel passaggio appena citato, le forme di vita sono vissute e *formate* attraverso il linguaggio, il quale a sua volta risente dello sviluppo delle forme. Ma anche limitare il campo dell'azione al linguaggio è riduttivo, poiché fermo al livello dell'interpretazione che, come abbiamo visto, risulta insufficiente. Come scritto al §402 di *Della Certezza*, in cui Wittgenstein riprende un celebre passaggio goethiano: «Am Anfang war die Tat», in principio era l'azione – e non, in effetti, *il verbo* –. Questo principio nell'azione non rappresenta una determinazione cronologica, ma l'individuazione di un'origine che si riattualizza costantemente nell'azione e *insieme* all'azione del soggetto. Esemplificativa, in tal senso, è la metafora del letto del fiume, utilizzata da Wittgenstein per descrivere alcune proposizioni che rappresentano l'argine entro cui può avvenire l'evoluzione continua di altre, anche se la delimitazione tra fiume e alveo, tra rigidità e fluidità, risulta quasi impossibile.⁵²

Questa immagine sottolinea un importante elemento di questo processo di costituzione, ossia la sua *regolamentazione*. Se infatti, come abbiamo detto, le forme di vita emergono tramite il linguaggio, determinando la possibilità e la condizione di esistenza della struttura del mondo che le caratterizza, è facile pensare che esse si sviluppino in modo totalmente arbitrario, seguendo l'invenzione linguistica di chi le genera -elemento, quello dell'invenzione, che abbiamo già osservato in relazione alla storia naturale-. La valenza trascendentale di questo movimento risiede invece proprio nella sua regolamentazione.

Come sottolinea Floyd, adesso che la logica è *nella vita*, le forme di vita mostrano le possibili articolazioni della struttura e, al tempo stesso, l'impossibilità di una fondazione ultima. Il soggetto, nell'accettare la forma di vita e sottostare all'accordo intersoggettivo, *decide* di farsi tramite tra la struttura del mondo e le sue forme. Si situa quindi sul limite *insieme* alla forma, è parte di essa -non il suo creatore-, rifiutando l'idea di una riflessione *al di fuori* di questo processo. Nel rinunciare all'indagine sul fondamento e nell'attuare le forme di vita, il soggetto non è abbandonato all'arbitrarietà, alla dispersione e al vuoto, ma assume consapevolezza su un potere inaspettato, ossia quello del linguaggio che costituisce forme. Ciò che *regola* questo processo è non solo la limitatezza corporea del soggetto, ma anche le stesse relazioni interne degli elementi di esperienza con la struttura del reale. Secondo Wittgenstein, infatti, «per conoscere un oggetto, non mi è necessario conoscere le sue proprietà esterne, -ma le sue proprietà interne io devo conoscerle tutte-»⁵³, laddove con *proprietà interne* si intendono le caratteristiche senza le quali un oggetto non sarebbe tale, o comunque risulterebbe impensabile⁵⁴. Con *relazione interna*, invece, si definisce una relazione tra oggetto e struttura, definita dalle proprietà interne degli oggetti di realtà.⁵⁵

⁵² Si veda a tal proposito: L. Wittgenstein, *Della Certezza*, cit., §§ 95-97.

⁵³ TLP, 2.01231.

⁵⁴ TLP, 4.123.

⁵⁵ TLP, 4.122.

Questa nozione è essenziale per comprendere la regolamentazione della genesi delle forme e lo è proprio in virtù della relazione tra *forme di vita e regole*. Alla base dei giochi linguistici, infatti, vi è un determinato *accordo*, come abbiamo visto, che per autori come Kripke funge da garante esterno per la corretta esecuzione delle regole.⁵⁶ Nel suo celebre commento alle *Ricerche*, Kripke si confronta con il cosiddetto *problema del linguaggio privato*, sottolineando il rischio di una molteplicità incontrollata di applicazioni delle regole in base alla loro interpretazione.⁵⁷ Kripke propone di riconoscere un'applicazione paradigmatica di esse, che funga da garante per l'accordo intersoggettivo e assicuri una corretta esecuzione dei giochi linguistici. Fin qui tutto bene, se non fosse che questo elemento rappresenterebbe, analogamente all'esperienza logica di Russell discussa in precedenza, un garante *esterno* rispetto al processo di costituzione delle forme. Questa necessità viene meno nella misura in cui comprendiamo che la regolamentazione del processo è già di per sé garantita dalla nozione stessa di *relazione interna*. Non è infatti necessario postulare un paradigma *esterno* all'applicazione della regola, poiché già la sua attuazione garantisce la non arbitrarietà del processo. Tuttavia, lo è nella misura in cui lasciamo il terreno dell'interpretazione ed entriamo in quello dell'*esecuzione*, ed è qui che la sola articolazione linguistica della regola si scontra con il suo limite.

Come sottolinea Spinicci nelle sue lezioni sulle *Ricerche filosofiche*, «la formulazione astratta della regola non può legarsi ad un gioco linguistico in virtù di un'interpretazione, poiché è soltanto nella sua esecuzione che la regola guadagna una relazione interna con ciò cui si applica.»⁵⁸ Nel momento in cui la regola si mette in atto, il dominio dell'interpretazione è abbandonato e la forma si sviluppa conformemente alle proprie relazioni interne con la struttura.⁵⁹ Pur concordando appieno con l'idea alla base di questa proposta, le nostre riflessioni intendono insistere però su un punto, che potrebbe generare un'apparente discordanza. Se da un lato è infatti vero che il linguaggio da solo non basta, per passare dal piano dell'interpretazione a quello dell'azione, è altrettanto vero che nell'articolazione linguistica dell'aspetto si innesta il seme dell'agire, senza il quale questo processo sarebbe impossibile. Senza l'articolazione linguistica, senza quel passaggio che ci fa dire, relativamente all'aspetto, «ora è una lepre», «ora è un'anatra», il piano dell'azione si sfalderebbe. La nostra proposta vuole mettere

⁵⁶ S.A. Kripke, *Wittgenstein on rules and private language: An elementary exposition*, Harvard University Press, 1982, trad. it. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, a cura di M. Santabrogio, Bollati Boringhieri, Milano, 1984.

⁵⁷ Concentrandosi sul §202 delle *Ricerche*, Kripke propone un'interpretazione del cosiddetto problema del «linguaggio privato», secondo il quale una qualsiasi applicazione di una regola sarebbe legittima sulla scorta dell'interpretazione che se ne considera. Kripke risolve il paradosso ponendo «l'applicazione paradigmatica» della regola come garante per la corretta interpretazione e successiva esecuzione della stessa.

⁵⁸ P. Spinicci, *Lezioni sulle Ricerche Filosofiche*, CUEM, Milano, 2002, p.194.

⁵⁹ Il dominio dell'applicazione è evidente anche nel *Tractatus*, in riferimento alla determinazione, da parte della logica, delle proposizioni elementari. Si veda a tal proposito G. Rametta, «Trascendentale» nel *Tractatus di Wittgenstein*, cit., p.121.

in luce proprio questo: la pratica, intesa come pratica complessa e azione nel reale, che nasce dalla percezione aspettuale e si sviluppa fino alla messa in atto a tutti gli effetti della regola, genera e regola la forma nella sua stessa evoluzione. L'evoluzione della pratica, che dal notare un aspetto diviene pratica linguistica, fino ad arrivare all'azione mirata con l'esecuzione della regola, *sintonizza* le forme di vita tra loro e, al tempo stesso, determina le condizioni di necessità della struttura del reale, conferendole un corpo. L'accordo intersoggettivo non è dunque un elemento esterno alla costituzione della forma di vita, ma *un aspetto* di essa, che si dà *insieme* alla forma di vita. L'accordo è quindi caratteristica e circostanza della vita, oltre la quale non si può regredire. Se dunque, come abbiamo delineato nel nostro percorso, le forme rappresentano la possibilità della struttura, allora le pratiche, in quanto a loro volta nucleo generativo delle forme, conferiscono corpo alla struttura del reale.

5. Conclusione

Con il presente contributo non abbiamo mostrato che Wittgenstein è un filosofo trascendentale; questo sarebbe scorretto su più fronti, oltre che degno di una riflessione più ampia. Quello che abbiamo provato a mostrare è che le problematiche sollevate da Wittgenstein, in relazione allo sviluppo del concetto di *forma*, possono dirsi problematiche trascendentali, poiché indagano chirurgicamente il senso di una filosofia intesa come attività. Tale attività si esplica in modo bidirezionale: da un lato, l'attività di quelle pratiche che, nell'esposizione *del* pensiero wittgensteiniano, generano le forme e ne determinano lo sviluppo sulla scorta delle loro *relazioni interne* con la struttura. In questo senso, non è il reale a imporsi sulle forme, ma sono le forme che, attraverso le pratiche, costituiscono e modificano la struttura in un processo di reciproca influenza.

Dall'altro lato, l'attività si identifica *con* la scrittura filosofica di Wittgenstein. A partire dal *Tractatus*, in cui alle proposizioni veniva affidato il compito di mettere a tema i limiti del mondo, alle *Ricerche*, in cui le forme di vita sono articolate da un linguaggio che, nella sua stessa attuazione, si fa espressione dell'accordo intersoggettivo e della corretta applicazione delle regole.⁶⁰ È la filosofia, proprio in quanto *creazione concettuale*, a conferire in questo modo forma alla struttura del reale. La peculiarità di questo processo risiede nella sua infondatezza, poiché determinato da quella che abbiamo definito *accettazione* o *certezza*, elemento che Wittgenstein identifica con la stessa forma di vita⁶¹, in un corto circuito che trova legittimità nella sua stessa attuazione, reclamando non solo il suo essere al di là di ogni giustificazione, ma anche la sua appartenenza alla dimensione istintuale.⁶² Questa infondatezza, come abbiamo visto, non è tuttavia sinonimo di arbitra-

⁶⁰ Cfr. *Ivi*, p. 132.

⁶¹ *Ivi*, §358.

⁶² TLP, 6.13.

rietà, ed è qui che entra in gioco l'esattezza del pensiero filosofico. Il soggetto, tramite essenziale e tuttavia liminale di questo processo, accompagna e regola lo sviluppo delle forme, e di conseguenza del reale.

Queste conclusioni promettono un guadagno su più fronti. In primo luogo, ci consentono di risolvere alcune problematiche interpretative legate al concetto di forma di vita, permettendoci di conciliare tutti gli elementi apparentemente contraddittori che la caratterizzano, nella misura in cui essa diviene *forma dell'attività*. Inoltre, la valenza teoretica di questi risultati può senza dubbio fungere da punto di partenza per riflessioni future. Un esempio è dato dalla possibile rinegoziazione del ruolo delle pratiche e delle micropratiche nella costituzione del reale, elemento essenziale per la discussione di alcuni problemi contemporanei quali, ad esempio, la questione ecologica e quella ambientale.⁶³ Infine, mette in luce il ruolo peculiare del soggetto in questi processi: non già origine, ma tramite imprescindibile, nella misura in cui ogni gesto e ogni azione acquisiscono un peso e un significato inedito.

⁶³ Gruppo di Ricerca "Metamorfosi del Trascendentale", Università di Padova, *Manifesto: Filosofia trascendentale ed ecologia: per un approccio giurisprudenziale alle tematiche ambientali*, in «Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea», nr.15, 2022, pp. 253-255.

La conoscenza è la cosa più comprensibile del mondo: Carlo Sini e Bruno Latour, filosofi delle pratiche

Christian Frigerio

(Università degli Studi di Milano)

christian.frigerio1@unimi.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Knowledge is the most understandable thing in the world. Carlo Sini and Bruno Latour philosophers of practices.

Abstract: Both Carlo Sini and Bruno Latour have used a dictum of Einstein's to pose the problem of knowledge and to resolve it through their «philosophies of practices». They agree that knowledge is not an external relation between the subject and the world, but rather that both the world and the subject are byproducts of an original «internal» relation in which they were one. After exposing their views of the problem of knowledge, the conclusion will focus on four differences in their accounts that define two paths for the philosophy of practices: first, Sini sees it as the fulfillment of transcendental philosophy whereas Latour sees it as its dissolution; second, Sini's practice remains human-centered whereas Latour wishes to admit non-humans into his «collective»; third, Sini keeps on dismissing metaphysics whereas Latour tries to convert his «relationism» into a realistic worldview; finally, the opposition between Sini's practice-determinism and Latour's contingentism will let emerge the necessity of a «golden mean» between the two.

Keywords: Carlo Sini, Bruno Latour, Philosophy of practices, Transcendental philosophy, Ecology.

Introduzione: Einstein e la difficoltà del trascendentale

«La cosa più incomprensibile del mondo è che esso sia comprensibile»¹. Questo aforisma merita di essere preso sul serio: come osserva lo stesso Einstein, una delle più grandi rivoluzioni conosciute dalla nostra filosofia, quella rappresentata dalla filosofia critica Kant, è sorta in risposta a tale questione. La storia è risaputa e non serve sforzarsi di evitare le semplificazioni: se, come da lezione di Hume,

¹ A. Einstein, «Physik und Realität», *Journal of The Franklin Institute*, 1936, pp. 313-347, p. 315.

non c'è nulla nelle «cose stesse» che giustifichi il loro attenersi alle forme secondo le quali le esperiamo, come è possibile che il mondo si accordi ai modi che abbiamo di entrarvi in relazione? La risposta di Kant è che queste forme sono imposizioni soggettive ma necessarie, condizioni *a priori* del nostro esperire. È l'invenzione del dispositivo filosofico del trascendentale.

In anni recenti, due pensatori hanno ripreso l'aforisma di Einstein per fornire una nuova soluzione alla perplessità da esso espressa. Entrambi hanno concluso che Einstein si sbagliasse: non c'è niente di incomprensibile nella conoscenza. Carlo Sini e Bruno Latour – il primo in *Idoli della conoscenza* (2000)², il secondo nell'*Enquête sur les modes d'existence* (2012)³ – hanno offerto una risposta al problema di Einstein che, anziché appellarsi a un trascendentale delle forme *a priori*, si radica nelle *pratiche*. Questo testo impiegherà la ripresa del detto di Einstein come occasione per un confronto che raccolga le divergenze tra le rese di Sini e Latour per mostrare come esse paiano delineare un'autentica *alternativa* interna alla filosofia delle pratiche.

Carlo Sini ha elaborato dagli anni Novanta un *pensiero delle pratiche* che si focalizza sul modo in cui ogni «sapere» è situato in rapporto a un intreccio di pratiche, con un'attenzione particolare per la scrittura alfabetica che definisce l'Occidente. «Con l'emergere del tema delle pratiche [...] il trascendentale accede alla sua ultima figura»⁴: l'indagine deve assumere forma genealogica perché il trascendentale è storico, definito dalle pratiche tipiche di ogni epoca. Come spiega Sini:

La verità è in funzione delle pratiche e le pratiche sono, al tempo stesso, qualcosa di trascendentale, nel loro fornire di un senso e di una finalità le componenti che mettono in opera, cioè gli abiti e le idee, e qualcosa di empirico o di materiale. Infatti una pratica non è fatta d'altro che di abiti precedenti, i quali, via via combinandosi in forme nuove, innescano nuove funzioni e nuovi usi, ovvero nuovi usi di vecchie funzioni, e così rendono possibili abiti nuovi e imprevedibili, cioè nuovi sensi trascendentali dell'agire e del credere.⁵

La filosofia deve coincidere con questa interrogazione genealogica, che, nell'impossibilità di uscire dalla rete di pratiche che ci definisce in quanto soggetti, si configura come un «esercizio etico» che permette un differente collocarsi al suo interno.

Bruno Latour ritiene per contro che quello di pratica non sia un buon concetto, che esso sia richiesto più che altro per designare ciò che la filosofia imperniata attorno all'opposizione moderna tra soggetto e oggetto ha lasciato in ombra⁶. Resta che nella sua opera non mancano le occorrenze del termine «pratica» anche

² C. Sini, *Idoli della conoscenza*, Cortina, Milano 2000, p. 11.

³ B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, La Découverte, Paris 2012, p. 100.

⁴ C. Sini, *Etica della scrittura*, Mimesis, Milano 2009, p. 164.

⁵ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca, Milano 1996, p. 71.

⁶ B. Latour, «Another way to compose the common world», *Hau* 4(1), 2014, pp. 301-307, p. 305.

in luoghi chiave; che Latour è completamente immerso nel «*practice turn*» vissuto dalle scienze umane a partire dagli anni Ottanta; e che egli è stato tra i primi a studiare la pratica di laboratorio come una delle tante definenti i Moderni. Tutto sommato, «pratica» resta un buon modo per indicare quell'unione di etnografia e semiotica con la quale egli definisce la sua «*actor-network theory*».

L'eterogeneità dei retroterra filosofici di Sini e Latour (fatta salva la comune ispirazione tratta dal pragmatismo americano) rende tanto più interessante il ricorrere di intuizioni pressoché identiche. Ci limiteremo a tre casi cruciali alla filosofia delle pratiche. Primo, entrambi negano l'esistenza di una differenza specifica che caratterizzi la verità: Sini scrive che «[l]a verità di un'opinione o di un discorso si commisura, per noi, al suo essere, cioè al suo permanere»⁷; per Latour le scienze non sono definite da un metodo particolare, ma solo dal numero di «alleati» che esse riescono a riunire. Secondo, per entrambi un concetto risale esattamente all'epoca della sua definizione entro una pratica. Scrive Sini: «Il pensiero delle pratiche insegna che oggetti e soggetti si stagliano sempre all'interno di un intreccio di pratiche, i cui confini sfumano in un limite indefinibile, cioè in un rinvio che continuamente si ripete, idealmente all'infinito. Quindi non abbiamo mai a che fare con soggetti e oggetti *assoluti*, cioè sciolti dall'intreccio di pratiche che li costituisce e li supporta»⁸. Sini porta tra gli altri l'esempio del cervello: «Possiamo allora immaginare che il cervello sia venuto all'esistenza nel momento in cui un progenitore ancestrale ha trapanato il cranio di un suo compagno. [...] Non esiste pertanto "il cervello" come qualcosa di reale in sé cui sarebbe capitato tutto questo»⁹. Di Latour è noto l'esempio della morte per tubercolosi di Ramses II:

Come potrebbe [Ramses II] essere morto di un bacillo scoperto solo nel 1882 e di una malattia la cui eziologia, nella sua forma moderna, risale al 1819 nel reparto di Laennec? Non è anacronistico? L'attribuzione della tubercolosi e del bacillo di Koch a Ramses II dovrebbe colpirci come un anacronismo dello stesso calibro di una diagnosi di morte causata da una rivolta marxista, o una mitragliatrice, o un crash di Wall Street. [...] I bacilli di Koch hanno una storia locale che li limita a Berlino sul volgere del secolo. Si può accettare che essi si espandano agli anni venuti dopo il 1882, concesso che la tesi di Koch sia accettata come un fatto e incorporata poi nelle pratiche di routine, ma certamente non possono saltare indietro agli anni prima.¹⁰

Terzo, per spiegare come questi concetti siano trasposti al passato, i due adottano un simile modello: Sini parla di una arbitraria ma inevitabile «retrocessione del testimone»¹¹, mentre Latour parla di «retroproduzione della storia» elabo-

⁷ C. Sini, *Inizio*, Jaca, Milano 2016, p. 157.

⁸ *Ivi*, p. 39.

⁹ C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., pp. 74-5.

¹⁰ B. Latour, «On the partial existence of existing and nonexisting objects», in L. Daston (ed.), *Biographies of scientific objects*, Chicago University Press, Chicago 1999, pp. 248-9.

¹¹ C. Sini, *Idoli*, cit., p. 173.

rando una metafisica «amoderna» di temporalità «a spirale»; a partire dal suo caso storico favorito, scrive che «l'unica risposta di senso comune alla domanda [se i germi fossero lì anche prima che Pasteur li scoprisse] è che “Dopo il 1864 i germi erano sempre stati lì”»¹².

A partire da questi lineamenti comuni, Sini e Latour hanno tracciato negli ultimi anni due percorsi alternativi. Sini non ha rinunciato alla sua visione del pensiero delle pratiche come compimento della filosofia critica, mantenendone l'opposizione alla «metafisica». Al contrario, non solo Latour ha sempre considerato la pratica come la grande dissolutrice dell'interrogazione trascendentale, ma, a partire dagli anni Duemila, ha invertito rotta diagnosticando l'«esaurimento del carburante della critica»¹³ e, sulla spinta della crisi ecologica, ha convertito la sua filosofia delle pratiche in una forma non più ingenua di *realismo*. Su questa doppia alternativa interna alla filosofia delle pratiche – la pratica come compimento o dissoluzione del trascendentale, la pratica come opposto o complemento necessario del realismo – torneremo in sede conclusiva, dopo aver studiato le riprese dell'aforisma di Einstein.

1. *Il cammino condiviso di mondo e parola*

La frase di Einstein è citata in apertura di *Idoli della conoscenza* e subito ricollegata al problema del trascendentale. Solo, ammonisce Sini, non si tratta qui di indagare le strutture a priori che rendono possibile la conoscenza. La filosofia deve indagare *la conoscenza stessa come fenomeno*. Il problema è che il modo in cui il senso comune spiega la conoscenza – la nascita di un certo modo di rapportarsi al mondo nella testa di un certo organismo – dà ragione a Einstein: «è incomprendibile che un infimo fenomeno di un'infima parte dell'Universo possa ritenersi idoneo a dirne la verità. È incomprendibile che un evento appartenente a una storia sterminata possa parlare come se ne fosse fuori e la osservasse dall'esterno, e non come se fosse quello che diciamo appunto che è: un momento transeunte tra infiniti momenti di quel cammino»¹⁴.

Il problema sta nel punto di partenza: si assume che esistano un mondo “là fuori” e una teoria fisica che in qualche modo arriva a rispecchiarlo. Questa visione è, secondo Sini, solo un punto d'arrivo. Anticipando le conclusioni, si può dire che per Sini a venire per prima sia la «relazione interna», genetica, germinale¹⁵ (l'iconismo originario di Peirce) tra la mente e il mondo; che solo poi questa relazione implicata generi, dispiegandosi, mente e mondo come i termini discreti

¹² B. Latour, *Pandora's hope*, Harvard Univ., Cambridge 1999, pp. 169-173.

¹³ B. Latour, «Why has critique run out of steam?», *Critical Inquiry* 30, 2004, pp. 225-48.

¹⁴ C. Sini, *Idoli*, cit., p. 35.

¹⁵ In un altro lavoro (C. Frigerio, *Ricomporre un cosmo in frammenti: il dibattito sulle relazioni interne ed esterne*, Mimesis, Milano 2023) ho chiamato questo tipo di relazione «relazione germinale» per distinguerlo dalle altre accezioni della «relazione interna».

e distinti cui il senso comune si rivolge e *tra i quali*, prendendoli come dati primi, non è più capace di porre una relazione. Vale per tutte le relazioni ciò che Sini scriveva del «fare» in *Etica della scrittura*:

Il carattere generale del fare è una relazione, ma non nella forma 'A fa B', dove A e B sono già costituiti come oggetti a sé stanti. Originariamente il fare è una relazione che pone essa stessa i suoi estremi o i suoi termini. "A ama B" oppure "A corre" va allora inteso così: che l'attiva relazione d'amore colloca ai suoi poli A e B e li fa "amanti". Non è lo stesso A quello che ama (oltre che B o dopo B) C, o che si mette a correre. E così è anche l'azione del correre che pone in relazione A con le sue gambe e le rende "cursori". L'azione nomina un coinvolgimento polarizzato di cui i soggetti e gli oggetti sono le conseguenze (non le premesse): punti di solidificazione volta a volta determinati.¹⁶

Tutto il libro di Sini si potrebbe leggere come un'elaborazione della teoria dell'istinto o del *lumen naturale* di Peirce: che la conoscenza sia possibile non dovrebbe sorprendere perché mente e mondo nascono da un unico processo evolutivo; bisogna pensare «mente e natura come due modi complementari di guardare la stessa cosa. La stessa cosa è mente-natura, nel senso che lo stesso processo evolutivo, lo stesso divenire delle cose, conduce la natura a essere razionale e la ragione a essere naturale»¹⁷. L'umano ha una connaturata «disposizione cosmologica», un tropismo verso la verità che costituisce la base della razionalità, perché è cresciuto nel mondo e insieme a esso.

Non viene spiegato però da Peirce *come* sorga questo abito di volgersi spontaneamente alla verità; non viene cioè rintracciata la relazione germinale che spiega il sorgere comune dei due poli. Questo è l'obiettivo di *Idoli della conoscenza*. Anziché mantenersi sul piano della gnoseologia, serve passare a quello della *genealogia*: «la spaccatura gnoseologica non si risolve gnoseologicamente, cioè con l'intervento di un "terzo" che ricongiunga a posteriori la separazione dei due lati del problema: mondo e mente, cosa e parola. La soluzione è nella capacità di inabissarsi verso l'origine della spaccatura medesima. Questo inabissarsi è ciò che qui chiamiamo *genealogia*»¹⁸.

È anzitutto alla pratica privilegiata del linguaggio che la genealogia deve volgersi: ciò motiva il ritorno al *Cratilo*. Per motivi di spazio andiamo direttamente alla conclusione della lettura siniana del dialogo. Platone, adottando la *scrittura alfabetica* come modello gnoseologico, avrebbe motivato il passaggio dall'arcaica materialità del nome, che per Cratilo rendeva presente la cosa, al sodalizio tra linguaggio e idea. Per Sini, Platone viene abbagliato dalla pratica alfabetica: non riesce a vedere che quel che di significativo c'è in una lettera è il suo aspetto *iconico*, il suo somigliare a qualcosa del mondo della vita. Platone stacca il linguaggio dal suo corpo vivente: «Nessun suono e invece una visione

¹⁶ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., pp. 126-7.

¹⁷ C. Sini, *Idoli*, cit., p. 70.

¹⁸ *Ivi*, p. 122.

“logica”: è così che comincia la storia della filosofia»¹⁹. Il mondo delle idee è la struttura logico-trascendentale che rende possibile la conoscenza obiettiva e che però deriva in tutto dalla pratica alfabetica. Platone rifiuta il relativismo semantico di Ermogene ma, confutando la visione di Cratilo, finisce per accogliere la convenzionalità della parola in sé, posizione che resterà la visione canonica del pensiero occidentale. Da qui la strada è aperta alla modernità: «L'appello alla scrittura matematica non è che l'estrema conseguenza della rimozione platonica della sensualità perenne del linguaggio comune [...] senza scrittura alfabetica non ci sarebbe stata nessuna filosofia, nessuna episteme, nessuna scienza»²⁰.

L'originalità di Sini sta nel ridare vita alla posizione di Cratilo. Contro la signoria della pratica alfabetica, serve mostrare la co-costituzione originaria di linguaggio e cose, di mente e mondo, il cui sodalizio viene prima della rispettiva separazione: «Ciò che cerchiamo imperfettamente di dire è che le cose e le parole hanno camminato insieme, sino a divenire quelle cose e quelle parole che ci sono familiari solo nella loro irriducibile differenza, e in quanto portatrici di un irresolubile problema: il problema della conoscenza»²¹.

Se il *Cratilo* esibisce già la genesi alfabetica del pensiero, è più a monte che l'origine comune di parola e mondo va ricercata. Essa è individuata grazie alla «semantica bisferica» di Alfred Kallir. La tesi di Kallir è che i segni alfabetici derivino dai graffiti paleolitici e che «l'alfabeto ancora allude, nella sua figuratività implicita, a una fase della esperienza della parola in cui il suono e la visione non erano disgiunti. [...] C'è un basamento segnico-immaginario comune a tutte le lingue»²². Esiste ancora, pur oscurato dalla scrittura alfabetica, un legame tra il linguaggio e il mondo della vita. Sini prende da Kallir l'esempio delle lettere gutturali – C, K, G, Q – che, indistinguibili nella fase orale perché associate a una stessa area di significato, divengono lettere distinte solo con la codificazione alfabetica. È in un solo atto che emergono la C come lettera distinta e ciò che essa designa iconicamente: il piegare, la serpentina, il cerchio, la ruota... Ancora la relazione germinale e avviluppata: «la curva e il suono gutturale emergono insieme, e non come somma di due entità discrete, ed emergono per di più non come curva e suono, ma come concreto Ghermire, CirCondare, Genuflettere, ecc., cioè come un agire gestuale primitivo preso nelle sue concrete pratiche di vita»²³. Il disegno si svincola dal legame con le pratiche concrete e assume una possibilità di significare sempre più ampia, ma anche più astratta: «Questo cammino, che affina la mente e più propriamente la produce entro concrete pratiche di senso, è il cammino contemporaneo di un suono pronunciato, di un segno scritto e di un'immagine pensata. [...] Non c'è all'origine nulla di simile a un concetto, a una parola, a un'immagine che corrispondano a ciò che noi pensiamo in generale

¹⁹ *Ivi*, p. 110.

²⁰ *Ivi*, pp. 109, 117.

²¹ *Ivi*, p. 119.

²² *Ivi*, p. 136.

²³ *Ivi*, p. 151.

quando diciamo “celare”; ma la nostra possibilità di pensarlo ha le sue basi in quel cammino, in quelle sue radici verbali e gestuali»²⁴.

Conclude Sini:

Sin dall'inizio le cose e le parole hanno camminato insieme; certo, non essendo, all'inizio e anche in seguito, quelle “cose” e quelle “parole” che ci sono oggi familiari. Il dualismo sul quale si incentra il problema della conoscenza sarebbe allora un falso problema, un modo astrattamente intellettualistico di pensare, poiché l'esperienza dell'uomo affonda le radici in una solidarietà dell'uomo col mondo, della parola con la cosa, che è più antico delle domande che ci poniamo sul conoscere.²⁵

Einstein trova risposta: questa solidarietà «non solo toglierebbe l'enigma e il mistero, ma spiegherebbe altresì perché nel conoscere abbiamo successo»²⁶. Il sviluppo originario di mente e mondo lascia emergere insieme, in virtù delle pratiche che vi si delineano, un gesto nel suo corrispondere iconico a una cosa. La scrittura alfabetica è l'esito ultimo; solo la perdita del contatto con la dimensione sensuale del linguaggio rende problematica la conoscenza. La conoscenza cessa di essere incomprensibile non appena risaliamo all'origine comune di parola e cosa. Contro Einstein, la conoscenza «ora ci appare come la cosa più comprensibile dell'Universo, poiché, da un lato, coincide con la dinamica della retrocessione del testimone [...]; dall'altro la conoscenza esprime, ogni volta nello stacco della soglia della sua figura, quella conformazione della solidarietà delle pratiche entro la quale il mondo accade con tutte le sue cose. Conoscenza e solidarietà sono il medesimo»²⁷.

2. La mappa non è il territorio ma è altrettanto interessante

Latour cita l'aforisma di Einstein alla fine del percorso con cui, nell'*Ênquete*, cerca di rendere intelligibile la possibilità della conoscenza, e commenta:

La seconda parte dell'aforisma è vera, senza dubbio: il mondo è comprensibile. Ma Einstein si sbagliava nel dire che fosse incomprensibile che sia così. Nessun mistero, nessun miracolo: solo una successione di eventi rischiosi nella quale a ciascun punto si può osservare la doppia discontinuità della riproduzione del mondo e dell'estensione della referenza con questo “pas de deux” che aggiusta l'incontro con i “collettivi di pensiero”, per riprendere la bella espressione di Ludwig Fleck. È a partire da tali eventi collettivi che bisogna comprendere la sorpresa della conoscenza che segna tanto lo studioso trasformato dalla sua scoperta quanto l'oggetto conosciuto dallo studioso.²⁸

²⁴ *Ivi*, p. 152.

²⁵ *Ivi*, p. 182.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ivi*, p. 256.

²⁸ B. Latour, *Ênquete*, cit., p. 100.

La novità di quest'opera è difficile da cogliere senza *Non siamo mai stati moderni* (1991), la *pars destruens* di cui è complemento. La due tesi difese in tale lavoro sono che (1) la «Costituzione» moderna preveda una separazione assoluta tra due domini, la Natura e la Cultura, che, a partire dal Seicento, si è sempre sforzata di «depurare»; e che (2) in realtà, però, tale depurazione si sia sempre accompagnata a una «ibridazione», a una proliferazione di ibridi che contraddiceva ciò che i Moderni sostenevano di fare. Latour si sforza di «riannodare il nodo gordiano», di rintracciare il regno di ibridi antecedente la separazione di Natura e Cultura. Seguendo il «principio di simmetria generalizzata», «l'antropologo deve collocarsi nel punto intermedio, dal quale può seguire contemporaneamente l'attribuzione delle proprietà nonumane e di quelle umane»²⁹. Latour perviene a un costruttivismo generalizzato che permette di risolvere sia Natura che Cultura nel «Regno di Mezzo» degli ibridi che i Moderni si sforzavano di ignorare.

Fino a qui, la strategia di risalire all'origine comune di domini separati appare affine alla genealogia di Sini. Simile è anche l'approccio al kantismo:

La spiegazione critica partiva sempre dai due poli e si dirigeva verso il centro, prima punto di sfaldamento e poi nuovo punto di incontro delle risorse contrapposte. [...] Se cerchiamo di rendere visibile l'Impero di Mezzo da solo, siamo costretti a rovesciare la forma generale delle spiegazioni. Il punto di clivaggio e di incontro diventa quello di partenza. Le spiegazioni non procedono più dalle forme pure ai fenomeni, ma dal centro verso gli estremi. [...] Non abbiamo bisogno di agganciare le nostre spiegazioni alle due forme pure dell'oggetto e del soggetto/società, perché sono queste ultime, invece, a essere risultati parziali e depurati della pratica centrale, la sola che ci interessa.³⁰

Eppure, mentre Sini vede il pensiero delle pratiche come compimento della filosofia critica, Latour descrive la sua come una «controrivoluzione copernicana»³¹. È proprio col kantismo che la separazione tra le inconoscibili cose in sé e il soggetto si fa irrimediabile. Riscoprire gli ibridi significa smettere di pensare in termini di soggetto e oggetto, o almeno considerare non più solo il modo in cui il soggetto *fa* l'oggetto, ma anche quello in cui la massa degli oggetti *fa il soggetto*. Il trascendentale smette di essere appannaggio di una categoria di entità e viene distribuito tra tutti gli «attori» del collettivo, che contribuiscono a dare forma a un certo modo di darsi della realtà.

È racchiusa già qui la necessità della svolta realista che si completa con l'*Ênquete*, con cui Latour passa da un monismo degli ibridi a un pluralismo dei «modi di esistenza», vale a dire di diverse maniere degli «attori-rete» di «passare» e relazionarsi gli uni con gli altri. È qui che il problema della conoscenza viene affrontato. L'incomprensibile teoria della conoscenza come

²⁹ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris 1991; ed. it. *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 2009, p. 127.

³⁰ *Ivi*, pp. 103-5.

³¹ *Ivi*, p. 76.

«corrispondenza» è secondo Latour un riflesso della costituzione moderna, che nasce dalla confusione di due modi di esistenza, quello della *riproduzione* – il mantenersi in essere delle “cose naturali” – e quello della *referenza* – il nuovo nome che la conoscenza assume.

Il caso-studio di Latour riguarda la produzione di una carta geografica e la constatazione della distanza tra una passeggiata sul Mont Aiguille e la sua riproduzione cartacea. I problemi nascono quando si assumono carta e territorio come forme pure e già date che hanno solo bisogno di corrispondersi. La soluzione moderna è stata la «materia», la *res extensa* distillata privando il mondo della sua eterogeneità: la materia sorge dal confondere riproduzione e referenza, «come se, dal fatto che la conoscenza è possibile, si traesse la conclusione che il mondo stesso sia *fatto di “conoscibilità”*! [...] Basta fare come se il Mont Aiguille, *in fondo*, nella sua natura profonda, fosse *esso stesso fatto di forme geometriche*. [...] Allora tutto si spiega di colpo: la carta somiglia al territorio perché il territorio è in fondo *già una carta!*»³².

Per risolvere l'enigma senza privare il mondo della sua ricchezza serve partire dal punto di diffrazione comune ai due modi. A partire da un *ground* comune, la pratica – in questo caso la cartografia – somma discontinuità a discontinuità pervenendo all'isolamento di due modi d'esistenza, il legame tra i quali resta inintelligibile a meno che non si evidenzino i tanti atti richiesti dall'istituzionalizzazione di tale pratica. Latour scriveva in un'opera precedente: «Anziché crescere da due estremità fisse verso un punto d'incontro stabile che si troverebbe nel mezzo, la referenza instabile *cresce dal mezzo verso le estremità*, che sono spinte sempre più in là»³³. Così egli illustra questo processo altrove, con l'esempio della ricostruzione della struttura ossea di alcuni antenati dei cavalli:

La versione meno provocatoria di questo punto di passaggio consiste nel dire che i cavalli beneficiavano di un *modo di esistenza* mentre erano vivi, un modo che puntava a farli riprodurre e “godere” di se stessi [...] e che capitò che, intersecandosi coi paleontologi, alcune loro ossa, centinaia di migliaia di anni più tardi, entrarono in *un altro modo di esistenza* una volta che i frammenti dei loro sé precedenti furono deviati, per così dire, sui sentieri della paleontologia. [...] è tutto molto semplice: la conoscenza si aggiunge al mondo; non risucchia le cose nella rappresentazione né, in alternativa, scompare negli oggetti che conosce. Essa si aggiunge al paesaggio.³⁴

Che questa sia la versione «meno provocatoria» non significa che sia la più rigorosa; torneremo su ciò nella conclusione, concentrandoci ora sull'idea che la conoscenza non riproduca nulla ma definisca una regione ontologica a sé. La conoscenza funziona perché, attraverso una molteplicità di atti, essa si crea una coerenza propria, che non somiglia a quella del mondo se non nella misura in

³² B. Latour, *Enquête*, cit., pp. 120-1.

³³ B. Latour, *Pandora*, cit., p. 72.

³⁴ B. Latour, «A textbook case revisited: knowledge as mode of existence», in E. Hackett (ed.), *The Handbook of Science and Technology Studies*, MIT, Cambridge 2007, pp. 83-112, pp. 104, 108.

cui il mondo stesso viene modificato perché diventi a sua volta simile alla mappa, come con i tanti segnavia posti sul Mont Aiguille perché gli escursionisti colgano la corrispondenza creata con la carta. Latour lo spiegava bene in un articolo del 1990, con l'esempio della «scoperta» della Tasmania da parte di Baudin:

Se vado in Tasmania per risolvere la questione, realizzo ovviamente che la Tasmania su cui mi trovo ora non sta sulla mappa della Tasmania. Questo eucalipto per metà nascosto nella nebbia, questa oca selvaggia che vola, questo torrente, questa felce, questa distruzione non vi sono iscritti. [...] Posso sovrapporre queste due letture [della carta e della Tasmania stessa] ed esse coincideranno più o meno. Ma questa non conta come una corrispondenza tra Rappresentazione e Realtà, poiché entrambe vengono dalla stessa fonte – la cartografia, l'amministrazione, l'esplorazione – e poiché i segnali e le indicazioni sono stati posti sul terreno per trasformare dei punti di riferimento in annessi e complementi della mappa. Se distruggi i segnali e mi chiedi di testare la relazione tra la mappa e l'estensione della terra comincerò a sentirmi perso.³⁵

L'impressione che ci sia altro nel conosciuto oltre alla conoscenza deriva dalla confusione tra modi d'esistenza: non è che esista solo il conosciuto, ma, *nella conoscenza*, non c'è altro che conoscenza. La distinzione tra diversi modi permette di assegnare alla conoscenza una dignità ontologica propria e irriducibile. Ciò non comporta alcun idealismo di sorta:

la gente può sempre meno sostenere che la Tasmania sia stata inventata da Baudin, poiché a Parigi, Londra e a Botany Bay diverse mappe vengono confrontate, sovrapposte, e creano un *referente interno* che pone fine alla discussione: Baudin non se l'è inventata. [...] Il risultato dell'esperimento è ora immerso in profondità in altri tipi di pratiche, strumenti, deduzioni e cliché. Da questo momento, tutti imparano a vivere in un mondo cui è aggiunta una Tasmania di *quella* forma.³⁶

Appurato che per spiegare la conoscenza serva partire dal *ground* che essa condivide col mondo, resta da spiegare *come* avvenga il clivaggio. «Tutto dipende dalla possibilità di ridescrivere la nozione di forma come una pratica»³⁷: è questo che l'*Ênquete* aggiunge rilanciando l'esempio della cartografia. Per non gettare un ponte sopra un abisso, serve indagare la molteplicità di mediazioni con cui la pratica ha disgiunto il modo della referenza da quello della riproduzione, sostituendo all'abisso una serie di piccole, intelligibili discontinuità. Per Latour è moltiplicando le transizioni che diventa possibile percorrere distanze maggiori.

Il processo della determinazione reciproca di riproduzione e referenza è descritto come il corrispondersi tra un «caricamento» del modo d'esistenza della riproduzione in quello della referenza e un'«estrazione» che quest'ultima effettua

³⁵ B. Latour, «The Force and Reason of Experiment», in H. Le Grand (ed.), *Experimental inquiries*, Kluwer, Dordrecht 1990, pp. 48-79, pp. 68-9.

³⁶ *Ivi*, p. 67.

³⁷ B. Latour, *Ênquete*, cit., p. 114.

rispetto al primo: «i segni iscritti sulla carta impermeabile si *caricano* progressivamente [...] di certe proprietà del Mont Aiguille e mi permettono di rapportarmi a esso. [...] Per converso, la carta riesce a *estrarre* dal Mont Aiguille un certo numero di tratti notevoli»³⁸. Si tratta di stabilire una connessione che massimizzi i due elementi di «mobilità» e «immutabilità». Si crea una «catena di referenza» formata da «mobili immutabili» che definisce un modo d'esistenza irriducibile agli altri, estratto dalla riproduzione del monte nella misura in cui il monte stesso viene reso simile alla mappa. Questo è il miglior riassunto dato dall'*Enquete* alla faticosa messa in corrispondenza tra mappa e territorio:

Per cogliere l'originalità di una catena di referenza, non possiamo limitarci a due punti estremi, la carta e il Mont Aiguille, il segno e la cosa che non sono che punti d'arresto provvisori: perderemmo così tutto il beneficio della "messa in rete". No, si tratta sempre della serie dei punti, nell'andirivieni che permette di verificare la qualità delle conoscenze, ed è per questo che io la chiamo una catena o un concatenamento. Per afferrarne al meglio l'espansione, serve immaginare uno strano mezzo di trasporto, il cui movimento continuo di va e vieni lungo un fragile cavo – tanto più continuo in quanto sarà discontinuo, saltando da un medium a un medium diverso! – carica progressivamente la carta di una minuscola porzione di territorio ed estrae dal territorio un intero carico di segni. [...] Quelli che abitualmente chiamiamo "spirito conoscente" e "oggetto conosciuto" non sono le due estremità cui la catena sarebbe appesa, ma sono prodotti *entrambi* a partire dal suo allungamento e dalla sua intensificazione. Spirito conoscente e cosa conosciuta non sono affatto ciò che terrebbe insieme l'attività conoscitiva tramite un misterioso viadotto, ma il risultato progressivo dell'estensione delle catene di referenza.³⁹

Il trascendentale come dispositivo filosofico non è che un modo per celare la difficoltà di questa messa in commensurabilità pratica che è una vera creazione d'essere, il determinarsi della referenza come modo d'esistenza. Esso mistifica, parimenti, l'*agency* delle cose dandone una versione unilaterale che va dai soggetti verso gli oggetti, ma non viceversa. È quest'ultimo punto che, secondo Latour, diventa insostenibile di fronte alla crisi ecologica, che mostra come l'*agency* vada ridistribuita tra tutti gli attori, umani e non-umani, e come dunque anche il trascendentale vada ridistribuito e come dissolto nel collettivo.

Conclusione: realismo, ecologia e destino del trascendentale

La filosofia delle pratiche può essere intesa come il compimento del progetto filosofico del trascendentale o come la sua dissoluzione. Questo è il bivio che emerge dalle risposte, per altri versi affini, date da Sini e Latour al problema della conoscenza. Il trascendentale in senso kantiano appare in ogni caso

³⁸ *Ivi*, p. 89.

³⁹ *Ivi*, p. 89.

come l'effetto di superficie dell'origine comune di «mondo» e «conoscenza», della relazione che precede la distinzione dei termini. A modo di conclusione sottolineeremo le principali differenze tra questi due percorsi possibili all'interno della filosofia delle pratiche.

La resa di Latour mantiene certo dei punti oscuri: come intendere che l'*Ên-quete* tratti *quindici* modi d'esistenza, pretendendo di conoscerli, se la conoscenza corrisponde a uno solo di questi modi? Non si perde il guadagno teoretico nella spiegazione della conoscenza se si ammette che esista *prima* il modo della riproduzione e *poi* il modo della referenza si formi da esso per gemmazione? Un Latour pervenuto al livello di rigore filosofico di Sini avrebbe forse detto che c'è inizialmente *qualche cosa* che, con l'avvento della cartografia o della paleontologia, si scinde in due traiettorie distinte chiamate da quel momento, *sempre con rispetto al modo della referenza*, riproduzione e referenza: il territorio e la mappa, le ossa dei cavalli e la conoscenza che ne abbiamo.

Latour per contro obietterebbe a Sini che, mantenendo il privilegio della dimensione umana del linguaggio e del senso, egli non esce dal dualismo moderno tra Natura e Cultura. Per smettere di essere moderni dobbiamo abbandonare la distinzione tra umani e non. Riducendo il Mont Aiguille alla carta che ne traiamo, «ciò che viene ignorato non è soltanto la soggettività, il "vissuto", l'"umano", ma è soprattutto il *Mont Aiguille* stesso nella sua propria maniera di persistere e, *parimenti*, le diverse scienze che si sono applicate per conoscerlo e che dipendono dalla sua durezza per poter dispiegare le proprie catene di referenza»⁴⁰. Le pratiche attraverso le quali *per noi* il monte si determina sono debitorie al monte tanto quanto a noi: la pratica va estesa e deve rendere ai non-umani l'*agency* che spetta loro.

Quella tra una «pratica» che non pretende di uscire dalla dimensione fenomenologico-linguistica e una che ritiene frivolo ignorare l'*agency* con cui i non-umani contribuiscono al collettivo resta la differenza più profonda tra Sini e Latour. Tale differenza si riflette in due modi principali: nelle divergenti posizioni riguardo il realismo, e nella relazione tra la pratica e i suoi soggetti.

Partiamo dalla prima. Sulla spinta della crisi ecologica (che forse Sini vedrebbe solo come la pratica contemporanea per eccellenza), Latour ha diagnosticato la «fine del carburante della critica» e ha convertito il proprio *relazionismo* in una forma non più ingenua di *realismo*: è vero che tutti gli attori si modificano a vicenda, ma proprio ciò permette di togliere eccezionalità alla modifica che l'umano apporta accogliendo gli enti nel linguaggio. Spiegando la conoscenza pur dissolvendo il trascendentale, la filosofia delle pratiche cessa di opporsi al realismo. Il movimento del «realismo speculativo» ha così visto in Latour la possibilità di un rinnovamento della metafisica, metafisica della quale al contrario Sini non ha mai smesso di cantare la fine: nei suoi lavori più recenti egli ha anzi detto «addio all'evento», dove l'«evento» indicava l'inemendabile darsi del mon-

⁴⁰ *Ivi*, p. 128.

do, ultimo residuo realista del suo pensiero⁴¹. La filosofia di Sini mantiene come approdo ultimo l'*etica* quale esercizio trasformativo del soggetto; quella di Latour sfocia invece nell'*ecologia* come progetto politico condiviso da un collettivo.

Il secondo aspetto riguarda la relazione tra pratica e soggetti. Per Latour non esistono «interi» olistici; le reti sono sempre smagliate e fragili, rette da un accordo precario tra attori. La «Società» è un cattivo nome per indicare serie di «associazioni»; persino «Gaia» viene risignificata per designare solo l'intrecciarsi di retroazioni tra i terrestri. Queste presunte totalità sono attori come altri, resi «grandi» dal gran numero di «alleati». Da qui la negazione della possibilità di una «dominazione»: per Latour la servitù è sempre volontaria, perché le pratiche esistono solo passando attraverso gli attori e il loro corso è sempre passibile di interruzione.

Al contrario, per quanto Sini elabori, in *Da parte a parte*, una «monadologia neo-occasionalista»⁴² in cui la totalità non è presupposta, quella tra pratica e soggetto resta per lui una relazione del tipo totalità-parte. Sini rimane nei limiti di un olismo soprattutto dal punto di vista pratico, mancando la possibilità che i soggetti ridefiniscano la pratica. Per Sini siamo sempre soggetti *alle* pratiche e mai *delle* pratiche; abbiamo nei loro confronti una «sottile forma di schiavitù»⁴³ che ci impedisce di rimodularle, perché ciò avverrebbe sempre nel contesto «trascendentale» di certi modi di scrittura: si potrebbe dire che Latour sia ben consapevole della rilevanza del *fatto* della scrittura (è sempre rinnovata l'attenzione alle «inscrizioni» come modo di concretizzarsi delle pratiche), ma non dello spazio di possibilità aperto dall'*evento* della scrittura.

Ciò si riflette nelle diverse posizioni riguardo la possibilità di trasformare le nostre pratiche, soprattutto entrando in relazione con pratiche differenti. Latour sostiene che, prendendo coscienza dell'*agency* dei non-umani, smettiamo di essere moderni per identificarci con il «popolo di Gaia»: l'ambizione di Latour è *diplomatica*, volta a rendere commensurabili più collettivi riformulando i termini in cui essi si definiscono. Sini diffida della pretesa di osservare una pratica dal di fuori. Il relazionismo di Latour «non si riferisce alla discussione dell'incommensurabilità dei punti di vista – che andrebbe chiamata assolutismo – ma solo al processo mondano che stabilisce relazioni tra punti di vista»⁴⁴; Sini sarebbe tacciabile di assolutismo in questo senso, poiché per lui la «verità» è tanto a fondo definita dalle pratiche che non ha senso sperare di rendere commensurabili diverse culture: «Se la verità è, tra l'altro, una funzione interna alla scrittura, l'esercizio della nostra verità sulle altrui scritture è da un lato un arbitrio, dall'altro una mera tautologia»⁴⁵.

Concludiamo riassumendo in quattro punti l'opposizione tra le due vie aperte alla filosofia delle pratiche da Sini e Latour. (1) La pratica segna il compimento

⁴¹ C. Sini, *Inizio*, cit., cap. 3.

⁴² C. Sini, *Da parte a parte: apologia del relativo*, ETS, Pisa 2008, pp. 100-1.

⁴³ C. Sini, *Idoli*, cit., p. 118.

⁴⁴ B. Latour, *Pandora*, cit., p. 310.

⁴⁵ C. Sini, *La scrittura e il debito*, cit., p. 29.

della filosofia critica o la sua fine? (2) La pratica va ristretta alla dimensione fenomenologico-linguistica o va estesa fino a includere i non-umani? (3) La pratica conferma la fine della metafisica o la riporta in vita? (4) Le pratiche ci dominano completamente o resta sempre uno spazio di manovra per ridefinirle?

Nonostante il superiore rigore filosofico di Sini, a chi scrive – e nell'impossibilità di argomentare ulteriormente in questa sede – sembra che la capacità del pensiero di Latour di misurarsi con le sfide contemporanee, quella ecologica su tutte, sia un primo motivo per inclinare dal suo lato per quanto riguarda le prime tre domande; ciò non dovrebbe portare a identificare la fine della critica come preoccupazione unica della filosofia con l'abolizione totale dello spirito critico: in questo senso, la lezione di Sini conserva la sua validità anche per chi volesse piegare la pratica in direzione realistica. Riguardo il quarto punto, mentre il determinismo delle pratiche di Sini impedirebbe la diplomazia, il contingentismo radicale di Latour sembra contraddetto dalla difficoltà empirica delle pratiche di emancipazione: tra assolutismo e contingentismo radicali, sembra che la giusta misura di una filosofia delle pratiche vada cercata in un «principio di difficoltà sufficiente» che non blocchi la strada della trasformazione delle pratiche né mascheri la difficoltà dell'impresa.

Il trascendentale e l'ecologia: sul concetto di ambiente

Andrea Gentili

(Università degli Studi di Padova)

andrea.gentili.2@phd.unipd.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Transcendental and Ecology: on the concept of Environment.

Abstract: Philosophy in recent decades has been increasingly concerned with the climate issue. Nevertheless, the debate would still seem to lack a shared characterization of its fundamental concepts. The paper provides a reconstruction of the major theories regarding the concept of environment and, in its last section, seeks to outline an original proposal, in which environment, territory and landscape are assumed to be the core concepts for a transcendental philosophy of ecology.

Keywords: Environment; Ecology; Eco-phenomenology; Territory; Transcendental.

1. *L'ambiente nel pensiero ecologico: scienza e morale*

La prima definizione di ecologia fornita da Ernst Haeckel nel 1866 inaugurava una scienza il cui compito principale è l'indagine delle relazioni vitali tra organismo ed ambiente. Tale definizione non ha perso la sua sostanziale validità¹. Tuttavia, anche se essa chiama in causa un rapporto a due, non sembra che uno dei termini abbia goduto della medesima complessità nel suo inquadramento concettuale. Se infatti il dibattito scientifico riguardante l'organismo vantava una storia lunga e polifona ben prima che l'ecologia muovesse i primi passi², con l'ambiente non riscontriamo la stessa ricchezza. Almeno nella sua definizione, esso è qualcosa che possiamo dare per noto, assodato, in quanto porzione di mondo circostante, il "fuori", in cui gli individui cercano gli elementi, biotici e abiotici, necessari alla propria sopravvivenza³.

¹ Cfr. l'analisi accurata di Cooper 2007, pp. 1-26.

² Cfr. almeno Cheung 2010.

³ È stupefacente che in un lavoro come Warde et al. 2018 non si trovi che *una* definizione di ambiente (quella suesposta), peraltro mai esplicitata.

Eppure, una caratterizzazione come pura exteriorità è già, intuitivamente, problematica. Dal punto di vista della fisiologia, l'ambiente è anche quanto diventa parte integrante dell'organismo nei cicli metabolici, allo stesso modo in cui l'azione del singolo è sempre condizionata dal proprio esterno; essa trasforma il proprio "fuori" secondo l'orientamento che l'organismo si dà a partire dai propri moti endogeni (volere, aspettative, istinti). Questo "fuori" sembra dunque essere già caratterizzato secondo processi d'interiorizzazione come la condizione, reale o logica, perché quell'interiorità giustifichi la sua emersione nel corso della vita organica. Anche il suo statuto di condizione è però ambiguo: l'ambiente è costituito dall'organismo o è piuttosto la condizione per il suo sviluppo? Oppure si istituisce, tra organismo e ambiente, una coappartenenza che determina una costruzione reciproca dei due termini? Problematico diventa inoltre inquadrare al suo interno il posto dell'umanità: essa può ancora far parte del complesso organico o va considerata come grande eccezione?

Complicazioni di questo genere emergono proprio perché l'ambiente si dice in molti modi, il cui impatto sulla considerazione dell'ecologia e delle sue questioni non è, né potrebbe essere, neutrale. Lungi dall'essere una faccenda puramente teorica, l'assenza di un'adeguata comprensione del proprio tema rischia di rendere inefficace l'agire orientato verso quei problemi del presente che ci interpellano. Vedremo infatti che è proprio di fronte a questioni pratiche che le carenze di una definizione compiuta scontano la propria inadeguatezza. A dimostrazione di ciò, richiameremo ora quelle nozioni di ambiente che costituiscono, per la loro pervasività e influenza, i principali snodi teorici per una topografia del concetto.

Vi è innanzitutto la posizione ufficiale dell'*ecologia scientifica*, vale a dire l'*ambiente inteso come ecosistema*. Al termine di un percorso cominciato alla fine degli anni Venti del secolo scorso⁴, i fratelli Odum portano a compimento il cambio di rotta interno alla *new ecology* americana, popolarizzandone definitivamente il paradigma fiscalista e sistemico⁵. Nella nozione di ecosistema non è compreso solo l'ambiente in quanto esterno, ma anche l'intero complesso degli organismi che lo abitano. L'ecosistema consisterà in una interconnessione di scambi energetici – la valuta in cui è tradotta ogni attività – in tendenziale equilibrio reciproco. Si tratta di una nozione universalmente applicabile: vale per un lago, per una città umana, fino all'intero pianeta, la biosfera, il macro-insieme che include tutti gli altri⁶. Ciò che distingue ambienti di differenti estensioni è solo il quanto di

⁴ Il termine "ecosistema" viene impiegato per la prima volta in Chapman 1928, ma la sua definitiva adozione è dovuta a Tansley 1935. La definizione che ne offre è additiva: esso sarà un sistema «in the sense of physics» che non include soltanto il complesso biotico (l'habitat), ma anche l'intero complesso di fattori fisici esterni, abiotici (cfr. *ivi*, p. 299). Per la sua diffusione, è poi centrale l'influenza avuta da Hutchinson durante il suo professorato a Yale, dove aveva come studenti Lindeman e H. T. Odum (cfr. Slack 2010).

⁵ Cfr. almeno Worster 1994, pp. 357-85.

⁶ Cfr. Odum 1971, p. 11 e Krebs 2014, p. 146. L'estensione del paradigma ecosistemico alla totalità del pianeta si ritrova tanto nell'ipotesi Gaia di James Lovelock quanto nel contemporaneo settore delle *Earth System Sciences*.

energia mobilitata (il *budget* energetico disponibile) e il numero dei poli tra cui avvengono gli scambi, mentre, dal lato qualitativo, assume rilevanza unicamente la fonte energetica principale del sistema (le radiazioni solari o i combustibili fossili)⁷. L'oggetto ecologico viene ricompreso sotto lo sguardo di una calibrata economia delle risorse e la prassi si modella sull'intervento gestionale, il *management*⁸. L'ecosistema diventa dunque un'ambiente senza qualità, una «scatola nera», cioè «l'unità nella quale il ruolo, o la funzione, può essere valutato senza specificarne il contenuto»⁹.

Tuttavia, poiché il paradigma ecosistemico è fin troppo flessibile, si è introdotta un'alternativa che potesse circoscriverlo a partire da un punto fermo, cioè un determinato gruppo¹⁰ o un singolo organismo. L'idea di un ambiente monadico o specie-specifico – un'impalcatura che rimanda al lavoro di Jacob von Uexküll¹¹ –, si ritrova tra i contemporanei nel lavoro di Trepl. La sua proposta era definire l'ambiente secondo un triplice anello a epicentro individuale: un “ambiente minimo” (*Minimalumwelt*), limitato a tutto quanto è necessario all'organismo per soddisfare le sue funzioni vitali primarie, un “ambiente fisiologico” (*physiologische Umwelt*), comprendente tutti i fattori che agiscono direttamente sull'individuo, non strettamente necessari al suo mantenimento funzionale (facendone parte, ad es., anche i suoi concorrenti e antagonisti) e, infine, un “ambiente ecologico” (*ökologische Umwelt*), che comprende tutti i fattori che influenzano l'organismo in via diretta o indiretta, potenzialmente esteso all'infinito¹². Come si può vedere, si tratta più che altro di un ribaltamento prospettico. L'osservazione *top down* dell'ecosistema, in cui si comincia da un principio olistico-funzionale, è corretta da una prospettiva *bottom up*, ma il punto di convergenza resta il medesimo: l'ambiente appare come un contenitore di risorse, attraversato da movimenti qualitativamente indifferenti, che è possibile allargare o restringere a seconda del bisogno, come la lente di un binocolo.

Così impiegato, l'ambiente sembra un concetto del tutto empirico, per di più neutro, risolvendosi nell'osservazione funzionale dei dati disponibili. Se però iniziamo a estendere le sue maglie, arrivando fino all'estremo di un ambiente-mondo, si fanno evidenti le sue criticità. Non tenendo conto degli aspetti qualitativi, ma anzi omogeneizzando ogni configurazione possibile, questo approccio all'ambiente opera come una forza d'indifferenziazione. L'ambiente è ridotto a un intreccio causale, che può essere applicato a qualsiasi porzione di spazio in

⁷ Odum e Barrett 2007, p. 133.

⁸ L'opportunità di proteggere l'ecosistema in quanto fornitore di “beni e servizi” (*ivi*, p. 10) si ritrova pressoché identica nell'apparato metodologico degli organi internazionali incaricati di monitorare e fornire direttive d'intervento riguardo il cambiamento climatico (cfr. ad es. IPCC 2020, pp. 4-5).

⁹ Odum e Barrett 2007, p. 20.

¹⁰ Emblematica è qui la definizione di ecologia data da Krebs, per cui essa sarebbe «the scientific study of the interactions that determine the distribution and abundance of organisms» (Id. 2014, p. 14).

¹¹ Cfr. almeno Uexküll 2015.

¹² Trepl 2005, pp. 106-17.

cui si è organizzata la vita. Cambiano le componenti, ma non cambia il senso dell'attività: la messa in ordine del vivente. Al fondo della tensione olistica dell'ecosistema c'è ancora una prescrizione sottesa, un a priori occultato, quello del "tendenziale equilibrio" o della metastabilità, quindi di un'unità di scopo interna al sistema, che sottende l'idea della natura come struttura armonica¹³. Ciò mostra che l'indagine non è (né poteva essere) soltanto empirica, ma presta immediatamente il fianco a un'obiezione evidente: come può rientrare all'interno di un paradigma onnicomprensivo di equilibrio una contraddizione tanto macroscopica come l'attività umana? O l'ambiente, come sistema-mondo che comprende anche l'umanità, non è realmente in grado di autogestirsi, oppure la sua rappresentazione scientifica impone di considerarlo *sine humano*¹⁴.

Questo duplice ordine di carenze, il non aver fatto i conti con le condizioni di sfondo della teoria e la mancata integrazione dell'agire umano, hanno portato il pensiero ecologico a sviluppare una linea parallela a quella della scienza. La prima risposta si è articolata come *filosofia morale dell'ecologia* o *etica ambientale*¹⁵. Riteniamo infatti che quanto tenga insieme proposte tra loro eterogenee, dal preservazionismo statunitense alla *deep ecology* nordeuropea, sia la pretesa assiologica di fondo: l'ambiente, così come l'intero mondo naturale, possiede o manifesta un certo valore. Il punto di partenza è dunque esplicitamente spostato più a monte. Non si tratta di indagare il dato sensibile, ma di attribuire alla natura, nella sua pre-datità, una caratterizzazione svincolata dall'osservazione empirica. Prima di ogni sua comprensione teorica, dobbiamo pensare al nostro ambiente come alla condizione innegabile che determina la nostra condotta, tenendo dunque insieme il piano dell'a priori e quello dell'agire. A seconda delle correnti, quanto differisce se tale valore sia da considerarsi estrinseco o intrinseco. Al primo gruppo appartiene la cosiddetta etica antropocentrica, per cui il valore della natura è connesso all'agire umano, vale *per noi*, ed è rilevante unicamente alla luce della nostra riflessione¹⁶. Il secondo gruppo sostiene invece che il mondo naturale, in cui l'uomo è sempre compreso, abbia un valore *in sé*, indipendente dalla nostra coscienza¹⁷. In questo caso, già l'accesso conoscitivo al naturale ne riconoscerebbe la portata nor-

¹³ In questa direzione andava anche il lavoro, contemporaneo alla *new ecology* di Hutchinson e degli Odum, dell'*Ecology Group*, la scuola organicista di Chicago che era arrivata a teorizzare una tendenza alla cooperazione interspecie, anch'essa a garanzia di un generale equilibrio sistemico (cfr. in part. Allee et al. 1949).

¹⁴ Ammesso, tra l'altro, che non sia proprio l'idea del tendenziale equilibrio dell'ecosistema ad essere in sé problematica (cfr. Pimm 1991).

¹⁵ Cfr. Callicot e Frodeman 2009; per una ricostruzione cronologica delle varie correnti cfr. Iovino 2008, Desjardens 2013, Sandler 2018.

¹⁶ Posizione assunta convintamente da Passmore 1974, in cui l'uomo rimane l'unico ente per il quale l'obbligazione, morale o giuridica, mantiene validità.

¹⁷ È il punto di vista che accomuna la prima *land ethic* (cfr. il classico Leopold 1949) e il conseguente biocentrismo (cfr. ad es. Taylor 1986). Un'altra corrente è quella portata avanti da Hargrove, secondo cui il rispetto per la natura scaturisce da un valore estetico, il bello in sé, riconosciuto (e non istituito) dal giudizio umano, che imporrebbe la sua conservazione come un obbligo (Id. 1990, pp. 269-73).

mativa, individuando in concreto dei principi che valgono per ogni attività umana d'intervento (come gratitudine, conservazione, autorealizzazione o rispetto).

Tuttavia, ci sembra che anche la maggior parte di queste proposte rinunci, di fatto, a definire l'ambiente e si ritrovi a fare i conti con una pervasiva astrattezza. Questo è evidente nell'impiego indiscriminato dei termini per il referente extraumano ("Terra", "mondo", "natura", "ambiente" e così via), e diviene un ostacolo per la traduzione pratica delle norme di condotta: ciò che ha valore indistintamente ovunque non riesce a prendersi carico dei problemi reali¹⁸. Si retrocede allora al *vulnus* dell'approccio ecosistemico, nel quale i contenuti sembrano perdere ogni determinazione concreta. Per giustificare quest'ultima, riteniamo invece sia necessario recuperare le strutture che la condizionano. La filosofia morale dell'ecologica ha in realtà già compiuto un primo passo in questo senso, iniziando ad allontanarsi dal concetto di ambiente come puro spazio esterno, per considerarlo nel suo aspetto non empirico, come a priori universale della condotta e dell'agire. È dunque possibile determinare, cioè localizzare, questa intuizione abbandonando il legame tra la pratica ed un valore valido in ogni caso?

2. Eco-fenomenologia e prassi. L'ambiente come mondo della vita

Si è fatta largo negli ultimi anni una corrente alternativa ai due grandi paradigmi sopra richiamati, seguendo la convinzione che nel movimento fenomenologico si potessero rinvenire gli strumenti concettuali adeguati per comprendere e intervenire sulla questione ambientale¹⁹. I primi studiosi, molti dei quali legati alla *deep ecology*, si erano rivolti al pensiero di Heidegger, di cui recuperavano non solo la diagnosi sulla tecnica moderna come conseguenza estrema della metafisica occidentale, ma anche il primato della dimensione pratico-vitale nella costituzione dell'esperienza²⁰. Uno degli obiettivi, per i teorici "heideggeriani" dell'ecologia, era valorizzare il mondo naturale circostante in alternativa sia alla considerazione morale sia a quella scientifica. Entrambe non solo arrivano troppo tardi rispetto all'esperienza per dirsi realmente sue condizioni, ma presuppongono il mondo come un puro oggetto, che si costituisce davanti a una soggettività giudicante. Anche nelle posizioni "biocentriche", infatti, sarà sempre il soggetto umano a dover riconoscere, nel naturale, un qualcosa dotato di valore. Di fatto, si tratta di una reificazione: la natura non è considerata in quanto tale, per come essa si dà, ma in quanto oggetto morale, cioè risultato di una teoria e di un giudicare che intervengono del tutto a posteriori, falsando a monte la possibilità di un rapporto autentico.

L'indagine dovrà invece ripartire dall'esperienza concreta dell'ambiente, riallacciandosi a quella che Heidegger aveva definito in *Essere e tempo* la «spazialità

¹⁸ Una critica di questo genere già in Cooper 1992.

¹⁹ Padrutt 1998, p. 332.

²⁰ Cfr. la ricognizione di Paul 2017.

esistenziale dell'Esserci»²¹. Questa dischiuderebbe all'uomo un'apertura vitale all'ambiente (*Umwelt*) secondo i due caratteri propri: del «dis-allontanamento [*Entfernung*]» e «orientamento [*Ausrichtung*]»²². Entrambi vanno considerati come costituenti a priori l'esperienza intramondana del *Dasein* e riflettono l'esigenza di predisporre l'esperienza dello spazio in un senso che travalica quello di semplice *res extensa*. Non si tratta dello spazio newtoniano, contenitore degli enti, né di quello kantiano, forma sensibile della soggettività, ma di quanto configura la possibilità stessa di situarsi spazialmente: di avvicinarsi, distanziarsi, cogliere l'orientamento di sé e degli altri²³. L'ambiente, quindi, non è ancora uno spazio, ma la condizione attraverso la quale si apre la spazialità per cui l'ente umano abita la sua porzione di mondo, e instaura con essa un coinvolgimento esistenziale ed emotivo. Al contrario, l'ambiente inteso nella sua calcolabilità è una modalità possibile, ma derivata, di comprenderlo, che finisce tra l'altro per perderne l'accesso originario²⁴. Quello che si pretende allora di aver scoperto come «spazio puro» e oggettivo è in realtà un livellamento²⁵, che fa di esso qualcosa che è semplicemente presente (*vorhanden*) e quindi meramente manipolabile²⁶. L'ambiente invece non è mai generico, né mai soltanto risorsa, ma sempre il *mio* ambiente, o l'ambiente di un noi localizzato. A partire da questa precomprensione significativa della situatività, l'ambiente può quindi essere inteso *come luogo dell'abitare nel mondo della vita*²⁷.

Tale approccio è in opposizione frontale all'ecologia scientifica. Qui l'ambiente conta per noi, in esso ne va della nostra stessa esistenza, ed è insieme il nostro, irriducibile a quello altrui. È un punto di vista certamente «umano», ed è proprio un antropologo come Ingold a coglierne due punti centrali. Da un lato, egli recupera la critica alla rappresentazione astratta di un mondo unitario e omogeneo: il globo è tale solo se osservato dall'esterno, dallo spazio, ed è reso in tal modo oggetto di una tendenza tecnico-manipolativa, mentre solo se ci troviamo al suo interno, giocoforza in una certa parte che ne esclude altre, il mondo si dà come *environment* o *Lebenswelt*, in cui gli abitanti sono significativamente coinvolti²⁸. Dall'altro lato, Ingold rivendica esplicitamente una

²¹ Heidegger 1977, p. 76; tr. it. p. 77.

²² *Ivi*, p. 140; tr. it. pp. 133-4. Nel corso del *Sommersemester* 1925, questi caratteri spaziali sono invece tre. Oltre a *Entfernung* e *Ausrichtung* (o *Orientation*), compare quello di *Gegend*, tradotto con «contrada» (Heidegger 1994, p. 308; tr. it. p. 278), che ha a che fare con il «verso dove», cioè la *direzione*.

²³ *Id.* 1977, p. 148; tr. it. p. 141.

²⁴ *Id.* 1977, p. 149; tr. it. p. 141.

²⁵ Il che accade quando «il mondo si spoglia della sua ambientalità [*Umhaften*] specifica e l'ambiente diviene mondo-naturale [*Naturwelt*]», cioè un oggetto teorico (*Id.* 1977, p. 150; tr. it. p. 142). Cfr. anche Heidegger 1999, pp. 85-6; tr. it. p. 82, dove si chiariva già come l'atteggiamento teoretico fosse «possibile solo come distruzione dell'esperienza vissuta dell'ambiente [*Zerstörung des Umwelterlebnisses*] [...], se cerco di spiegare teoreticamente l'ambiente, esso collassa».

²⁶ Cfr. Foltz 1995, pp. 127ss.

²⁷ Cfr. Heidegger 2010, p. 62; tr. it. p. 41.

²⁸ Ingold 2000, p. 218.

matrice trascendentale della ricerca. Il mondo vitale non si comprende sulla base di un dato osservativo, ma richiede di interrogare secondo quale predisposizione pratica esso possa darsi, di domandare cioè: «what kind of involvement of the perceiver in the lifeworld is necessary for there to be things in the environment to see?»²⁹, e quel coinvolgimento nel proprio spazio determinato fa parte delle condizioni a priori dell'esistenza.

Questa impostazione raggiunge una prospettiva in grado sia di affermare la dimensione preliminare e costituente dell'esperienza, sia di dare conto della peculiarità specifica di ogni ambiente. Tuttavia, anch'essa doveva incontrare un ostacolo proprio nella dimensione pratica, alla quale voleva essere immanente³⁰. Nel tentativo d'implementare il senso originario dell'abitare (*wohnen*) e la tarda nozione della *Gelassenheit*, interpretata come rinuncia a intromettersi nei processi del mondo naturale e interruzione del dominio del soggetto, veniva sospeso lo stesso collegamento alla prassi. È sin troppo evidente come i teorici di questa corrente faticino a trovare un senso positivo di come si dovrebbe abitare il proprio ambiente, ancorandosi a un generico *let it be*³¹. Che questa lettura di Heidegger sia accettabile o meno, la sua introflessione quietista doveva risultare inaccettabile per l'ambientalismo. Come potrebbe, d'altronde, un simile indirizzo arrivare a temi come quello della "giustizia ecologica"³²?

Lo sviluppo più recente della eco-fenomenologia, in effetti, si è allontanato da questi riferimenti, cercando sia di lavorare su altri autori (Merleau-Ponty e Derrida), sia di elaborare una prospettiva autonoma. Per David Wood, con Ted Toadvine il principale promotore della nuova corrente, l'*environment* continua ad essere caratterizzato dalla situatività temporale e spaziale (i cosiddetti *limina*), ed è dunque sempre un ambiente determinato³³. Ciò implica anche qui il rinvenire una significatività temporale dello spazio: ogni ambiente possiede una storia, e in base ad essa conserva la propria peculiarità di fronte ad altri ambienti, differenziandosi da questi³⁴. Dove però la pretesa di Wood si fa più incisiva, e ci sembra voglia andare a correggere le aporie precedenti, è sul portato "etico e politico" della eco-fenomenologia³⁵, su cui installa il tema del trascendentale. Per Wood, quest'ultimo rimane l'ambito preliminare e costitutivo nell'esperienza del proprio ambiente, ma viene valorizzato come spazio critico che consente la decostruzione dell'intendimento ordinario del naturale. Lavorando al suo interno, diventa possibile smontare

²⁹ Id. 2011, p. 12, dove contestualmente vengono criticati i limiti di una teoria ambientale della percezione come quella di Gibson 2014, in cui la domanda sull'a priori non è svolta.

³⁰ Cfr. Foltz 1995, p. 34 n.

³¹ Cfr. Zimmerman 1997, p. 112, o il richiamo all'improduttività dello "abitare poetico" in Foltz 1995, pp. 175-6, oppure il lasciar essere sé e le cose, richiamando un atteggiamento taoista, in Rentmeester 2016, pp. 92-3.

³² Così ad es. Llewelyn 2003, p. 64. Ci sembra quindi coerente la conclusione di Blok 2014, p. 315, secondo cui «Heidegger's thought will not inspire us to reject the technological world and to introduce an alternative ethos of human dwelling on earth to solve the ecological crisis».

³³ Id. 2001, p. 88.

³⁴ Cfr. Id. 2019, pp. 165-71.

³⁵ *Ivi*, p. 50.

la precomprensione moderna della natura, una “cattiva abitudine ontologica” che avrebbe consentito al soggetto di imporsi come suo colonizzatore e manipolatore indiscriminato³⁶. Il richiamo alla dimensione a priori dell’esperienza servirebbe allora a disattivare le dicotomie moderne (soggettivo/oggettivo, naturale/culturale) anticipando il loro processo di formazione e mostrandole come il risultato di un condizionamento. Si tratta di un impiego del trascendentale non “ontologico”, ma “strategico”, che distoglie il pensiero ecologico dal positivismo per riconfigurarne come “sfida” nei confronti dell’intendimento scientifico-ordinario³⁷.

Il trascendentale di Wood viene però caratterizzato in senso “storico-materiale”, e si confonde con prerequisiti del tutto empirici, che poco hanno a che fare con la dimensione del concetto, come può essere l’esempio del sole, quale condizione di possibilità della vita sul pianeta³⁸. Il che sembra solidale con la proposta di un altro eco-fenomenologo, Bryan Bannon, secondo cui dovremmo sforzarci di comprendere l’esperienza ambientale di altre corporeità, come quella della pianta o del sasso, per meglio comprendere la nostra coappartenenza al medesimo mondo vitale³⁹. Dunque la condizione dell’esperienza sembra ritrovarsi del tutto sulla superficie dell’empirico. La strana equipollenza tra il dato sensibile del senso comune e il piano logico-trascendentale va intesa forse in questo modo: il trascendentale a cui la eco-fenomenologia si riferisce è ancora all’interno di un paradigma coscienziale. Si spiega quindi la preoccupazione di giustificare come l’esperienza ambientale rientri nel novero dell’intenzionalità, in quanto percepita, ricordata, vissuta, significativa, e così via, dunque ancora una volta in quanto oggetto costituito a posteriori o, al limite, correlato⁴⁰. Ciò comporta l’equivoco di fare del trascendentale un qualcosa che *sta* nel mondo, la cui apriorità sussiste solo finché non viene effettivamente incontrato o tematizzato. Alla luce di quanto detto, anche se riconosciamo che l’eco-fenomenologia è forse la sola tra le filosofie dell’ambiente che abbia saputo considerarne la nozione in un modo determinato e determinante, sia in senso pratico-esistenziale che storico-geografico, ci appare tuttavia legittimo domandare se non sia pensabile un’altra filosofia trascendentale per l’ecologia.

3. *Metamorfosi del trascendentale e ambiente*

La storia della filosofia trascendentale da Kant in poi non è più soltanto una storia di forme, ma comincia a diventare una storia di formazione, cioè dei tentativi di comprendere come quelle stesse forme o strutture, tra cui vi sono anche

³⁶ *Ivi*, p. 93. È quanto altrove Wood chiamava un «(quasi)transcendental materialism» (Id. 2018, p. 46).

³⁷ Id. 2019, pp. 31-2.

³⁸ *Ivi*, pp. 107-8.

³⁹ Bannon 2016, pp. 60-1. Sia qui che nello scritto di Wood (cfr. nota precedente) il rimando a Merleau-Ponty è esplicito, ed è con esso che riteniamo si confermi la perdita della dimensione propriamente trascendentale della ricerca. Cfr. in questo senso la lucida analisi di Inkpin 2017, in part. pp. 34ss.

⁴⁰ Cfr. ad es. Wood 2001, p. 88.

il soggetto e la coscienza, siano configurate e prodotte. Esse, pur continuando ad intervenire a priori rispetto all'esperienza, si scoprono condizioni a loro volta condizionate, risultati che conservano sempre un momento anteriore alle loro spalle. Dietro la fissità delle forme categoriali si scopre una dinamica creativa e quanto si era presentato all'inizio come il dominio dell'invariante si ritrova abitato da una costitutiva instabilità, intesa come flusso o processo produttivo⁴¹. Quella che designiamo come metamorfosi del trascendentale non è dunque soltanto l'individuazione di un campo d'indagine storico-filosofico, ma nomina al contempo la cosa stessa⁴². Quest'ultima non è qualcosa, ma dinamica di creazione, non forma, ma metamorfosi. In questa instabilità del proprio contenuto il pensiero filosofico trova una costante, il suo proprio metodo, che si tratta ora di applicare all'ecologia⁴³.

Inteso come concetto di una filosofia trascendentale, l'ambiente non potrà del pari essere una cosa, un recipiente, una spazialità materiale. Possiamo provare a intendere l'ambiente stesso come un processo o una dinamica: da forma a formazione, nel senso dello scarto già intuito da Goethe tra la fissità della *Gestalt* e l'oscillare della *Bildung*⁴⁴. Rispetto allo spazio, l'ambiente sarà allora piuttosto un divenire-spazio, una condizione di spazializzazione, ma non soltanto per una coscienza, quanto per l'intero sviluppo organico. L'ambiente non necessita quindi di fare perno sul soggetto, o di essere intenzionato, ma va colto nella sua essenza dinamica e molteplice, che potremmo intendere come un intreccio di *percorsi*. Il percorso è una delle capacità che appartengono ad un certo ambiente e a cui gli individui di quell'ambiente potranno accedere nel proprio formarsi. Il percorso è tuttavia diverso da una prestazione generica, calcolata in energia, o dal pattern codificato di un comportamento: esso è invece l'accesso ad una capacità insieme al suo proprio *dove*. Non ha quindi un carattere solo potenziale, ma è potenziale che si localizza, e costituisce la condizione per cui un organismo potrà creare delle combinazioni proprie, differenziandosi in base al proprio modo di accedere ai percorsi del suo ambiente⁴⁵.

⁴¹ «Il trascendentale diventa modalità specificamente filosofica di creazione concettuale, e in pari tempo riflessione interna al processo della creazione. La produzione del concetto coincide con la determinazione delle modalità in base alle quali siffatta produzione è stata possibile» (Rametta 2021, p. 14). Proprio su questo punto ci sembra che l'eco-fenomenologia non riesca ad andare fino in fondo. Anche nei casi in cui ammette il carattere pre-soggettivo del trascendentale (cfr. Kohák 2003, pp. 25-26), non ne riconosce la forza creativa, lasciandolo comunque incardinato a forme stabili di soggettivazione (categorie, abitudini, configurazioni percettive), che non potranno che incontrare un'esperienza dell'ambiente o del mondo stabilita già da sempre. Da qui viene la tendenza a cercare nel dominio del trascendentale non i processi dinamici, ma delle strutture fisse, con cui l'empirico non fatica a mostrarsi conseguente, in quanto è in fondo proprio da esso che le si è ricavate.

⁴² Per un inquadramento storico, cfr. Rametta 2008 e 2012.

⁴³ Tentativo già configurato da Aurora 2021, in part. pp. 151-3.

⁴⁴ Goethe 1983, p. 43.

⁴⁵ Lungo l'opera di Deleuze e Guattari si rinviene un'idea molto simile, seppure non seguiamo qui la loro terminologia. L'ambiente (*milieu*) è infatti l'elemento semplice, per ogni ambiente esiste un comportamento, determinato da un ritmo, che lo rende un codice (ad es. il canto del passero

Ogni percorso è quindi un vettore di singolarizzazione localizzante, ma è anche insufficiente se preso in modo astratto. La localizzazione non ha a che fare soltanto con un'unità potenziale di spazio, ma con la relazione che dovrà esserci tra i percorsi aperti in un ambiente. L'ambiente è infatti a sua volta la condizione, il rimando ultimo, per cui un intreccio di percorsi riesce ad essere comunicante, per cui si attraversano l'un l'altro, rendendo disponibili più ingressi e vie d'uscita, molteplici direzioni e sensi. Questo sarebbe dunque il concetto dell'ambiente in senso trascendentale: ciò che fa sì che un intreccio di potenziali formativi e situativi continui ad essere in attività reciproca. Dunque, l'ambiente non potrà essere un oggetto della percezione, né un concetto universale astratto, perché in quanto tiene intrecciati tra loro percorsi di localizzazione ha anche una dimensione locale. Quest'aspetto è ciò che si ricava analizzando l'altro lato del concetto di ambiente, la sua territorializzazione.

Attraverso i percorsi ambientali vengono tracciati dei confini, questi si solidificano, si creano dei residui, che circoscrivono uno spazio reale. Questa realtà della localizzazione è quello che vorremmo distinguere dall'ambiente chiamandolo *territorio*. Il territorio è la dimensione empirica del concetto preso insieme col proprio collettivo. Esso è concrezione reale, in quanto dato per come esso è e può rendersi oggetto d'indagine su vari livelli: ha una certa identità e una certa storia, interconnesse con le popolazioni che lo abitano e con cui c'è un'influenza reciproca. È una codificazione stabile dell'ambiente. In questo senso, non c'è uno stacco netto tra i due, quale sarebbe il rapporto dell'ente al trascendente, ma una relazione di continuità o convergenza, una sporgenza del trascendentale nel reale, di modo che quest'ultimo conservi al suo interno la capacità di mutarsi. Ogni emergenza empirica, non importa quanto concreta, mantiene quindi un elemento internamente dinamico, che racchiude in sé la sua condizione genetica ed è prerequisito delle sue successive trasformazioni. Mentre l'ambiente consentiva una formazione come creazione ideale, il percorso come condizione dell'individualità, il territorio permette la realizzazione delle forme materiali, quali ad esempio le forme naturali o quelle architettoniche⁴⁶. Più che dell'ambiente, riteniamo allora che il pensiero precedente, soprattutto quello scientifico, si sia occupato del territorio⁴⁷.

per attirare il partner, la preparazione del nido o la covata). Il territorio (*territoire*) consiste invece nell'uso creativo di quei codici, che non sono più indifferenziati, ma diventano "espressivi" o "qualitativi" (Deleuze e Guattari 2017, pp. 437-8). La territorializzazione mette insieme vari aspetti ricavati dai propri ambienti, configurandoli in modo anche inedito, come a partire da una serie codificata di note, modulando accordi e intervalli, si produce una *pièce* originale. Ciò che ci sembra notevole di questa proposta è che ambienti e territori, a ogni livello del vivente (incluso l'umano) non sono più visti come circostanze, ma come linee d'azione, che condizionano il divenire-singolo dell'organismo pur lasciandogli un margine, creativo, di libertà, che potrebbe consistere anche nell'appropriazione di altri ambienti, nell'integrazione di altri codici (cfr. Grosz 2008, pp. 45-51).

⁴⁶ Cfr. Berque 2019, p. 306.

⁴⁷ Come insieme delle condizioni reali è infatti solo dal territorio che si determinano i gradi di distinzione interni allo sviluppo organico (se, ad es., le piante di quel territorio saranno acquatiche o terrestri, briofite o tracheofite, l'impollinazione sarà anemofila, zoogama, o idrofila e così via).

L'ecologia ecosistemica non è però priva di meriti, essa ha sostenuto l'inscindibilità di un territorio determinato e dei suoi abitanti molto più di quanto non l'abbia colta il pensiero filosofico. Noi esprimiamo qualcosa di simile dicendo che il collettivo si forma, localizzandosi, insieme col territorio. Il termine "collettivo" va però qui distinto dalle nozioni ecologiche di popolazione, insieme localizzato di individui della stessa specie⁴⁸, e di comunità, insieme delle interazioni tra due o più popolazioni⁴⁹. Il collettivo raccoglie in sé i propri componenti secondo un senso di appartenenza che è costituito dal carattere comunitario di ogni capacità, che è sempre relativa ad altro, sia in quanto ne dipende, sia in quanto creativa di abitudini, espressioni e forme di esistenza condivise. Il collettivo non ha quindi l'individuo come suo elemento molecolare, ma piuttosto come risultato. Non è infatti la somma degli individui che forma il collettivo, ma è il collettivo a instradare la formazione, secondo quei percorsi ambientali che si aprono e intrecciano nella territorializzazione. Per questo non è realmente possibile disgiungere i due, collettivo e territorio, se non per endiadi, dove all'origine si tratta sempre di un "territorio collettivo" che è contemporaneamente "collettivo territoriale". In tale unione sono tenute insieme le differenze specifiche, naturali o artificiali, umane o extraumane, secondo una localizzazione che non potrà essere arbitraria. Il *dove*, attraverso cui collettivo e territorio si realizzano, è sempre condizionato dal proprio ambiente.

Questo rapporto tra ambiente e territorio non andrà però inteso come una protesi che congiunge serenamente l'a priori con l'a posteriori. È invece attraverso di esso che si presenta il rischio ecologico in tutto il suo pericolo. Lo sporgere dell'ambiente nel reale empirico del territorio costituisce il costante mutare dell'essere circostante, ma insieme è anche l'esposizione alla contingenza, alla perdita, ai gradi variabili dell'intervento umano. Da un lato, se ad ogni percorso aperto corrisponde un potenziale formativo, allo sbarramento di esso, diventando impercorribile, quel potenziale si esaurirà. Dall'altro, se ogni percorso è localizzante, nell'idea di un ambiente globale-omogeneo si perde ogni chance di riprodursi come differenza reale. Quando un coefficiente di differenziazione viene disattivato, allora una diversità, insieme biologica e culturale, viene meno. Nello sbarramento dei percorsi, nella coazione a prendere un solo ingresso e una sola uscita, non perdiamo solo una diversità fisico-biologica, ma anche un'alternativa d'esistenza e di forme di vita, si tratta cioè di una sottrazione qualitativa⁵⁰.

C'è poi un ultimo aspetto che ritorna nel discorso ecologico, ed è quello del *paesaggio*. Soprattutto in Italia, esso ha sempre avuto un posto privilegiato, per

⁴⁸ Odum e Barrett 2007, p. 225.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 282ss.

⁵⁰ È un esempio drammatico, tra tanti del medesimo tenore, quello della popolazione dei Sami, nella Lapponia finlandese, che a causa del cambiamento climatico e dello scioglimento dei ghiacciai rischia non soltanto un mutamento del panorama o di doversi trasferire altrove, ma di perdere quella peculiare relazione col suo ambiente attraverso la quale, insieme alle specie animali e vegetali con cui convive, ha prodotto e riprodotto la propria identità nel corso degli ultimi due millenni.

certi versi superiore a quello dell'ambiente⁵¹. Il paesaggio, secondo la definizione classica, è il territorio come oggetto di un giudizio estetico⁵². Possiamo impiegare la medesima nozione, ma la interpretiamo alla luce della nostra proposta. Il paesaggio avrà dunque un ruolo intermedio. Da un lato il giudizio estetico è infatti legato ad un'aposteriorità dell'esperienza, quindi non può fare a meno dell'avvenuta territorializzazione e, nell'ordine temporale, appare come qualcosa di successivo al costituirsi di una realtà data. Tuttavia, nell'ordine logico, il giudizio estetico rimanda alla genesi trascendentale, cioè all'ambiente, perché implica il riconoscimento della dinamica interna al territorio. Il suo oggetto non è soltanto un qualcosa che si offre ai sensi come semplicemente piacevole, bensì il processo che ha come risultato il contenuto della percezione. Ciò testimonia che nel reale agisce una forza di creazione, che nella forma realizzata del territorio si rivela una plasticità, l'essersi formato insieme con un potenziale di metamorfosi, il cui grado dipende dalla differenza qualitativa dei percorsi che rimangono attivi al suo interno.

Conclusione: la prassi dell'ecologia trascendentale

Il problema della prassi, per quanto riguarda la questione ambientale, è strettamente correlato alle condizioni e al campo d'azione che vengono delimitati dalla nozione stessa di ambiente. Come abbiamo visto, intendere l'ambiente come ecosistema, globo o natura in generale, comporta un rischio di astrattezza che disorienta ogni agire concreto. E tuttavia, la storia del concetto di ambiente suggerisce un'alternativa, con cui approdiamo a quella che vorremmo chiamare un'ecologia trascendentale. Se rispetto a quest'ultima tentassimo ora di ricavare una definizione di ambiente, preliminare per un lavoro futuro, dovremmo subito escludere che l'ambiente sia un qualcosa, un generico contenitore di enti, o una forma prestabilita in cui si dia il rapporto a priori di un soggetto col proprio spazio vitale. Piuttosto, l'ambiente dovrebbe essere inteso come *la condizione dinamica di relazione tra i singoli movimenti formativo-localizzanti (i percorsi) a cui corrisponde il costituirsi di un determinato spazio empirico (il territorio)*. L'ambiente non è dunque forma o struttura, ma intreccio di potenziali, la cui convergenza concretizza la relazione collettivo-territorio indagata, a suo modo, dall'ecologia scientifica.

Così inteso, il concetto di ambiente non ha bisogno di una riconfigurazione per la prassi, perché quei percorsi, in quanto capacità, possiedono *ab initio* il carattere di attività vitale e formativa. L'ambiente dell'ecologia trascendentale è già

⁵¹ In questo furono decisivi, com'è noto, il pensiero e l'attività politica di Benedetto Croce, che durante il suo ministero nell'ultimo governo Giolitti promosse la legge sulla tutela del paesaggio (poi l. 778/1922) che porta il suo nome. Si è dovuto aspettare un secolo perché ambiente e paesaggio venissero esplicitamente equiparati (l. cost. 1/2022).

⁵² Cfr. ad es. Croce 1950, p. 108; Assunto 1973, pp. 5-6; infine D'Angelo 2021, p. 44.

un concetto pratico, relazionale e locale, non soltanto l'oggetto di una tutela o di una contemplazione. Quando le nozioni precedenti ci sembrava non riuscissero a superare questo problema, era proprio per via della considerazione dell'ambiente come semplice estensione spaziale, teatro stabile e inerte per la prestazione della vita organica. Invece è esso stesso parte di quel vivere, e ne precede le forme individuali come attività informante, priva di soggetto e priva di centro, intreccio disomogeneo di movimenti di differenziazione, che tuttavia è possibile determinare, inquadrando un territorio nella specificità irriducibile del suo legame col proprio collettivo di appartenenza. Di contro, l'idea dell'ecosistema-mondo, come qualcosa di unitario, perfettamente omogeneo e sostanzialmente comune, falliva proprio nel non tener conto di questa determinatezza, fatalmente segnalata dalla stessa questione climatica. Quest'ultima rimarca la differenza tra territori, sia per quanto riguarda la capacità d'intervento, sempre limitata, dei collettivi, sia per quanto interessa le conseguenze più prossime, incomparabili tra le varie localizzazioni⁵³.

Nel senso di una filosofia trascendentale, secondo il concetto di ambiente che abbiamo tratteggiato, una prassi genuinamente ecologica sarà invece l'agire che considera il proprio operare come risultato di un formarsi attraverso percorsi e, insieme, orienterà il suo movimento senza mutilarne le percorribilità, mantenendo aperte le direzioni molteplici della differenziazione. Dove l'estendersi dei percorsi ambientali è più ricco, la potenza creativa sarà del pari intensificata e produrrà un territorio, così come un collettivo, multiforme e florido. Garantire la contemporaneità delle differenze che s'intrecciano nell'ambiente non sarà allora un obbligo morale o un'esigenza solo conservativa nel senso della preservazione, ma un modo per consentire al proprio territorio una profusione di capacità future, cioè di percorsi aperti, che l'intervento sbarrante e uniformante, inevitabilmente, espone all'indigenza.

Bibliografia

- Allee, W. C., Emerson, A. E., Park, O., Park, T., Schmidt, K. P., *Principles of Animal Ecology*, Saunders, Philadelphia 1949.
- Assunto, R., *Il paesaggio e l'estetica*, vol. 1: *Natura e storia*, Giannini, Napoli 1973.
- Aurora, S., *Dall'egologico al geologico: l'ecologia come filosofia trascendentale*, in: "Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea", n. 15, 2021, pp. 149-60.
- Bannon, B. E., *Nature, Meaning and Value*, in: Id. (a cura di) *Nature and Experience. Phenomenology and the Environment*, Rowman & Littlefield, London – New York 2016, pp. 53-65.
- Berque, A. *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti umani* (2016), tr. it. di C. Arbore, S. Gamba e M. Maggioli, Mimesis, Milano – Udine 2019.
- Blok, V., *Reconnecting with Nature in the Age of Technology. The Heidegger and Radical*

⁵³ Per una prospettiva economico-politica di tale disequilibrio cfr. Frey et al. 2019.

- Environmentalism Debate Revisited*, in: "Environmental Philosophy", vol. 11, no. 2, 2014, pp. 307-32.
- Bogue, R., *A Thousand Ecologies*, in: Herzogenrath, B. (a cura di), *Deleuze|Guattari & Ecology*, Macmillan, London 2009, pp. 42-56.
- Callicott, J. B., Frodeman, R. (a cura di), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, 2 voll., Macmillan, London 2009.
- Chapman, R.N., *The Quantitative Analysis of Environmental Factors*, in: "Ecology", vol. 9, 1928, pp. 111-22.
- Cheun, T., *What is an "Organism"? On the Occurrence of a New Term and Its Conceptual Transformations 1680-1850*, in: "History and Philosophy of the Life Sciences", vol. 32, n. 2/3, 2010, pp. 155-94.
- Cooper, D. E., *The idea of environment*, in: *The Environment in Question. Ethics and global issues*, a cura di Id. e J. A. Palmer, Routledge, London – New York 1992, pp. 163-78.
- Cooper, G. J., *The Science of the Struggle for Existence. On the Foundations of Ecology* (2003), Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Croce, B., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902), Laterza, Roma – Bari 1950.
- D'Angelo, P., *Il paesaggio. Teorie, storie, luoghi*, Laterza, Roma 2021.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), tr. it. di G. Passerone, Orthotes, Napoli – Salerno 2017.
- Desjardins, J. R., *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy* (2001), Cengage Learning, Wadsworth 2013.
- Frey, R. S., Gellert, P. K., Dahms, H. F. (a cura di), *Ecologically Unequal Exchange. Environmental Injustice in Comparative and Historical Perspective*, Palgrave Macmillan, London 2019.
- Foltz, B. V., *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1995.
- Goethe, J. W., *La metamorfosi delle piante* (1817), tr. it. a cura di S. Zecchi, Guanda, Parma 1983.
- Gibson, J. J., *The Ecological Approach to Visual Perception* (1979), Routledge, New York 2014.
- Grosz, E., *Chaos, Territory, Art. Deleuze and the Framing of the Earth*, Columbia University Press, New York 2008.
- Hargrove, C. E., *Fondamenti di etica ambientale. Prospettive filosofiche del problema ambientale* (1989), tr. it. di D. Schmid, Franco Muzzio Editore, Padova 1990.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927), GA, vol. 2, Klostermann, Frankfurt a. M 1997.; tr. it di P. Chiodi, rev. di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005.
- Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, vol. 20, Klostermann, Frankfurt a. M 1994; tr. it. di A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1998.
- Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA, vol. 56/57, Klostermann, Frankfurt a. M. 1999; tr. it. G. Aoletta, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 2002.
- Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, vol. 58, Klostermann, Frankfurt a. M. 2010; tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1998.
- Kohák, E., *An Understanding Heart: Reason, Value, and Transcendental Phenomenology*, in: Brown, C. S., Toadvine, T. (a cura di), *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, State University of New York Press, Albany 2003, pp. 19-36.

- Krebs, C., *Ecology: The Experimental Analysis of Distribution and Abundance* (1972), Pearson, Harlow 2014.
- Inkpin, A., *Was Merleau-Ponty a 'transcendental' phenomenologist?*, in: "Continental Philosophy Review", vol. 50, 2017, pp. 27-47.
- Ingold, T., *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London 2000.
- Ingold, T., *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, London 2011.
- Iovino, S., *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società* (2004), Carocci, Roma 2008.
- IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change), *The Regional Impacts of Climate Change. An Assessment of Vulnerability*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.
- Leopold, A., *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, Oxford University Press, Oxford 1949.
- Llewellyn, J., *Prolegomena to Any Future Phenomenological Ecology*, in: *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, op. cit., 2003, pp. 51-72.
- Odum, H. T., *Environment, Power, and Society*, John Wiley & Son, New York – London – Sydney – Toronto 1971.
- Odum, E. P., Barrett, G. W., *Fondamenti di ecologia* (2004), tr. it. a cura di L. Rossi, Piccin, Padova 2007.
- Passmore, J., *Man's responsibility for nature: ecological problems and Western traditions*, Scribner, New York 1974.
- Padrutt, H., *L'inverno epocale. Critica della ragione ecologica* (1990), trad. it. di N. Russo, Guida, Napoli 1998.
- Paul, K. B., *The Import of Heidegger's Philosophy into Environmental Ethics: A Review*, in: "Ethics and the Environment", vol. 22, no. 2, 2017, pp. 79-98.
- Pimm, S. L., *The Balance of Nature? Ecological Issues in the Conservation of Species and Communities*, University of Chicago Press, Chicago 1991.
- Rametta, G. (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Vol. 1: Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, CLEUP, Padova 2008.
- Rametta, G. (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Vol. 2: Da Maimon alla filosofia contemporanea*, CLEUP, Padova 2012.
- Rametta, G., *Trascendentale*, in: Id., Adinolfi, M., Donà, M., Leoni, F., Meazza, C., Moschini, M., Ronchi, R., *Nova theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*, Castelvechi, Roma 2021, pp. 213-220.
- Rentmeester, C., *Heidegger and the Environment*, Rowman & Littlefield, London – New York 2016.
- Sandler, R. L., *Environmental Ethics, Theory in Practice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2018.
- Slack, N.G., *G. Evelyn Hutchinson and the invention of modern ecology*, Yale University Press, New Haven 2010.
- Taylor, W., *Respect for nature*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Uexküll, J. v., *Biologia Teoretica* (1920), tr. it. di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2015.
- Tansley, A. C., *The use and abuse of vegetational concepts and terms*, in: "Ecology", vol. 16, 1935, pp. 284-307.
- Trepl, L., *Allgemeine Ökologie*, Vol. I: *Organism und Umwelt*, Lang, Lausanne 2005.
- Warde, P., Robin, L., Sörlin, S., *The Environment. A History of the Idea*, John Hopkins University Press, Baltimore 2018.

Andrea Gentili

- Wood, D., *What is Ecophenomenology?* in: "Research in Phenomenology", vol. 31, 2001, pp. 78-95.
- Wood, D., *The Eleventh Plague: Thinking Ecologically after Derrida*, in: Id., Fritsch, M., Lynes, P. (a cura di), *Eco-Deconstruction: Derrida and Environmental Philosophy*, Fordham University Press, New York 2018, pp. 29-49.
- Wood, D., *Reoccupy Earth, Notes toward an Other Beginning*, Fordham University Press, New York 2019.
- Worster, D., *Storia delle idee ecologiche* (1985), tr. it. di E. Gunella, Il Mulino, Bologna 1994.
- Zimmermann, M. E., *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity* (1994), University of California Press, Berkeley 1997.

Controversie



Ipotesi di confutazione della fondazione sacrificale del sapere negli *Eroici furori* di Giordano Bruno

Stefania Monti

(Università degli studi di Sassari)

s.monti1@studenti.uniss.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Hypothesis of refutation of the sacrificial foundation of knowledge in *The Heroic Frenzies* by Giordano Bruno.

Abstract: In *The Heroic Frenzies* Bruno uses the myth of Actaeon to address the theme of the search for sapiential truth through the interpretation derived from the traditional hunting metaphor. In this Brunian version, the classical myth takes on a positive value, as the hero's dismemberment by the action of his dogs, after seeing the reflection of the goddess Diana, becomes the image of a radical transformation of the subject of knowledge and a reconsideration of the limits of his intellect, in order to create a new relationship between man and nature conceived as infinite matter-life. Concerning the philosophical tradition, it seems that Bruno reinterprets the metaphor by questioning that approach to the search for knowledge based on violent appropriation, which reveals in itself a sacrificial structure.

Keywords: Hunting, Knowledge, Nature, Intellect, Sacrifice.

1. La caccia del filosofo: fortuna di una metafora da Platone a Bruno

La metafora venatoria, in rapporto all'idea della ricerca della sapienza, ha goduto di notevole fortuna nella storia della filosofia. Una delle sue prime attestazioni risale al Fedone di Platone (*Fedone* 66c)¹, da cui il pensiero rinascimentale attinge a piene mani, rielaborandone gli stilemi narrativi e i significati simbolici sulla base di una moderna ermeneutica che si esprime non solo nell'ambito filosofico ma anche in quello letterario, coinvolgendo personalità come Angelo Poliziano, Marsilio Ficino e Niccolò Cusano², sino a ripresentarsi secondo il rinnovato ideale seicentesco dell'impresa del filosofo, soggetto attivo che impone la

¹ O. González y Reyero, *Il «disquarto» di Atteone: riformulazione di un mito negli "Eroici furori" di Giordano Bruno*, in *Italianistica. Rivista Di Letteratura Italiana*, vol. 34, no. 3, Pisa-Roma 2005, p. 75.

² S. Carannante, *Giordano Bruno e la caccia divina*, Pisa 2013, p. 11 sgg.

sua volontà di scoperta della verità della natura, della quale ripercorre le tracce lasciate, come fossero quelle di una preda in fuga dal suo carnefice. La sapienza è rappresentata spesso come una sorta di bersaglio mobile, una figura umbratile celata tra i sentieri impervi delle selve o fra i meandri di un labirinto³.

Come la caccia, infatti, la filosofia è concepita come un percorso costellato di ostacoli, un viaggio di ricerca all'interno di una foresta teoretica dalla quale non è garantito di poter far ritorno con un esito positivo⁴. La conoscenza della verità è estranea all'immediatezza, scompare e ricompare negli sconfinati spazi della speculazione, tra i campi della caccia che Cusano nel suo *De venatione sapientiae* e nella *Docta ignorantia* identifica con le "congetture intellettive", le analogie riferite alla creazione che grazie all'applicazione della coincidenza degli opposti possono essere adeguate alla sostanza divina⁵. La metafora venatoria evidenzia un altro fondamentale connotato della ricerca filosofica, ovvero l'amore per la sapienza. La tensione che muove a seguire gli indizi che conducono alla conoscenza della verità è associabile all'Eros *θηρευτής* descritto da Platone nel Simposio (*Simposio* 203d), testo commentato da Marsilio Ficino tra il 1468 e il 1469⁶. Quest'ultimo traduce l'appellativo proprio di Eros con *venator* mentre il concetto stesso del desiderio di conoscenza è sintetizzato col termine latino *furor*; Eros è dunque protagonista della caccia che attraverso gli strumenti della dialettica consente di attraversare i diversi livelli della realtà verso il bello in sé, la bellezza divina⁷. È un processo di ascesa dal regno del divenire che si realizza per mezzo delle "ali dell'anima", intelletto e volontà⁸.

La scena filosofica europea della seconda metà del Cinquecento è animata da un'altra importante figura che torna ad analizzare questa tematica: Giordano Bruno. A Londra, negli anni Ottanta del XVI secolo, pubblica le opere che costituiscono l'apice della sua elaborazione teorica, riordinati spesso entro la comune denominazione di "dialoghi italiani"⁹. Bruno manifesta una forte influenza da parte di Cusano, con la cui opera *De venatione sapientiae* entra in contatto molto probabilmente sin dagli anni della sua formazione nel convento di San Domenico Maggiore di Napoli¹⁰. Nel trattato di logica *De progressu et lampade venatoria logicorum*, composto nel 1587, accomuna anch'egli l'immagine della caccia a quella della dialettica¹¹. Anche l'influsso della filosofia di Fi-

³ A. Battistini, *Il barocco*, Roma 2000, p. 89 sg.

⁴ S. Carannante, *Giordano Bruno e la caccia divina*, cit., p. 11.

⁵ M. Andolfo, *Attualizzazione Dell'«orthè Dóxa» Parmenidea e Platonica in Prospettiva Sofiologica-Anagogica*, in *Divus Thomas*, vol. 124, no. 1, Bologna 2021, p. 72.

⁶ S. Carannante, *Giordano Bruno e la caccia divina*, cit., p. 14.

⁷ *Ibid.*, p. 12 sgg.

⁸ A. Dall'Igna, *Alla caccia della divina sapienza. Il misticismo di Giordano Bruno*, Milano-Udine 2015, p. 115.

⁹ M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Roma-Bari 1990, p. 29.

¹⁰ S. Carannante, *Giordano Bruno e la caccia divina*, cit., p. 12.

¹¹ J. Vanacker, S. Verhulst, *Atteone furioso. La caccia alla divina conoscenza negli 'Eroici furori' di Giordano Bruno*, in *Rivista Di Storia Della Filosofia*, vol. 65, no. 4, Milano 2010, p. 705.

cino è importante, in particolare per quanto riguarda l'idea di perfezionamento dell'uomo in vista di un'ascesa di carattere intellettuale verso la divinità¹². Nella sua opera *De gl'heroici furori*, Bruno ripropone il tema della caccia come metafora della ricerca della sapienza, reinterpreta il mito greco di Atteone, la cui fonte principale può essere rintracciata nelle *Metamorfosi* di Ovidio¹³. È al principio del quarto dialogo che l'interlocutore Tansillo introduce il racconto con un breve sonetto:

Alle selve i' mastini, e i' veltri slaccia
Il Giovan' Atteon, quand' il destino
Gli drizz' il dubio et incauto camino,
Di boscarecchie fiere appò la traccia.
Ecco trà l'acqui il più bel busto et faccia,
Che veder poss' il mortal ed divino,
In ostro et alabastro et oro fino
Vedde, e' l' gran cacciator dovenne caccia,
il cervio ch' à più folti
Luoghi drizzav' i passi più leggeri,
Ratto voraro i' suoi gran cani et molti.
L'allargo i' miei pensieri
Ad alta preda, et essi a me rivolti
Morte mi dan con morsi crudi et fieri.¹⁴

Il mito costituisce il fulcro dell'intero scritto, rappresentando una lucida espressione della concezione della ricerca filosofica da parte di Bruno. Il significato che la rivisitazione della storia intende comunicare risulta profondamente distante rispetto alle esegesi che ne hanno accompagnato la tradizione nei secoli. Primariamente, esso si colloca entro una visione cosmologica e ontologica di novità radicale, quella che fornisce al pensatore nolano le coordinate necessarie a formulare le sue originali idee interpretative¹⁵. Una visione che si configura come una confutazione del sistema neoplatonico proprio della filosofia rinascimentale¹⁶, del quale riconosce determinati limiti (in particolare l'ipotesi di un ordine universale che relega la materia a una posizione subordinata), prendendo così le distanze da qualsiasi forma di adesione a una dottrina di pensiero sistematica. La forza del pensiero di Bruno consiste propriamente nell'accoglimento di suggestioni teoretiche plurime, le quali possono provenire dall'antico ermetismo come anche dai più contemporanei Cusano e Ficino nonché dalla teoria eliocentrica copernicana¹⁷.

¹² A. Dall'Igna, *Alla caccia della divina sapienza. Il misticismo di Giordano Bruno*, cit., p. 29.

¹³ M. Panetta, *Appunti sul mito di Atteone negli Eroici furori di Giordano Bruno*, in *Il mito nel testo. Gli antichi e la Bibbia nella letteratura italiana*, in *Studi (e testi) italiani*, n. 19, Roma 2007, p. 55.

¹⁴ Cfr. G. Bruno, *De gl'heroici furori*, in *Opere italiane*, Firenze 1999, p. 1327 sg.

¹⁵ S. Carannante, *Giordano Bruno e la caccia divina*, cit., p. 14 sg.

¹⁶ *Ibid.*, p. 14 sg.

¹⁷ M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, cit., p. 5 sgg.

Bruno trasforma in senso innovativo l'antica tradizione, ad esempio leggendo in chiave infinitistica proprio il *De revolutionibus* di Copernico¹⁸. Ciò che conta per il nolano è la composizione di un pensiero fruttifero, libero da ogni sterile ramo che ne possa inficiare lo sviluppo¹⁹, un pensiero capace di fare del dubbio l'idea regolativa del suo procedere in antitesi ad ogni autorità intellettuale pre-stabilita, nemica della *libertas philosophandi*²⁰. La filosofia di Bruno appare tanto aliena al sistema filosofico egemone del suo tempo specialmente per il rifiuto opposto al primato della sfera sovrasensibile sulla materia. La gerarchia degli enti non ha posto nel pensiero bruniano²¹. L'uomo subisce la proscrizione da qualsiasi centralità in questo universo, infinito come i mondi che lo compongono²², un universo dove tutto è materia. Materia che, a differenza di Aristotele, non viene concepita come un sostrato passivo che deve essere informato dall'esterno, ma piuttosto come la sorgente universale della vita, in quanto è in sé stessa che sono già custodite tutte le forme²³. L'atto è all'interno della materia e non si impone a essa dal di fuori, non deve essere riconosciuto in ciò che è esplicato bensì in quel che risiede implicato nel grembo della materia stessa, della quale i corpi non sono degli equivalenti ma manifestazioni di un certo tipo, così come lo sono gli enti spirituali²⁴. Questi concetti sono espressi nel modo più chiaro e preciso nella sua opera *De la causa, principio et uno*:

Come questa causa efficiente è in certo modo intima alle cose naturali, per essere la natura istessa, e come è in certo modo esteriore a quelle; come la causa formale è congiunta a l'efficiente, et è quella per cui l'efficiente opera, e come la medesima vien suscitata dall'efficiente dal grembo de la materia; come coincida in un soggetto principio l'efficiente e la forma, e come l'una causa è distinta da l'altra. [...] Ottavo, che la prima e principal forma naturale, principio formale e natura efficiente, è l'anima de l'universo: la quale è principio di vita, vegetazione e senso in tutte le cose, che vivono, vegetano e sentono. E si ha per modo di conclusione, che è cosa indegna di razional soggetto posser credere che l'universo e altri suoi corpi principali sieno inanimati; essendo che da le parti et escrementi di quelli derivano gli animali che noi chiamiamo perfettissimi.²⁵

È entro questo generale quadro filosofico di riferimento che è possibile affrontare la lettura del racconto della caccia divina di Atteone presente negli *Eroici furori* e le sue implicazioni possibili.

¹⁸ M. Ciliberto, *L'occhio di Atteone*, Roma 2002, p. 15.

¹⁹ *Ibid.*, p. 29.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 31 sg. "[...] su un punto egli non transige mai: sulla *libertas philosophandi*, sul diritto alla piena libertà di chi è impegnato nell'opera di ricerca della verità. [...] Bruno sviluppa una critica serrata dell'abitudine, della 'tradizione' – nel senso di una passiva acquiescenza a idee consolidate –, del 'senso comune' [...]".

²¹ S. Carannante, *Giordano Bruno e la caccia divina*, cit., p. 15.

²² M. Ciliberto, *L'occhio di Atteone*, Roma 2002, p. 36.

²³ M. Ciliberto, *Umbra profunda*, Roma 1999, p. 138 sgg.

²⁴ P. R. Blum, *Giordano Bruno. An introduction*, Amsterdam-New York 2012, p. 39.

²⁵ Cfr. G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in *Opere italiane*, Firenze 1999, p. 475 sg.

2. L'interpretazione della metafora venatoria negli *Eroici furori*

Il mito classico proposto in versi, nel sonetto cantato dal personaggio di Tansillo, racconta dell'eroe tebano Atteone, nipote del re Cadmo, il quale, durante una battuta di caccia in una selva sconosciuta, scorge fra le acque dove è immersa la dea Diana, il riflesso del corpo nudo di lei. L'altera dea punisce il giovane trasformandolo in un cervo, così da terminare la sua vita sbranato dagli stessi cani che lo avevano seguito nel suo percorso, i veltri e i mastini. Nel paragrafo successivo alla poesia, Bruno esplica il simbolismo celato dietro i personaggi e gli elementi della storia, rivelando i concetti che ciascuno di essi rappresenta. Atteone è figura dell'intelletto che si pone alla ricerca della conoscenza della verità, ovvero della ricerca della sapienza, ossia Diana, nel campo dell'ignoto dove pochi hanno osato inoltrarsi, mentre i cani sono immagine dei pensieri: i veltri sono i primi a correre verso la preda, sono le più rapide capacità dell'intelletto, mentre i più robusti mastini incarnano la vigorosa resistenza della volontà. Una volta che l'intelletto è riuscito a osservare la sapienza, seppur attraverso il suo riflesso e mai direttamente, i pensieri che ne hanno guidato l'impresa ne compiono il "disquarto", ossia liberano il filosofo dalle zavorre delle più basse pulsioni che lo terrebbero ancorato al mondo sensibile²⁶ "onde non più vegga come per forami e fenestre la sua Diana, ma avendo gittate le muraglia a terra, è tutto occhio a l'aspetto di tutto l'orizzonte"²⁷.

Questo è l'estremo sforzo a cui si sottopone colui che è animato dal *furor*, da un'inquieta aspirazione all'infinito. Il furioso non è però una figura mistica che cede all'irrazionalità, Bruno ben distingue infatti i volgari "furori asinini" dal "furore eroico"²⁸. Quello che egli propone è piuttosto un modo di riformulare l'idea della razionalità e dei confini che le sono propri²⁹, come potenzialità umana di superamento dei limiti imposti dalla propria natura contingente, dalla sua radicale finitudine, grazie al contributo fortificante della volontà³⁰. Atteone da cacciatore diviene egli stesso preda, i ruoli si invertono e da soggetto egli si trasforma nell'oggetto che andava ricercando, scoprendo in sé stesso l'analoga sostanza della materia-infinita, concepita dunque come vita immanente del cosmo³¹. Questa conversione del furioso è il momento culminante di un atto di esasperazione dello squilibrio che caratterizza l'ordine delle cose, la disarmo-

²⁶ O. González y Reyero, *Il «disquarto» di Atteone: riformulazione di un mito negli «Eroici furori» di Giordano Bruno*, cit., p. 79.

²⁷ Cfr. G. Bruno, *De gl'heroici furori*, in *Opere italiane*, cit., p. 1466.

²⁸ M. Ciliberto, *L'occhio di Atteone*, cit., p. 47.

²⁹ Cfr. M. Ciliberto, *Umbra profunda*, cit., p. 181. "[...] esso (l'eroico furore bruniano) non sfocia mai nella irrazionalità o in posizioni di carattere mistico o misticizzante. Tutt'altro: è un'esperienza estrema di umanità e una radicale riforma del concetto di ragione e di razionalità [...]"

^{30A} Guzzo, *Giordano Bruno*, Torino 1960, p. 179.

³¹ O. González y Reyero, *Il «disquarto» di Atteone: riformulazione di un mito negli «Eroici furori» di Giordano Bruno*, cit., p. 76.

nia generata dall'opposizione dei contrari che costituisce la dinamica regolatrice dell'intera natura, la quale è intrinsecamente divina³².

L'identità del furioso si rivela quindi profondamente diversa rispetto a quella del sapiente e Bruno evidenzia in modo particolare questa divergenza. Il sapiente, come si può evincere nello scritto bruniano intitolato *De vinculis*, è colui che essendo cosciente del divenire della natura, della sua sottomissione al regime della vicissitudine, sceglie di assumere un distaccato contegno, allontanandosi dalle passioni fino a al raggiungimento di una condizione di serenità contemplativa che gli consente di osservare dall'esterno la natura, protetto dalla temperanza che vigila sull'operato del suo intelletto lucido di fronte alla verità; rimane però sufficientemente distante da essa da non poter giudicare vincente la sua impresa venatoria³³. Nel sapiente è assente lo speciale vincolo dello *studium sapientiae*, del desiderio della conoscenza della verità che invece ispira la volontà del furioso³⁴.

È questo il cardine attorno a cui ruota il processo trasformativo narrato nel mito di Atteone. Tra il furioso e il mondo della vicissitudine, infatti, non si consuma alcuna frattura. Al contrario, egli si dispone consapevolmente all'immersione nel sistema dell'opposizione dei contrari, ad esperire su sé stesso la forza generata dall'intera gamma dei contrasti che compongono la realtà naturale. Il furioso anziché recidere il legame con la natura assumendo una postura atarassica decide di estremizzare questo contatto, di portare fino alla sua massima tensione il limite che determina l'insuperabile separazione tra umano e divino, tra finito e infinito, al fine di poter comprendere la verità, di poter cogliere la monade, l'unità che si maschera dietro le sembianze del molteplice, seppur sempre attraverso il filtro della similitudine, come si trattasse della momentanea visione di un riflesso restituito da uno specchio o di una fugace apparizione verificatasi nell'ombra³⁵. Inoltre, Diana rappresenta una monade di second'ordine rispetto all'infinito originario, il quale ha come allegoria nel testo bruniano il dio Apollo. Il sapiente ricrea in sé stesso un equilibrio artificiale, facendosi scudo dalla disarmonia della realtà attraverso il controllo delle passioni. Facendo uso di una metafora che si serve di un concetto scientifico più tardo, si potrebbe affermare che il furioso intende attraversare la rifrazione dell'intera gamma cromatica del molteplice, per percepire, anche solo mediatamente, l'unificata luce bianca che essa forma nel lato adombrato del prisma della natura. Così scrive Bruno ne *De la causa principio et uno* per esprimere le possibilità di conoscenza della verità della sostanza divina:

Ecco dunque, che della divina sustanza, sí per essere infinita sí per essere lontanissima da quelli effetti che sono l'ultimo termine del corso della nostra discorsiva facultade, non possiamo conoscer nulla, se non per modo di vestigio, come dicono i

³² M. Ciliberto, *L'occhio di Atteone*, cit., p. 77.

³³ M. Ciliberto, *Umbra profunda*, cit., p. 169 sg.

³⁴ *Ibid.*, p. 170.

³⁵ *Ibid.*, p. 184 sgg.

Ipotesi di confutazione della fondazione sacrificale del sapere

platonici, di remoto effetto, come dicono i peripatetici, di indumenti, come dicono i cabalisti, di spalli o posteriori, come dicono i thalmutisti, di specchio, ombra ed enigma, come dicono gli apocaliptici.³⁶

Il furioso vede dunque la natura generata e non quella generante, ma quest'ultima la può intravedere come fonte originaria della prima. Egli si pone sul più estremo ciglio del campo gnoseologico, mettendo a repentaglio l'integrità di sé come soggetto. Come afferma Michele Ciliberto, il furioso attua una sorta di sospensione temporale dell'avvicinarsi della vita fino a veder affacciarsi la morte, sperimentando una propria apocalisse³⁷. Il soggetto che accetta queste conseguenze è l'Atteone divenuto mercè dei suoi cani-pensieri, svincolato dalle pastoie della sua limitata sfera conoscitiva attraverso cui non sarebbe mai riuscito a catturare l'oggetto della sua caccia. Da ciò che si può evincere dal sonetto di Tansillo il furioso è ben consapevole di dover andare incontro a una distruzione di sé ma non si ritrae, convinto che si tratti dell'unica condizione possibile per accedere alla conoscenza³⁸.

Vedde il gran cacciator: comprese, quanto è possibile e dovenne caccia: andava per predare e rimase preda questo cacciator per l'operazion de l'intelletto con cui converte le cose apprese in sé. CIC. Intendo, perché forma le specie intelligibili a suo modo e le proporziona alla sua capacità, perché son ricevute a modo de chi le riceve. TAN. E questa caccia per l'operazion della voluntade, per atto della quale lui si converte nell'oggetto. CIC. Intendo, perché lo amore transforma e converte nella cosa amata. TAN. Sai bene che l'intelletto apprende le cose intelligibilmente, idest secondo il suo modo; e la volontà perseguita le cose naturalmente, cioè secondo la ragione con la quale sono in sé. Cossí Atteone con que' pensieri, quei cani che cercavano estra di sé il bene, la sapienza, la beltade, la fiera boscareccia, ed in quel modo che giunse alla presenza di quella, rapito fuor di sé da tanta bellezza, dovenne preda, veddesi convertito in quel che cercava; e s'accorse che de gli suoi cani, de gli suoi pensieri egli medesimo venea ad essere la bramata preda, perché già avendola contratta in sé, non era necessario di cercare fuor di sé la divinità.³⁹

3. La forma sacrificale della caccia e il suo disconoscimento

Quella che nel mito è una mortificante mutazione dell'eroe in bestia, diventa nel testo del filosofo nolano una metamorfosi nobilitante ed emancipatoria,

³⁶ Cfr. G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in *Opere italiane*, cit., p. 527.

³⁷ Cfr. M. Ciliberto, *L'occhio di Atteone*, cit., p. 48 sg. "In questo senso, quella del furioso è strutturalmente – e tecnicamente, verrebbe da dire – un'esperienza di tipo 'apocalittico'; ed è, in modo compiuto – e conseguentemente –, un confronto diretto, esplicito, con la morte, se morte è sospensione di 'moto', di 'tempo', di 'vita' [...]"

³⁸ J. Vanacker, S. Verhulst, *Atteone furioso. La caccia alla divina conoscenza negli 'Eroici furori' di Giordano Bruno*, cit., p. 707.

³⁹ Cfr. G. Bruno, *De gl'heroici furori*, in *Opere italiane*, cit., p. 1330.

dove morte e renovatio coincidono inaugurando una nuova relazione tra uomo e natura⁴⁰: “In viva morte morta vita vivo.”⁴¹ In Cusano l’attività venatoria prevede la possibilità di cattura di svariate prede, tutte le possibili manifestazioni del sapere. Solo una si rivela inaccessibile: la divina sapienza. La caccia diventa quindi vana per quanto riguarda l’ottenimento dell’obiettivo principale e si ricalibra su un approccio basato sul perseguimento di una via negativa nei confronti all’apprendimento della verità⁴². Ma non vi è fine o sospensione dell’azione di caccia, si divide solamente in diverse ricerche che mirano a prede minori e parziali, in diversi gradi distanti dalla sapienza più completa, riferita alla verità della natura tutta.

Questa modalità di affrontare il percorso della caccia filosofica, tenendo conto delle dovute differenze espresse da ciascun autore nel corso della storia del pensiero occidentale, prevede la conferma di una distanza insuperabile tra soggetto e oggetto, senza nessuna possibilità di una reale relazione che possa mettere drasticamente in discussione i perimetri entro i quali le potenzialità dell’intelletto si applicano. L’identità del soggetto rimane sostanzialmente inalterata ed estranea all’ “altro da sé”, il suo progredire nell’attività venatoria si qualifica come una sorta di addomesticamento della verità attraverso la formulazione di analogie di ciò che è sconosciuto con quel che è noto, un metodo delle similitudini che non prevede alcun contatto con la verità, l’inseguimento della preda sapienziale si dovrebbe muovere lungo sentieri ignoti, ma il movimento dialettico assimilatorio dirotta il percorso verso strade conosciute, depistando dal raggiungimento di un luogo dove sia possibile la sperimentazione di un’osservazione della verità nella sua alterità radicale, per ricondurre invece all’ottenimento di conoscenze surrogate che assurgono a immagine sacrificale di un atto fondamentalmente rituale⁴³.

La prevedibilità della caccia, laddove il soggetto dell’impresa non si sforza di estendere le frontiere del suo intelletto oltre il rassicurante confine della propria stoica saggezza, impermeabile al moto del divenire che regge la natura, impedisce alla ricerca filosofica di affrancarsi dall’impiego di un codice speculativo preconosciuto e vincolante. Il soggetto-cacciatore non fa che allestire lo scenario di una sfida inautentica, dove il raggiungimento della preda e la sua metaforica uccisione, intesa come analisi dell’oggetto e sua assimilazione, rappresenta l’ennesimo sacrificio di un intero catalogo di rituali offerti dal cacciatore, divenuto sacerdote, come mediazione ulteriore nei confronti della verità. La ricerca della sapienza appare fondarsi quindi su di una struttura di tipo sacrificale⁴⁴, come

⁴⁰ J. Vanacker, S. Verhulst, *Atteone furioso. La caccia alla divina conoscenza negli ‘Eroici furori’ di Giordano Bruno*, cit., p. 709.

⁴¹ Cfr. G. Bruno, *De gl’heroici furori*, in *Opere italiane*, cit., p. 1301.

⁴² F. Rice, *Nicholas of Cusa’s idea of wisdom*, in *Traditio*, vol. 13, New York 1957, p. 254 sgg, 360.

⁴³ A. C. Bertino, *Verità filosofica e metafora sacrificale in Giordano Bruno*, in *Annuario filosofico*, n. 32, Milano 2016, p. 46.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 49. “Questa caratterizzazione eroica della passione erotico-conoscitiva ne ribadisce la natura sacrificale. Della struttura del rito sacrificale ritroviamo infatti tutti gli elementi fonda-

Ipotesi di confutazione della fondazione sacrificale del sapere

rileva chiaramente Andrea Bertino nel suo contributo *Verità filosofica e metafora sacrificale in Giordano Bruno*, la quale lascia trasparire una volontà di dominare l'oggetto, di governare la natura riconducendo la sua complessa infinità a uno schema conchiuso e dai tratti precisi, capace di codificare efficacemente il regime di servitù a cui dovrebbe sottostare, affinché il soggetto possa servirsene in maniera arbitraria. Così scrive Bruno negli *Eroici furori*:

Perché il fine ultimo e finale di questa venazione è de venire allo acquisto di quella fugace e selvaggia preda, per cui il predator dovegna preda, il cacciatore doventi caccia; perché in tutte le altre specie di venaggione che si fa de cose particolari, il cacciatore viene a cattivare a sé l'altre cose, assorbendo quelle con la bocca de l'intelligenza propria; ma in quella divina ed universale viene talmente ad apprendere che resta necessariamente ancora compreso, assorbito, unito. Onde da volgare, ordinario, civile e popolare doviene salvatico come cervio ed incola del deserto; vive divamente sotto quella procerità di selva, vive nelle stanze non artificiose di cavernosi monti, dove admira gli capi de gli gran fiumi, dove vegeta intatto e puro da ordinarie cupiditadi, dove più liberamente conversa la divinità, alla quale aspirando tanti uomini che in terra hanno volsuto gustar vita celeste, dissero con una voce: Ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine.⁴⁵

Quello che descrive Bruno è invece un processo distruttivo del soggetto-cacciatore dopo essere entrato in contatto con lo sguardo di Diana. Una distruzione che si rivela non una semplice catastrofe dell'intelletto vittima del disquarto, ma una vera e propria rivoluzione che coinvolge il soggetto nella sua interezza, ridefinendone i limiti conoscitivi e la sua stessa identità rispetto all'oggetto, col quale in qualche modo si confonde, divenendo lui stesso la preda. Naturalmente la divisione tra uomo e natura divina non può mai essere annullata, ma la tensione dell'intelletto per mezzo della volontà, verso l'estremo confine delle sue possibilità, gli permette di vedere l'ombra della verità, scoprendo in sé stesso una parte finita dell'infinito⁴⁶. La venazione di Atteone narrata negli *Eroici furori* assume certo anch'essa dei toni sacrificali, come afferma nel testo il personaggio di Maricondo:

Né credo che il mio vero nume, come me si mostra in vestigio ed imagine, voglia sdegnarsi che in imagine e vestigio vegna ad onorarlo, a sacrificargli, con questo ch'il mio core ed affetto sempre sia ordinato, e rimirare più alto; atteso che chi può esser quello che possa onorarlo in essenza e propria sustanza, se in tal maniera non può comprenderlo?⁴⁷

mentali: un sacrificante (il soggetto del conoscere), la cosa sacrificata (una parte di questo soggetto, il suo intelletto) e il destinatario del sacrificio (la verità data dall'incontro, o meglio, avvicinamento, ad un intelletto universale)".

⁴⁵ Cfr. G. Bruno, *De gl'heroici furori*, in *Opere italiane*, cit., p. 1465 sg.

⁴⁶ Cfr. W. Beierwaltes, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol Giordano Brunos*, in *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985, p. 351. "[...] das göttliche oder unendliche Sein ist apriorisches Wesenskonstituens des Denkens selbst, das es zu entdecken (bewußt zu machen) und in der Einheit mit dem Willen zu entfalten gilt."

⁴⁷ Cfr. G. Bruno, *De gl'heroici furori*, in *Opere italiane*, cit., p. 1409.

L'atto sacrificale non si risolve con la cattura della preda né con la sua uccisione, concludendo così vittoriosamente la caccia e la sua violenta dinamica, ma piuttosto con l'annientamento del cacciatore stesso, il quale non fa in tempo ad assumere il ruolo di sacerdote di questo rituale. L'oggetto del sacrificio sembra dunque essere traslato nella persona di Atteone, del filosofo che si lascia trasformare dalla verità e fare a pezzi dai suoi cani-pensieri. Infatti, non c'è alcun tentativo di addomesticare l'oggetto della ricerca per impossessarsene e padroneggiarlo, il furioso insegue la dea e non devia verso i percorsi noti in cerca di sostituti conoscitivi, affronta il suo destino filosofico senza tema di perdere la rotta sicura e di riconsiderare le misure del mondo e della sua soggettività, consapevole di poter restare privo di garanzie e di scoprirsi esiliato nella provincia di un universo non circoscrivibile. Non sembra quindi che la specificità dell'interpretazione bruniana del sacrificio possa essere letta unicamente come l'inaugurazione di una pratica genuina e coraggiosa rispetto ad una più propriamente liturgica⁴⁸. Il cacciatore che si uccide, il sacerdote che sacrifica sé stesso appare dunque come una forma di sacrificio del sacrificio in sé. La morte di Atteone non rappresenta forse la conclusione di questa caccia e la destituzione di ogni fondazione sacrificale del sapere? Il furioso depone le armi e si spoglia della sua identità di cacciatore "onde non più vegga come per forami e fenestre la sua Diana, ma avendo gittate le muraglia a terra, è tutto occhio a l'aspetto di tutto l'orizzonte"⁴⁹.

Atteone incarna un'attitudine di ricerca filosofica erede della riflessione bruniana esplicita nel *De umbris idearum*. La storia del cacciatore tebano, infatti, appare come la realizzazione più compiuta del significato intellettuale veicolato dalla figura della Sulamita evocata nel trattato latino e protagonista del poema biblico del *Cantico dei cantici*. Come evidenzia Nicoletta Tirinnanzi nella sua prefazione agli *Eroici furori*, infatti, il comune rimando delle suggestioni lessicali al *Cantico* è la più evidente testimonianza di un legame diretto tra gli *Eroici furori* e il *De Umbris*, composto a Parigi nel 1582⁵⁰. La tematica affrontata, seppur in maniera differente, è la medesima. La Sulamita che siede sotto l'ombra è l'immagine del soggetto che si sforza di porsi sul confine più prossimo alla conoscenza della verità, ossia sotto l'ombra che da essa promana, nonostante i limiti ontologici e gnoseologici che gli sono imposti dalla sua finitudine. È uno sforzo quello che il soggetto compie, proprio

⁴⁸ Cfr. A. C. Bertino, *Verità filosofica e metafora sacrificale in Giordano Bruno*, in *Annuario filosofico*, n. 32, cit., p. 46 sg. "La valorizzazione di una dimensione sacrificale 'autentica' del conoscere implica allora il mettere in discussione il valore delle forme pseudo-sacrificali del culto religioso, dal momento che la ritualità di queste le priva di quella imprevedibilità che Bruno si attende dall'esperienza della verità divina. [...] Atteone rappresenta un sacrificio autentico e fruttuoso solo se ciò che si insegue, alla fine della caccia, si mostra come non riducibile a preda. Una simile caccia è alla fine sempre ciò che al principio non voleva essere; ciò significa che la differenza tra io conoscente e verità non può mai essere negata ma soltanto riconosciuta tragicamente come insuperabile."

⁴⁹ Cfr. G. Bruno, *De gl'heroici furori*, in *Opere italiane*, cit., p. 1466.

⁵⁰ Cfr. G. Bruno, *Gli eroici furori*, Milano 1999, introduzione di N. Tirinnanzi, p. 6 sg.

come negli *Eroici furori*, è un tentativo di estrema concentrazione definito attraverso termini come *appulsus*⁵¹.

Nel mito di Atteone questo movimento di conquista di posizione nell'ombra della verità si traduce nella più esplicita metafora venatoria. Se è la comune sorgente lessicale a unire i due testi lo è anche l'afflato che anima la stessa e che caratterizza il libro da cui originariamente entrambi traggono ispirazione. È infatti l'amore per la conoscenza della verità che muove le scelte del personaggio della Sulamita come quello del cacciatore, i quali esprimono rispettivamente, nell'opera bruniana, la tensione concentrata della *sessio sub umbra* e l'ardore del furioso che si risolve nell'inseguimento della caccia. La profondità del desiderio del furioso è tale da condurlo al rifiuto dell'apprendimento parziale che ne deriverebbe da una brama consumata nella morte della preda, dissezionata dall'intelletto e perduta per sempre. È per amore della sapienza che il cacciatore si lascia coprire dall'ombra della verità, si lascia trasformare da Diana assumendo il ruolo di preda, pur non realizzando alcuna unione mistica con la natura infinita, da cui rimane assolutamente separato.

L'esempio di Bruno potrebbe dunque rappresentare un importante paradigma alternativo alla struttura sacrificale della ricerca della sapienza. Potrebbe essere il modello di un sapere non più fondato sulla morte, irrorato da volontà di possesso e dominio dell'alterità, ma piuttosto aperto ad essa, alle sue potenzialità trasformative del soggetto. La narrazione esposta negli *Eroici furori* potrebbe essere interpretata come un'abolizione della fondazione sacrificale del sapere, divenuto così alieno alla soppressione dell'alterità e alla sua liquidazione all'interno di una comprensione dell'essere totalizzante. Si profila così all'orizzonte un'idea di modernità diversa, un'altra via possibile rimasta forse inesplorata nell'epoca più cruciale per il destino futuro dell'Europa come è quella nella quale vive e opera il nolano. L'idea sacrificale alla base dell'apparato epistemologico della modernità europea rappresenta infatti la chiave interpretativa della relazione tra soggetto e oggetto per come si è manifestata storicamente sia nella sfera umana che in quella naturale. La conquista conoscitiva dell'alterità coincide col potere di definirla, stabilendo sin dal principio l'autorità del soggetto conquistatore, il magistero morale in grado di fornire la giustificazione del dominio materialmente esercitato nei confronti dell'alterità stessa. Dallo sfruttamento delle terre conquistate allo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. L'arbitrio del cacciatore istituisce la ritualità dell'impresa venatoria, la sua autorità nel compiere il sacrificio come sacerdote gli consente di stendere il sudario che addomestica l'alterità riassorbendola entro un sistema che la neutralizza mortificandola. Atteone assurgerebbe invece a simbolo di un disconoscimento radicale del paradigma sacrificale sul piano gnoseologico e anche su quello materiale rispetto al rapporto del soggetto con l'alterità, che preveda in ogni sua manifestazione la coscienza della sua irriducibilità ad elemento di un sistema, della sua impossibilità di esaurirsi in un concetto;

⁵¹ *Ibid.*, p. 11 sgg.

Stefania Monti

ne deriverebbe una concezione rivoluzionata della relazione in tutte le sue forme, emancipata dal rapporto di dominio naturalizzato dall'assunzione da parte del soggetto del ruolo di cacciatore-sacerdote. Tanto più sarebbe feconda questa relazione, in quanto il riflesso dell'alterità (la natura infinita bruniana) non sarebbe più oscurato dal feticcio sacrificato ma potrebbe rifrangersi liberamente nella selva della speculazione filosofica. Scrive Bruno: "Non è armonia et concordia dove è unità, dove un essere vuole assorbire tutto l'essere; ma dove è ordine et analogia di cose diverse; dove ogni cosa serve la sua natura."⁵²

⁵² Cfr. G. Bruno, *De gl'heroici furori*, in *Opere italiane*, cit., p. 1345.

Il privilegio del narratore. Storia e tradizione in filosofia*

Alfredo Gatto

(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)

gatto.alfredo@univr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Privilege of the Narrator. History and Tradition in Philosophy.

Abstract: In this article, I analyze the structure of the history of philosophy as a discipline starting from the act of its foundation, namely Book I of Aristotle's *Metaphysics*. Aristotle laid the foundation for the history of philosophy: he assigned to philosophy a past, and therefore a tradition. The story told by Aristotle is a possible model of performative discourse: his narrative did not merely describe a state of things, but established and created it while assigning each character a role and function. In this regard, what is the relationship between truth and performativity? And what critical function can genealogy play in such a context? Finally, what is the value to be assigned to the effects produced by the genealogical practice? This article attempts to explore these issues and provide an early, partial answer.

Keywords: History of Philosophy, Tradition, Performative, Genealogy, Criticism.

1. *Creare il passato: Aristotele e il Libro I della Metafisica*

Quando prendiamo la parola, è importante sapere dove ci troviamo. Se non siamo noi a scegliere la prospettiva da cui guardare, e se non siamo neppure consapevoli che qualcosa come una prospettiva esista, significa semplicemente che la direzione del nostro sguardo è stata scelta per noi: ci limitiamo ad abituarla e rifletterla, scambiando l'ordine di un discorso per il naturale ordito delle cose. Ciò vale anche in filosofia, e in particolare quando chiamiamo in causa la nozione di tradizione, quel contenitore dai confini potenzialmente infiniti che ha

* Ho presentato una prima versione di questo testo in un convegno organizzato dal centro di ricerca Diaporein presso l'Università Vita-Salute San Raffaele il 12 dicembre 2023 ("La tradizione non esiste. Tra costruzione, invenzione e deformazione"). Colgo l'occasione per ringraziare gli organizzatori, e in particolare Giacomo Petrarca, per il gentile invito.

assunto la forma di una disciplina specifica – la storia della filosofia. Abitiamo all'interno di questo macrocosmo e ne accettiamo le regole, quasi costituissero la pre-condizione per orientarci nel pensiero. D'altra parte, non sembra possibile uscire da questo gioco: la storia della filosofia fagocita tutti i propri nemici. Ogni attacco alla storia della filosofia può aspirare, nel migliore dei casi, a farsi storia della filosofia, cioè ad essere parte di quell'orizzonte che intendeva delegittimare.

È un compito lodevole e forse necessario, soprattutto di questi tempi, quello di difendere le prerogative disciplinari della storia della filosofia¹, mettendone in risalto le istanze critiche e sovversive, e non semplicemente propedeutiche². Ma si tratta di una strategia difensiva che lascia la prima mossa all'avversario. È meglio allora pensare in grande e depotenziare in via preliminare ogni possibile attacco lanciato contro la necessità (e non solo l'utilità) della storia della filosofia. Ci poniamo il problema del legame tra storia e filosofia, e possiamo certo rifiutarne l'implicazione: "Just Say No", e la questione sembra chiusa³. Quando però passiamo dal piano *de dicto* a quello *de re*, lo scenario cambia. E di molto. Prendiamo in esame una delle critiche più radicali alla storia della filosofia. È Descartes a parlare, nel furore metodico che contraddistingueva le *Regulae*: «non diventeremmo mai [...] matematici se anche conoscessimo a memoria le dimostrazioni altrui, se non avessimo un ingegno atto a risolvere qualunque problema; o filosofi, se leggessimo tutti gli argomenti di Platone e Aristotele, ma non riuscissimo a portare un giudizio stabile sulle cose proposte. In questo modo, infatti, sembreremmo avere appreso non le scienze [si legga: la verità], ma la storia»⁴.

Quali sono state le conseguenze dell'affondo cartesiano? Sono diventate patrimonio della storia della filosofia. Ed è la sola – e forse unica – ragione per cui possiamo parlarne. Vi è una sorta di meccanismo elentico sotteso a questa disciplina: il suo negatore non riesce mai a costituirsi come tale; non è mai in grado di essere ciò che pure si propone di diventare, ossia avversario, e non sostenitore,

¹ A tal proposito, si veda ad esempio il contributo di M. R. Antognazza, *The Benefit to Philosophy of the Study of Its History*, in «British Journal for the History of Philosophy», vol. XXIII, n. 1 (2005), pp. 161-184.

² Del tipo: se conosciamo la storia di un certo concetto e del dibattito che ha generato, evitiamo di scoprire l'acqua calda e di avanzare tronfie pretese di originalità. La storia delle idee costituisce sempre un ragionevole invito alla modestia teoretica. Cfr. in proposito la pungente ironia di W. Sellars, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, Routledge & Kegan Paul, London 1968, p. 1: «the history of philosophy is the *lingua franca* which makes communication between philosophers, at least of different points of view, possible. Philosophy without the history of philosophy, if not empty or blind, is at least dumb». Per un'analisi complessiva del valore attribuito da Sellars alla storia della filosofia, si tenga presente L. Corti – M. Nunziante (eds.), *Sellars and the History of Modern Philosophy*, Routledge, New York 2018.

³ Sto facendo qui riferimento alla celebre posizione assunta da Gil Harman in un dibattito interno al Dipartimento di Filosofia della Princeton University. Per una ricostruzione dell'accaduto, cfr. T. Sorrell – G. A. J. Rogers (eds), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005, in part. pp. 43-44.

⁴ R. Descartes, *Regole per la direzione dell'ingegno*, in *Opere postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioso, con la coll. di I. Agostini, F. Marrone e M. Savini, Bompiani, Milano 2009, pp. 693-695 (AT, X, p. 367).

della storia della filosofia. È un ironico contrappasso: il destino di ogni ribellione alla storia della filosofia è di farsi storia. La critica alimenta il mostro, non gli sottrae il cibo. Ecco perché anche la denuncia della fine della filosofia è sempre storia della filosofia. Abbiamo a che fare quindi con una disciplina trascendentale che segna i confini del campo in cui si agitano i filosofi.

Chi è il responsabile di questa gigantesca macchinazione? E perché siamo portati a collocare le maschere – i personaggi concettuali, direbbero Deleuze e Guattari⁵ – di questo teatro una accanto all'altra, e soprattutto una dopo l'altra, dando per scontato che questa rappresentazione abbia un dato inizio e stia transitando lungo una certa linea direttrice? Insomma, chi ha deciso che le cose dovessero andare proprio così? Chi ha inventato la nozione di tradizione filosofica? E dunque, chi ha creato la storia della filosofia? La risposta è obbligata: è stato Aristotele, nel Libro I della *Metafisica*. Vi è una sorta di proto e micro-storia della filosofia anche nel *Sofista* platonico⁶: è collocata prima che si consumi il parricidio nei confronti di Parmenide, ma si tratta ancora di un abbozzo, i cui presupposti non sono esplicitati appieno. Quello aristotelico è l'*Ur*-modello di storia della filosofia a nostra disposizione. Come ha evidenziato a suo tempo Jaeger, «Aristotele è il primo pensatore che abbia, nello stesso tempo, fondato la sua filosofia e l'inquadramento storico della propria personalità speculativa»⁷.

«Tutti gli uomini per natura tendono al sapere»⁸, e per ottenerlo non devono far altro che ricercare le cause e i principi primi della *physis*. Ad uno sguardo disattento, o ad uno sguardo che non è consapevole di poter volgere la propria attenzione altrove (d'altronde, non è così che abbiamo imparato a conoscere la filosofia, ossia attraverso *questa* storia?), può sembrare che Aristotele si stia limitando a descrivere uno stato di cose, raccontando l'epopea di tutti coloro che, spinti dalla meraviglia, hanno ricercato il fondamento ultimo della natura. In questa «storia mitica e contemporaneamente razionalizzata della filosofia»⁹, troviamo dapprima una porzione di materia assurta a principio primo; l'indagine si fa poi più approfondita, lasciando trapelare il non detto sotteso a tale ricostruzione – dalla materia alle forme, ossia dai vagiti del pensiero ad una maggiore complessità del discorso, che fa segno ad un incremento degli elementi in campo.

La premessa di tale ricostruzione è evidente: la conoscenza procede in modo cumulativo, un passo *dopo* l'altro, un gradino *sopra* l'altro. E chi troveremo al

⁵ G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris 1991; trad. it., *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. De Lorenzis, Einaudi, Torino 2014.

⁶ Cfr. Platone, *Sofista*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 286-291 (242b – 248a).

⁷ W. Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923; trad. it., *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, a cura di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1964, p. 1.

⁸ Aristotele, *Metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2004, p. 3 (980a).

⁹ M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, Cours au Collège de France 1970-1971, Seuil/Gallimard, Paris 2011; trad. it., *Lezioni sulla volontà di sapere*, Corso al Collège de France (1970-1971), a cura di M. Nicoli e C. Troilo, Feltrinelli, Milano 2015, p. 50.

vertice di questa piramide del sapere? Aristotele, nel caso specifico, ma più in generale colui che ha raccontato la storia, sviluppandola pazientemente capitolo dopo capitolo. Siamo talmente abituati a pensare in questo modo che rischia di sfuggirci l'elemento essenziale. Abbiamo assistito infatti a qualcosa di grandioso: Aristotele ha appena consegnato alla filosofia una storia, vale a dire un passato, costruito e prodotto *ex nihilo*. L'atto d'imperio del filosofare si è attribuito *ex novo* una tradizione, l'ha costituita per sé, legando le differenti testimonianze in una trama comune, di cui si conosce già la fine e il lieto fine – *in cauda* la morale, non il veleno. Il racconto aristotelico risponde a quella che Brooks ha definito la «logica retrospettiva della narrazione»¹⁰, un *modus narrandi* che incrocia nella sua strada il «movimento retrogrado»¹¹ del vero di bergsoniana memoria. È un'archeteologia¹²: si parte dal discorso presente per fondare e giustificare il passato, attribuendogli un senso ed una funzione.

Foucault ha svolto considerazioni importanti sulla storicità immanente alla pratica filosofica descritta da Aristotele nel Libro I della *Metafisica*¹³. Non ha colto però la dimensione performativa che pertiene alla narrazione aristotelica. La storia della filosofia sorge infatti da subito come filosofia della storia della filosofia¹⁴. Questo racconto non si è limitato a descrivere uno stato di cose, ma l'ha istituito e creato; ha assegnato a ciascun personaggio un ruolo ed una responsabilità, al contempo accordando lo statuto di «filosofo» a figure sparse nel tempo che ignoravano di esserlo, non disponendo neppure del concetto per potersi definire (come è noto, il sostantivo «filosofia» e il verbo «filosofare» compaiono solo in epoca socratica). Le carte con cui stiamo giocando dipendono interamente da Aristotele, dal gesto poetico con cui è riuscito a legare a sé e tra loro diversi pensieri, disponendoli all'interno di un'unica cornice narrativa. Hegel non ha fatto altro che recuperare e sviluppare tale intuizione, ereditandone il senso e le funzioni. Lo stesso dicasi per Gentile, che ha avuto il merito o la colpa di portare a sistema in Italia una simile intuizione, trasformandola in una prassi didattica¹⁵.

¹⁰ P. Brooks, *Seduced by Story. The Use and Abuse of Narrative*, New York Review Books, New York 2022; trad. it., *Sedotti dalle storie. Usi e abusi della narrazione*, a cura di G. Episcopo, Carocci, Roma 2023, p. 117.

¹¹ Cfr. H. Bergson, *Le possible et le réel*, in Id., *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Félix Alcan, Paris 1934; trad. it., *Il possibile e il reale*, in Id., *Il pensiero e il movente. Saggi e conferenze*, a cura di G. Perrotti, L. S. Olschki, Firenze 2001.

¹² Cfr. P. Brooks, *Sedotti dalle storie*, cit., p. 121.

¹³ Cfr. M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., in part. pp. 44-68.

¹⁴ Non sembra necessario attendere la mediazione introdotta dalla tradizione idealistica e neo-idealistica. In alti termini: la storia della filosofia è filosofica a partire dalla sua stessa fondazione. Non è un piano neutro su cui si affacciano i pensieri, ma è una riflessione che si struttura storicamente. Sulla dimensione propriamente filosofica del sapere storico, anche alla luce dei dibattiti interni alla storiografia italiana della seconda metà del '900, si veda la ricca disamina di G. Bonacina, *Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», vol. 2 (2020), pp. 13-29.

¹⁵ Come ha evidenziato M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 50, nell'analisi aristotelica, «se non si trova il modello imitato dagli altri, si trova in compenso la loro possibilità».

2. Il paradigma della narrazione

Tutti questi autori pensano a partire da un paradigma comune – propongo di chiamarlo il “privilegio del narratore”. Il racconto è per sua natura teleologicamente orientato. Si impone un inizio alla storia in vista di un fine, avendone al contempo bene in mente la fine, che coincide sempre e inevitabilmente con colui che ha preso la parola, e pertanto con chi ha l’ultima parola – il novelliere di questo *Bildungsroman*. La filosofia della storia della filosofia – si badi: tutte le storie finora raccontate, non solo quelle portate qui ad esempio – è una *historia ad usum Delphini*. La sua finzione descrittiva ha una funzione normativa: si tratta di percorrere i nodi del pensiero per poterli sciogliere; bisogna transitare nel campo di battaglia della metafisica per poter deporre finalmente le armi. E a chi spetterà l’ingrato compito, se non al narratore principale?

Possiamo indicare almeno tre elementi che caratterizzano l’impianto narrativo della filosofia della storia della filosofia: continuità, progressione e finalità. Il racconto si struttura seguendo una linea temporale continua. È quella che Guérout chiamava «l’histoire *horizontale* de la philosophie»¹⁶. La linearità della narrazione non esclude le fratture o i colpi di scena: il movimento e la suspense si richiamano a vicenda, e sono elementi indispensabili al ritmo della storia. Tuttavia, gli scarti e l’attrito delle idee non sono mai tali da mettere a repentaglio la continuità del racconto. Servono al massimo per riaggiustarlo e scansionarlo, ma non possono certo – in realtà, non possono mai – strappare il tessuto ordito dal narratore. E ciò per una ragione molto semplice: parliamo di “scarti”, “contro-movimenti” e “accelerazioni” che assumono consistenza e intelligibilità solo a partire da quella trama. Si fa luce sugli snodi del pensiero, mettendone bene in risalto le giunture, ma per illuminare a dovere il volto di chi si è assunto la responsabilità di prendere la parola. E questo personaggio, lo sappiamo bene ormai, è il narratore principale, il vero e proprio (l’unico?) protagonista della storia.

La continuità indica perciò sempre una progressione intesa come un guadagno. Nulla di essenziale è andato perduto, ma la scansione temporale di questo racconto presuppone un incremento nella comprensione del problema. Siamo subito portati a pensare ad Hegel, alla sua analisi della grecità come unità dell’Idea, un’universalità però ancora astratta che lascia di contro a sé, come un elemento meramente accidentale, il soggetto. Ecco comparire allora la filosofia cristiana e l’autocoscienza dell’idea come incarnazione dello spirito: è un passo decisivo, che permetterà alla filosofia moderna di introdurre la sintesi formale tra la soggettività del pensiero e il mondo oggetto di quella riflessione¹⁷. La storia prosegue, ma sappiamo già come andrà a finire. Quanto detto per Hegel vale per

¹⁶ M. Guérout, *La méthode en histoire de la philosophie*, in «Philosophiques», vol. 1, n. 1 (1974), pp. 7-19.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. P. Garniron und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1986-1996; trad. it., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009.

lo stesso Gentile, che si è limitato a ripercorrerne i capitoli, aggiungendovi un pizzico di italico umanesimo¹⁸. Ma si applica altresì ad Aristotele: la storia che ci viene raccontata è caratterizzata da una continuità che si struttura sulla scorta di un accrescimento. Ogni stazione serve ad avvicinarci alla meta, e poco importa se i primi filosofi sembrano balbettare¹⁹: sono errori di gioventù, ugualmente necessari perché maturi l'abito speculativo capace di interrogare e parlare con verità²⁰. Questo modello vale all'inverso per le storie della filosofia "decadenti" (o "discendenti", nel linguaggio di Rorty)²¹, come quelle di Heidegger²² o Löwith²³ per intenderci, in cui l'andamento è di segno contrario: vi è una continuità nel racconto che indica qui una regressione, cioè un allontanamento dal grado zero della verità che spetta al narratore principale portare alla luce e recuperare. Basta invertire la direzione di marcia, non le premesse della storia.

La continuità e la progressione presuppongono parimenti una finalità. Il racconto non è mai neutro, ma è sempre in funzione del narratore. È lui a decidere la struttura della storia, il tenore dei dialoghi, il carattere dei personaggi e l'orizzonte delle loro azioni. In questa commedia dell'arte, il narratore principale assume le vesti del capocomico, è il direttore artistico che guida la messa in scena. Ogni atto di questa rappresentazione avvicina lo spettatore e il lettore all'agnizione finale, in cui si giunge a comprendere che le maschere dei differenti attori riflettono, a ben guardare, un solo volto – il suo.

La filosofia della storia della filosofia può essere quindi rappresentata come una linea continua che progredisce verso una fine che ci consente di individuarne e comprenderne appieno il fine – continuità, progressione e finalità, per l'appunto. Posta così la questione, sorge però un piccolo problema a margine: stiamo forse rinunciando all'eccezionalità della storia della filosofia? Detto altrimenti:

¹⁸ Cfr. ad esempio G. Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, 2 vols., Le Lettere, Firenze 2003, in part. vol. 1, pp. 153-172.

¹⁹ Aristotele, *Metafisica*, cit., p. 65 (993a): «Dunque, da ciò che sopra si è detto, risulta evidente che tutti i filosofi sembrano aver ricercato le cause da noi stabilite nella *Fisica*, e che non si può parlare di alcun'altra causa all'infuori di queste. Ma essi hanno parlato di queste cause in maniera confusa. E, in un certo senso, tutte da loro sono state menzionate, mentre in un altro senso non sono state affatto menzionate. La filosofia primitiva, infatti, sembra che balbetti su tutte le cose, essendo essa giovane e ai suoi primi passi».

²⁰ Si vedano in proposito le prime battute del Libro II della *Metafisica*, cit., p. 71 (993b): «Ora, è giusto essere grati non solo a coloro dei quali condividiamo le opinioni, ma anche a coloro che hanno espresso opinioni piuttosto superficiali; anche costoro, infatti, hanno dato un certo contributo alla verità, in quanto hanno contribuito a formare il nostro abito speculativo».

²¹ R. Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, in R. Rorty – J. B. Schneewind – Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 49-76; trad. it., *La storiografia filosofica: quattro generi*, a cura di F. Salza, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '87*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 81-114.

²² Si veda, ma a semplice titolo di esempio, il corso dedicato al nichilismo europeo di M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. VI.2, Verlag Klostermann, Frankfurt am Main 1961; trad. it., *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milan 2005, pp. 563-743.

²³ K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949; trad. it., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, a cura di F. Tedeschi Negri., intr. di P. Rossi, Il Saggiatore, Milano 2004.

stiamo trattando la filosofia oggetto di questa storia come un chimico si occupa della storia della propria disciplina? La discussione platonica sulla partecipazione dei generi sommi ha lo stesso statuto dell'alchemico *lapis philosophorum* o del flogisto? No, si dirà²⁴, perché ogni singolo pensiero è funzione necessaria allo sviluppo del processo, e ciò vale tanto per Hegel quanto per Aristotele. Il *nous* di Anassagora è indispensabile al ritmo della trama, avendo lasciato intravedere un barlume di coscienza nelle pieghe della *physis*. Il flogisto, al contrario, non svolge alcun ruolo strutturale nella legge della conservazione della massa, anzi: il primo viene semplicemente abbandonato e sostituito dalla seconda²⁵.

Resta tuttavia un dubbio: in questa narrazione cumulativa, continua, progressiva e teleologicamente orientata non stiamo forse assumendo che il valore di ogni singolo capitolo risieda nel suo necessario superamento, quasi fosse ossigeno destinato a favorire il processo di combustione? E ciò non significa assumere implicitamente che il grado di approssimazione alla verità sia dato da un mero elemento cronologico? In altri termini, Kant è meno distante dalla comprensione della realtà rispetto ad un Padre del deserto solo perché ha preso la parola dopo di lui, osservando a debita distanza la catastrofe di quell'universo concettuale? Siamo tentati di rispondere negativamente; eppure, fin tanto che accompagniamo, in qualità di lettori e spettatori, l'andamento di questa *fabula*, ne subiamo le regole: vediamo sciogliere i vari nodi del gomito senza poterli mettere in discussione, senza poter realmente invertire la rotta e condurre la nave in altri porti. Kant ci appare superiore a Bernardo di Chiaravalle e noi stessi, *in primis*, ci consideriamo più scafati, consapevoli e filosoficamente attrezzati rispetto a Lanfranco di Pavia. La fortuna della metafora che Giovanni di Salisbury attribuiva a Bernardo di Chartres – siamo nani sulle spalle di giganti e dotati, dunque, di una vista migliore²⁶ – risiede tutta in questo presupposto, vale a dire nell'incre-

²⁴ Vi è tuttavia chi è disposto a rispondere in maniera affermativa, facendosi carico di tutte le conseguenze. In un convegno italiano dedicato ai metodi della filosofia, ad un filosofo inglese di chiara fama, che si era occupato a più riprese della *Philosophy of Philosophy*, venne domandato se fosse veramente convinto di praticare la filosofia con maggiore profondità e acume di quanto non avesse fatto Aristotele prima di lui. "Certo che sì", fu la risposta. E non c'era alcuna vena di ironia nelle sue parole.

²⁵ Ma anche l'impostazione "museale" della storia della scienza qui stilizzata, benché risponda ad un *idem sentire* pre-filosofico, è ben lungi dall'essere accettabile nei termini in cui è stata presentata. Cfr. in proposito A. Tagliapietra, *Il codino di Münchhausen. Sul rapporto della filosofia con la storia*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», vol. 2 (2020), pp. 43-68: «la storia delle scienze, che non è – ripetiamo – né storia di errori, né storia di eroi, ma storia critica del succedersi delle formazioni epistemologiche e della loro pretesa di autonomia in rapporto all'evoluzione e alla variabilità del rispettivo contesto istituzionale, culturale e sociale in cui esse accadono, aiuta gli scienziati e le scienziate di oggi a comprendere l'effettività sociale e storica del lavoro che essi stanno compiendo mentre studiano, sperimentano e ricercano» (la cit. è a p. 46 e il corsivo è nel testo).

²⁶ Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, III, 4 (PL 199, col. 900C): «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea». La traduzione completa dell'opera è disponibile in lingua inglese: John of Salisbury, *Metalogicon*, ed. by J. B. Hall and K. S. B. Keats-Rohan, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 98), Turnhout, Brepols 1991 (il passo citato si trova a p. 257).

mento progressivo e continuo della filosofia nella storia. Se l'impianto di questo ragionamento non ci convince, cosa possiamo fare? A patto che sia possibile, come uscire da questa narrazione? Con un'altra storia – la nostra. Ed è qui che cominciano i problemi.

3. Tradizione e performatività

La storia della filosofia ci porta a pensare alla filosofia come un dialogo²⁷ in cui si confrontano, uno dopo l'altro, vari autori. Disponiamo i pensieri in fila indiana, dando per scontato di procedere per graduali integrazioni²⁸. Si tratta di un abito che ci è stato cucito su misura e che non siamo neppure consapevoli di indossare. È una seconda natura di cui abbiamo dimenticato l'atto di fondazione; è per questa ragione che può apparirci tanto "naturale", come se si trattasse del necessario punto di partenza di ogni indagine ulteriore. In realtà, non vi è nulla di più artificioso e storicamente determinato: l'ordine di un discorso si fa natura quando cancella le tracce della propria originalità e diviene perciò originario, immediato, tradizionale, in un certo qual modo "vero" e indiscutibile per manifesta evidenza e incondizionatezza. L'idea stessa di natura è tutt'altro che naturale. Prendiamo un pezzo di terra, lo recintiamo per proteggerlo e lo additiamo allo sguardo degli spettatori dicendo: "ecco una porzione di mondo primigenio; un resto ontologico tanto incontaminato quanto lo sarebbe stato il globo intero, senza la mediazione simbolica introdotta dall'uomo. Va quindi preservato e difeso". Questo atteggiamento rispecchia l'ontologia che fa da sfondo alla nostra comprensione del mondo. Corrisponde a ciò che Descola ha chiamato "naturalismo": è la convinzione che vi sia un'unica natura – unificata, estesa, uniforme – e una *molteplicità* di culture chiamate ad abitarla e significarla, ciascuna a suo modo²⁹.

È fin troppo facile sottolineare come l'ideale irenico di una natura deumanizzata – qualcosa di oggettivo e puro lì fuori – dipenda interamente da un gesto umano. La nozione di "vera natura" è socialmente costruita, al pari di tutti i vari ritorni alla natura che hanno costellato i sogni visionari della riflessione metafisica. Lo stesso dicasi della tradizione³⁰. A cosa fa capo, a cosa rimanda

²⁷ Per un approccio alla storia della filosofia intesa come un dialogo comparativo tra autori, cfr. A. Marmodoro, *In dialogo con la storia della filosofia*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», vol. 2 (2020), pp. 31-42.

²⁸ La *Wirkungsgeschichte* di impronta gadameriana non sfugge, in fondo, a questo pregiudizio. Ci sarà pure una fusione di orizzonti, ma è sempre il *nostro* orizzonte a porsi (e imporsi) sull'altro, inglobandolo nel tentativo di esplicitarlo. Si tratta di integrare per *com-prendere*. La relazione non è mai biunivoca: non può esserlo, per definizione, a prescindere dalla cura e dall'attenzione ermeneutica con cui ci esercitiamo all'interpretazione.

²⁹ Cfr. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; trad. it., *Oltre natura e cultura*, a cura di A. D'Orsi, postfazione di N. Breda, Raffaello Cortina, Milano 2021.

³⁰ Cfr. ad esempio il volume collettaneo di J. Hobsbawm – T. Ranger (ed. by), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; trad. it., *L'invenzione della tradizione*, a cura di E. Basaglia, Einaudi, Torino 2002.

il contenuto di ciò che ci viene trasmesso come immemorale e originario? Ad una decisione. La tradizione esiste, certo, ma è un artefatto, il contenuto di un discorso che è divenuto mondo, rimuovendo i segni della propria contingenza. La tradizione è creatrice per vocazione: essa nasce quando l'originalità cede il passo all'originarietà, quando non siamo più in grado di individuare le pratiche discorsive che hanno istituito una visione della realtà che si è fatta realtà.

Riportandoci al centro di questo intervento, si potrebbe comunque rilevare che siamo stati in grado di identificare il gesto inaugurale che ha prodotto la filosofia della storia della filosofia. Certo, ma è sufficiente portare alla luce questa costruzione spettacolare e contingente per liberarcene? La risposta è negativa. Una volta che il re è nudo continua a regnare: sfila imperterrito e impassibile di fronte ai suoi sudditi. Se la genealogia e la decostruzione palesano la costituzione artificiosa della natura, della tradizione, della verità e di tutto quanto cade sotto il cielo, facendo al contempo del discorso e dell'artificio la nostra vocazione, non esercitano in realtà alcuna istanza critica; o meglio: non la esercitano *ancora*. La genealogia mostra perché le cose vere siano tali (o siano considerate tali, il che è lo stesso); non sottrae verità a quelle cose, almeno fino a quando non è pronta ad assumere su di sé l'onere della narrazione, considerando le implicazioni del suo discorso come effetti di verità. Se rifiuta questo gesto, dà luogo ad una genealogia "acefala", incapace di guardare il proprio volto, nella convinzione di esserne priva. Si risolve in una pratica che, nel lavoro di ricostruzione e decostruzione, pensa di poter mettere in crisi la presunta oggettività di un dato concetto e delle forme di veridizione ad esso associate per produrre delle "semplici" conseguenze, sottraendosi o smarcandosi dal gioco e dal giogo della verità. Se l'esercizio genealogico non è in grado di guardarsi all'opera, se rifiuta di osservarsi mentre opera, se sfugge alla tentazione di riconoscere che ogni azione di disincanto corrisponde ad un nuovo incantamento, si trova limitato nelle sue funzioni. Qualcosa è destinato a sfuggirgli, e nello specifico il fondamento del proprio potere.

Mi sto riferendo ovviamente a Foucault e alle aporie associate alla sua riflessione³¹. Tornerò su questi argomenti più avanti. Per il momento, si tratta di capire che ogni pratica di disassoggettamento è, di per se stessa, perlomeno se pretende di essere efficace, cioè se vuole incidere su ciò che è chiamata a descrivere, una pratica di riassoggettamento, una forza storicamente determinata di soggettivazione e soggettazione. Ecco perché la critica *non* può essere «uno sguardo su un campo in cui [...] mettere ordine senza poter dettare legge»³². Nel preciso istante in cui l'attività critica mette ordine, detta legge – fa valere il proprio *nomos*. Per questa ragione, una genealogia priva della dovuta introflessione non serve a rendere meno efficaci i concetti; si limita a mostrare come

³¹ Cfr. in proposito E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, ETS, Pisa 2011.

³² M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)* [1978], in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 2 (avril-juin 1990), pp. 35-63; trad. it., *Illuminismo e critica*, Donzelli, a cura di P. Napoli, Roma 1997, p. 35.

essi siano efficaci. Ma ciò non è certo sufficiente per metterli a soqquadro. Non basta fare luce su un'idea per abbandonarla, svuotarla di senso e, soprattutto, metterne a tacere l'operatività. È a questo punto che va chiamata in causa la nozione di performativo.

Vi è una tradizione associata alla performatività. Vi è cioè un modello storico cui fare riferimento quando ci serviamo del sintagma “enunciato performativo”. Ciò non significa che non vi sia un altro modo per affrontare la questione, e tentare magari un differente approccio, ma semplicemente che la storia della performatività in filosofia ha una propria carica performativa, che fa capo ad un autore in particolare. In principio fu Austin³³, seguito a ruota da Searle³⁴, il cui compito è stato quello di urbanizzare – e, in parte, riformare – la riflessione austiniana. In generale, si è spesso ritenuto che il linguaggio, al pari del teatro descritto nell'*Amleto* shakespeariano, fosse chiamato a «porgere uno specchio alla natura [*to hold as 'twere the mirror up to nature*]» (atto III, scena 2)³⁵, riducendosi ad una dimensione raffigurativo-descrittiva o ostensiva. Certo, può essere uno strumento per riflettere il mondo, ma è al contempo un martello, un'azione che produce degli eventi e genera una catena di conseguenze. Mettere al centro dell'interesse la questione della performatività significa riconoscere che il linguaggio agisce sulla realtà, anche quando sembra limitarsi semplicemente a descriverla³⁶.

Austin distingue *in prima istanza* gli enunciati performativi, che eseguono un'azione nell'atto con cui vengono pronunciati, da quelli constativi, passibili di essere veri o falsi³⁷. Le cose non sono però così semplici, e lo stesso Austin non

³³ J. L. Austin, *How to Do Things with Words: the William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Oxford University Press, Oxford – New York 1975; trad. it., *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Villata, intr. C. Penco e M. Sbisà, Marietti 1820, Bologna 2022.

³⁴ J. R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969; trad. it., *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, a cura di G. R. Cardona, intr. di P. Leonardi, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

³⁵ Sulla metafora dello specchio in Shakespeare, cfr. A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica dell'immagine*, Donzelli, Roma 2023, pp. 415-443.

³⁶ Tale concetto non è di proprietà esclusiva di Austin, ovviamente. Si potrebbe ad esempio interpretare la *Fenomenologia dello Spirito* come la progressiva conquista della compiuta performatività del *logos*. L'atto con cui ciascun protagonista di questo romanzo prende la parola, mostrando l'unilateralità di quanto è stato fin lì detto e descritto, risponde alla perfezione a questa logica. In Hegel, pertanto, l'azione performativa del linguaggio era già all'opera.

³⁷ Ho segnalato l'espressione “*in prima istanza*” in corsivo perché questa distinzione è presentata da Austin nelle prime battute del suo intervento. Tuttavia, tra i suoi obiettivi vi è proprio quello di incrinare l'astrattezza di una divisione così rigida. Chi riduce la posizione di Austin al punto di partenza della sua indagine o non ha compreso le *William James Lectures* o, con ogni probabilità, non le ha lette. Si veda ad esempio il passo seguente: «Ciò che *non* sopravviverà alla transizione, se non forse per un caso marginale e limitante, e ciò sarà difficilmente sorprendente perché ci ha dato problemi fin dall'inizio, è la nozione della purezza dei performativi: questa si basava essenzialmente su una credenza nella dicotomia tra performativi e constativi, che, come vediamo, deve essere abbandonata in favore di *famiglie* più generali di atti linguistici che sono connessi tra loro e che si sovrappongono gli uni agli altri, che sono proprio ciò che dobbiamo ora cercare di classificare», J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, cit., p. 109 (il corsivo è nel testo).

dimentica di rilevarlo³⁸. L'indagine austiniana rimane tuttavia ancorata ad una nozione di verità intesa come conformità tra linguaggio e mondo³⁹. Da parte mia, vorrei ribaltare la prospettiva: la vera questione, infatti, non riguarda la «generale corrispondenza ai fatti di almeno un gran numero di enunciati performativi»⁴⁰, bensì la generale corrispondenza dei fatti agli enunciati performativi. Se l'asserzione constativa è in rapporto alle cose perché le descrive, e soggiace quindi alla logica della verità come concordanza e correttezza, il performativo si relaziona alle cose perché le istituisce. L'atto performativo è tale proprio perché determina i valori di verità. La verità come corrispondenza non è lo sfondo neutro che accoglie la performatività, ma è il risultato della performatività di un certo *logos*. Ora, che a noi sembri impossibile pensare altrimenti, che non si trovino le parole per declinare un concetto di verità che non sia mediato dalla nozione di conformità, significa una cosa sola – la performatività di *questo* discorso si è avverata, è diventata cioè “mondo” e “natura”, cancellando ogni traccia della propria condizionatezza storica.

Per capire che cosa significhi pensare la performatività in questi termini, possiamo chiamare in causa un esempio tratto dalla classe dei performativi verdettivi. Allontaniamoci per un attimo dai massimi sistemi ed entriamo nel rettangolo di gioco di una partita di calcio. L'arbitro fischia e assegna un rigore perché è convinto che sia stata compiuta un'infrazione all'interno dell'area di una delle due squadre. Poniamo che il rigore sia stato assegnato perché uno dei difensori ha toccato il pallone con una mano. Ora, quando l'arbitro dice «Rigore», diviene falso affermare che il giocatore non sia entrato irregolarmente in contatto con la palla. La performatività del *logos* arbitrale ha fissato lo stato dell'arte. L'arbitro potrebbe certo aver visto male – quello che lui ha deciso non corrisponde a ciò che si ritiene sia accaduto –, ma la sostanza della questione non cambia: da quel momento, è vero che il pallone è stato toccato con la mano⁴¹. Se l'esempio calcistico può sembrare controintuitivo, basta trasferirsi in un tribunale e assistere al verdetto di un giudice che delibera sul grado di colpevolezza di un imputato. In entrambi i casi, sono i fatti

³⁸ Non tutti i constativi sono veri o falsi, e non tutti i performativi sono privi di un valore di verità. Cfr. Ivi, pp. 98-107.

³⁹ Oltre alle *William James Lectures*, cfr. in proposito J. L. Austin, *Truth*, in Id., *Philosophical Papers*, ed. J. O. Urmson and G. J. Warnock, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 85-101; trad. it., *La verità*, in Id., *Saggi filosofici*, a cura di P. Leonard, Guerini e Associati, Milano 1990, pp. 113-128.

⁴⁰ J. L. Austin, *Performative Utterances*, in Id., *Philosophical Papers*, cit., pp. 220-239; *Enunciati performativi*, in Id., *Saggi filosofici*, pp. 221-236 (cit., p. 235).

⁴¹ L'obiezione secondo cui l'introduzione del VAR (Video Assistant Referee) nel calcio abbia ripristinato il primato della corrispondenza tra parola e mondo a danno dell'assolutezza della decisione arbitrale non risolve la questione, ma la sposta. Tutto ciò che si è detto in relazione all'arbitrio di campo vale parimenti per il varista, che non si limita a descrivere le cose che accadono secondo le modalità in cui sono accadute, ma le istituisce e le determina. Gli esempi in proposito sono innumerevoli e hanno generato fiumi di inchiostro e polemiche. È innegabile però che il VAR abbia modificato in parte la figura dell'arbitro, la cui performatività condizionante è ora *anche* condizionata.

che dipendono dall'atto performativo, non è l'atto che diviene vero in accordo con i fatti. Se il performativo ha un valore descrittivo, non è perché corrisponde alle cose, ma perché le istituisce, ed istituendole pone le condizioni per descriverle, assegnando un valore di verità alle nostre asserzioni.

La parola dell'arbitro o del giudice stabilisce lo spazio dell'accadere e l'ordine dell'accaduto. Il dominio degli enunciati constativi segue quello dei performativi. E serve a poco tentare di invertire logicamente il rapporto: qualunque altra considerazione sarebbe priva di forza ed efficacia. La natura performativa del *logos* ha la capacità di produrre una serie di conseguenze nel mondo: non si limita a rifletterlo, ma incide al suo interno, determinandone i criteri di verità. La performatività istituisce dunque uno stato di cose e apre il campo ad un certo numero di proposizioni passibili di essere vere o false. Il discorso apofantico non va pensato *a latere* del discorso performativo. Ogni enunciato performativo introduce sulla scena un numero potenzialmente infinito di enunciati constativi. In tutti questi casi, la performatività è ciò che rende possibile la verità; è precisamente l'atto che la sostanzia. Il performativo non è altro dal discorso vero, ma è ciò che fa sì che l'*alethes logos* sia tale. La verità, in sostanza, è ciò che è perché possiede una carica performativa, ossia perché si è imposta come regola, criterio, canone, tradizione. A contare non sono le condizioni del discorso (il giocatore ha toccato *veramente* il pallone con una mano? l'imputato ha violato *davvero* la legge?), ma il suo valore condizionante (è falso affermare che ciò non sia avvenuto). Muoversi criticamente *all'interno* di tale potere condizionante – e dire: “no, il difensore *in realtà* non ha commesso alcun fallo”; “il giudice si è sbagliato, l'accusato è *in verità* innocente” – è sterile. Non è una protesta ontologica, ma una lamentela improduttiva. Siamo condannati allora all'impotenza? Dobbiamo adorare l'autorità che si è costituita come Winston Smith amava il Grande Fratello? Nient'affatto, e lo vedremo nel paragrafo successivo.

Iniziamo però subito col precisare che il performativo, a dispetto di quanto potrebbe sembrare, non è mai assoluto⁴². Non può esserlo, per definizione⁴³. Ha

⁴² P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 33-74, ha fatto riferimento alla nozione di “performativo assoluto”. Va però precisato il contesto. Secondo Virno, l'enunciato «Io parlo» costituisce il performativo assoluto perché la sua validità – il fatto che si parli – non dipende da nessuna condizione extralinguistica. La sua assolutezza – il suo «puro dire» – riguarda quindi questo ambito specifico. Tuttavia, neppure un simile enunciato può considerarsi, a rigore, *ab-solutus*, e per molte ragioni, alcune delle quali riconosciute dallo stesso Virno: ci deve essere innanzitutto conferito il potere di parlare, e questa possibilità è sempre ricevuta da altro; «l'indeterminata potenza di dire», inoltre, è sottoposta a dei vincoli biologici, in assenza dei quali non potrebbe esercitarsi; etc. In breve: perfino questa forma di performatività che si manifesta nella *faculté de langage* non istituisce le condizioni della propria possibilità, e non può aspirare, pertanto, ad alcuna reale assolutezza.

⁴³ Al massimo, ma è un aspetto che non è possibile sviluppare in questa sede, l'ideale regolativo per pensare la performatività assoluta ci è offerto da Descartes con la sua teoria della creazione delle verità eterne. Descartes ha pensato infatti Dio come un puro *fiat* incondizionato e condizionante, arbitrario e oggettivamente. Il fatto che Dio sia *causa sui* è, in tal senso, un corollario richiesto dalla sua assolutezza.

bisogno di uno spazio in cui potersi esercitare. Certo, tale orizzonte acquista un significato determinato in ragione della performatività del discorso, ma gli è comunque logicamente anteriore. Per incidere sulla realtà devo presupporla. E questo resto ontologico esercita un attrito che accompagna e condiziona l'attività performativa. Il performativo assoluto non è un ideale regolativo, bensì un miraggio – pensiamo e agiamo sempre *sub conditione*. Ad esempio, affinché la parola dell'arbitro sia efficace, deve rispettare dei vincoli: potrà dirigere una partita di un campionato professionistico in Italia solo a patto che abbia frequentato un corso riconosciuto dall'AIA; al fischio d'inizio, dovranno prendere parte al match un certo numero di giocatori; le aree di porta delle rispettive squadre dovranno essere tracciate e ben delineate; etc. Insomma, la capacità condizionante di un atto performativo è sottoposta sempre a delle restrizioni. Pensiamo al caso limite rappresentato dalla performatività del *Logos* divino – *fiat lux*. Se prestiamo fede al processo di razionalizzazione cui è andata incontro la nozione di creazione all'interno della tradizione medievale, vediamo subito che *anche* l'azione divina, libera e pre-potente per definizione, non è arbitraria, ma commisurata a delle norme – metafisiche, logiche, morali – destinate ad accompagnare, e perciò a limitare, l'*ordinatio Dei*. Dio non avrebbe mai potuto creare un mondo in cui l'uomo non fosse un animale razionale, o in cui la somma degli angoli interni di un triangolo non fosse pari a due angoli retti. L'elenco delle *impossibilità* divine è letteralmente infinito. Non solo: il fatto che la verità incarnata dal *Logos* venisse riconosciuta come vero *logos* non dipendeva dal solo potere di Dio, ma da una decisione che spettava alla comunità delle sue creature. «Ma voi chi dite che io sia?» (Lc. 9, 20). La risposta non era scontata.

4. Che effetto fa la verità?

La domanda sorge legittima: che relazione c'è tra la filosofia della storia della filosofia aristotelica e il performativo? Un legame diretto. Quello di Aristotele è un modello di *logos* performativo. Innanzitutto, quel racconto ha creato un passato e una tradizione in filosofia. Per servirci di un'espressione austiniana, ha fatto delle cose con le parole. Ha costituito quello che per noi ora è un mero dato di fatto, il "naturale" punto di partenza dell'indagine – "la filosofia si occupa dell'*arché*, del principio, del fondamento, ed ecco la lista di coloro che hanno cominciato a pensare alla causa ultima della *physis*, prima che la faccenda iniziasse ad essere presa davvero sul serio". L'operazione di Aristotele rispetta pienamente i criteri di quella che Jesi ha chiamato macchina mitologica⁴⁴, e che io proporrei di chiamare "macchina narrativa" (il mito stesso, in fondo, è a sua volta una macchinazione narrativa). È il risultato di un'esperienza creativa di cui abbiamo

⁴⁴ F. Jesi, *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Milano 2023, in part. pp. 61-113; cfr. inoltre Id., *Mito*, Quodlibet, Macerata 2023; Id., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001.

dimenticato la natura creatrice. È per questo che ci siamo convinti che descriva effettivamente qualcosa, che sia cioè *piena* di mondo e *vuota* di pensiero. In realtà, la *fabula* aristotelica ha dato vita ad un intero universo simbolico: fabbricando mondi e relazioni concettuali, ha costruito dal nulla una tradizione. L'impresa di Aristotele possiede, pertanto, tutti i crismi della performatività: è un discorso che ha prodotto *ex novo* un canone; è un *logos* che ha formato e informato uno stato di cose, determinando al contempo i criteri per interpretarlo. Ha istituito arbitrariamente il suo fondamento per estrofletterlo in quanto modello già *pre*-costituito, così da nascondere l'infondatezza. Al modo hegeliano, ha posto il proprio presupposto per poterne disporre⁴⁵.

Nel momento in cui il racconto fa quello che dice – inaugura una storia e fonda una tradizione, imponendosi come la cronaca di una catena di eventi –, e nel preciso istante in cui non vi è più memoria dell'arbitrio perpetrato, siamo privati della possibilità di pensare altrimenti. Non possiamo infatti tentare di uscire dalla gabbia quando non ci appare più come una prigione, non potendo scorgere né sbarre né confini. È una visione delle cose identica alle cose descritte: è un mero specchio, che riflette il mondo in modo evidente, immediato e neutrale. In breve, quando non siamo più in grado di vedere nella cosa la costruzione che l'ha resa possibile, quando lo statuto di un oggetto – nel caso specifico, la storia della filosofia – ci appare in tutta la sua naturalezza, è proprio in quel momento che la carica performativa del discorso ha raggiunto il suo apice, diventando verità, tradizione, orizzonte. La storia raccontata da Aristotele si è fatta dunque natura mascherando la contingenza del proprio discorso.

Una volta descritto lo statuto performativo dell'impresa aristotelica, possiamo riprendere le considerazioni svolte all'inizio del paragrafo precedente. In questo quadro, quali funzioni può rivendicare la genealogia? Quali compiti devono esserle assegnati? La pratica genealogica possiede innanzitutto una vocazione possibilizzante: serve a mostrare che l'oggettività che si è imposta non è altro che un possibile, vale a dire un gioco determinato storicamente, le cui carte sono truccate – o piuttosto: decise – in partenza. Ma l'analisi non può arrestarsi qui: va precisato il principio che guida l'esercizio genealogico e le conseguenze che esso produce.

Quella che ho definito “genealogia acefala”⁴⁶ – una pratica che rifiuta il valore condizionante della propria attività critica, o che non lo rivendica in termini espliciti – non sottrae, in quanto tale, verità al racconto, perché non lo priva di un grammo della sua performatività. Nel più felice dei casi, ricostruisce le modalità che hanno consentito a quel discorso di emergere e di imporsi come l'unico possibile, il solo realmente capace di descrivere le cose per ciò che le cose effettivamente sono. Che fare allora? Affinché la genealogia funzioni come un'istanza trasformatrice deve assumere su di sé il peso della

⁴⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, 2 vols., Laterza, Roma-Bari 2004, vol. 2, in part. pp. 445-449.

⁴⁶ L'espressione, lo ammetto, non è un granché. Ma per il momento non ne ho trovata una migliore.

verità; mentre ricostruisce e mette bene in risalto le nervature della *fabula* da cui ha tratto origine – la pratica genealogica dipende infatti in modo strutturale dal *logos* che è chiamata a descrivere e denudare –, deve dare vita ad un altro racconto. Detto altrimenti: è chiamata a reclamare il privilegio della narrazione, a fare cioè della propria pratica di disassoggettamento una forma di soggettivazione, intesa come un diverso e altro modo di riassoggettare. La *parresia* del genealogista deve ambire a farsi regime veritativo – deve avere il coraggio di dire la verità⁴⁷.

È in questo ulteriore movimento che si gioca la partita. Ed è forse proprio questa *esplicita* presa in carico della verità a mancare alle differenti versioni della decostruzione e dell'esercizio genealogico che hanno occupato la scena negli ultimi decenni. Una simile discussione ci porterebbe troppo lontano, ma vale comunque la pena toccare la questione lungo i margini. Prendiamo Foucault, e in particolare gli ultimi anni della sua riflessione. Per restituirne la complessità, Rovatti ha parlato di un'oscillazione, e più precisamente della difficoltà di muoversi tra due fuochi – la verità come regime, da un lato, e la verità come alternativa parresiasica e smorfia cinica al potere, dall'altro⁴⁸. Il nodo problematico – la vera e propria aporia che lo stesso Foucault, da parte sua, non ha analizzato e soprattutto rivendicato *expressis verbis*⁴⁹ – è che non si tratta di una fluttuazione tra due poli, ma di un unico ed identico movimento.

Il parresiasista dice la verità al potere per incidere nel mondo; si decide ad agire per produrre delle conseguenze nella realtà. Ecco che la critica del potere si rivela allora sempre una diversa configurazione del potere, ovvero una differente modalità di esercitarlo. Non è sufficiente sostenere che la verità è preda di una relazione di potere (regime); bisogna anche riconoscere che la verità è in grado di esercitare un potere (parresia). E fin qui, nulla di nuovo. Ma va parimenti precisato che non c'è una distinzione astratta tra la verità-regime e la verità-parresiasica: colui che dice la verità al potere incarna un regime di verità. Il discorso vero come critica al sistema, pertanto, è a sua volta un regime di verità. Il valore che verrà assegnato alle sue parole dipenderà dalla forza che sapranno esercitare: saranno in grado di farsi mondo, assumendo le sembianze di una diversa oggettività, o resteranno in una posizione subordinata, legata al registro della semplice

⁴⁷ Sto facendo ovviamente riferimento al titolo dell'ultimo corso tenuto da Foucault al Collège de France: M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France 1983-1984, Seuil/Gallimard, Paris 2009; trad. it., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*, Corso al Collège de France (1984), a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2018.

⁴⁸ Cfr. P. A. Rovatti, *Michel Foucault. Il paradosso della soggettivazione*, Feltrinelli, Milano 2023, pp. 130-134.

⁴⁹ Rimane ovviamente da determinare quanto Foucault fosse consapevole del necessario cortocircuito radicato in ogni esercizio critico come riconfigurazione del potere. Da parte mia, ritengo che la questione non possa certo essergli sfuggita. E tuttavia, manca in Foucault un'analisi esplicita del paradosso che innerva la sua stessa riflessione, ossia il destino assoggettante cui vanno incontro tutti i tentativi di disassoggettamento. Questo movimento non va semplicemente presupposto; va invece portato alla luce e rivendicato, con tutte le conseguenze del caso.

testimonianza? Ciò dipenderà dalla logica del conflitto. In entrambi casi, però, non si ruba «un tempo alla macchina del vero»⁵⁰, ma le si dà semplicemente voce.

La critica trasformativa che la genealogia è chiamata a mettere in campo non si traduce in una *diminutio* del regime veritativo, ma in una sua differente configurazione. L'unico modo per uscire dal doppiofondo interno al discorso foucaultiano è rivendicarlo in prima istanza: si tratta di esplicitarlo appieno e di farsi carico della sua natura ancipite e aporetica. La genealogia, se vuole incidere realmente, deve riconoscere che il proprio desiderio di istituire un'altra soggettivazione si risolve in una diversa modalità di assoggettare. Ogni processo di disassoggettamento è sempre *ipso facto* un movimento, un esercizio, una pratica, uno sforzo di soggettivazione, e dunque una nuova forma di riassoggettamento. Non è sufficiente affermare che il discorso del parresiasta non mira a definire un'analitica della verità, ma intende piuttosto produrre degli effetti⁵¹. E questo perché le conseguenze che esso produce sono – *simul* – effetti di verità, soprattutto se colgono nel segno, assumendo l'abito di configurazioni discorsive che ri-descrivono la realtà nel preciso istante in cui la istituiscono. Anche la parresia possiede quindi una carica performativa⁵².

Quando si parla di performatività nel dibattito contemporaneo, il pensiero va subito a Judith Butler. Non voglio entrare in dettaglio tra le pieghe della sua riflessione. È sufficiente rilevare che alcune delle ambiguità che attraversavano la genealogia foucaultiana sono presenti anche in Butler. La filosofia americana disgiunge performatività e verità affermando la non oggettività della realtà di genere⁵³. Non vi sono generi veri o falsi in sé, perché la stessa nozione di “in sé” è sempre *ex alio* e *ad aliud*, è sempre cioè funzione di un discorso e in funzione di un discorso. La loro attuale fatticità è la conseguenza di un insieme di pratiche discorsive che hanno acquisito tutti i crismi dell'oggettività, nascondendo l'arbitrarietà del loro cominciamento. Il loro spessore ontologico è il riverbero della performatività di un certo *logos*. Ma se le cose stanno così, non si può sostenere, come fa Butler, che la realtà del genere è la conseguenza e il prodotto di un certo discorso di verità e che non è, *al contempo*, né vera né falsa⁵⁴. Gli effetti di verità sono l'unico modo in cui la verità appare. I generi sono veri e/o falsi in quanto

⁵⁰ P. A. Rovatti, *Michel Foucault. Il paradosso della soggettivazione*, cit., p. 134.

⁵¹ Cfr. M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematicization of Parrhesia*, 6 Lectures at University of California at Berkeley, CA, Oct-Nov 1983; trad. it., *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, intr. di R. Bodei, Donzelli, Roma 2019, pp. 115-118.

⁵² Cfr. D. Lorenzini, *The Force of Truth: Critique, Genealogy, and Truth-Telling in Michel Foucault*, University of Chicago Press, Chicago 2023.

⁵³ Cfr. J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1999; trad. it., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, a cura di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2022; Id., *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*, Routledge, London/New York 1993; trad. it., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, a cura di S. Capelli e C. Fioravanti, Castelvecchi, Roma 2023.

⁵⁴ Cfr. ad esempio il passo seguente di J. Butler, *Questioni di genere*, cit., p. 193: «sembra proprio che i generi non possano essere né veri né falsi, ma che siano solo prodotti quali effetti di verità di un discorso dell'identità stabile primaria».

effetti del *logos* vero, in quanto “affetti” dal *logos* vero – sono le implicazioni di un costrutto narrativo che ha descritto il mondo a propria immagine e somiglianza, celandosi dietro la realtà che ha contribuito a normare; anzi, finendo per identificarsi con tale realtà.

Ora, assumere che la nozione di “vero genere” sia il risultato dell’ordine di un discorso e non risponda dunque ad un archetipo iperuranico non è sufficiente per svuotarla della sua oggettività (e questo Butler lo sa bene). Il fatto che il postulato di una vera identità di genere sia una finzione regolativa non lo rende perciò meno vero, ossia meno operativo, almeno fino a quando non ne incriniamo o ne mettiamo a tacere l’efficacia descrittiva. Ecco perché non è sufficiente ricostruire la genesi di un dato concetto per depotenziarne la performatività; se si limitasse a questo, la genealogia non farebbe altro che porre l’oggettività in prospettiva. Ma tale costrutto continuerebbe a funzionare e ad esercitare il proprio *nomos*. I corpi contano, ma conta altrettanto la verità che essi incarnano e manifestano attualmente. Nel caso in esame, lo statuto del genere di cui difendiamo o criticiamo la supposta naturalezza va inteso quindi come un’individuazione della performatività di un discorso che consideriamo vero in ragione della sua capacità di essersi fatto natura. E questo *logos*, che traccia i confini dell’orizzonte che abitiamo, è riuscito nell’impresa di rivestire la realtà con le sue parole, descrivendola nel preciso istante in cui la stava istituendo. La cornice narrativa che ha accompagnato questo atto fondativo ha perduto così la sua essenza affabulatoria per divenire il semplice riflesso dell’*ordo rerum*.

5. Lo spazio del discorso: considerazioni conclusive

Il *quid* del discorso performativo risiede nella sua forza condizionante. Ma questa è soltanto la forma che acquisisce la performatività, non il suo contenuto, che è per definizione libero e polivalente – è materia plastica significata o altrimenti significabile. Il piano arbitrario su cui poggia la performatività, infatti, è la chiave della sua reversibilità. Una delle funzioni auto-giustificative della macchina narrativa consiste nel nascondere questa possibilità: essa trasforma l’arbitrarietà del suo cominciamento nell’oggettività anodina di un dato che sembra precederla. È questo processo di estroflessione retrospettiva dell’origine a garantirne il funzionamento. La macchinazione assume una carica performativa quando riesce a mascherare la contingenza di questo gesto fondativo: quando ciò accade, il prodotto del suo *logos* si impone e ci appare come un’evidenza indiscutibile. Lo chiamiamo allora “natura”, “realtà”, “verità”. E lo sopravvalutiamo, ossia non lo poniamo in prospettiva, nella convinzione che non si tratti di una possibilità, ma dello stato inerte, irreversibile e autoevidente delle cose.

La genealogia è un farmaco contro l’oblio, ma è al contempo un veleno: ci libera dalla fascinazione immemoriale dell’inizio per catturarci dentro un altro racconto. Una volta ricostruito il fondamento arbitrario dell’oggettività acquisita dalla verità, dalla tradizione, dal binomio sesso/genere – e, nel nostro caso, dalla

storia della filosofia –, possiamo trasformare la genealogia in una pratica istitutiva; possiamo, in altri termini, rivendicare il privilegio della narrazione, agendo sulla realtà nell'istante in cui la descriviamo⁵⁵. Siamo cioè chiamati, come lo stesso Foucault aveva intravisto⁵⁶, a farci la nostra storia, a fabbricare la nostra finzione. Quale valore di verità le sarà accordato? Quel tanto che saprà guadagnare: tale valore è direttamente proporzionale al grado di performatività che potrà esibire, alla forza che saprà imporre, e dunque alla potenza causale che riuscirà ad esercitare.

Di cosa necessita, in fondo, un *logos* per diventare performativo? Lo abbiamo visto: è richiesto soltanto che vi sia uno spazio, un orizzonte in cui poter agire e venire riconosciuto; ha bisogno di quella che potremmo chiamare una “comunità”. Nel nostro caso, il dominio della filosofia della storia della filosofia è composto dalla comunità dei filosofi. Esposta al pubblico ludibrio la supposta originarietà sottesa all'originalità della storia della filosofia, cos'altro ci resta da fare? Due strade: possiamo continuare ad abitare questo racconto dopo averne ripercorso la genesi, in qualità di lettori consapevoli degli snodi immanenti alla trama, o diventare noi stessi narratori. Si possono – si devono – raccontare altre storie, ma bisogna essere consapevoli che non tutte saranno per ciò stesse vere, perché non tutte avranno il potere di farsi canone – nel linguaggio austiniano: potrebbero essere “infelici” o “colpire a vuoto”.

Una storia può guadagnare in efficacia descrittiva quel tanto che saprà ottenere in performatività. Il suo valore di verità dipenderà, pertanto, dalla sua capacità di imporsi. Possiamo rivendicare il privilegio della narrazione, tentando di tradurre il nostro racconto sulla realtà nella realtà. Ma fino a quando non saremo in grado di nascondere nelle cose la scelta narrativa che le ha rese possibili, potremo certo mettere a nudo il re, ma non saremo in grado di sfuggire alla sua legge. Non c'è nulla di più artificiale e artefatto della verità, del genere, della storia e della tradizione; ma il vero problema – forse? purtroppo? – è che, *almeno* per il momento, non c'è nulla di più vero.

⁵⁵ Agire sulla realtà, ossia costituirla e significarla, attraverso il processo con cui la descriviamo: ecco un'altra possibile definizione della performatività del discorso vero.

⁵⁶ Cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 49.

Presenza-assenza. La donna nella filosofia di Kierkegaard

Giorgia Maria Sanna
(Università degli Studi di Sassari)
g.sanna33@phd.uniss.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Presence-absence. Woman in Kierkegaard's philosophy.

Abstract: Within his body of work, and in particular in the context of the dialectic of stages, articulated in *Enten-Eller* and in *Stages on Life's Way*, Kierkegaard develops a conceptualization of female subjectivity which, in its subordinate and complementary relation to the male Subject, is configured as Non-subjectivity. Through a dialectic of inclusion-exclusion, woman represents the Other of Kierkegaardian philosophy, at once included and excluded from the boundaries of the ethical-universal. Woman thus represents the shadow of male subjectivity, which is affirmed only to be denied in a more fundamental sense; only posited to represent the antithesis, necessary and subordinate, of the neutral-masculine Subject.

Keywords: Woman, Subject, Dialectic of stages, Difference, Exclusion, Metonymy.

1. Introduzione

La dialettica degli stadi kierkegaardiani delinea il percorso esistenziale dell'individuo, attraverso una successione che conduce dallo stadio estetico, espressione dell'immediatezza e dell'uomo "naturale", attraverso quello etico, espressione della decisione e della continuità del soggetto¹, fino a quello religioso, che esprime la più alta relazione del singolo con Dio. Questa dialettica, che rappresenta una parte fondamentale del pensiero kierkegaardiano, delinea un soggetto maschile, che viene declinato in modo diverso all'interno di ciascuno degli stadi: il seduttore

¹ All'interno della filosofia kierkegaardiana, mentre la dimensione estetica dell'esistenza è caratterizzata da una successione incoerente di stati d'animo, il soggetto etico è, per eccellenza, colui che possiede una continuità con sé stesso, la cui vita si fonda sulla solida base rappresentata dal matrimonio. Secondo Kierkegaard, infatti, tanto nella sfera etica quanto in quella religiosa, il soggetto diventa sé stesso solamente all'interno della relazione con Dio: nella relazione quotidiana con la propria moglie (mediata dal "terzo" che è Dio), o nel rapporto costante con il divino (caratteristico del soggetto religioso), il singolo riconosce la propria natura spirituale e fonda la continuità del proprio essere nella relazione imprescindibile con Dio.

è la figura emblematica dello stadio estetico, il marito quella dello stadio etico, e il religioso autentico, l'Eccezione, quella dello stadio religioso. Mentre il Soggetto maschile può essere considerato, a buon diritto, il protagonista di tale percorso esistenziale, la soggettività femminile si delinea come funzionale e relativa, poiché inquadrata all'interno di una dialettica binaria che la pone come il polo oppositivo e complementare rispetto all'uomo. In questo senso, all'interno di ogni stadio, la soggettività femminile entra in relazione a quella maschile in modo tale da incarnare una serie di qualità (immediatezza, sensualità, mancanza di riflessione) che pongono la donna come Altro per eccellenza, mentre l'essenza maschile, al contrario, viene definita come fondamentalmente spirituale. Dal momento che tale meccanismo è declinato, all'interno di ciascuno stadio, secondo modalità essenzialmente simili, e dal momento che la stessa dialettica degli stadi esprime positivamente solo il processo di formazione della soggettività maschile, parleremo di Soggetto maschile e di Non-soggettività femminile. Infatti, mentre il Soggetto maschile è posto come paradigma (per questo parliamo anche di neutro-maschile), la Non-soggettività femminile emerge solo dall'opposizione con quella maschile, e il suo processo di formazione è piuttosto uno pseudo-processo che può essere ottenuto, per sottrazione, da quello maschile. In un senso ancora più fondamentale, tuttavia, la soggettività femminile non è riconosciuta in grado di fondare sé stessa²: più volte ed esplicitamente si nega alla donna la riflessione, ovvero il meccanismo fondamentale che pone la decisione e che permette al soggetto di fondarsi in senso etico-religioso. Così, la donna deve rappresentare la dimensione terrena, la temporalità, in modo che l'uomo possa rappresentare la sfera dell'eterno, dello spirito; e mentre l'uomo si fonda innanzitutto attraverso la riflessione e all'interno della relazione con Dio, la donna, essenzialmente terrena, si pone in relazione a Dio solamente attraverso l'uomo³.

2. Metonimia e dialettica della presenza-assenza

Tenendo presente questo primo quadro, nel pensiero di Kierkegaard la Non-soggettività femminile è definibile, rispetto al soggetto maschile, come funzio-

² L'idea della "fondazione" del soggetto (da intendere nel senso etimologico di "porre le fondamenta") possiede, nel pensiero di Kierkegaard, un legame essenziale con il concetto di scelta: l'idea fondamentale, che percorre tutta la produzione etica dell'autore, e in primo luogo *Enten-Eller* (lo stesso titolo, tradotto come *Aut-Aut* nelle edizioni italiane, esprime l'improrogabilità della scelta disgiuntiva imposta al singolo) è che il soggetto diventi sé stesso, *scelga sé stesso*, solo attraverso una decisione. E tale decisione non è solamente la scelta di un'esistenza etica (incarnata dal matrimonio), in quanto la scelta è essa stessa espressione di un movimento essenzialmente etico-religioso. In tal senso, colui/colei che conduce un'esistenza estetica, sebbene ponga, in senso lato, una scelta negativa, non pone, in senso proprio, alcuna scelta. Questo perché l'unica decisione che fonda realmente la soggettività è quella che sorpassa la sfera estetica e che conferisce al singolo una continuità, un'identità con sé stesso, che portano ciascuno a diventare il proprio autentico sé.

³ S. Kierkegaard, *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opvækkelse*, Copenhagen 1849; ed. it. *La malattia mortale*, SE, Milano 2008, p. 50.

nale, subordinata e necessaria, opposta e complementare: la donna deve rappresentare tutto ciò che l'uomo essenzialmente non è, in modo che il soggetto maschile sia confermato nella sua universalità rispetto all'Altro, in relazione al quale, tuttavia, si costituisce. In questo senso, parliamo di presenza-assenza in quanto la donna è una soggettività solamente in relazione all'uomo, mentre non ha la possibilità di costituirsi autonomamente e pienamente come individuo. Per esprimere questa particolare dialettica di inclusione-esclusione, nella quale si attribuisce alla donna un ruolo funzionale solamente allo scopo di costituire il soggetto maschile, può essere utile il concetto di *metonimia*, mutuato dall'analisi di Homi Bhabha ne *I luoghi della cultura*⁴. Con questo termine, Bhabha descrive un meccanismo funzionale, presente all'interno della relazione coloniale, che costituisce l'identità del colonizzato attraverso una forma di stereotipo razziale definibile come feticismo:

Il feticismo infatti, come ripudio della differenza, è quella scena ripetitiva che ruota attorno al problema della castrazione: il riconoscimento della differenza sessuale – condizione essenziale alla messa in movimento della catena di assenza e presenza nel segno del Simbolico – è respinto mediante la fissazione di un oggetto che maschera questa differenza e ristabilisce una presenza originaria. Quanto al legame *funzionale* tra la fissazione del feticcio e lo stereotipo (o lo stereotipo come feticcio), si tratta di un aspetto ancor più rilevante: in effetti il feticcio è sempre un “gioco” o un’oscillazione fra l’affermazione arcaica di pienezza/somiglianza [...] e l’ansia che si associa alla mancanza o alla differenza [...]. All'interno del discorso, il feticcio rappresenta il gioco simultaneo fra metafora, intesa come sostituzione (che maschera l'assenza e la differenza) e metonimia, intesa come registrazione della mancanza percepita attraverso la contiguità. Il feticcio o lo stereotipo dà accesso a una “identità” che è predicato tanto del dominio e del piacere quanto dell’ansia e dell’atteggiamento di difesa, dal momento che si tratta di una forma di credenza molteplice e contraddittoria proprio perché riconosce la differenza e la ripudia. [...] lo scenario del feticismo è anche lo scenario in cui viene riattivata e ripetuta una fantasia primaria – il desiderio del soggetto di un’origine pura che è sempre minacciato dalla sua divisione, perché il soggetto stesso deve avere un genere per essere generato ed essere detto⁵.

L'identità del colonizzato viene associata a una falsa idea di originarietà, ad una primitiva pienezza che nega l'autentica differenza dell'Altro: la differenza

⁴ L'opera di Bhabha, una raccolta di saggi pubblicata nel 1994 con il titolo *The Location of Culture*, rappresenta una delle principali riflessioni contemporanee nell'ambito degli studi postcoloniali. Il testo, sulla scia di Franz Fanon e di Edward Said e attraverso l'adozione di categorie freudiane e lacaniane, sviluppa una serie di riflessioni sul tema dell'identità coloniale e dalla costruzione discorsiva dell'alterità, laddove la differenza viene “appropriata” dal pensiero occidentale e assimilata ad un rigido sistema di rappresentazione dell'Altro. Bhabha propone una radicale decostruzione e riscrittura dell'identità marginalizzata del colonizzato, un'impresa che ha come nucleo concettuale la constatazione di un'inevitabile mobilità dei confini che istituiscono le identità, sempre soggette a nuove possibilità di ri-significazione.

⁵ H. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London-New York 1994; ed. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, p. 109.

irriducibile viene rimossa, sostituita con una forma di differenza “mitica”, arbitrariamente fissata e imposta ai soggetti. Questa primitiva originarietà diventa anche il luogo di irrisolvibili incoerenze, che esprimono l'identità contraddittoria dei popoli colonizzati, al confine tra attrazione e repulsione⁶. Nel nostro caso, i termini fondamentali della relazione devono essere riarticolati per esprimere il rapporto di inclusione-esclusione all'interno del pensiero di Kierkegaard. Assumiamo il principio di un'originarietà indifferente e di una pienezza originaria come espressione del soggetto maschile, mentre consideriamo l'autentica differenza, originariamente rimossa, come espressione della soggettività femminile. L'autentica differenza dell'Altro viene negata e rimossa: il Soggetto maschile diventa il paradigma, mentre la donna, determinata come differente fin dall'inizio, deve costantemente ritornare come differenza relativa e subordinata, mentre l'autentica espressione dell'Altro è stata irrimediabilmente preclusa. Così, la Non-soggettività femminile è legata al Soggetto maschile nella forma di una falsa differenza originaria, che riemerge ogni qual volta si deve affermare la superiorità e l'universalità del Soggetto neutro-maschile. Nel nostro caso, il meccanismo della metonimia produce una forma di universalità che al contempo implica ed esclude l'Altro (lo mantiene nella forma di differenza relativa): l'uomo costituisce sé stesso come originaria indifferenza, attraverso l'esclusione della donna dalla sfera della soggettività; in seguito costituisce la donna come originariamente diversa dall'uomo, mentre l'autentica differenza viene rimossa; infine la Non-soggettività femminile ritorna come differenza relativa rispetto a un universale ormai definito nei termini del neutro-maschile. In questo senso, la donna è essenzialmente derivata, nasce dall'uomo, in seguito all'uomo: poiché l'uomo si costituisce come originario, la donna si costituisce come appendice dell'uomo, al contempo inclusa ed esclusa dall'universale.

3. *Il Sé e l'Altro: una soggettività priva di riconoscimento*

Un altro strumento concettuale che chiarisce ulteriormente la relazione del Soggetto maschile con la Non-soggettività femminile può essere tratto dalla psicoanalisi relazionale. Questa corrente della disciplina psicoanalitica trae le proprie origini, com'è naturale, dalla psicoanalisi freudiana, ma sposta la preminenza accordata da Freud agli impulsi, in direzione delle relazioni (reali o immaginarie) con gli altri. Nella formulazione di Stephen Mitchell⁷, la soggettività sorge in seno a un complesso di relazioni che coinvolgono tanto la dimensione

⁶ “Qual è la teoria della chiusura o fissazione che oscilla tra il riconoscimento della differenza razziale e culturale e il suo ripudio, riconducendo il non familiare a qualcosa di dato in forma ripetitiva e in bilico fra delizia e paura?”, *ivi*, p. 107.

⁷ Mi richiamo alla raccolta di saggi di Mitchell intitolata *Teoria e clinica psicoanalitica*, nella quale l'autore espone il proprio punto di vista sulle principali correnti della psicoanalisi relazionale e delle relazioni oggettuali (di derivazione kleiniana).

intrapsochica quanto quella interpersonale: dall'interazione di queste sfere sorge e si sviluppa, al contempo, l'idea del Sé individuale e quella degli oggetti esterni, attraverso una comunicazione continua tra interiorità e relazioni con gli altri significativi⁸. Partendo da questa essenziale definizione della psicoanalisi relazionale, possiamo introdurre il concetto di *riconoscimento reciproco*, così come viene sviluppato da Jessica Benjamin⁹. Secondo l'autrice, la tradizionale relazione soggetto-oggetto implica una logica diadica, una fondamentale complementarità, all'interno della quale un soggetto dominante afferma sé stesso attraverso la negazione della soggettività dell'Altro, il quale assume così il ruolo di oggetto passivo. In una relazione di questo tipo, dominata dalla simmetria e dalla dinamica fondamentale "chi agisce-chi è agito", non vi è riconoscimento reciproco, poiché il soggetto della relazione non riconosce la singolarità dell'oggetto, sul quale proietta la propria vulnerabilità in modo da liberarsene completamente. L'autentico riconoscimento reciproco si realizza nella posizione del Terzo¹⁰, che Benjamin definisce come "un principio, una funzione o una relazione"¹¹, nella

⁸ «Vi è un altro senso importante in cui la natura del Sé è dialettica e interpersonale. La definizione del sé comporta sempre una definizione degli altri. Nel momento in cui io decido che "Questo sono io. Questo è il tipo di persona che sono", sto delineando e decidendo anche il tipo di persona che non sono. Per questo motivo il Sé viene ampiamente definito per contrasto e in relazione agli altri. I bambini si definiscono in rapporto ai genitori; [...] uomini e donne modellano le proprie identità di genere rispetto all'immagine del cosiddetto sesso opposto; ognuno definisce se stesso nel presente rispetto a immagini del passato e del futuro, rispetto a Sé evolutivamente anteriori e posteriori. "Io" implica sempre un "tu", allo stesso modo in cui la "luce" implica "oscurità" o la definizione di "giorno" implica una definizione di "notte". Il Sé si forma attraverso processi di inclusione ed esclusione. [...] Sé e non-Sé sono creati nello stesso medesimo processo, e il non-Sé diventa gli altri», S. A. Mitchell, *Teoria e clinica psicoanalitica. Scritti scelti*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016, p. 96.

⁹ Anche Benjamin rappresenta la corrente relazionale della disciplina psicoanalitica. In questo caso mi richiamo ad un'altra raccolta di saggi, J. Benjamin, *Beyond Doer and Done to: Recognition Theory, Intersubjectivity and the Third*, Routledge, New York 2017; ed. it. *Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, in particolare al primo capitolo, intitolato *Oltre la complementarità "chi agisce-chi è agito". Una visione intersoggettiva della terzietà* (pp. 31-68).

¹⁰ Il concetto di Terzo viene introdotto in psicoanalisi da Lacan, che lo intendeva piuttosto come ruolo simbolico, espressione della legge del Padre: il Terzo è la parola, che media la relazione tra due singolarità e la mantiene in equilibrio, così da evitare che scivoli nell'unità della fusione come nella dualità e nella scissione irreparabili. Lacan, tuttavia, articolava la relazione triadica attraverso i termini della triade edipica, padre-madre-figlio, identificando la terzietà con il potere sanzionante del Padre (cfr. *ivi*, pp. 37-38). Rispetto a questa concezione, Benjamin concepisce il Terzo piuttosto come relazione condivisa, nella quale le singolarità rinunciano al proprio dominio sull'Altro e riconoscono la propria reciproca dipendenza, "arrendendosi" al Terzo (cfr. *ivi*, p. 34). Infatti, sottolinea l'autrice, il Sé autonomo è un'illusione, in quanto il soggetto dominante non può ottenere riconoscimento fintanto che egli stesso non riconosce anche l'altro come soggetto. In questo senso, il Terzo di Benjamin è molto più vicino al concetto di Terzo di Kierkegaard, al quale l'autrice si ispira esplicitamente (cfr. *ivi*, p. 31): una relazione tra due singolarità autonome, mediata dall'amore. È certamente paradossale che proprio il soggetto kierkegaardiano si costituisca, nel concreto, attraverso la logica coercitiva di questa dialettica servo-padrone, che concepisce l'Altro solamente come strumento per l'affermazione di Sé.

¹¹ *Ivi*, p. 34.

quale il soggetto dominante accetta la propria vulnerabilità e riconosce l'altro come soggetto autonomo.

[il Terzo] È la posizione in cui riconosciamo implicitamente l'altro come un "soggetto simile", un essere che possiamo sperimentare come "altra mente". Il Terzo si riferisce a una posizione costituita dal mantenere la tensione del riconoscimento tra differenza e uguaglianza, intendendo l'altro come un soggetto separato ma equivalente che agisce e conosce [...]. La rottura di questa posizione di riconoscimento elementare è, tuttavia, un fenomeno comune e pervasivo. Le due facce della somiglianza e della differenza non riescono a essere sempre sostenute dalla posizione del Terzo. Questa rottura crolla in una specie di *dualità*, in una *formazione relazionale in cui l'altro appare come oggetto o addirittura come oggettivante*, non responsivo o giudicante, minacciando di cancellare la soggettività del sé o di essere lui stesso cancellato. Questa formazione relazionale, basata sulla scissione, prende forma come *complementarità* nella dinamica "chi agisce-chi è agito", ma ci sono molte altre trasformazioni: accusatore e accusato, indifeso e coercitivo, persino *vittima e carnefice*¹².

L'autrice trae spunto dalla dialettica servo-padrone hegeliana, e ritiene che una tale dinamica conduca inevitabilmente a una scissione della soggettività, nella quale il soggetto cerca di affermare il proprio sé su quello dell'Altro, proiettando la propria debolezza¹³. Ciò porta a un'impasse, in cui il soggetto mantiene il proprio dominio sull'oggetto fintanto che quest'ultimo, a sua volta desideroso di riconoscimento, non prende il posto del soggetto, perpetuando gli stessi meccanismi di dominio. Si produce, in tal modo, una vera e propria lotta tra singolarità, dove solamente una delle due può continuare a esistere, e dove non vi è alternativa tra "l'uccidere o l'essere uccisi"¹⁴. Secondo Benjamin, l'unico modo per uscire dalla complementarità, dalla logica diadica "chi agisce-chi è agito" è rinunciare al dominio sull'Altro, interrompendo così quel ciclo interminabile di «tragiche inversioni di complementarità»¹⁵, incontrandosi infine nella posizione del Terzo.

Rispetto alla relazione uomo-donna, così come viene sviluppata nell'opera di Kierkegaard, sarà facile notare come sia in atto un meccanismo del tutto simile a quello appena descritto: il Soggetto maschile si configura come soggetto dominante, che proietta sulla Non-soggettività femminile tutte le qualità che de-

¹² *Ivi*, p. 9, corsivi miei.

¹³ «Hegel ha, ben prima della teorizzazione del narcisismo di Freud, descritto il sé intrappolato nell'onnipotenza – un sé non riflesso dall'altro, a cui manca proprio quella relazione intersoggettiva senza la quale siamo psichicamente soli. [...] egli afferma semplicemente che la tensione in base alla quale ogni Sé deve dare riconoscimento all'Altro crolla, e i due termini – riconoscere ed essere riconosciuti – si scindono. Questa scissione, se non fosse logicamente determinata dal movimento dialettico di disintegrazione e ricomposizione in una nuova forma, sembrerebbe in ogni caso riflettere la realtà storica. Un Sé (d'ora in poi padrone) viene riconosciuto mentre l'altro Sé (d'ora in poi servo o schiavo) riconosce», *ivi*, pp. 23-24.

¹⁴ *Ivi*, p. 13

¹⁵ *Ivi*, p. 25.

sidera allontanare da sé stesso. In questo modo, attraverso una logica binaria (che rispetta in ogni momento la dualità soggetto attivo-oggetto passivo), si costituisce come autonomo attraverso la più radicale negazione della soggettività femminile. L'uomo rappresenta il Sé-padrone, la donna il Sé-schiavo, privato del riconoscimento e chiamato a riconoscere il dominio del Soggetto maschile. Questa relazione essenziale, che appare sistematica nella filosofia kierkegaardiana, fornisce, potenzialmente, il paradigma per una più vasta concettualizzazione del procedimento attraverso il quale il pensiero occidentale ha concepito la soggettività femminile come subordinata. Infatti, nella sua tensione tra non-esistenza (laddove la singolarità femminile non emerge affatto e il soggetto rimane tacitamente quello maschile) ed esistenza relativa (laddove, come in Kierkegaard, il binarismo uomo-donna costituisce un elemento centrale della costituzione di un soggetto maschile egemone), la donna si trova sempre inquadrata all'interno di un'essenziale dialettica di presenza-assenza.

4. *La dialettica degli stadi: lo stadio estetico*

Una costituzione sistematica della Non-soggettività femminile in questi termini è riscontrabile nel corso di tutta la produzione kierkegaardiana, e si articola secondo le stesse modalità in ciascuno degli stadi, a seconda delle esigenze che, di volta in volta, sono imposte dal Soggetto maschile.

Partiamo dunque dallo stadio estetico: esso è espressione dell'immediatezza della natura, dell'assenza di riflessione. In questo stadio gli esseri umani sono privi di continuità, vivono una successione di stati d'animo che li rendono, in ogni momento, persone diverse. Solo se il singolo pone sé stesso attraverso la decisione, e realizza l'istanza etica nel matrimonio, egli/ella può diventare realmente sé stesso/a. Relativamente a questo stadio, il testo forse più esplicativo è il *Diario del seduttore*, la sezione di *Enten-Eller*¹⁶ che mette in scena la personalità maschile paradigmatica di questa sfera dell'esistenza: il seduttore. Mentre il seduttore Johannes è una personalità estetica dotata di una certa riflessione (che egli mette al servizio del godimento estetico piuttosto che della formazione della personalità), la sua controparte femminile, Cordelia, esprime l'essenza femminile nel suo significato fondamentale. Cordelia, come ogni altra donna, è una creatura terrena, immediata, naturalmente incapace di riflessione, il cui spirito esiste in forma "vegetativa", priva di consapevolezza. Sebbene il punto di vista del seduttore verrà in seguito condannato dagli altri pseudonimi kierkegaardiani, anche una personalità estetica come quella di Johannes esprime, tuttavia, un punto di vista sulla donna che verrà confermato e approfondito negli stadi successivi. In particolare, il seduttore pensa che l'essenza della donna sia l'essere-per-altro, e che l'espressione di tale natura sia rappresenta-

¹⁶ In particolare, il *Diario del seduttore* (nell'edizione originale, *Et Livs-Fragment: Første del, indeholdende A.'s Papirer*, "Un frammento di vita: prima parte, contenente le carte di A.") chiude la prima (*Enten*) delle due sezioni dell'opera, quella dedicata, per l'appunto, allo stadio estetico.

ta dalla verginità, nella quale risiede l'idea fondamentale di un'esistenza che possiede valore solamente in relazione al Soggetto maschile. Un passaggio sicuramente emblematico dell'opera è rappresentato dal momento in cui Johannes afferma che, sebbene sia l'uomo che la donna raggiungano l'infinito attraverso un salto, tale salto oltre l'abisso si configura per ciascuno dei due in modo diverso: mentre l'uomo valuta le distanze, prende la rincorsa, e infine salta, sempre correndo il rischio di cadere, la donna fa questo salto senza sforzo e senza rischio. Ella raggiunge l'infinito «lungo la via leggera della fantasia e del cuore»¹⁷, l'uomo «attraverso la travagliosa via del pensiero»¹⁸. Questa rincorsa rappresenta la riflessione della personalità, mentre l'abisso da saltare rappresenta il rischio della decisione, della scelta, che ella oltrepassa con un salto privo di consapevolezza. Si può immaginare che una donna corra per diletto o per mostrare la grazia dei propri movimenti, afferma Johannes, ma è impossibile immaginarla nell'esercizio dello spirito, mentre si affaccia con gravità sull'abisso della decisione: questo perché «una rincorsa ha in sé l'elemento dialettico, il quale ripugna alla natura della donna»¹⁹. Questo punto di vista sulla donna, alla quale si assegna un valore eminentemente terreno e uno statuto esistenziale relativo all'uomo, da un certo punto di vista è caratteristico dello stadio estetico, in quanto rifiuta il matrimonio e concepisce la donna come un mezzo per la soddisfazione maschile. Questo aspetto è ben evidente anche in *In vino veritas* (prima sezione degli *Stadi sul cammino della vita*), un dialogo, sul modello del *Simposio* platonico, che mette in scena vari punti di vista, tutti «estetici», a proposito della natura relativa e negativa della donna. Ma, da una prospettiva più fondamentale, il punto di vista del seduttore non è che un aspetto parziale di una più generale visione della donna, in sé coerente, diffusa all'interno di tutte le opere di Kierkegaard. Potremmo dire che, sebbene l'essenza della donna rimanga immutata, a cambiare è solamente il punto di vista maschile sulla donna, e sulla funzione che ella riveste in relazione al Soggetto maschile. Un esempio della coincidenza sostanziale tra il punto di vista del seduttore e quello del marito (figura paradigmatica dello stadio etico) si riscontra nel momento in cui Johannes afferma che la donna non si sviluppa come l'uomo – che nasce e gradualmente cresce – ma che nasce e cresce tutta in una volta, quando si sposa, tanto che si potrebbe dire che ella nasca due volte, o che finisca di nascere con il matrimonio. La sua esistenza è dunque un sogno, uno stato di incoscienza, finché ella non nasce all'esistenza realizzando la sua natura di moglie e di madre: fino a quel momento ha vissuto un sogno, e solo nel matrimonio acquisisce coscienza. Perciò il punto di vista del seduttore è complementare a quello del marito, sebbene ciascuno dei due esprima una prospettiva connessa ad un diverso stadio della soggettività maschile²⁰. Così, l'idea espressa dal

¹⁷ S. Kierkegaard, *Enten-Eller. Et Livs-Fragment: Første del, indeholdende A.'s Papirer*, Copenaghen 1843; ed. it. *Enten-Eller*, tomo terzo, Adelphi, Milano 1978, p. 154.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 155.

²⁰ Poiché la maggior parte delle opere dell'autore venne pubblicata sotto pseudonimo, sorge la necessità di stabilire quali siano i limiti entro i quali è ragionevole considerare le opinioni espresse da ciascuno pseudonimo come il reale punto di vista dell'autore. A questo proposito, la critica ha

seduttore è sostanzialmente in accordo con ciò che il marito afferma nelle *Considerazioni varie sul matrimonio* (seconda sezione degli *Stadi*), dove egli parlerà dello svenimento che conduce la donna dalla dimensione estetica a quella religiosa. In entrambi i casi, la maturazione spirituale, la vera nascita della donna, è nell'ordine della non-consapevolezza, e la sua essenza terrena è perfettamente complementare alla natura spirituale dell'uomo.

5. Lo stadio etico

Passiamo adesso al secondo stadio, quello etico. Il paradigma etico della soggettività maschile è il marito, il giudice Wilhelm di *Enten-eller*²¹ nonché l'autore delle *Considerazioni*. Mentre il filo conduttore delle argomentazioni degli esteti di *In vino veritas* era l'essenziale incompatibilità tra l'uomo e la donna, dovuta alla natura spirituale del primo e a quella terrena della seconda, l'elemento centrale nella prospettiva del marito è l'idea di una necessaria complementarità tra uomo e donna, tra marito e moglie. Se l'esistenza etica è quella in cui l'individuo fonda sé stesso nella continuità, l'uomo, essenzialmente spirituale, può trovare tale continuità solo nell'unione con una creatura terrena che lo radichi alla terra. Così, è in seno alla quotidianità del matrimonio che l'esistenza del singolo acquista continuità, che l'individuo sceglie di diventare sé stesso, e che scopre il proprio eterno valore nella relazione, mediata da Dio, con la propria moglie. Fin dalle prime pagine delle *Considerazioni* è evidente come il soggetto etico, colui che detiene la responsabilità del matrimonio, sia appunto il marito: egli firma un patto in cielo, mentre la moglie rappresenta la sua controfirma nella temporalità, e i figli le sue ulteriori garanzie. Lo stesso matrimonio si configura come un patto tra l'uomo e Dio, come una relazione innanzitutto spirituale, rispetto alla quale la donna non prende alcuna parte attiva. Al contrario, proprio perché il matrimonio costituisce l'unica via attraverso la quale

più volte sottolineato come le prospettive sulla donna siano sostanzialmente concordi tra loro: l'esteta, il marito e il religioso condividono una concezione comune della soggettività femminile, ed esprimono solamente un diverso punto di vista legato allo stadio dell'esistenza nel quale si trovano (L. A. Howe, *Kierkegaard and the Feminine Self*, in *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1997, pp. 224; 230; similmente, C. Léon, (A) *Woman's Place Within the Ethical*, in *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1997, pp. 118-119; 125). Questa apparente divergenza d'opinioni è piuttosto l'espressione dello stato di avanzamento della personalità maschile, mentre tutti gli pseudonimi sono concordi nell'affermare l'essenza terrena e relazionale della donna, la sua mancanza di riflessione e di consapevolezza.

²¹ All'interno della sezione che apre la seconda parte dell'opera (*Eller*), dedicata alla sfera etica, sezione intitolata *Validità estetica del matrimonio* (nell'edizione originale, *Et Livs-Fragment: Anden del, indeholdende B.'s Papirer, Breve til A.*, "Un frammento di vita: seconda parte, contenente le carte di B. e la lettera ad A."). Nella successione di stadi delineata lungo tutto il corso delle opere di Kierkegaard, alcune figure "mediano" il passaggio da uno stadio all'altro, ad esempio l'ironista de *La ripresa*, una personalità essenzialmente estetica ma, per la sua propensione alla riflessione, al confine con la sfera etica.

il soggetto fonda sé stesso, la donna rappresenta nuovamente l'Altro, opposto e complementare, che permette all'uomo di istituire l'unione felice tra eternità e temporalità²². Così, mentre per l'uomo il matrimonio rappresenta l'occasione per un'elevazione dallo stadio estetico a quello etico-religioso, non viene descritto nessun progresso paragonabile nel caso della donna: al contrario, qui come nel resto della produzione del filosofo (così come nei diari personali), la donna viene descritta come un'eterna bambina, infantile e spiritualmente poco sviluppata. Soprattutto nelle *Considerazioni*, le qualità della donna sono considerate la sua bellezza, la sua spontaneità quasi "animale", grazie alla quale ella vive in perfetto accordo con la temporalità ed è in grado di "spiegare il finito". L'immagine che in modo più emblematico rappresenta questa idea si trova nel passo delle *Considerazioni* in cui il marito spiega come la donna, naturalmente più religiosa dell'uomo, passi immediatamente dallo stadio estetico a quello religioso, senza alcuna mediazione dell'etica:

Nella donna, dunque, l'innamoramento è immediato; fin qui, come nell'uomo. Ma il passaggio alla sfera religiosa avviene senza riflessione. Appena, infatti, si affaccia alla sua consapevolezza il pensiero, che nella riflessione dell'uomo esaurisce idealmente il suo contenuto, ella sviene; mentre il marito accorre e, pur altrettanto turbato, non si lascia sopraffare, ma sta ben saldo e sostiene l'amata finché ella non riapre gli occhi. In quello svenimento ella compie il passaggio dall'immediatezza della passione amorosa a quella religiosa; ed è qui che gli innamorati si ritrovano²³.

L'uomo e la donna si incontrano nell'immediatezza, ma solo l'uomo vi è giunto passando attraverso una formazione etica. La ragione più elevata della donna consiste in questa immediatezza religiosa raggiunta senza consapevolezza: per lei la profondità della riflessione, la serietà della scelta, si riducono ad una vertigine e a uno svenimento. Al suo risveglio la decisione è già stata presa, ma da un altro (il marito), mentre ella è stata trasportata delicatamente dallo stadio estetico a quello religioso. Il processo di maturazione dell'uomo non è valido per la donna, e non lo è nemmeno il significato più profondo del matrimonio, la cui centralità è posta nella decisione.

Possiamo sottolineare come in questo stadio la natura della donna sia declinata diversamente, rispetto allo stadio estetico, ma rimanga invariata da un punto di vista più fondamentale. Mentre nella dimensione estetica la donna è associata alla temporalità, nella sfera etica non solo questa essenza terrena è confermata,

²² L'idea del matrimonio come sintesi di eterno e temporale (all'interno della quale l'uomo e la donna rappresentano, rispettivamente, i due poli opposti), ripropone nella sfera etica la relazione fondamentale che istituisce il soggetto: come vedremo spiegato ne *La malattia mortale*, il singolo è essenzialmente spirito, ma è una sintesi di finito e infinito, di possibilità e necessità, e la soggettività sorge quando questo rapporto si pone in relazione e sé stesso e a colui che l'ha originariamente posto come relazione, ovvero Dio.

²³ S. Kierkegaard, *Stadier på Livets Vej*, Copenaghen 1845; ed. it. *Stadi sul cammino della vita*, Rizzoli, Milano, 1993, pp. 290-291.

ma conduce ad una forma ancora più radicale di esclusione, per cui la donna è, in modo categorico, tagliata fuori dal regno etico della riflessione e della scelta. Così, dall'inizio alla fine, la donna non sceglie mai in senso proprio, e dal momento che è nella scelta che il singolo pone sé stesso, la donna si configura, nuovamente e in modo più radicale, come una Non-soggettività.

È evidente come il secondo stadio sia connesso al primo: da un lato la distinzione binaria temporalità/eternità si fonda su una rigida definizione della differenza sessuale, le cui conseguenze estreme sono spinte fino alla dimensione dello spirito; dall'altro lato, l'esclusione della donna dalla sfera etica è ancora più radicale, proprio perché priva la donna di alcune qualità caratteristiche del soggetto kierkegaardiano (lo spirito, la riflessione, la scelta). In questo senso, la Non-soggettività femminile è irrimediabilmente posta al di fuori dell'universale, pur essendovi compresa in quanto appendice necessaria dell'uomo. E tale esclusione è destinata ad approfondirsi ulteriormente nell'ultimo dei tre stradi.

6. *Lo stadio religioso*

Giungiamo dunque all'ultimo stadio, quello religioso. Innanzitutto, è necessario sottolineare che la filosofia di Kierkegaard contempla due diverse forme di religiosità. La prima, che potremmo porre sotto una categoria etico-religiosa, costituisce quella forma di religiosità accessibile a tutti, che si realizza all'interno del matrimonio. Infatti, poiché il singolo pone la propria unione terrena in rapporto a Dio, il matrimonio è una relazione nella quale Dio rappresenta il "terzo", di fronte al quale il marito e la moglie si uniscono. Rispetto a questa forma del religioso, accessibile anche all'uomo "comune", viene delineata, all'interno degli *Stadi*²⁴, un'alternativa al "generale" (il dovere etico di sposarsi e generare dei figli). Si tratta dell'Eccezione, un individuo straordinario, le cui qualità spirituali fuori dalla norma lo portano a porsi difficilmente in relazione con la dimensione mondana. Così, il religioso autentico si configura come una modalità esistenziale che trascende l'istanza etica: l'Eccezione è colui che "rompe con il finito", che rinuncia alla dimensione mondana per realizzare una più alta relazione con il divino. Poiché l'Eccezione è una personalità eminentemente spirituale, egli si eleva al di sopra dell'individuo comune; e se già l'uomo comune è infinitamente più spirituale della donna, è naturale che le possibilità di essere l'Eccezione, già estremamente limitate per gli uomini, saranno pressoché nulle per la donna.

L'inferiorità spirituale della donna, in ogni caso, viene più chiaramente delineata ne *La malattia mortale*, in cui si descrivono le varie forme della dispe-

²⁴ In particolare, alla fine delle *Considerazioni* e nella sezione subito successiva, *Colpevole? non colpevole?* (uno scritto dal forte accento autobiografico, nel quale Kierkegaard mette in scena la vicenda del fidanzamento e della rottura con Regina Olsen, oltre che presentare la figura paradossale dell'Eccezione).

razione (appunto, la “malattia mortale” che affligge l’umanità), e il percorso spirituale che porta il Singolo a diventare sé stesso. Poiché l’individuo è una sintesi di finito e infinito, di necessità e possibilità, questi due poli devono essere in equilibrio affinché la soggettività sorga; tuttavia, la maggior parte degli esseri umani, sia che ne siano consapevoli sia che non lo siano, dispera. E tale disperazione, se protratta troppo a lungo, si trasforma in peccato e condanna irrimediabilmente il singolo.

Esistono due forme di disperazione consapevole²⁵: disperatamente non voler essere sé stessi, e disperatamente voler essere sé stessi. Mentre la seconda forma di disperazione è quella dell’ostinazione (tipo β), ed è associata ad un atteggiamento dell’io che, in modo assertivo, desidera essere una certa versione di sé, la prima è la disperazione della debolezza (tipo α), ed è quella associata all’abbandono di sé, alla negazione della propria individualità. La disperazione posta sotto la determinazione della debolezza è quella che implica una minor consapevolezza; quanto più la consapevolezza cresce, tanto più la disperazione passa dalla determinazione della debolezza a quella dell’ostinazione. *La malattia mortale* è certamente l’esempio più evidente dell’atteggiamento del filosofo nei confronti della differenza sessuale: tale differenza, ricondotta alla sfera biologica, viene essenzializzata fino a determinare una fondamentale differenza spirituale tra uomo e donna. Così, sebbene in tutte le opere ricorra l’affermazione dell’uguaglianza di uomo e donna di fronte a Dio, si realizza una doppiezza del discorso che, nel concreto, nega alla donna qualsiasi qualità spirituale atta alla realizzazione del proprio sé. Così, quella forma di disperazione che tende all’abbandono è esplicitamente definita come femminile, mentre, all’aumentare della consapevolezza, ci si avvicina al polo dell’ostinazione, definito invece come tipicamente maschile. L’autore premette che «questo schema comprende tutta la realtà della disperazione», e continua affermando:

Sono ben lungi dal negare che nelle donne si possano trovare forme di disperazione virile e viceversa negli uomini forme di disperazione femminile; ma queste sono eccezioni. [...] La donna non ha né l’idea egoisticamente sviluppata dell’io, né in senso decisivo l’intellettualità, per quanto possa essere di sentimento più tenero e più fine dell’uomo. Il carattere essenziale della donna, invece, è l’abbandonarsi, l’abbandono, e se non è così, essa non è donna²⁶.

Così, l’essenza della donna, il nucleo stesso della sua personalità, è negativo, poiché si costituisce nell’abbandono, nella negazione di sé, nel suo essere-per-altro. Anche l’uomo si abbandona – e costui è un uomo senza valore, specifica l’autore – ma l’abbandono non rappresenta la sua essenza, come invece è per la donna, che diventa sé stessa proprio attraverso l’abbandono. Egli può abbando-

²⁵ La prima determinazione della disperazione, quella priva di consapevolezza, è stata precedentemente associata alla dimensione estetica.

²⁶ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, cit., p. 49.

narsi, ma rimane consapevole di tale abbandono e padrone di sé stesso; la donna invece, «con un atto tipicamente femminile»²⁷, getta tutto il suo io in ciò a cui si abbandona, e la disperazione assume per lei la forma di questo disperato rifiuto di essere sé stessa. In questo modo la donna si configura, da un punto di vista essenziale, come una sintesi inferiore: «è proprio la virilità che è da considerarsi essenzialmente sotto la determinazione dello spirito, mentre la femminilità è una sintesi più bassa»²⁸.

Anche la naturale religiosità femminile, più volte sostenuta dall'autore, è sottoposta alla stessa dialettica contraddittoria: da un lato, la donna è naturalmente più religiosa dell'uomo proprio per la sua tendenza innata all'abbandono (poiché la fede autentica implica il rinunciare a sé stessi di fronte a Dio); dall'altro lato, la donna è, per la stessa ragione, infinitamente meno religiosa dell'uomo. Infatti, l'abbandono dell'uomo è superiore poiché consapevole, mentre, nell'abbandonarsi spontaneamente, la donna non compie nessun reale sforzo spirituale²⁹.

Così, di fronte all'affermazione che l'uomo e la donna sono uguali di fronte a Dio, l'autore tiene a specificare che

Nel rapporto con Dio, dove una differenza come quella fra l'uomo e la donna scompare, vale tanto per l'uomo quanto per la donna che l'io è abbandono e che mediante l'abbandono si giunge all'io. Questo vale ugualmente per l'uomo e la donna, anche se *di solito*, nella realtà è soltanto attraverso l'uomo che la donna si mette in rapporto con Dio³⁰.

Questa concettualizzazione della donna, com'è evidente, mina ogni possibilità di una costituzione completa e autonoma della soggettività femminile³¹. Infatti, se in linea teorica l'autore considera la donna come una singolarità a tutti gli effetti, nel concreto le nega le qualità essenziali della riflessione e della consapevolezza, senza le quali la soggettività non può essere posta in senso proprio. Così

²⁷ *Ivi*, p. 50.

²⁸ *Ivi*, p. 65.

²⁹ A questo proposito, Agacinski sottolinea come tale idea di religiosità si configuri come una sorta di "castrazione simbolica" (S. Agacinski, *An Aparté on Repetition in Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1997, pp. 136-137; 143-144). Così, la fede più autentica consiste in una virile forma di rinuncia di sé, la quale risulta impossibile per la donna, priva fin dall'inizio dell'attributo maschile della riflessione: «precisely because she is so more naturally, she is always less so than he. True Christianity requires virility – K. will always put a great deal of stress on this. "Naturally" passive, weak, mute, woman cannot know true religious castration. Which is why woman can be a model of religiousness without being truly religious, without ever being so as much as man, who is not religious naturally», *ivi*, p. 137.

³⁰ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, cit. p. 50, corsivo mio.

³¹ Come sottolinea Howe in *Kierkegaard and the Feminine Self*, cit., pp. 217-248, nella costituzione del soggetto sono coinvolte due relazioni: quella con il proprio sé e quella con Dio. Poiché la seconda si realizza pienamente solo in relazione alla prima, dal momento che la donna costituisce una sintesi inferiore rispetto all'uomo, si costituirà più raramente come una singolarità a tutti gli effetti. Allo stesso tempo, poiché la donna entra in relazione a Dio solamente attraverso l'uomo, anche la seconda relazione sarà irrimediabilmente vincolata alla soggettività maschile.

l'inferiorità femminile, affermata in un contesto estetico e ricondotta alla natura terrena della donna, raggiunge le sue conseguenze più radicali nei due stadi successivi: la Non-soggettività femminile viene totalmente esclusa dalla dimensione etica (quella che fonda il Soggetto attraverso la scelta), e viene ammessa per procura all'interno della sfera religiosa.

7. Conclusioni

In conclusione, risulta chiaro come la relazione binaria tra i sessi e, in primo luogo, la differenza femminile, sia articolata in modo tale da costituire il soggetto maschile come *originario* (significativamente, il racconto biblico della creazione è utilizzato tanto dal seduttore quanto dagli altri pseudonimi, sia etici che religiosi), mentre la donna rappresenta un completamento necessario alla costituzione dell'uomo come spiritualmente superiore: una singolarità a pieno titolo costituita a spese della soggettività femminile. Il meccanismo fondamentale alla base di tale dialettica risiede in una concettualizzazione essenzializzante, che concepisce l'uomo e la donna innanzitutto come ruoli simbolici, come significanti ai quali si attribuiscono una serie di significati ben precisi, sulla base di una fondamentale distinzione anima/corpo³². I due si costituiscono in una relazione binaria, rigidamente determinata, all'interno della quale l'uomo rappresenta il polo positivo, e incarna tutti gli aspetti centrali del soggetto kierkegaardiano (lo spirito, la riflessione, la scelta, la responsabilità), mentre la donna rappresenta il polo negativo, e incarna tutti i valori opposti (il terreno, l'immediato, la passività e l'inconsapevolezza).

Poiché la Non-soggettività femminile è asservita all'universalizzazione del Soggetto maschile, l'una dipende dall'altro, e viceversa: da un lato l'essenza della donna è costruita in funzione dell'uomo, e in questo senso dipende da quest'ultimo; allo stesso tempo, però, anche il Soggetto maschile può sussistere, come tale, solamente in rapporto al termine inferiore della relazione. Proprio per questo motivo, qualsiasi analisi del soggetto kierkegaardiano risulta incompleta, se non tiene conto della fondamentale connessione che fa della donna l'essenza negativa, l'ombra del Soggetto maschile.

³² Così, sottolinea Howe, tale forma di misoginia è più profondamente una forma di antropocentrismo, che svaluta la componente "naturale" dell'esistenza in favore della dimensione interamente umana dello spirito (L. A. Howe, *Kierkegaard and the Feminine Self*, cit. p. 244).

Eticità e moralità nella critica sociale

Alessandro Volpe

(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)

volpe.alessandro1@hsr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Ethical Life and Morality in Social Criticism

Abstract: The new generations of the Frankfurt School's critical theory have contributed to the reappraisal of the (originally Hegelian) dichotomy of ethical life-morality, aiming at finding the proper standpoint of critique in one or the other. Indeed, the notion of social criticism seems to oscillate between immanent and transcendental interpretations, drawing on Hegel's or Kant's legacy. But why does such alternative remain so relevant from the perspective of social critique? This essay reviews the positions of leading figures in contemporary German critical theory regarding the relation between *Sittlichkeit* and *Moralität*, respectively, the works of Jürgen Habermas, Rainer Forst, Axel Honneth e Rahel Jaeggi. The analysis will consider three general criteria: the efficacy, openness and normativity of criticism. In conclusion, the essay claims that discourse theory still represents a viable theoretical response as it offers a critical perspective midway between immanence and transcendence.

Keywords: Ethical life, Morality, Social criticism, Critical theory, Transcendentalism.

1. Francoforte tra Kant e Hegel

“Voi tedeschi continuate a fluttuare tra Kant e Hegel”: con queste parole Richard Rorty si sarebbe rivolto a Jürgen Habermas, al termine di un intervento tenuto dal filosofo tedesco, nell'ambito di un convegno intitolato “Kant o Hegel?” a Stoccarda nel 1981. Questo è quanto lo stesso Habermas racconta all'esordio di suo testo dal titolo *Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit* (“Ancora una volta: Sul rapporto tra moralità e vita etica”), presentato nel giugno del 2019 all'Università Goethe di Francoforte sul Meno, in occasione dei festeggiamenti dei suoi 90 anni.¹ Nel dibattito interno alla teoria critica contem-

¹ J. Habermas, *Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit: Vortrag an der Universität Frankfurt*, 19 Juni 2019, in “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, vol. 67, n. 5, 2019, pp. 729-43.

poranea francofortese i nomi di Kant e Hegel rappresentano infatti le principali “fonti” della vecchia e nuova Scuola di Francoforte, a cui Habermas avrebbe a suo dire aggiunto, in immediata risposta a Rorty, anche quella di Marx. Kant e Hegel rappresentano, tuttavia, anche metonimie di veri e propri modelli teorici, in particolare dell’alternativa tra moralità e vita etica. Sulla scorta della celebre distinzione operata da Hegel, *Moralität* starebbe a indicare la coscienza morale individuale e universalistica, esemplificata dalla ragion pratica kantiana, laddove *Sittlichkeit* si riferisce al complesso delle norme e dei costumi concreti di una comunità determinata, in cui il principio di libertà si trova ad essere già in opera in determinate pratiche sociali. Questa distinzione risulta però piuttosto controversa e per nulla neutra, innanzitutto perché di conio hegeliano e pertanto prodotto di uno specifico punto di vista filosofico. Peraltro, com’è noto, quella che può sembrare una rigida dicotomia è in Hegel il risultato di una dialettica di azione reciproca, secondo cui il momento dell’eticità si trova ad essere il superamento e l’inveramento dell’astratta coscienza morale. Molta parte della filosofia pratica contemporanea ha preferito l’alternativa, resa nota in particolare da John Rawls, tra “giusto” (*The Right*) e “bene” (*The Good*)² – distinzione che tuttavia non può sovrapporsi del tutto a quella hegeliana. Oppure, in ambito metaetico, si potrebbe parlare di una distinzione tra “morale”, riferita alle effettive azioni, scelte o preferenze morali di individui o di una comunità, ed “etica”, intesa come la teoria e la riflessione morale, e perciò il complesso di proposizioni descrittive e normative che compongono un certo sistema morale³.

Va detto comunque che la fortuna della distinzione tra “moralità” e “vita etica”, recepita ad esempio anche dagli autori comunitaristi nordamericani⁴, ha parzialmente svuotato i connotati dialettici e propriamente hegeliani dei due termini, presentandosi progressivamente nel dibattito contemporaneo come un’alternativa tra due modelli di fondazione del discorso morale e politico. Al netto della possibile perdita in termini di profondità dialettica di questa distinzione, questa ripresa “post-metafisica” della dicotomia moralità-vita etica ne ha senza dubbio rivitalizzato l’impiego, ed è stata fatta propria anche dalla teoria critica tedesca contemporanea, nell’idea di trovare nell’una o nell’altra modalità di fondazione il “luogo della critica”⁵ appropriato. Ma per riprendere il titolo dell’intervento di Habermas, perché misurarsi “ancora una volta” sul rapporto tra “eticità” e “moralità”? E perché tale rapporto rimane così essenziale in una prospettiva di critica sociale? In questo contributo si prenderanno in rassegna le principali posizioni della teoria critica tedesca contemporanea in merito a questa alternativa, a partire dallo stesso Habermas, il quale segna indubbiamente il

² Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (ed. or. 1971, 1999), tr. it. di S. Veca, Feltrinelli, Milano 2019.

³ Si veda, ad esempio, M. Reichlin, *Fondamenti di bioetica*, Il Mulino, Bologna 2021, p. 14.

⁴ In particolare, autori come Alasdair MacIntyre, Michael Sandel e Charles Taylor.

⁵ G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvecchi, Roma 2021, p. 156.

punto di partenza di tutti i successivi sviluppi teorici, anche quelli più distanti della sua prospettiva. In particolare, oltre a Habermas, verranno esaminate brevemente altre tre importanti voci della teoria critica odierna: Rainer Forst, Axel Honneth e Rahel Jaeggi. Lo sviluppo della nozione di “critica” in questi quattro autori sembra infatti oscillare fra un approccio di tipo immanente, in cui la critica avviene a partire dal contesto “etico” entro cui agisce la critica stessa, e uno di tipo trascendentale o meglio, si vedrà, “quasi-trascendentale”, secondo cui i criteri sono rappresentati da un piano morale indipendente dal contesto etico condiviso e a partire dal quale viene criticato un determinato assetto sociale.

2. Moralità e critica sociale

2.1. A partire dalla cosiddetta “svolta linguistica della teoria critica”⁶, Habermas è noto per aver impresso anche una relativa svolta kantiana alla teoria critica francofortese. Il percorso che va dagli studi sull’opinione pubblica fino all’elaborazione di una *Teoria dell’agire comunicativo*, la cui edizione originale tedesca risale al 1981⁷, può essere anche descritto come una transizione graduale verso un approccio di tipo trascendentale o, meglio, “quasi-trascendentale”. In particolare, la riflessione attorno all’etica del discorso, che dell’agire comunicativo rappresenta in ultima analisi una specificazione morale, è volta precisamente all’individuazione di norme e pretese inaggirabili, iscritte nello scambio discorsivo tra parlanti. L’etica del discorso si presenta dunque come un’etica di carattere deontologico, cognitivistico, formalistico e universalistico. All’individuazione delle pretese inaggirabili del discorso – verità, veridicità, comprensibilità, correttezza – si è poi man mano manifestato in Habermas lo sforzo di identificare un principio di marca esplicitamente kantiana che regoli i conteziosi morali. Tale è il principio di universalizzazione (U), secondo cui “Ogni norma valida deve soddisfare la condizione che le conseguenze e gli effetti secondari derivanti [...] possano venir accettate da tutti gli interessati”⁸. Come si rende evidente dalla forma del principio, si tratta di una traduzione intersoggettiva e dialogica della prima formulazione dell’imperativo categorico kantiano. Habermas si è trovato a dover poi riformulare in maniera sempre più precisa questo principio, associandolo sin dall’inizio a uno ben più ampio e accogliente, conosciuto come “principio del discorso”, il quale recita: “possono pretendere validità soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti, quali partecipanti a un discorso pratico”⁹.

⁶ A. Wellmer, *The Linguistic Turn of Critical Theory*, in H. P. Birne (a cura di), *Critical Theory, Philosophy, and Social Theory: A Symposium*, Chelmsford 1974.

⁷ J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo* (2 voll.), tr. it. di G.E. Rusconi, Il Mulino, Bologna 1986.

⁸ Id., *Etica del discorso*, tr. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 71.

⁹ Ivi, p. 103.

Se negli scritti degli anni Ottanta Habermas caratterizzava la sua proposta, più in generale, come un'etica del discorso, nei primi anni Novanta egli precisa che essa andrebbe meglio intesa come una "teoria del discorso della morale" (*Diskurstheorie der Moral*), giacché il compito che si prefigge è di stabilire universalmente una condotta morale che faccia da regola al disaccordo tra parlanti. È qui cruciale la nozione di discorso (*Diskurs*), che già in *Teoria dell'agire comunicativo* rappresentava un caso speciale di interazione comunicativa e che sopraggiunge nei momenti di disaccordo profondo tra i parlanti in merito alle pretese di validità della comunicazione ordinaria. La separazione dell'ambito morale da quello etico sarà poi chiarita in maniera definitiva nel fortunato saggio dal titolo *Sull'uso pragmatico, etico e morale della ragion pratica*¹⁰. Se nell'uso etico i soggetti si rifanno a norme che esprimono l'autenticità personale o della propria comunità di appartenenza (secondo la domanda "Come devo vivere?"), nell'uso morale essi dovranno invece necessariamente esporsi a una giustificazione ulteriore rispetto alla forma di vita particolare di cui sono membri o all'ideale individuale di buona vita e di auto-realizzazione. Si tratta cioè di operare nell'idea di Habermas – secondo un'espressione piuttosto ripresa dagli interpreti – una "demonificazione" (*Entweltlichung*) delle norme morali. La moralità, in altre parole, indicherebbe sempre la fuoriuscita da un comfort etico prestabilito e l'ingresso in un ambito che superi le convenzioni.

Quello habermasiano è però, sia sin dalle sue origini, un kantismo *sui generis*, più dichiarato che praticato. C'è in primo luogo una ragione strettamente metodologica, su cui egli insistito a più riprese. Al metodo puramente trascendentale di Kant, Habermas ha opposto un'idea di "ricostruzione razionale" delle pretese della morale: la teoria morale ricostruisce i presupposti inaggirabili che regolano i discorsi pratici volti all'intesa tra interlocutori. Egli reinterpreta così il "fatto della ragione", intuitivamente colto da Kant nell'auto-evidenza della legge morale, come la modalità con cui nella prassi del discorso si danno regole che, se aggirate, conducono a una contraddizione performativa. In amichevole polemica con Karl-Otto Apel, tuttavia, si tratterebbe di un'impresa teorica "quasi-trascendentale"¹¹, nella misura in cui la pratica ricostruttiva della pragmatica universale ricade nell'alveo della teoria sociale e non della teoria metafisica, e come tale sarebbe continuamente esposta a un'eventuale smentita empirica.

In secondo luogo, c'è una ragione legata alla forma *dialogica* del principio del discorso. Di contro all'impostazione a suo dire *monologica* di Kant, ovvero risolta all'auto-riflessione del soggetto *in foro interno*, per Habermas le norme d'azione devono sottoporsi a un "discorso pubblico organizzato in forma intersoggettiva"¹². Il discorso è pertanto "un dialogo che deve effettivamente

¹⁰ Id., *Sull'uso pragmatico, etico e morale della ragion pratica*, in Id., *Teoria della morale*, a cura di P. Plantamura, Laterza, Roma-Bari 2016, pp. 103-22.

¹¹ Habermas parla di una "validità quasi-empirica", Id., *Etica del discorso*, cit., p. 106.

¹² Id., *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in Id., *Teoria della morale*, cit., p. 17.

aver luogo”, non trattandosi nemmeno di un semplice esperimento mentale contro-fattuale, come d’altro canto era ancora presentata, negli scritti degli anni Settanta, la cosiddetta “situazione linguistica ideale”.

In terzo luogo, c’è una ragione legata alle premesse più generali e storico-genetiche dell’agire comunicativo e di conseguenza dell’etica del discorso. In parallelo e in forma più sotterranea rispetto all’astrazione che il principio del discorso manifesta nel suo formalismo, Habermas fa notare come l’etica del discorso non potrebbe darsi se non come prodotto storico e contingente di processi di apprendimento.¹³ Non si darebbe perciò moralità senza anche una “forma di vita recettiva”¹⁴, vale a dire quei contesti giuridici e sociali che incorporano già atteggiamenti post-convenzionali e principi morali universalistici. In aggiunta, proprio a seguito di alcune obiezioni neo-comunitariste e neo-femministe sull’eccessiva formalità del suo approccio, egli ha notoriamente proposto una forma di complementarità tra aspetti di giustizia universalistica e di solidarietà ‘comunitaria’, per la quale “giustizia” si riferirebbe alle eguali libertà degli individui, mentre solidarietà al benessere dei soggetti appartenenti a una forma di vita particolare, e quindi anche alla “conservazione dell’integrità di questa stessa forma di vita”¹⁵. Giustizia e solidarietà risulterebbero in tal modo due concetti co-originari, poiché l’uno avrebbe bisogno dell’integrazione dell’altro per soddisfare i requisiti fondamentali della morale.

C’è perciò in Habermas un elemento a suo modo paradossale ma coerente con l’intento più generale della sua opera, a metà strada tra filosofia e teoria della società: se la “moralità” quasi-trascendentale è l’oggetto dell’etica del discorso, l’“eticità” può essere intesa come la sua cornice e presupposto, se con quest’ultima si intende il complesso dei processi storico-contingenti che conducono alla formazione di una coscienza morale. Non è un caso che alcuni critici abbiano visto nella filosofia pratica habermasiana una forma molto raffinata di “coerentismo” e persino di quasi-hegelismo¹⁶.

Un modo possibile per intendere più correttamente questo aspetto peculiare e ambivalente della sua teoria è porre attenzione all’ultima sua ponderosa opera dedicata alla storia della filosofia dal titolo *Auch eine Geschichte der Philosophie*¹⁷, nel quale Habermas mostra come l’intero cammino della storia della coscienza occidentale sia interpretabile nei termini di una “de-trascendentalizzazione” della ragione. La chiave di questa genealogia del pensiero post-metafisico risiede propriamente nelle dinamiche di processi di apprendimento socio-evolutivi che plasmano la coscienza occidentale e la conducono, nella

¹³ *Ivi*, cit., p. 25.

¹⁴ “La morale universalistica dipende, in realtà, – scrive Habermas – da una forma di vita recettiva”, *ivi*, p. 25.

¹⁵ *Id.*, *Giustizia e solidarietà. Discussione sullo “Stadio 6”*, in *Id.*, *Teoria della morale*, cit., pp. 49-76: 71.

¹⁶ Cfr. A. Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 2016, p. 66-7.

¹⁷ J. Habermas, *Una storia della filosofia*, tr. it. di W. Privitera, G. Fazio e L. Corchia, Feltrinelli, Milano 2023.

modernità, verso forme sempre più mondane e intersoggettive di razionalità teoretica e pratica.

A ben guardare, Habermas incarnerebbe quel “pendolo di Francoforte”¹⁸ che incessantemente oscilla tra Kant e Hegel – o per meglio dire, una forma di hegelismo realizzato, a suo dire, “con mezzi kantiani” – nell’impresa non semplice di mantenere un equilibrio tra la considerazione universalistico-formale della morale e attenzione alle forme di vita particolari.

2.2. Sulla scorta della classificazione habermasiana tra uso pragmatico, etico e morale della ragion pratica, non sono mancati tentativi teorici di radicalizzare l’aspetto precisamente morale e kantiano dell’etica del discorso. Tra questi tentativi, quello di Rainer Forst rappresenta forse la sintesi più rappresentativa e sistematica. Nell’ottica di Forst, allievo diretto di Habermas a Francoforte, il significato della distinzione tra eticità e moralità può essere ricondotto alla

necessità di una morale di ordine superiore che contenga principi di condotta verso le persone che siano validi indipendentemente da quanto il proprio ‘ethos’, la propria concezione del bene o la propria forma di vita differiscano da quelli delle persone; e che sia più di un *modus vivendi* strategicamente o pragmaticamente motivato.¹⁹

Ancora una volta, la moralità assume un connotato superiore rispetto all’eticità concreta, ma in Forst ne si accentua il carattere peculiarmente trascendentale della fondazione, nonché l’autonomia metodologica dalle considerazioni storico-genetiche su cui Habermas invece si concentra in maniera sistematica. In particolare, Forst radicalizza dell’etica del discorso la centralità dello scambio di pretese criticabili di validità, che nella sua ottica vanno interpretate come richieste di *giustificazione* (*Rechtfertigung*). All’aggettivo “trascendentale” Forst preferisce tuttavia le categorie di “ricorsività” o “auto-riflessività”. La fondazione che Forst propone investe infatti sui caratteri inaggirabili di ricorsività e auto-riflessività della ragion pratica, se per ragion pratica si intende l’esercizio di esibizione di *ragione* (*Vernunft*) nell’ottica di fondazione delle norme (*Grund*). La giustificazione appare il termine medio di questa qualità strutturale della razionalità pratica, che agisce per il tramite di giustificazioni, tanto in termini positivi, esibendo ragioni, quanto in termini negativi, rifiutando ragioni, assumendo però implicitamente con tale rifiuto la pretesa di accettabilità universale, o di generalità. Una giustificazione valida si misura così in base a due criteri, quelli di reciprocità e generalità, corrispondenti al criterio kantiano dell’universalizzazione²⁰. Da tale procedura a suo modo trascendentale, poiché esula da una dimensione di esperienza o di cornice etica

¹⁸ P.P. Portinaro, *Il pendolo di Francoforte. Metamorfosi della teoria critica*, in “Teoria politica”, 3, 2013, pp. 365-83.

¹⁹ R. Forst, *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, tr. di J. Flynn, Columbia University Press, New York 2012, pp. 63-4.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 6 e passim.

già determinata, discenderebbe un “principio della giustificazione” (*Rechtfertigungsprinzip*), secondo il quale le norme che reclamano una validità generale e reciproca devono essere giustificabili attraverso ragioni non generalmente e reciprocamente rifiutabili. È qui che si innesta il costruttivismo di Forst, per il quale le norme morali si trovano di volta in volta ad essere “costruite” sulla base di questo principio, riposando su un fondamentale “diritto alla giustificazione” che appartiene a ogni persona.

In parallelo allo schema di fondazione essenzialmente trascendentale del paradigma della giustificazione, Forst mantiene una netta distanza da una lettura in senso lato etico-funzionale e ‘storicista’ dell’etica del discorso. In prima istanza, diversamente dagli approcci “hegeliani”, che, come si vedrà meglio in seguito, fondano le pretese di critica a partire dalle norme iscritte nella vita etica, Forst sostiene che la critica sociale deve operare non in conformità dialettica con l’eticità, “mettendola alla prova”, bensì in aperta opposizione ad essa. “La vita etica data è l’oggetto della critica – scrive Forst – non il suo *fondamento* o il suo *limite*”²¹. Le manifestazioni storiche di critica e di opposizione non sono pertanto da interpretare come modalità di sfida *dall’interno* delle norme etiche già vigenti, bensì come vere e propri processi di riflessione alternativi rispetto al contesto. La critica è perciò immanente, o per meglio dire *contestuale* all’ordine sociale, ma al tempo stesso è trascendente rispetto al contesto, poiché non riposerebbe in ultima istanza su di esso. Come fa notare lo stesso Forst, questa considerazione autonoma (o “free-standing”) della morale sarebbe invece assente in Habermas, poiché la morale dell’etica del discorso non sarebbe dotata di un sufficiente potere motivazionale autonomo, non sarebbe in se stessa “*moralmente dovuta*”²², bensì risulterebbe essere l’esito di una ricostruzione razionale dei presupposti inaggirabili dell’agire comunicativo, dipendente a sua volta dai relativi processi di apprendimento socio-culturali realizzatisi nella modernità.

3. Eticità e critica sociale

3.1. In aperta polemica con l’aspetto trascendentale ed eccessivamente procedurale del pensiero di Habermas, Axel Honneth è noto invece per aver spostato il luogo della critica dall’agire comunicativo alle forme del riconoscimento reciproco. Questo spostamento è tuttavia consapevole della svolta intersoggettiva e normativa impresa dallo stesso Habermas, svolta nella quale Honneth va iscritto a pieno titolo, pur nel recupero di Hegel “contro” Kant. L’operazione teorica di Honneth, espressa emblematicamente nell’opera *Kampf um Anerken-*

²¹ R. Forst, *Normatività e potere. Per l’analisi degli ordini sociali di giustificazione*, a cura di A. Volpe, tr. it. di S. Pinzan, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 26.

²² Come scrive Enrico Zoffoli nella prefazione a R. Forst, *Critica dei rapporti di giustificazione. Prospettive di una teoria politica critica*, a cura di L. Ceppa, tr. it. di E. Zoffoli, Trauben, Torino 2013, cit., p. 19.

nung (1992)²³, è tutta orientata alla ricerca delle pretese di validità, ritradotte come aspettative sociali, non più nell'ambito dei presupposti idealizzanti all'agire comunicativo, bensì nelle dinamiche sociali conflittuali concretizzatesi al livello della *Sittlichkeit* moderna. Rispetto a una semplice rivalutazione del primato del momento "etico" su quello "morale" in una versione neo-comunitarista, oppure del primato del "bene" sul "giusto" in un'ottica neo-aristotelica, l'intento di Honneth è quello di elaborare un'"etica formale", vale a dire quello di ricostruire la grammatica morale delle lotte sociali per il riconoscimento. Sono infatti le esperienze negative di misconoscimento, come quelle di lacerazione, esclusione, umiliazione e offesa, a condurre alla consapevolezza dei principi dell'etica, come appunto etica del riconoscimento. Nella sua lettura della modernità e del modo di recepire in modo originale la lezione hegeliana, Honneth rintraccia un legame essenziale tra richieste di riconoscimento ed estensione graduale di spazi di autonomia e realizzazione individuale in sfere differenziate, dalla vita affettiva alla società del lavoro passando attraverso le conquiste del diritto moderno. Il criterio che conferisce "bontà" all'eticità concreta coincide infatti con "l'insieme delle condizioni intersoggettive delle quali si può dimostrare che fungono da presupposti necessari all'autorealizzazione individuale"²⁴. Facendo ciò, Honneth intende riconoscere una normatività che si configuri come una "trascendenza nell'immanenza sociale"²⁵: in tal senso le aspettative di riconoscimento intersoggettivo sono ad un tempo interne e trascendenti il contesto, e Honneth lo mostra attraverso una combinazione di analisi di tipo storico-antropologico e psicologico-sociale, condotta con particolare riferimento alle teorie di George M. Mead sulla costruzione del sé per il tramite dei processi di socializzazione²⁶.

In una fase più recente, segnata dalla pubblicazione de *Das Recht der Freiheit* (2011)²⁷, Honneth ha radicalizzato l'aspetto hegeliano della sua teoria, in particolare con l'ausilio di una ricostruzione normativa delle istituzioni "etiche" della modernità – famiglia, società civile e Stato – le quali incarnerebbero l'ideale della "libertà sociale". Rispetto così alla disanima delle forme psico-socio-antropologiche del riconoscimento intersoggettivo, che egli liberamente riprendeva in particolare da *La filosofia dello spirito jenese*, in questa fase matura Honneth ha spostato la sua attenzione verso il ruolo e le dinamiche interne delle grandi istituzioni sociali moderne, ispirandosi a quanto fatto da Hegel nei *Lineamenti della filosofia del diritto* del 1821. Per l'ex direttore dell'Istituto per la ricerca sociale si tratta infatti di riscrivere l'opera filosofico-giuridica di

²³ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.

²⁴ *Ivi*, p. 202.

²⁵ A. Honneth, N. Fraser, *Redistribuzione o riconoscimento?*, tr. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, Meltemi, Roma 2007, p. 289.

²⁶ Cfr. G.H. Mead, *Mind, Self, and Society*, a cura di C.W. Morris, University of Chicago, Chicago 1934.

²⁷ A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, tr. it. di C. Sandrelli, Codice edizioni, Torino 2015.

Hegel, adattandola al quadro contemporaneo e nell'ottica di una teoria della giustizia attraverso l'analisi sociale, in aperto confronto con il proceduralismo liberale di Habermas e di Rawls.

In maniera significativa, Honneth riprende da Hegel anche la dicotomia moralità/eticità, reinterpretandola alla luce del concetto di libertà. La concezione *riflessiva* della libertà corrisponde tanto alla moralità kantiana, in quanto fondata sui concetti di auto-legislazione, quanto a quella "romantica" herderiana, incentrata sulle idee di autenticità, autorealizzazione e scoperta di sé. Le concezioni di libertà riflessiva, in particolare quella kantiana, avrebbero tuttavia come limite il fatto che definiscono a priori l'ambito della libertà come un giudizio morale autonomo e imparziale, e solo a posteriori le condizioni concrete della sua realizzazione. Secondo Honneth, si è di fronte ancora solo alla possibilità della libertà, ma non alla sua *realtà*. La libertà sociale si presenta invece come quel tipo di esperienza di libertà che può darsi esclusivamente per il tramite della relazione con altri soggetti. Seguendo Hegel, egli la descrive come una forma di libertà già in opera nelle pratiche, nelle quali ogni individuo coinvolto si troverebbe ad essere "presso di sé nell'altro". In questa realtà della libertà, Honneth riconosce una dinamica – non casualmente triadica – nelle sfere dell'affettività, della produzione/consumo e della formazione democratica della libertà. La normatività di queste sfere si dipana così in forme sempre più complesse e inclusive, in una maniera che è però rispondente al loro "concetto", in termini hegeliani. L'affettività delle relazioni amicali, amorose e familiari, si va sempre via via articolando in relazioni inclusive – che fanno sì, ad esempio, che dalla famiglia nucleare borghese si passi alla nozione plurale e allargata di "famiglie" – secondo uno standard storico-ideale rispondente all'aspettativa di amore libero e autonomo. L'aspetto critico della teoria risiede dunque nello standard che queste stesse istituzioni etiche conferiscono a livello del loro pieno dispiegamento progressivo, pur esponendosi a occasioni di regressioni. La critica è perciò *interna* alla vita etica nella misura in cui riesce a denunciare delle patologie sociali che scaturiscono nella deviazione e allontanamento dalle originarie pretese normative ad esse immanenti.

3.2. Se Kant e Hegel costituiscono le due fonti principali dei francofortesi, ci si può in qualche modo chiedere quale ruolo abbia invece Marx nella definizione del luogo della critica, come anche accennato da Habermas in risposta a Rorty. È qui in particolare che può collocarsi il lavoro di Rahel Jaeggi, allieva diretta di Honneth, dedicato alla riattualizzazione della categoria di "alienazione" così come della marxiana "critica dell'ideologia". Sullo sfondo vi è però la precisa constatazione dei deficit della critica "morale", nel senso della *Moralität*, rispetto a quella che lei definisce la critica "etico-funzionale", in continuità – anche divergente – con il suo maestro Honneth. Già nel saggio *Alienazione*, Jaeggi prende le mosse da una polemica nei confronti del "neutralismo" o "astensionismo etico" tipico del liberalismo (da Rawls a Habermas), atteggiamento che restringerebbe l'attenzione della normatività alla giusta convivenza tra prospettive etiche inde-

cidibili. Come si è visto in precedenza, il punto di vista morale opera un distanziamento neutrale rispetto ai modi di vita individuali o comunitari, per lo più intesi come prodotti di scelte private al di fuori della considerazione sui criteri di giustizia. Jaeggi coglie invece proprio nel concetto di alienazione, come categoria critica per eccellenza delle dinamiche distorte del mondo moderno, l'“essere capace di criticare il contenuto di forme di vita, senza dover fare riferimento a un patrimonio di valori etici sostanziali fondato in termini metafisici”²⁸. Il concetto di alienazione è dunque secondo Jaeggi il modo con il quale si squarcia il velo dell'astensione liberale rispetto ai modi o alle scelte di vita particolari, ad esempio quello del consumo, del lavoro o della vita amorosa. Vi è d'altra parte nella tradizione della Scuola di Francoforte una specifica attenzione nei confronti della diagnosi della vita alienata o “offesa”, come avrebbe detto Adorno, e che Jaeggi intende consapevolmente recuperare.²⁹ Non si tratta però di contrapporre ad essa o indicare in controluce un modello di “vita buona”, bensì di definire l'alienazione come un “un rapporto di appropriazione impedito”, una “relazione senza relazione”³⁰.

Questo conduce Jaeggi, in *Kritik von Lebensformen* (2013), a riabilitare un'indagine sulle forme di vita e sulla loro “bontà” e razionalità, concentrandosi in particolare sulle loro dinamiche di crisi e contraddizione. Non riposando su un criterio predeterminato di “vita buona” o di “felicità” autentica, la critica delle forme di vita non è una “questione di polizia”³¹, bensì si occuperebbe di mettere alla prova gli ordini sociali alla luce dei loro stessi presupposti e standard normativi. Jaeggi intende così le *Lebensformen* come “complessi statici di pratiche”, come sedimentazioni di comportamenti e orientamenti ricorrenti e stabiliti entro un certo fine e un certo valore o insieme di valori. Come tali, le forme di vita sono qualcosa di meno delle istituzioni giuridicamente codificate, benché possano istituzionalizzarsi, e qualcosa di più delle semplici mode e delle preferenze o scelte soggettive. Ne sono esempi, tra gli altri: la famiglia, la vita metropolitana, il mondo del lavoro, le regole e condotte linguistiche, la società dei consumi, il capitalismo. Nell'idea di Jaeggi, le forme di vita vanno intese come casi di problem-solving, vale a dire come “istanze di risoluzione di problemi”³², problemi che le stesse pongono e il cui funzionamento ha a che fare proprio con la loro capacità di superarli. Con l'ausilio dello Hegel dei *Lineamenti di filosofia di diritto* riletto mediante il pragmatismo di John Dewey, Jaeggi illustra con efficacia come le grandi forme di vita del moderno – tra tutte, la famiglia nucleare borghese e la società del lavoro – siano nate dalla risoluzione dei problemi degli ordini sociali

²⁸ R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema sociale e politico*, tr. it. di A. Romoli e G. Fazio, Castelveccchi, Roma 2017, pp. 73-4.

²⁹ Cfr. R. Jaeggi, «Il singolo non può nulla contro questo stato di cose»: i *Minima Moralia* come critica delle forme di vita, in Id. *Forme di vita e capitalismo*, tr. it. di M. Solinas, Rosenberg & Selliers, Torino, pp. 33-60.

³⁰ Id., *Critica delle forme di vita*, tr. it. di G. Fazio e W. Privitera, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 95.

³¹ *Ivi*, p. 57.

³² *Ivi*, p. 197.

che le hanno precedute, e che per certi versi e in nuove modalità si ritrovano a riproporre e a dover superare.

Diversamente però dall'approccio 'sostantivo' e se si vuole teleologico di Honneth – per il quale c'è un nucleo normativo di base dell'eticità moderna (tale è la libertà sociale), che di volta si trova ad essere affermato o in qualche modo corrotto – Jaeggi è interessata alle modalità in cui le forme di vita vanno incontro a crisi e contraddizioni, risolvendo o fallendo nella loro specifica risoluzione di problemi. Il criterio è quindi quello formale e procedurale del *problem-solving*, che non prevede né l'identificazione positiva di un contenuto di "vita buona", né di un principio di giustizia che prescriva ora e per sempre un *deon*, un dover essere. Se le forme di vita si presentano infatti come "ambienti di apprendimento", le crisi e regressioni emergono conseguentemente a "blocchi di apprendimento"³³, nei quali le formazioni sociali si trovano a non disporre più delle risorse normative per affrontare e risolvere le contraddizioni che le innervano. Una "buona" riuscita del processo di risoluzione dei problemi può dipendere soltanto da un apprendimento collettivo, rifacendosi qui ancora al pragmatismo deweyano; pertanto, da un processo autonomo e auto-riflessivo che dovrebbe coinvolgere i soggetti immersi nelle forme di vita, di cui però la teoria (critica) non può in qualche modo prevedere gli esiti specifici.

4. La critica "contesa"

Quella che può sembrare a primo sguardo una semplice *querelle* "di famiglia", nasconde una posta in palio molto alta in riferimento alla postura da assumere verso le contraddizioni del presente e la loro diagnosi. Esistono infatti almeno tre ordini di problemi che conferiscono importanza alla dicotomia eticità/moralità. Il primo riguarda l'*efficacia* della critica, ovvero il modo in cui il giudizio normativo e l'analisi sociale riescono ad acquisire determinatezza e peso negli ambiti presi in oggetto, anche per via della loro forza esplicativa e diagnostica. Il secondo riguarda l'*apertura* della critica, vale a dire la modalità in cui la critica riesce ad essere anche trasformativa e "aprire" spazi di possibilità ulteriori rispetto al contesto preso in considerazione. Il terzo riguarda la *normatività*, ossia la capacità della critica di stabilire un criterio di valutazione e fornire un'immagine più o meno chiara del possibile orizzonte di azione trasformativa.

Non sono mancate numerose obiezioni alle posizioni prese in esame, tanto nel campo della moralità quanto nella riscoperta della vita etica. Se la distinzione habermasiana tra "uso morale" e "uso etico" della ragion pratica è stata messa in discussione da più parti e persino accusata di essere metodologicamente dogmatica³⁴, la teoria della giustificazione di Forst è stata giudicata come un caso di ec-

³³ *Ivi*, p. 396.

³⁴ Cfr. M. Kettner, *The Disappearance of Discourse Ethics in Habermas' Between Facts and Norms*, in

cessivo “rigorismo”³⁵ e criticata per aver sostituito l’approccio della teoria critica con quello dell’“etica applicata”³⁶. Sebbene infatti sia presente in Forst un’analisi empirico-sociale degli ordini di giustificazione, affine alla sociologia critica, essa non compone tuttavia un tutt’uno con la riflessione più specificamente filosofico-normativa. Tra *analisi empirica* degli ordini della giustificazione (e delle rispettive “narrazioni”) e *fondazione* della teoria della giustificazione Forst riconosce infatti una precisa divisione del lavoro. Occorre invece sottolineare come la cifra caratteristica della teoria critica francofortese sia quella di determinare un nesso immanente tra analisi sociale e interesse per l’emancipazione, il che la distinguerebbe in maniera piuttosto precisa tanto dalla sociologia avalutativa quanto dal côté teorico “normativista” o, come avrebbe detto Horkheimer, dalle cosiddette teorie “tradizionali”³⁷. L’analisi sociale dovrebbe pertanto essere parte integrante della stessa fondazione normativa, e non un’indagine in qualche modo parallela o conseguente rispetto alla giustificazione degli stessi standard critici.

Altresì, gli approcci orientati alla riscoperta della vita etica come luogo concreto e “tangibile” della critica hanno ricevuto non poche obiezioni. In particolare, la critica suggerita da Nancy Fraser all’impostazione metodologica di Honneth, nel loro scambio notoriamente condotto in *Redistribuzione o riconoscimento?*, costituisce una possibile obiezione generale ai tentativi di fondazione normativa sul contesto etico:

La sua (*di Honneth*, n.d.A.) strategia per conciliare immanenza e trascendenza è di fondare la teoria critica su di una psicologia morale della sofferenza prepolitica. Identificando l’immanenza con l’esperienza soggettiva, egli propone di connettere la critica al contesto sociale e di ricavare i suoi criteri normativi dalla sofferenza, dalle motivazioni e dalle aspettative dei soggetti sociali. Questa strategia è però imprudente in quanto rischia di far collassare la normatività sul dato.³⁸

In altri termini, il rischio è quello di appiattire di volta in volta la valutazione critica all’esperienza soggettiva degli attori sociali o alla situazione etica contingente. Honneth dovrebbe così ricorrere a uno strumento di giustificazione a suo modo trascendente il contesto, che egli ricava, in risposta alla sua interlocutrice, dal bisogno socio-antropologico di riconoscimento³⁹, rimuovendo tuttavia solo in parte il problema evidenziato da Fraser.

Questa critica fa da preludio a quello che poi costituirà il nodo del dibattito scaturito a seguito della pubblicazione de *Il diritto della libertà*. Molti interpreti

R. von Schomberg, K. Baynes (a cura di), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas’s “Between Facts and Norms”*, State University of New York Press, Albany, NY 2002, pp. 201-19; 208.

³⁵ Cfr. Benhabib S., *The Uses and Abuses of Kantian Rigorism: On Rainer Forst’s Moral and Political Philosophy*, in “Political Theory”, 43/6, 2015, pp. 777-92.

³⁶ A. Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, cit., p. 16.

³⁷ M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Filosofia e teoria critica*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2003, pp. 3-56.

³⁸ A. Honneth, N. Fraser, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., pp. 238-9.

³⁹ *Ivi*, pp. 289-90.

hanno infatti avanzato numerosi dubbi e perplessità intorno al modello della “ricostruzione normativa”, osservando in particolare come quest’ultima dia poco spazio a una critica realmente radicale, sancendo di fatto una chiusura del campo di possibilità di trasformazione delle prassi prese in oggetto. A queste critiche si sono aggiunte peraltro anche quelle provenienti dal campo degli studi post-coloniali, secondo cui tanto Honneth quanto Habermas, attraverso i loro modelli diversamente “ricostruttivi”, porterebbero avanti un disegno di emancipazione adatto esclusivamente alla cultura euro-occidentale.⁴⁰ In particolare, le concezioni di progresso implicite in entrambe le metodologie ricostruttive sembrerebbero infatti riposare fin troppo sui processi di sviluppo socio-culturali in ultima analisi occidentali.

In rapporto diretto con gli esiti del dibattito sul luogo appropriato della critica sociale, se “morale” o “etico”, si è fatta avanti anche una riflessione sull’orientamento generale della critica. In particolare, Jaeggi stessa, insieme a Robin Celikates⁴¹, ha proposto una distinzione tra “critica esterna”, “critica interna” e “critica immanente”. Seguendo questa classificazione, la critica esterna farebbe riferimento a principi e criteri che si trovano all’esterno del contesto sociale preso in considerazione, valutando gli assetti sociali come ingiusti alla luce di un *a priori* o un’idea separata. La seconda, la critica interna, avrebbe invece origine da un contesto sociale o comunitario di riferimento, criticandolo sulla base dei valori condivisi o esteriormente manifestati, rintracciando incoerenze tra fatti e valori, tra credenze condivise e realtà. Esempio paradigmatico di questo approccio è l’idea di critica interpretativa avanzata dal filosofo americano Michael Walzer⁴². A queste due alternative si contrapporrebbe la cosiddetta “critica immanente”, la quale non si limiterebbe a individuare delle incoerenze tra valori manifesti e realtà imperfetta, bensì si pone l’obiettivo di mettere in luce come questi stessi valori, incarnati in determinate prassi, finirebbero per smentirsi, generando contraddizioni e crisi. Il conflitto si sposta così dalla semplice inconsistenza o ipocrisia di un ordine sociale all’attrito che per forza di cose viene a crearsi tra ciò che una formazione sociale “promette” e ciò che è effettivamente in grado di attuare. Nell’ottica di Jaeggi, quest’ultima forma di critica sarebbe perciò capace di mantenere un equilibrio tra determinatezza della diagnosi e orientamento trasformativo, seguendo l’idea hegeliana della “negazione determinata”. Almeno nell’interpretazione che Jaeggi della critica immanente, tuttavia, laddove si tratta di determinare il “salto” da una forma di vita all’altra, non c’è modo di indicare “una risposta positiva alla domanda su cosa renda buona o adeguata una forma di vita. Ne esiste, invece, – prosegue Jaeggi – una negativa e indiretta: forme di vita fallimentari soffrono di una carenza di riflessione pratica collettiva, [...] non sono in grado di risolvere i problemi

⁴⁰ Cfr. A. Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, cit.

⁴¹ Cfr. R. Jaeggi, R. Celikates, *La filosofia sociale. Un’introduzione*, tr. it. di M. Solinas, Le Monnier, Milano 2018.

⁴² Cfr. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1987.

che si pongono”⁴³. Se è indubbio che questo approccio negativistico permetta di mantenere una postura agnostica e non paternalistica rispetto a “come” i soggetti debbano comportarsi c’è il rischio che la critica si arresti così all’attestazione della contraddizione, e pertanto alla sola critica dell’ideologia. Senza cedere a conclusioni di tipo paternalistico o eccessivamente ‘sostantive’ sul piano etico, si può e si deve tentare di dare una forma proprio a quella riflessione collettiva di cui parla Jaeggi, pena il ritorno all’*impasse* teorica della negazione determinata che aveva coinvolto le prime generazioni di francofortesi.⁴⁴

In un suo recente libro⁴⁵, Roberto Mordacci ha fornito quella che può essere un’efficace alternativa alla tassonomia proposta da Jaeggi, o una sua specificazione più dettagliata, che rende maggiormente giustizia alle sfumature della critica presenti nella letteratura. Mordacci distingue infatti tra critica dialettica, critica messianica, critica genealogica e critica trascendentale, quest’ultima evidentemente ispirata a Kant. Se è vero che la “moralità”, come punto di vista morale, rientrerebbe a pieno titolo nell’ultima tipologia di critica, questa lettura contribuisce a interpretare la critica trascendentale non come una critica meramente “esterna”, bensì come una *variante* di critica immanente. “Una critica trascendentale – scrive Mordacci – non può limitarsi a enunciare i principi di una forma dell’agire distinta e separata dalle altre, ma deve applicarsi a tutte le forme d’azione *iuxta propria principia* [...] rilevando, nello specifico, se e dove queste siano divenute impossibili per ragioni interne”⁴⁶. Il trascendentale deve perciò essere pensato nelle prassi effettive, come loro regola interna, in primis come criterio che denuncia le contraddizioni pratiche esistenti ma che ne stipula anche una modalità immanente di superamento o risoluzione⁴⁷.

5. Conclusioni: oltre eticità e moralità o “nel mezzo”?

La scelta di campo tra punto di vista morale e vita etica determina inevitabilmente guadagni e perdite dal punto dell’efficacia, dell’apertura e della normatività della critica. Il dibattito a quattro voci qui brevemente ripercorso può aiutare a chiarirne la posta in gioco. Quello che è abbastanza chiaro è il fatto che il programma di una teoria critica della società non possa poggiarsi su una posizione estranea alla prassi concreta, senza però anche determinare una dimensione di trasformazione. Come suggerisce Lucio Cortella, “va mantenuto e rafforzato il carattere immanente della critica, pena la ricaduta in una negazione indeterminata e alla fine inconcludente”, aggiungendo però che “la teoria critica

⁴³ R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita*, cit., p. 435.

⁴⁴ Su questo, G. Fazio, *Ritorno a Francoforte*.

⁴⁵ R. Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelvechi, Roma 2023.

⁴⁶ *Ivi*, p. 41.

⁴⁷ Kant stesso, d’altro canto, si occuperebbe di trovare nell’agire pratico, che si dà sempre alla luce di specifiche e sempre diverse “massime”, un criterio critico interno all’agire stesso, l’imperativo categorico, che ne mette alla prova la consistenza universale.

deve assumersi l'onere di individuare, a partire dai contesti specifici, gli elementi universali in essi immanenti", pensando se stessa "come una componente del più generale processo di riflessione, apprendimento e trasformazione sociale"⁴⁸. Vorrei in conclusione proseguire su quest'ultimo aspetto sollevato da Cortella, provando anche a rendere conto dei primi due auspici indicati. Il ruolo della riflessione o della "riflessività", rimasto abbastanza sottotraccia finora, è infatti uno degli elementi più costanti della teoria critica francofortese. Se c'è infatti un compito universalmente riconosciuto nel campo variegato della critica sociale, questa è l'idea che essa debba in qualche modo investire sugli elementi di riflessività presenti nella società, in modo da innescare processi di liberazione ed emancipazione. Quest'idea, peraltro, risuona anche nell'interpretazione dialettica dell'illuminismo fatta da Adorno e Horkheimer, come processo di autorischiaramento, che guida la stessa messa in stato d'accusa dell'illuminismo in forma auto-critica.⁴⁹ A ciò si combina, in Habermas soprattutto ma non solo, la ricerca di una ragione critica incarnata in dinamiche sociali effettive, alternativa a quella puramente strategico-strumentale.

Seguendo l'elemento riflessivo e auto-riflessivo della critica, non si tratterebbe di trovare una improbabile "terza via" tra moralità e vita etica, bensì di rifiutarne un'interpretazione fin troppo irrigidita e dicotomica, e di apprezzarne invece la possibile e auspicabile compenetrazione. Le pretese che emergono dai momenti "critici" di messa in discussione e di rinegoziazione delle norme condivise sono infatti sempre contestuali e al tempo stesso trascendenti. Nelle pratiche di critica sorge molto spesso la necessità – come vorrebbe il punto di vista morale – di astrarre per un momento dai contenuti della vita etica ordinaria e assumere un atteggiamento distanziato, senza però ritenere che questo procedimento sia frutto di una intuizione intellettuale separata dal contesto. Piuttosto, si può ipotizzare che il momento "morale" sia contiguo a quello "etico", per evitare che una negazione determinata di un dato ordine sociale si arresti alla mera denuncia delle contraddizioni esistenti, senza possibilità di determinare un *surplus* della negazione stessa.

Nella sua proficua ambivalenza, la prospettiva di Habermas sembra avvicinarsi all'idea che possa offrirsi una concezione comprensiva di morale universalistica, basata in primo luogo sullo scambio di pretese di validità e dunque di ragioni criticabili, senza dimenticare il nesso ineludibile con le dinamiche sociali della vita in comune. Altresì, l'approccio eticamente "moderato" e procedurale di Jaeggi può aiutare a spostare l'attenzione verso le forme di vita nella loro pluralità – come ontologia sociale di riferimento – e verso i meccanismi di crisi e contraddizione a cui sono sempre esposte. Sotto questo profilo, il concetto di "discorso" in ambito pratico e quello di "deliberazione collettiva" in ambito più strettamente politico risultano efficaci poiché sufficientemente determinati da

⁴⁸ L. Cortella, *Paradigmi di teoria critica*, in "Politica&Società", 3/2015, p. 333-54.

⁴⁹ S. Petrucciani, *Adorno, Habermas e l'autocritica della modernità*, in "Philosophia. Bollettino della società italiana di storia della filosofia", VI, 2012, pp. 103-19.

poter descrivere criticamente le pratiche reali di interazione, e sufficientemente aperti e formali da consentire una trascendenza rispetto al contesto particolare. L'idea secondo cui l'etica del discorso sarebbe "sospesa tra il trascendentalismo e l'istituzionalismo, fra l'idealismo normativo e la teoria sociale"⁵⁰ è interpretabile in tal senso più come virtù che come un vizio di forma. In particolare, il concetto di discorso, al netto di necessarie rivisitazioni, riuscirebbe a "catturare" proprio quella riflessività intersoggettiva che emerge in maniera trasversale in tutti i contesti sociali, non solo – qui *contra* Habermas – quelli della sfera pubblica e del "mondo della vita", ma anche quelli "sistemici" dell'economia e del potere. Lo fa però indicando anche un criterio formale e possibilmente universalistico di non-dominio, il quale stabilisce che coloro che appartengono a un ordine sociale o ne sono in qualche modo coinvolti, ne siano al tempo stesso *anche* gli autori. Altrimenti detto, possono essere valide solo quelle norme sociali che possono trovare l'approvazione di tutti coloro che ne risultano essere direttamente o indirettamente interessati⁵¹.

L'interrogazione attorno al luogo della critica adatto si rende altrettanto necessaria nei contesti di etica globale e de-coloniale, come solo accennato in precedenza⁵². In questi ambiti si mette specificamente in gioco la capacità di bilanciare l'aspetto universalistico e quello contestuale, con il rischio sempre dietro l'angolo di cadere in esiti relativistici. Non bisogna dimenticare infatti che si tratta in prima istanza di criticare le forme di sfruttamento e di dominio ad ogni latitudine, che sono riconosciute come tali se e solo se hanno un carattere "comune" nonostante il contesto di oppressione. A tal fine, una teoria forte dell'eticità può costituire un ostacolo più che una posizione di vantaggio. Nella tradizione francofortese, la valorizzazione del primato del contesto – di cui la teoria critica è capofila – è sempre andata di pari passo con la difesa dell'universalità della ragione.

⁵⁰ Così afferma polemicamente A. Honneth, *Il diritto della libertà*, cit., p. 46.

⁵¹ Tale criterio formale di eguaglianza discorsiva è però esigente e "pieno" nella misura in cui esso stabilisce dei requisiti e un sistema di diritti capaci di renderne effettivo l'esercizio. Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, tr. it. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2013, cap. 3.

⁵² Su questo si veda l'indispensabile T. McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

Note critiche



Francesco Mora e il suo itinerario nella storia della filosofia.

Un percorso rammemorante

Nicolò Germano

(Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia)

germano.nicolo@libero.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Francesco Mora and its itinerary in the History of Philosophy. A remembrance path.

Abstract: This paper presents the philosophical journey of the Venetian philosopher Francesco Mora (1959-2022). In particular, it focuses on Mora's innovative interpretation of Georg Simmel, which centers on his theoretical unity as reflected in the relational characterization (*Wechselwirkung*) of the Simmelian *Lebensphilosophie*, drawing on Mora's own works on Simmel. Similarly, in the analysis of his works on Heidegger, we have highlighted the novel elements that make Mora's contributions stand out. Overall, we show that Mora's thought engages in a never-ending confrontation with philosophical classics, from Aristotle to Heidegger, and that its original aspects are deserving of further scholarly attention.

Keywords: Aristotle, Hobbes, Simmel, Heidegger, History of Philosophy, Italian Philosophy, Ethics.

In memoriam

Non è mai facile scrivere con il necessario distacco e il dovuto equilibrio di chi è stato maestro e amico. È tuttavia doveroso farlo, non fosse altro per prolungare, nell'assenza, il colloquio, per dipanare più distesamente parole che avrebbero dovuto essere dette, ma che il destino non ha voluto lo fossero. Affidiamo pertanto alla pagina scritta un tentativo di rammemorante ripercorrimento dell'itinerario, filosofico e umano – ma quanto, nel pensiero vivente, tali termini sono infine separabili? –, di Francesco Mora, nella speranza, carica di *pietas*, che la parola per noi tanto significativa sappia anche ad altri – che non lo hanno incontrato, che ancora possono e devono incontrarlo nei suoi scritti – parlare, e dischiudere loro quei mondi e quegli spazi che, a chi scrive, ha aperto.

Francesco Mora è nato a Venezia il 5 giugno del 1959: filosofo veneziano, si è formato, sotto la guida di Luigi Ruggiu, all'Università "Ca' Foscari", dove si è laureato con una tesi su Georg Simmel nel 1983, perfezionando successivamente

i suoi studi presso l'Università di Padova, con Giangiorgio Pasqualotto. Risale al 1985 la prima sua pubblicazione, *L'emergenza della vita. Per una interpretazione unitaria del pensiero simmeliano*¹, nella quale viene di già a enuclearsi, coagulandosi intorno ad alcuni specifici temi e precise movenze (appunto, un'interpretazione che sappia essere *unitaria* del pensiero di Simmel), almeno un possibile centro del percorso speculativo di Mora: Georg Simmel, l'autore di una vita. Infaticabilmente scandagliato, è ancora Simmel a inaugurare la lunga e prolifica serie di monografie che il filosofo ci ha lasciato. Nel 1991, infatti, esce, per i tipi della Jouvence, nella «Collana della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Venezia in San Sebastiano», il denso volume *Georg Simmel: la filosofia della storia tra teoria della forma e teoria della vita*², in cui Mora, sempre rivendicando (ed era allora, come lo è anche oggi, posizione fortemente innovatrice)³ una coerente unità della riflessione filosofica di Simmel, rinviene nella *Lebensphilosophie* il *fil rouge* della riflessione del filosofo berlinese.

Nell'opera del 1991 Mora ricostruisce con acribia il contesto nel quale Simmel si trovò a lavorare, tra storicismi e *Methodenstreit*⁴, evidenziando come sia il problema della storia e di una sua eventuale filosofia a rendere possibile l'interpretazione unitaria e pienamente filosofica del pensiero simmeliano alla luce della filosofia della vita. È quest'ultima riflessione sulla *Lebensphilosophie*, alla quale

¹ F. Mora, *L'emergenza della vita. Per un'interpretazione unitaria del pensiero simmeliano*, in «Verifiche», nn. 2-3, 1985, pp. 183-209. La tesi di laurea, *Georg Simmel tra sociologia e filosofia. Un tentativo di riunificazione della cultura*, seguita da L. Ruggiu e M. Ruggenini e discussa il 26/10/1983, insisteva di già sull'importanza dell'unificazione del pensiero di Simmel *sub specie philosophiae*, così come il contributo approntato per la *Scuola di Perfezionamento* sotto la supervisione di G. Pasqualotto, *Filosofia della storia e vitalismo nel pensiero di Georg Simmel*, difesa il 28/05/1987 con il massimo dei voti e con la lode, rinveniva nella filosofia della storia simmeliana il precipitato della cronologicamente successiva, ma teoreticamente antecedente, riflessione sulla filosofia della vita.

² F. Mora, *Georg Simmel: la filosofia della storia tra teoria della forma e storia della vita*, Jouvence, Roma 1991.

³ La recezione italiana del pensiero Simmel è stata e continua a essere frammentaria e discontinua, quasi un'ironica risposta alla filosofia «del frammento» simmeliana, come notava F. Mora: «l'uso – a tutt'oggi invalso – di raccogliere per temi in silloge e antologie saggi e articoli simmeliani distanti tra loro temporalmente e teoreticamente; tale scelta ne travisa il senso enucleandoli dal contesto originario, tranne rare ma importanti eccezioni, come quelle riguardanti il settore estetico o storico» (Id., *Principio Reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2005, p. 176). Tale filosofia, tuttavia, come puntualmente Mora dimostra, non per questo si deve intendere come sprovista di una sua precisa interna organizzazione, ma che anzi, proprio per potersi declinare *nel* frammento, necessita di una logica coerenza, di precisi fuochi dai quali le diverse ellissi e le molte parabole si originino e si strutturino. La conoscenza italiana di Simmel passa per Rensi e Banfi (pur iniziando, in campo sociologico, più di due lustri prima, con E. Zoccoli) e conosce, almeno a partire dalla pubblicazione, nel 1970, degli scelti *Saggi di estetica* (G. Simmel, *Saggi di estetica*, a cura di M. Cacciari, Liviana, Padova 1970), una vera e propria *Renaissance*, finemente orchestrata dagli studi di M. Cacciari (del quale si veda almeno l'*Introduzione ai saggi estetici di Georg Simmel*, in G. Simmel, *Saggi di estetica*, cit., pp. IX-XVII), rinascita teoretica e storiografica che molto deve, nei suoi sviluppi filosofici, alla ricerca e agli studi di Mora.

⁴ Cfr. F. Mora, *Georg Simmel: la filosofia della storia tra teoria della forma e storia della vita*, cit., pp. 9-26.

Simmel attenderà esplicitamente soltanto alla fine del suo percorso teoretico che, proprio *attraverso* la filosofia della storia quale eminente paradigma della “Forma”, può assurgere a cifra, a connotato principale della metafisica simmeliana. In questo senso, pertanto, «la filosofia della storia è dunque una forma, ma particolarmente significativa, una forma simbolica, che visualizza in modo iniziale la filosofia della vita, proprio perché non può esistere *Lebensphilosophie*, scorrere della vita, senza forma, senza ipostatizzazione», senza quella *polemica* (nel significato etimologico del termine) e *oppositiva* oggettivazione che la storia porta con sé, fedele e al contempo oscuro specchio della forma e della sua vita, giacché «noi viviamo le forme e siamo forme, viviamo nel conflitto e nella tragicità della finitezza, ma non viviamo la vita»⁵. E cioè la storia quale forma eviene solo a partire da contenuti vitali che tale storia informano, e che pertanto vanno a creare la storia stessa frantumando lo scorrere continuo dell'accadere, del puro divenire, che resta in sé propriamente inattuabile (senza per questo trasmutarsi in un kantiano *Ding an sich*) e che si dà oggettivamente come attuabile solo nella scoperta puntualizzazione e parcellizzazione della linea inarrestabile della vita. Con ciò la storia (ipostasi formalizzata e formalizzante della vita) mostra, all'occhio attento di Mora, la struttura ancipite che caratterizza, in Simmel, l'intima e costitutiva oppositività non-dialettica – giacché alcuno *happy end* speculativo, positivo e razionale attende e succede la vita, come poteva invece essere nel processo dialettico hegeliano – della metafisica simmeliana⁶, che è filosofia della vita in quanto e per quanto è filosofia della *Wechselwirkung*, della relazione reciproca.

Perché il frammento sia frammento, e perché esso acquisisca, come acquisisce nella modernità, uno statuto ontologico bastevole a se medesimo, che faccia di tale frammento un tutto, è necessario teorizzarne la relazionalità intrinseca quale *a priori storico*, mobile e fluido, duale e chiasmatico, attraverso cui pensare tanto la divisione come l'unificazione, la pluri-stratificata realtà del reale che si potrà riconoscere razionale solo qualora se ne sappia cogliere, fattivamente e realisticamente, il carattere inter-agente, inter-relazionale. La *Wechselwirkung* diviene così «lo stesso universale – fattuale e storico – che Simmel concepisce in due sensi: l'universale come ciò che si colloca tra gli individui singoli e ha realtà in quanto ciascuno è partecipe di esso, pur non possedendolo in modo esclusivo; e l'universale come ciò che è posseduto dal singolo e definito tale dallo spirito»⁷, proprio

⁵ F. Mora, *Principio Reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, cit., p. 98.

⁶ Scrive con esemplare chiarezza F. Mora, *Georg Simmel: la filosofia della storia tra teoria della forma e storia della vita*, cit., p. 63: «Se il pensare la crisi significa non solo opposizione ma superamento di essa nella decisione, cioè un ulteriore giudicare (krino), sembra allora che Simmel rifiuti una simile *Aufhebung* dialettica, proprio perché, oltre alla constatazione della dualità del conflitto, egli accoglie nella sua filosofia la risoluzione di un problema tramite la figura del *tertium datur*. Questa *antidialetticità* di fondo ha dunque in Simmel due facce e due significati: da un lato il porre l'irconciliabilità del conflitto che si sviluppa, nella sua espressione più alta, tra Vita e Forma, ovvero porre come originaria la figura del dualismo e quindi l'impossibilità di ridurre il conflitto in sintesi, dall'altro costruire un “sistema” basato sul continuo *sopravanzamento*, sulla possibilità continua, *tertium datur*, che toglie qualsiasi aut/aut ma anche qualsiasi alternativa pacificata in superiore sintesi».

⁷ F. Mora, *Principio Reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, cit., p. 35.

come la *Differenzierung* sembra assurgere, accenna Mora⁸, a carattere ontologico e sociale caratteristico dell'uomo moderno, che differenzia in quanto è differente e capace di differenziare. Una filosofia, quella di Simmel, che lungi dal farsi stanca cantrice di un relativismo d'accatto, vive fino in fondo l'agonica e multi-versatile *Bestimmung* della contemporaneità, nel cui alveo, e non nei suoi dipressi, nei suoi mondi di ieri, è allora da interpretare, laddove più potentemente traluce la continuità – o perlomeno la relazionalità – tra moderno e contemporaneo, nella «insuperabilità del Moderno»⁹ e dei suoi problemi. Se, come suggerisce Thomas Mann, «importante significa semplicemente ricco di rapporti»¹⁰, importante e ineludibile appare oggi il pensiero simmeliano – un'istantanea di eternità colta nella nostra contemporaneità.

E così era parso, fin da subito, a Francesco Mora, che per suo tramite, con decisa attenzione all'aspetto di cura fenomenologica per la realtà che da quelle pagine, da quei saggi, proveniva, giunge allo studio di Martin Heidegger, al quale dedica il progetto di ricerca dottorale. In questo periodo, nel 1992, si reca a Friburgo, lavorando a stretto contatto con F.-W. von Hermann, G. Figal e F. Volpi. E da qui volgeva il proprio interesse alla recezione dei concetti aristotelici di δύνανμις ed ἐνέργεια nell'ontologia heideggeriana¹¹, recuperati à rebours a par-

⁸ Ivi, p. 36. Su quanto veniamo qui dicendo cfr., ivi, pp. 20-68 (*Il principio di reciprocità*).

⁹ Ivi, p. 13.

¹⁰ T. Mann, *Saggio autobiografico*, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, Mondadori, Milano 1997, pp. 1448-1494, p. 1474. Nei testi di Mora, e in misura ancora maggiore nei corsi e nelle lezioni, un ruolo notevole ricopre sempre la letteratura (e con essa la poesia, l'arte, il cinema e la musica), modo distinto ma non separato, né tantomeno irrelato, dalla filosofia. In effetti, a ben vedere, spesso il filosofo veneziano sembra ricercare altrove – al di là della filosofia – le parole per dire, per far significare un concetto che, senza l'espressività propria del *medium* artistico, sembrerebbe rischiare di dissolversi, di rivelarsi perfino inconsistente: se il problema della modernità e della contemporaneità è vegliato da autori del calibro di Mann, Musil e Zweig è, almeno così mi pare, sotto il segno di Celan, nel suo andare «di soglia in soglia», che sia da leggere, con Mora, Simmel, filosofo della *Schwelle*, dello *Zwischen*, del ponte e della porta: «C'era un abisso tra te e tutto l'essere, / così privo di un qualche ponte, – come il sì non ha alcun legame col no – / che il desiderio stesso non sa verso dove tendono le braccia. / E quando tu ti sei accorta che io me ne andavo triste / e innamorato – il tuo volto è arrossito, / la calda onda ti è salita al cuore, come riflesso del tuo pudore – io lo so bene e profondamente: / era provocata dalla speranza che ti si è affacciata / che io forse ero il ponte – solo il ponte» (G. Simmel, *Solo un ponte*, in Id., *Denaro e vita. Senso e forma dell'esistere*, a cura di F. Mora, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010, p. 114). Sull'interpretazione del celebre saggio simmeliano si rimanda, in particolar modo, all'imprescindibile saggio di F. Mora, *Transazione di denaro, traslazione della vita*, in L. Cortella, F. Mora, I. Testa (a cura di), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, pp. 395-407, specialmente pp. 402-407 (*La strada, il ponte e la porta. Una metafora della vita*).

¹¹ La tesi di Mora, *Movimento Produzione Realtà. I concetti aristotelici di Dynamis e Energeia nell'interpretazione dell'ontologia di M. Heidegger*, seguita da L. Ruggiu e discussa a Roma, presso la sede del MURST, il 06/12/1994 con i Proff. G. Semerari, G. Cotroneo e M. Alcaro, costituisce il nucleo centrale del denso volume che egli pubblicherà nel 2000, la prima delle tre importanti monografie dedicate al filosofo di Meßkirch: F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, *Presentazione* di L. Ruggiu, Il Poligrafo, Padova 2000. Credo sia importante ricordare, come bisognerebbe poi teoreticamente e storiograficamente ricostruire, che le attività seminariali promosse da Ruggiu, con la partecipazione di Mora, si debbano anche legge-

tire dal corso heideggeriano del 1931 su *Metafisica Theta*, 1-3, imprescindibile momento teoretico per comprendere, con Mora, l'interpretazione heideggeriana di Aristotele, per giungere così ai corsi del decennio precedente («il limite della ricerca», commenta Mora, «è stato posto all'altezza del 1921»)¹², con la prima ripresa da parte del filosofo tedesco della *Fisica* aristotelica. Ne consegue perciò una lettura convintamente anti-metafisica e pienamente ontologica della riflessione heideggeriana, della «deumanizzazione e desoggettivazione delle figure chiave della filosofia aristotelica»¹³, in quella *Eigentlichkeit* che, sola, permette al *Dasein* di riconoscersi attraverso il vivere fattivo «come lo spazio che permette l'esistenza di quell'ente particolare che è l'uomo, di mettersi in cammino e all'ascolto dell'Essere e della sua storia»¹⁴. È anche, forse soprattutto, viene da osservare studiando queste fitte e dense pagine, una lettura di Aristotele *in divenire del divenire*. Una circospezione, allora, condotta sull'ente *in movimento*, giacché «il fenomeno centrale, la cui esplicazione è il tema della fisica, è l'ente considerato nel suo esser-mosso»¹⁵. Dove quella motilità (*Bewegtheit*) dapprima folgorata da Heidegger nel *Verfallen* e nel suo dischiudere all'inautenticità del *Man* in *Sein und Zeit*, con un significativo spostamento di accento dalla *Destruktion* verso la *ontologische Differenz*, diverrà, nel testo del 1931, «preparazione per un salto e un superamento delle precedenti posizioni dell'ontologia classica»¹⁶, e resterà allora essenziale per meglio lumeggiare l'interpretazione heideggeriana di Aristotele e al contempo, come è qui intenzione del filosofo veneziano, la *ontologische Frage* di Heidegger al di là della cosiddetta *Kehre*.

Pertanto, almeno credo, il punto focale che permette il rinvenimento, il raccordo e il passaggio tra le varie interpretazioni heideggeriane di Aristotele e, più in generale, la lettura del pensiero di Heidegger, è da indicarsi, per Mora, nel problema della *temporalità*, nel suo essere o non essere «numero del movimento secondo "prima" e "poi"»¹⁷, perciò nel nuovo trivellamento ermeneutico e fenomenolo-

re come un progressivo allontanamento di una parte consistente degli allievi di E. Severino dal pensiero del maestro, prova ne sia il sostanziale assenso che Ruggiu già nei primi anni Settanta accordava alla *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* prima, all'interpretazione statunitense della filosofia hegeliana (da Sellars ai suoi eredi) poi; riconoscimento che, nella riscoperta della dimensione *fisica* del pensiero aristotelico, mi sembra abbia fortemente influenzato, nei consensi come nei dissensi, la speculazione di Mora.

¹² F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, cit., p. 27.

¹³ Ivi, p. 25.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica*, tr. it. di G.P. Cammarota rivista da V. Vitiello, in «Filosofia e Teologia», n. 3, 1990, pp. 496-532, p. 513. Per la lettura di Mora del *Natorp-Bericht*, cfr. Id., *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, cit., pp. 165-214 (*Fenomenologia dei concetti fondamentali della filosofia di Aristotele. Analisi del Natorp-Bericht*), specialmente, sull'*Interpretation-Auslegung* della *Fisica* aristotelica in Heidegger, pp. 207 sgg.

¹⁶ Ivi, p. 273.

¹⁷ Arist., *Phys.*, IV, 11, 219b (ed. it. a cura di L. Ruggiu, *Fisica*, nuova ed., Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2007, p. 175; cfr. ivi anche l'importante saggio del curatore, *La fisica come ontologia del divenire*, pp. XV-LXIV).

gico e, occorre ribadirlo, anti-metafisico e ontologico che Heidegger, muovendo da Aristotele, compie intorno al concetto di tempo. «Il tempo è il “come”. Se si insiste a chiedere che cos'è il tempo, non bisogna aggrapparsi affrettatamente a una risposta (il tempo è questo e quest'altro) che dice sempre un “che cosa”»¹⁸. Non passano allora dal τί ἐστὶ le più profonde possibilità del *faktische Leben*, che per scoprirsi sul cammino dell'Essere deve invece convertire il proprio tragitto, con un *détournement* dalla motilità al sentiero del tempo, di un tempo redento dalla numerazione del «tempo-ora»¹⁹. Un tempo che, non consumandosi nel presente, prelude alla radicale critica decostruttiva del calcolo razionale, della virtualità della computazione nella quale l'uomo metafisico occidentale si era illuso, almeno fino a Nietzsche, di poter ingabbiare la propria essenza, di poter indicare il proprio «che cosa». L'orizzonte della vita inautentica, nel suo strutturarsi nella concezione ordinaria, volgare del tempo, viene così raffinatamente interpretato e fatto corrispondere, da Mora, alla vita che distrugge, «che utilizza e consuma gli enti, che pensa gli enti», allora, «come degli utilizzabili»²⁰, a quella vita che ha voluto fare dell'uomo un *animale razionale*, un *ente metafisico*.

È in questo contesto che si ha da inserire, nel percorso filosofico del pensatore veneziano, la lettura anti-metafisica, anti-razionalistica e anti-umanistica del *Denkweg* heideggeriano, dove almeno a partire dal 1927 «viene meno totalmente la dimensione del teoretico come vita buona, *vita filosofica*»²¹. E ciò perché, proprio attraverso quella potente e rivoluzionaria rilettura fenomenologica di Aristotele, la possibilità di un altro inizio per il pensiero sembra al filosofo tedesco costitutivamente eccedere rispetto all'inizio teoretico e razionale della filosofia greca, e divergere da questo soprattutto per quanto attiene al *problema*, correlativo a quello dell'Essere, *dell'uomo*. Di quell'uomo concettuosamente inteso dalla metafisica occidentale come individuo singolare, come animale sociale, ζῷον λόγον ἔχον, così «decaduto a calcolare e a fare»²².

¹⁸ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, p. 50.

¹⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, nuova ed. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2018, § 81 (*L'intratemoralità e la genesi del concetto ordinario del tempo*), p. 494, dove, per il passaggio dalla comprensione ordinaria del tempo a quella del tempo originario, rimangono imprescindibili le domande conclusive dell'*opus magnum* heideggeriano: «Come si deve interpretare questo modo di temporalizzazione della temporalità? C'è una via che conduca dal tempo originario al senso dell'essere? Il tempo stesso si rivela forse come orizzonte dell'essere?» (ivi, §83, p. 511). Su ciò, si vedano del filosofo veneziano le pensose ricostruzioni del problema della temporalità in Heidegger, specialmente: F. Mora, *Tempo che dissolve e tempo che produce. Osservazioni in margine ai paragrafi 65-83 di Sein und Zeit*, in L. Ruggiu (a cura di), *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 303-316; Id., *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, cit., pp. 229-265; Id., *Filosofia della vita e filosofia della prassi. Heidegger – Simmel – Aristotele*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2002, pp. 68-71, pp. 89-104 e Id., *La vita fattiva nell'esperienza del protocristianesimo*, in “Bollettino filosofico”, XXXV, 2020, pp. 213-226, in part. pp. 221 sgg.

²⁰ F. Mora, *Filosofia della vita e filosofia della prassi. Heidegger – Simmel – Aristotele*, cit., p. 193.

²¹ Ivi, p. 200 (cfr. anche pp. sgg., specialmente p. 202).

²² H.-G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, tr. it. di R. Cristin e G. Moretto, Marietti, Bologna 2018², p. 11, ma si vedano, ivi, anche pp. 144-145 e 154-156 per la lettura heideggeriana di Aristotele.

In questo periodo Francesco Mora è dapprima, dal 2001 al 2002, assegnista di ricerca presso l'allora Dipartimento di *Filosofia e Teoria della Scienze* (ora Dipartimento di *Filosofia e Beni Culturali*), diventando poi dal 2002 ricercatore, confermato in ruolo nel 2005, nel settore scientifico-disciplinare di *Storia della filosofia*, ottenendo successivamente l'associazione e l'abilitazione per l'ordinariato, tenendo per affidamento e incarico gli insegnamenti in *Pensiero filosofico e sociale*, *Storia della filosofia*, *Storia della filosofia moderna*, *Filosofia politica*, *Introduzione alla filosofia contemporanea* e *Storia della filosofia contemporanea*; cattedre queste ultime nelle quali l'infaticabile decostruzione delle categorie filosofiche moderne e contemporanee portata avanti da Francesco poteva pienamente esplicarsi. Le ore di lezione si tramutavano in un lungo, faticoso e finissimo corpo a corpo con i testi, con i *corpi* oggettivati degli autori, costantemente *de-oggettivati* dall'atto ermeneutico, dalla loro lettura e dal loro commento, che mai si chiudeva allo stimolo, sempre arricchente, del con-colloquio con gli studenti. Pur professando, come Francesco professava, un sincero disinteressamento per la pedagogia e le sue pratiche, era in lui – lo si percepiva nel fremere guizzante di certe *parole* pronunciate a lezione, più palmarmente si constataba nelle conversazioni private – un'innata propensione al *camminare con*, al *camminare assieme all'altro*, non mai fingendosi di livellare, omologandole, le differenti posizioni, bensì facendo di quella differenza, di quella alterità la possibilità stessa del dialogo, che rimaneva tale appunto perché riusciva così sempre a evitare il monologismo autoriferito, il monolinguismo cui troppo spesso l'inautenticità della comunicazione quotidiana ci condanna. Credo che Venezia, con le sue labirintiche calli, i suoi campielli solatii, le fondamenta sospese tra mare e cielo, abbia molto influito sulla *Persönlichkeit* del filosofo, nel procedere suo alla ricerca di un'altra temporalità, di un'altra dimensione, infine autentica, per la vita dell'uomo, per una vita che si possa dire umana. Non il suo «non poter essere patria per la nostra anima, ma avventura soltanto»²³, come invece voleva l'amatissimo Simmel, bensì il diverso radicamento, l'attenzione *différente* che la città di acque e nuvole costantemente richiede ha certo contribuito al delinearsi e al dipanarsi della sua riflessione filosofica, sospesa com'è, di abisso in abisso, sulla *tragica* situatività storica e destinale dell'umano, nell'accorata *speranza* e *attesa* di una screziatura *futura* che arabeschi umanamente il vivere dell'uomo.

Ne è che, anche nel serrato confronto con le istanze e le ricerche portate avanti da altre Scuole filosofiche, in special modo nel contesto dei diversi PRIN ai quali Mora viene partecipando²⁴, assume nella riflessione del filosofo veneziano una

²³ G. Simmel, *Roma, Firenze e Venezia*, tr. it. parziale di M. Avoli Cantore, B. Ernst Magnani, in M. Cacciari (a cura di), *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Officina Edizioni, Roma 1973, pp. 188-197, p. 197. Sulla "filosofia del paesaggio" simmeliana, sempre tenuta distante dall'"impressionismo" cui comunemente si ascriveva il filosofo berlinese, cfr. F. Mora, *Pensare il vedere. La filosofia del paesaggio di Georg Simmel*, in N. Stringa (a cura di), *Fotologie. Scritti in onore di Italo Zannier*, Padova, Il Poligrafo 2006, pp. 245-251.

²⁴ Risale al 2000 la prima partecipazione, in qualità di estensore e di segretario organizzativo, ai progetti PRIN, con la coordinazione di L. Ruggiu, su *La crisi dell'ontologia dall'idealismo tedesco*

posizione via via più rilevante la *questione della metafisica*, della *tecnica* metafisicistica, in rapporto all'*umanità dell'uomo*, nello iato che si spalanca tra l'uomo umanistico della metafisica e l'uomo umano, magistralmente compendiato nel carattere suo più originario, quello della povertà (*Armut*) che, sola, consente «una nuova *accessibilità* al mondo»:

Se è venuta meno la forma sistematica della teologia ciò tuttavia non significa che il problema religioso sia stato messo a tacere. Il *nuovo uomo*, sorto dopo la morte di Dio o con la sua negazione estrema (ateismo), pone di nuovo il problema dell'essenza di questo uomo che noi stesso siamo; essa non può ulteriormente essere individuata nell'ideologia della socialità e in un ormai utopico *zoon politikon*, ma deve pensarsi come finitudine. Al tempo della fine, che non è la parousia escatologica, accade il tempo della povertà; e povertà significa *fare a meno* del “*metodo teleologico*” e dell'idea di “*scienza originaria*”, ossia fare a meno della teologia e della metafisica. Questa rinuncia apre all'uomo la possibilità di una radicale “*inversione di percorso*”, di una vera e propria “*conversione*”, che gli permette una differente, e originaria, *accessibilità* al mondo²⁵.

Nella frattura incompionibile saggiata da Heidegger, in quella critica dell'*umanismo* (che *non è*, è bene ricordarlo, l'*umanesimo*)²⁶ succeduta alla crisi della *Zivilisation*, alla sua inarrestabile, perché le è connaturata, crisi e *décadence*, Mora

alla filosofia contemporanea, impegno proseguito con costanza e attenzione negli anni successivi, consapevole della rilevanza che una ricerca di questo tipo assumeva nel panorama filosofico italiano: «essi sono in grado di rappresentare al meglio una continuità delle diverse “scuole” con le necessarie significative innovazioni e, in qualche misura, anche svolte, nel necessario ricambio generazionale che deve caratterizzare l'*attuale tormentata fase della vita universitaria*» (F. Mora, L. Ruggiu, *Introduzione*, in *Id.* (a cura di), *Soggettività Ontologia Linguaggio*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2007, pp. VII-X, p. VII, corsivi di chi scrive).

²⁵ F. Mora, *Dopo l'uomo. Crisi e compito del pensiero*, in “Giornale di Metafisica”, XXI, 2009, pp. 499-512, pp. 501-502, dove si articola qui distesamente, per essere poi costantemente approfondita, una lettura di Heidegger – di quelle che potremmo intendere come le sue *possibilità etiche* dopo e *oltre l'etica* – che era già presente nei precedenti contributi di Mora, interessati primariamente a indagare le possibilità dell'uomo nelle metamorfosi che ha vissuto e che vive nella modernità come crisi. Cfr. *Id.*, *Una modalità di vita autentica. Heidegger e l'esperienza protocristiana della vita*, in L. Ruggiu et al. (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli editore, Roma 2005, pp. 141-157; *Id.*, *Differenza e pathos della distanza. Uomo e Humanitas in Heidegger e Nietzsche*, in L. Ruggiu, F. Mora (a cura di), *Identità Differenze Conflitti*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2008, pp. 445-463; *Id.*, *Martin Heidegger e la natura umana. Biopolitica o biofilosofia?*, in “Filosofia e Teologia”, n. 1, 2008, pp. 193-207.

²⁶ Cfr. F. Mora, *L'uomo è un «animale razionale»?», in Id.* (a cura di), *Metamorfosi dell'umano*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2015, pp. 151-175, specialmente p. 152; dietro invito del filosofo francese B. Pinchard Mora aveva partecipato, il 21 e il 22 novembre 2013, al Convegno lionesse *Généalogie du transhumanisme. Ontologie, théologie, poétique*, con la relazione *Metamorfosi dell'Umano. Tra Filosofia e Letteratura*, che da Nietzsche conduceva fino al pensiero poetante di Celan, per il quale «l'uomo ha smesso di esistere, e con lui il linguaggio, destinato ormai a non significare più nulla, nello stesso modo in cui la storia sembra essere finita, de-strutturata in qualche cosa di impossibile e che la lingua vuole descrivere come un orribile abisso (*Abgrund*)» (il saggio, redatto in francese, è rimasto inedito, ed è stato pubblicato, tradotto da chi scrive, nel volume collettaneo in memoria del filosofo veneziano: *Le parole che restano. Per Francesco Mora*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2024, pp. 3-17).

individua l'obliqua linea di displuvio intorno alla quale raffrenare l'esaustione, la combustione della contemporaneità. L'altro inizio, allora, non può essere se non nella distruzione di ogni *Weltanschauung* razionalizzante, basata sulla mera computazionalità, in quell'alleanza che il tomismo ha potuto suggellare con la riflessione meta-fisica aristotelica.

Un inizio che, come sommessamente ma non per questo meno potentemente suggerisce il filosofo veneziano in quell'ideale dittico che sono le ultime due sue monografie heideggeriane²⁷, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo* (2011) e *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti* (2019), ha come fondamento la mancanza assoluta di ogni fondamento, giacché «resta la possibilità di pensare senza fondamenti, di abitare il mondo riconoscendosi nel silenzio dell'ascolto, nel paesaggio dell'an-archia»²⁸ solo a chi, avvicinandosi umanologicamente all'uomo, ne pensi in timore e tremore l'essenza di ente più inquietante. E inquietante è, nell'uomo, il suo essere segno che nulla indica, il suo perdere nell'esilio il linguaggio: ma «soltanto chi è straniero ed estraneo può farsi-di-casa nel "tratto" proprio; l'essere inquietante – *das Unheimliche* – è l'essere spaesato – *das Unheimliche* – il *deinoteron* dell'*Antigone*, lo Straniero del *Gedichte* di Trakl, la poesia di Hölderlin e Celan»²⁹.

Rimangono, del percorso *filosofico* nella filosofia e nella sua storia compiuto da Mora, indicazioni e opere, *Wege* e *Werke*, che ancora e di più devono essere studiate e approfondite, per non lasciare che sia stato invano l'incontro; per provarsi a far ancora risuonare quella parola che tanto ha avuto da dirci, che tanto ha, per noi, parlato, nella libertà essenziale di chi si appresta al libero ascoltare.

Ma questi non sono che fili appena dipanati di un discorso che, invece di doversi qui concludere, avrebbe appena da cominciare. Custodisce in sé perenne verità, per la vita come per le opere, la parola del poeta: «so leben wir und nehmen immer Abschied», nel cui rammemorante solco, verso un altro *Aperto*, *per sempre* restiamo.

²⁷ F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanismo* (1927-1946), Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011 e Id., *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2019. Tra le due, imprescindibili, opere monografiche sta, a prima vista quasi un *unicum* nella produzione di Mora, l'attenta ricostruzione del paradigma moderno di tecnica, nel suo collegarsi reale e virtuale con l'essenza del potere e le categorie del politico nella filosofia di Hobbes: Id., *Thomas Hobbes e la fondazione della tecnica moderna. Realtà e virtualità dell'uomo e del potere*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2015, che per leggere con la dovuta attenzione si avrebbe da inquadrare, come qui non posso fare, nelle ricerche sui concetti politici avviate da A. Biral (con G. Duso e A. Brandalise), in seguito al dibattito tra Bobbio e Negri, nell'Ateneo patavino, nel contesto di quella *Scuola di perfezionamento* che, una decina di anni dopo, anche Mora frequenterà.

²⁸ F. Mora, *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti*, cit., pp. 118-119.

²⁹ Ivi, p. 69.



Regimi di verità foucaultiani e atti linguistici austiniani. Su di una recente strategia ermeneutica

Raffaele Ariano

(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)
ariano.raffaele@hsr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Foucauldian regimes of truth and Austinian speech acts. On a Recent Hermeneutic Strategy.

Abstract: The article analyzes Daniele Lorenzini's interpretation of Michel Foucault's political thought in *The Force of Truth*, and especially the nature and scope of its attempt to defend Foucault from the recurring accusations of post-modern relativism and lack of normative strength. The article focuses in particular on two topics. Firstly, it discusses Lorenzini's account of the articulation between games of truth and regimes of truth, trying to reconstruct the theoretical strategy behind it. Secondly, it analyzes the suggestion to connect, via Stanley Cavell, Foucault's genealogical method with John Austin's theory of speech acts. In its conclusions, it dwells on the sense in which Foucault's genealogies can be said to have an immanent (historical) kind of normative force.

Keywords: Michel Foucault, John Austin, Stanley Cavell, Post-truth, Perlocutionary, History of truth.

La recente monografia dedicata a Michel Foucault da Daniele Lorenzini¹, la sua terza sull'argomento e la prima pubblicata in lingua inglese², dettaglia alcune opzioni interpretative che meritano di essere discusse per varie ragioni, ma in particolare per il modo in cui provano a riposizionare strategicamente il filosofo francese nel dibattito accademico contemporaneo.

L'intento dichiarato di Lorenzini è difendere Foucault dall'accusa di rela-

¹ D. Lorenzini, *The Force of Truth: Critique, Genealogy, and Truth-telling in Michel Foucault*, The University of Chicago Press, Chicago 2023.

² Lorenzini, che è attualmente professore associato di filosofia all'Università della Pennsylvania, su Foucault aveva già pubblicato in francese *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire* (Vrin, Parigi 2015) e *La force du vrai: De Foucault à Austin* (Le Bord de l'Eau, Bordeaux 2017). I primi quattro capitoli della monografia in inglese del 2023 sono una profonda revisione ed espansione in particolare della seconda monografia in francese, mentre il quinto capitolo e le conclusioni sono originali.

tivismo che gli è stata mossa ricorrentemente dai filosofi di varie provenienze geografiche e teoriche, un'accusa che ha verosimilmente contribuito a limitare la ricezione del pensatore francese nella filosofia accademica angloamericana – diverso è stato, come noto, il caso della filosofia accademica “continentale” e dei dipartimenti angloamericani di discipline non-filosofiche – e ha assunto in tempi recenti accenti e implicazioni particolarmente squalificanti. Una prima e influente versione di questa critica, come è noto, è quella proposta da esponenti della teoria critica come Nancy Fraser e Jürgen Habermas³. Costoro, a non molta distanza temporale l'una dall'altro, hanno concentrato la loro attenzione sull'assenza nel pensiero politico foucaultiano di un quadro normativo forte, ovvero di un apparato di giustificazioni che sia fondativo e dotato di una qualche forma di generalizzabilità/universalità, e sostenuto di conseguenza che le genealogie foucaultiane, pur con la loro ricchezza storico-empirica, lascino i nostri tentativi di una critica emancipativa in ultima analisi privi tanto di ragioni solide quanto di un orientamento pratico. Dall'altro lato, una variante di questa critica che si concentra invece più sugli aspetti epistemologici del pensiero foucaultiano e nella quale, come Lorenzini ricorda, possiamo annoverare interventi di figure come Hilary Putnam e Charles Taylor⁴, si è spinta negli ultimi anni addirittura a rubricare Foucault come teorico e anticipatore dell'era della cosiddetta *post-verità*. Nel libro di Lorenzini vengono discusse prese di posizione come quella di Lee McIntyre, che sostiene:

Se anche fosse vero che i politici di destra e altri negatori della scienza non hanno letto Derrida e Foucault, si è fatto strada fino a loro il germe dell'idea: la scienza non ha il monopolio della verità. Non è quindi irragionevole pensare che le destre stiano usando alcune delle stesse argomentazioni e delle stesse tecniche del postmodernismo per attaccare la verità di altre affermazioni scientifiche che contrastano con la loro ideologia conservatrice⁵.

³ N. Fraser, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, in *Praxis International*, 3, 1981, pp. 272-87; N. Fraser, “Michel Foucault: A ‘Young Conservative’?”, *Ethics*, 96, 1, 1985, pp. 165-84.; J. Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, trad. S. Benhabib, *New German Critique*, 22, 1981, pp. 3-14; J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985; trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 241-96.

⁴ H. Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; C. Taylor, “Foucault on Freedom and Truth”, in *Political Theory*, 12, 2, 1984, pp. 152-83. Per l'enumerazione e discussione di questi e altri riferimenti bibliografici in merito, cfr. D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., pp. 1-3, 129-30. Una variante di questa critica è anche quella formulata a suo tempo da Diego Marconi a proposito del famoso dibattito tra Noam Chomsky e Foucault: «Foucault rifiutava distinguere tra la scienza cognitiva – una determinata formazione storico-culturale – e il suo contenuto, i tratti costitutivi del mentale di cui la scienza cognitiva presume di accertare l'esistenza e la natura. [...] Come uno che vedesse nelle leggi di Keplero *soltanto* il risultato del prevalere di certi modelli epistemologici in un determinato contesto economico, sociologico ecc., e rifiutasse di vedervi la descrizione di come i pianeti si muovono» (D. Marconi, *Il ritorno della natura umana*, in *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Bari 2008, pp. 124-139).

⁵ L. McIntyre, *Post-Truth*, MIT Press, Cambridge MA 2018, pp. 139-41. Cfr. D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., p. 1. Qui e di seguito tutte le traduzioni dall'inglese sono mie.

O ancora, quella di un'intervista in cui Daniel Dennet ha sostenuto: «Penso che ciò che è stato fatto dai postmodernisti sia davvero qualcosa di malvagio. Sono responsabili della moda intellettuale che ha reso rispettabile essere cinici circa la verità e i fatti»⁶.

È difficile non percepire una qualche forma di furore ideologico nella proposta di assimilare alla linea politica di figure come Donald Trump e Matteo Salvini l'opera di un filosofo post-marxista che è stato un attivista per i diritti degli omosessuali (e un omosessuale lui stesso), uno sperimentatore di psichedelici, un acceso sostenitore delle proteste degli studenti tunisini e uno dei fondatori di un'associazione come il *Groupe d'information sur les prisons*. Ciononostante, la variante moderata di questa critica, quella proveniente da figure come Fraser e Habermas, conserva certamente un grado di plausibilità ed è quindi comprensibile che Lorenzini decida di prenderla sul serio al punto tale da fondare sul tentativo di rispondervi la sua intera monografia. In gioco non c'è secondo lui solo reputazione di Foucault nell'accademia filosofica, ma altrettanto la possibilità di elaborare una concreta strategia di risposta politica alle nuove destre e ai cosiddetti populismi che sia alternativa a quella – fallimentare o comunque parziale secondo Lorenzini come secondo chi scrive – del *fact checking* e della lotta a *fake news* e disinformazione. L'impermeabilità di larghe fette dell'opinione pubblica anche alle rettifiche più puntigliose da parte degli esperti, su temi che vanno dal cambiamento climatico al peso dell'immigrazione sulle statistiche sulla criminalità, fa dire a Lorenzini che «la verità e i fatti non possiedono da soli alcuna forza critica *intrinseca*»⁷. Sarebbe in effetti proprio questa la prospettiva politica e filosofica sulla quale Foucault ci sa intradare: a poter avere un ruolo critico (così come, per converso, un ruolo “governamentale”) non potranno mai essere i saperi, i fatti e le verità presi in isolamento da un più ampio insieme di pratiche sociali, bensì solo la loro messa in opera in concrete e storicamente determinate relazioni di potere e contro-potere.

Mi sembra che nella proposta esegetica e teorica messa in campo da Lorenzini possano essere enucleati due mosse principali, che proverò di seguito a compendiare e poi discutere nelle loro implicazioni. La prima è quella che descriverei – ma qui mi allontano almeno in parte dalle esplicite dichiarazioni dell'autore, per cui si prendano le mie affermazioni *cum grano salis* – come una strategica delimitazione del campo d'indagine al Foucault etico-politico a scapito di quello epistemologico e storico della scienza. Se è vero infatti che Lorenzini dichiara di voler offrire un resoconto «complessivo» del progetto foucaultiano di una «storia della verità»⁸, lo è altrettanto che il primo abbozzo di questo progetto viene dall'autore fatto coincidere, seguendo alcune dichia-

⁶ D. Dennett, “I Begrudge Every Hour I Have to Spend Worrying about Politics: Interview with Carole Cadwalladr”, *The Guardian*, 12 febbraio 2017 (<https://www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkins-trump-interview>)

⁷ D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., p. 120.

⁸ D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., p. 119.

razioni dello stesso Foucault, con l'approccio a Friedrich Nietzsche e al tema genealogico avvenuto tra 1970 e 1971, mentre l'avvenuta maturazione di questo progetto viene ritrovata in una lezione del corso su *Il potere psichiatrico* tenuto al Collège de France tra 1973 e 1974⁹. Pur non negando esplicitamente che gli studi foucaultiani degli anni Sessanta sulla follia, le scienze umane e il metodo archeologico¹⁰ possano anch'essi essere visti come parte del progetto foucaultiano di una storia della verità, Lorenzini limita il campo a una fase della produzione di Foucault in cui tale progetto era divenuto esplicito ed era stato nominato dal suo stesso autore in questi precisi termini. Così, lo studioso dichiara sin dall'inizio «che il fuoco di questo libro sarà sul progetto di Foucault di una storia della verità dal 1974 al 1984»¹¹. È certamente vero che un intento "continuista" effettivamente sussiste anche nell'interpretazione di Lorenzini, ma esso riguarda le continuità tra il Foucault degli anni Settanta che parla di potere e dispositivi di soggettivazione/assoggettamento e quello degli anni Ottanta (ma anche fine degli anni Settanta) che parla di etica antica, di *parresia*, di cura di sé e di Illuminismo. Questi due Foucault, il cosiddetto secondo e terzo, sarebbero uniti dal progetto di una storia (politica) della verità; resta sullo sfondo, invece, il primo Foucault.

Oltre a questa delimitazione cronologica, è connessa alla prima mossa interpretativa di Lorenzini – quella per la quale ho parlato una sottolineatura del Foucault etico-politico a scapito di quello epistemologico – anche una scelta di ordine più spiccatamente teorico. Ricostruendo con eccellente precisione testuale i ripensamenti successivi e l'evoluzione del progetto foucaultiano di una storia della verità, Lorenzini giunge a focalizzare quella che gli sembra la sua variante più matura e credibile. Lavorando di precisione sulla terminologia, lo studioso italiano sistematizza il discorso foucaultiano sul nesso tra sapere e potere attorno a due nozioni: da un lato, ci sarebbe in Foucault lo studio dei «giochi di verità», ovvero di quelle storicamente mutevoli regole di formazione degli enunciati (scientifici e di altro tipo) che stabiliscono i criteri di verifica validi per chi partecipa al gioco e che epistemologi e storici della scienza potranno valutare nei termini di una coerenza meramente interna; dall'altro lato vi è invece la riflessione sui «regimi di verità», su quelle forme, anch'esse mutevoli e storicamente determinate, di messa in pratica etico-politica dei giochi di verità.

Un regime di verità è per Lorenzini quell'insieme di prassi consolidate, ma criticabili e scardinabili (di qui, l'assenza di qualsiasi riduzionismo o pessimismo

⁹ M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique (1973-1974)*, Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, Parigi 2003, trad. it. *Il potere psichiatrico (1973-1974)*, a cura di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004.

¹⁰ Sto parlando ovviamente di M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'œuvre* (1961), Gallimard, Parigi 1972, trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, a cura di Franco Ferrucci, BUR, Milano 2008; M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Parigi 1966, trad. it. *Le parole e le cose*, a cura di E. Panaitescu, BUR, Milano 2006; M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Parigi 1969; trad. it. *L'archeologia del sapere*, a cura di G. Bogliolo, BUR, Milano 2006.

¹¹ D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., p. 8.

smo), che portano in un certo momento alcuni soggetti a passare dall'accettare qualcosa come vero al dire a se stessi «è vero, perciò mi ci sottometto» (perciò agisco di conseguenza, perciò da ora in poi vedrò e praticherò me stesso o me stessa a partire da tale verità, ecc.). Secondo Lorenzini, il merito delle genealogie di Foucault è di aver mostrato non solo che non si danno mai giochi di verità se non all'interno di specifici e storicamente determinati regimi di verità, ma anche che è specificamente al livello dei regimi di verità che si situa la più determinante e urgente posta politica: è sulle forme storicamente determinate di quel «perciò mi ci sottometto» che l'analisi critica e la lotta emancipativa si devono concentrare, perché è lì che si determinano gli effetti di assoggettamento e altrettanto perché, come mostrano alcuni episodi storici di resistenza studiati da Foucault (ad esempio quelli relativi a transessualità ed ermafroditismo¹²), a uno stesso gioco di verità possono corrispondere, al mutare del regime di verità, tanto condotte di assoggettamento quanto controcondotte di liberazione¹³.

Una conseguenza tratta da Lorenzini è che il progetto foucaultiano di una storia della verità, quantomeno per come lo si vede strutturarsi tra 1974 e 1984, abbia a che fare non tanto con la storia interna dei giochi di verità quanto con la storia esterna dei regimi di verità. Un vantaggio di questa opzione – anche se Lorenzini non mi pare del tutto esplicito in merito e quindi potrei sbagliarmi nell'interpretare le sue intenzioni – consiste nella possibilità di schermare Foucault dallo scandalo e dalla riprovazione di coloro che, in quanto fautori di una nozione più forte e realista del sapere scientifico, faticherebbero ad accettare l'idea che sia, più radicalmente, la verità stessa, e non solo la sua messa in opera politica, a cambiare nelle diverse epoche storiche.

Mi sembra ragionevole sostenere – e Lorenzini certamente non lo nega, lascia solo la questione in secondo piano – che Foucault abbia sostenuto anche quest'ultima posizione, certo in maniera più evidente negli scritti archeologici degli anni Sessanta, ma anche in quelli genealogici degli anni Settanta: pensiamo ad esempio non solo ai temi della discontinuità e della «formazione degli oggetti» in *L'archeologia del sapere*¹⁴, ma anche alle riflessioni sulla nascita della figura so-

¹² Cfr. M. Foucault, «Le gay savoir», in J. Le Bitoux, *Entretiens sur la question gay*, H&O Béziers 2005; trad. it., «Il gay sapere», a cura di D. Borca, in *Aut aut* 331, luglio-settembre 2006, p. 44; H. Barbin, *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*, trad. it. a cura di B. Schisa, Einaudi, Milano 2007.

¹³ Nel caso della sopracitata intervista, ne è un esempio il momento in cui gli omosessuali rispondono al tentativo di medicalizzazione della loro condizione tramite somministrazione di ormoni affermando: «Ma noi non li vogliamo i vostri ormoni. E se proprio li vogliamo, sarà per trasformarci davvero in donne. Sono gli ormoni delle donne quelli che vogliamo» (M. Foucault, *Il gay sapere*, op. cit., p. 44).

¹⁴ Cfr. passi di M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., come ad esempio: «non si può in qualunque epoca parlare di qualunque cosa [...] questa difficoltà non è soltanto negativa; non bisogna collegarla a qualche ostacolo che abbia esclusivamente il potere [...] di camuffare la purezza dell'evidenza [...] l'oggetto [...] non preesiste a se stesso [...] Esiste nelle positive condizioni di un complesso ventaglio di rapporti» (p. 61); e ancora: «non trattare [...] i discorsi come degli insiemi

ziale del delinquente in *Sorvegliare e punire*¹⁵ e sull'«insediamento perverso» nel primo volume della *Storia della sessualità*¹⁶. In questi momenti Foucault sembra proprio affermare che cose come la “criminalità”, la “perversione” e addirittura la “sessualità” stessa siano state *prodotte*, in quanto oggetti di un sapere possibile, in quanto correlato pensabile ed esperibile delle proposizioni vere di un sapere scientifico, dal complesso costituito “giochi” e “regimi” di verità – prodotti, per dir così, ancor prima che un qualsiasi «e perciò mi sottometto» potesse venire anche solo pensato; i regimi di verità, quindi, non si limiterebbero a mettere in opera “praticamente” un gioco di verità, ma appunto lo genererebbero (venendone a loro volta, questo è altrettanto vero, generati).

Nella scelta di smorzare il Foucault epistemologo storico-critico, o comunque di trattare il Foucault genealogista politico separatamente da quello epistemologo, c'è insomma a mio avviso tanto il pericolo esegetico di smarrire una parte vitale e interessante della produzione di Foucault, quanto quello politico di ri-neutralizzare l'epistemologia e la scienza, i giochi di verità appunto, finendo così per separare nuovamente quel “sapere” e quel “potere” che Foucault aveva tanto faticosamente cucito insieme. Il vantaggio è però altrettanto evidente e consiste nella possibilità di mettere gli strumenti teorici di Foucault a disposizione di quei molti studiosi che, lavorando in ambiti che spaziano dalla teoria politica alla filosofia del linguaggio femminista¹⁷, potrebbero farne uso fruttuosamente, ma vengono frenati dalla fama di postmodernista-relativista dell'autore. Questa non vuole quindi essere una critica all'operazione condotta da Lorenzini, ma il tentativo di mettere in luce quella che mi appare la sua strategia consapevole e deliberata, soppesandone le implicazioni.

La seconda mossa esegetica e teorica di *The Force of Truth*, altrettanto interessante, consiste nell'uso di una versione riveduta della teoria degli atti linguistici di John Austin¹⁸ (riveduta prima da Stanley Cavell nelle sue riflessioni sugli

di segni (di elementi significanti che rimandino a contenuti o a rappresentazioni), ma come delle pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano» (p. 67).

¹⁵ Cfr. un passo come: «La storia di questa “microfisica” del potere punitivo sarebbe allora una genealogia o un elemento per una genealogia dell'“anima” moderna. Piuttosto che vedere in questa anima i resti riattivati di un'ideologia, vi si riconoscerebbe il correlativo attuale di una certa tecnologia del potere sul corpo. Non bisognerebbe dire che l'anima è una illusione, o un effetto ideologico. Ma che esiste, che ha una realtà, che viene prodotta in permanenza, intorno, alla superficie, all'interno del corpo, mediante il funzionamento di un potere che si esercita su coloro che vengono puniti» (M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, a cura di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2008, p. 48).

¹⁶ «Esclusione di queste mille sessualità aberranti? No [...] Si tratta, disseminandole, di diffonderle nel reale e d'incorporarle nell'individuo» (M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2008, p. 43).

¹⁷ Ho sostenuto qualcosa di simile in R. Ariano, *Autorità pratica e contenuti impliciti: Freud e Foucault in dialogo con Langton, attraverso Austin*, in R. Langton, *Linguaggio d'odio e autorità. Lezioni milanesi per la Cattedra Rotelli*, a cura di C. Bianchi e L. Caponetto, Mimesis, Milano 2020.

¹⁸ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford 1962, trad. it. *Come fare cose con le parole*, a cura di M. Sbisà e C. Penco, Genova, Marietti, 1987.

«enunciati passionali»¹⁹ e poi dallo stesso Lorenzini), per elaborare l'abbozzo di una concezione della *parresia* foucaultiana come atto linguistico²⁰. Provo a riassumerla nel modo che segue.

Austin, come è noto, nel suo classico del 1962 aveva provato a formulare una teoria che sapesse rendere conto di tutti quei casi in cui il linguaggio, in aggiunta alla sua capacità di asserire, dichiarare o descrivere stati di cose, mostra anche quella performativa di «fare cose con le parole». Ad esempio, il filosofo inglese spiegava che col profferire enunciati quali «Sì (prendo questa donna come mia legittima sposa)» e «Lascio il mio orologio in eredità a mio fratello»²¹, il parlante non sta descrivendo il proprio atto matrimoniale o l'atto di lasciare in eredità un orologio, ma si sta effettivamente sposando o sta lasciando in eredità il proprio orologio. Le parole non descrivono l'azione (a cose fatte o simultaneamente), ma *la compiono*. Inoltre, Austin chiariva che l'efficacia o, come la chiamava, la «felicità» di simili atti linguistici è legata al verificarsi di tutta una serie di fattori contestuali riguardanti, tra le varie, la corretta esecuzione di certe procedure convenzionali e lo status dei soggetti che le eseguono (ad esempio, chi lascia in eredità deve essere effettivamente il proprietario dell'oggetto, ecc.)²². Infine Austin, dopo averla inizialmente avanzata, superava l'ipotesi di una dicotomia generale tra «constativi» (enunciati di tipo assertivo-apofantico) e «performativi» (enunciati che compiono azioni), per sostituirla con la più complessa articolazione dei tre tipi di atto enunciativo²³. In questa nuova versione della teoria, *ogni* atto linguistico, inclusi quelli la cui funzione principale è asserire qualcosa, è sempre dotato di 1) una componente «locutoria», avente essenzialmente a che fare con il senso e il significato di parole e proposizioni, 2) una componente «illocutoria», avente a che fare con le differenti «forze» pragmatiche convenzionalmente stabilite degli enunciati (forze come quella di asserire, decretare, perdonare, obbligarsi, acconsentire, promettere, ecc.), 3) una componente «perlocutoria», avente a che fare con gli effetti concreti dell'azione, che si distinguono dalle varie tipologie di forza illocutoria in quanto non possono essere apprezzati da un punto di vista meramente formale e convenzionale, ma richiedono l'analisi di situazioni reali e hanno quindi una dimensione di imprevedibilità (ad esempio, posso minacciare qualcuno in modo del tutto «felice» dal punto di vista convenzionale/illocutorio, ma per ragioni esterne alle mere convenzioni sortire ugualmente l'effetto perlocutorio di suscitare ilarità, anziché obbedienza o paura).

¹⁹ S. Cavell, *Performative and passionate utterance*, in *Philosophy the Day After Tomorrow*, Harvard University Press, Cambridge MA 2006, pp. 155-91.

²⁰ Cfr. in particolare D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., pp. 55-80.

²¹ J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, op. cit., p. 10.

²² Per inciso, come Lorenzini mostra facendo riferimento a evidenze testuali ormai consolidate, questo approccio austiniano, col suo interesse per convenzioni, istituzioni, ruoli ed effetti degli enunciati, è stato in effetti tra le fonti d'ispirazione proprio del metodo archeologico e genealogico di Foucault sin dal 1967. Cfr. D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., p. 65, 150-1 n.

²³ J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, op. cit., p. 71 e seguenti.

Ora, il problema sottolineato tanto da Cavell quanto da Lorenzini è che sia Austin che i suoi seguaci, pur avendo avuto il merito di ridimensionare l'importanza soverchia attribuita dalla tradizione filosofica all'elemento locutorio, abbiano ciononostante finito per peccare di un'enfasi eccessiva sull'elemento illocutorio (convenzionale, formale) a scapito di quello perlocutorio (gli effetti empirici sulle prassi e la psiche delle persone). Tralasciando Cavell, il motivo per cui questo è per Lorenzini un limite significativo è che ne risulterebbe profondamente limitata la possibilità di far dialogare la teoria austiniana con le genealogie di Foucault. Una prima ragione di questa limitazione risiede probabilmente nel fatto che difficilmente si potrebbero riscrivere le complesse e sfumate genealogie storiche foucaultiane di giochi e i regimi di verità nei termini rigorosi e formalistici delle analisi austiniane sulla forza illocutoria degli enunciati. La seconda ragione è che se ci limitassimo all'aspetto meramente illocutorio, ovvero convenzionale, dei regimi di verità foucaultiani, finiremmo per dare ragione a coloro che hanno sostenuto che quella foucaultiana è una concezione del potere totalizzante, riduzionistica e disperata, una concezione che non lascia spazio alcuno per le contro-condotte e le pratiche d'emancipazione: infatti, nei termini della «teoria delle infelicità» di Austin, anche «colpi a vuoto» e «abusi», lungi dall'essere una contestazione della procedura convenzionale, ne sono parte integrante e in fondo la confermano.

La proposta di Lorenzini, come di Cavell prima di lui, è quindi di spostare l'accento nella teoria degli atti linguistici dall'elemento illocutorio a quello perlocutorio. Questo spostamento apre il campo per un'indagine sistematica, condotta in termini che siano insieme austiniani e foucaultiani, delle tipologie di forza perlocutoria, delle forme dell'efficacia pratica e quindi governamentale, che caratterizzano regimi di verità centrali nella storia occidentale, come ad esempio quello «scientifico» e quello «confessionale». In secondo luogo, diviene possibile studiare in questi termini austiniani-foucaultiani anche il concetto di *parresia* e con esso quel terzo regime di verità, il cui studio è ad opinione di Lorenzini altrettanto centrale per Foucault quanto quello dei regimi di verità scientifico e confessionale: il regime di verità «critico». Che si tratti del parresiasta antico, che dice la verità liberamente e a proprio rischio, allo scopo di aiutare l'amico o il potente a prendersi cura di sé, o di una delle innumerevoli pratiche di indocilità ragionata e di contro-condotta tipiche della modernità europea, lo studio delle forze perlocutorie degli enunciati permetterà di focalizzare l'attenzione sui modi concreti in cui dire la verità è fare qualcosa. Permetterà insomma di rendersi conto sistematicamente del fatto che, quando la verità è in gioco, non ne va soltanto del suo statuto epistemologico, assertivo e locutorio (non ne va soltanto dei giochi di verità) ma altrettanto della sua *forza*, del suo effetto etico-politico (i regimi di verità). Di qui, il felice gioco di parole di Lorenzini: la «forza della verità» che dà il titolo al libro è da intendersi tanto nei termini della forza critica e parresiastica del dire la verità, quella di Socrate e Diogene il Cinico, su cui si è concentrato Foucault, quanto nei termini della forza illocutoria e perlocutoria degli enunciati, studiata da Austin.

Su queste basi, nei capitoli conclusivi del libro Lorenzini può efficacemente concludere la sua difesa di Foucault dai critici da cui eravamo partiti. Una volta accettato il progetto di uno studio delle forze perlocutorie dei regimi di verità e una volta che si sia compreso che quello critico è per Foucault un altro regime di verità di cui fare la genealogia – un regime dotato di una sua precisa e gloriosa storia, nella quale le contro-condotte critiche hanno sistematicamente punteggiato e controbilanciato le pratiche di assoggettamento – si può comprendere come la genealogia in Foucault non sia né solo «sovversiva» né solo «problematizzante», ma sia piuttosto dotata di una sua intrinseca *forza normativa*. Ad avviso di Lorenzini – e questo può considerarsi il lascito complessivo più importante della sua monografia – Foucault non ha bisogno di ancorare la critica e i progetti d'emancipazione a un quadro normativo universale, come avrebbero voluto invece Fraser e Habermas. La sua genealogia dell'atteggiamento critico, infatti, porta già con sé una forza normativa, seppur una forza normativa di tipo *storico e immanente*, che è capace tanto di giustificare quanto di orientare la prassi: quella consistente in un recupero delle prassi storiche di esercizio della forza critica della verità e in un loro collegamento in un progetto filosofico-genealogico che è – per usare le espressioni di Lorenzini – intrinsecamente «possibilizzante», oltre che capace di costruire un «“Noi” come soggetto *trans*-storico (e non sopra-storico o a-storico) di resistenza»²⁴.

²⁴ D. Lorenzini, *The Force of Truth*, op. cit., pp. 114-5.



**Con e oltre l'archeologia filosofica.
Considerazioni su Melandri e Agamben a partire
da un recente saggio di Ido Govrin**

Michele Ricciotti
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)
michele.ricciotti1@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: With and Beyond Philosophical Archaeology. Reflections on Melandri and Agamben Starting from a Recent Book by Ido Govrin.

Abstract: This article focuses on philosophical archaeology, starting from a recent essay by Ido Govrin titled *Philosophical Archaeology. With and Beyond Agamben on Philosophy, History and Art*. According to the definition provided by Enzo Melandri and recalled in Govrin's work, archaeology is a sort of regression, not towards the unconscious but towards what made it unconscious. First, I will discuss this definition, comparing it with Foucault's idea of archaeology and showing how the archaeological method resembles the psychoanalytic practice. Then, I will focus on Agamben's thought, arguing that its messianic dimension lies in the problem of language and the possibility of an interruption in the predicative structure of language itself. I will dedicate the third paragraph to the problem of the paradigm, its relationship with the dialectical image, and the role of the example. Finally, I will briefly address the issue of the symptom, showing how philosophical archaeology can be conceived as symptomatology. Indeed, the symptom is something deeper and more complex than a simple sign; it calls into question the dynamic relationship between our past and our present.

Keywords: Philosophical Archaeology, Enzo Melandri, Giorgio Agamben, Analogy, Ido Govrin.

1. «*Al di qua della trappola*»: il discorso e l'origine

«*With and Beyond Agamben on Philosophy, History and Art*» è il sottotitolo di una recente monografia di Ido Govrin dedicata all'archeologia filosofica¹. Il movimento “con” e “oltre” è traducibile in un movimento “attraverso”, una tra-

¹ I. Govrin, *Philosophical Archaeology. With and Beyond Agamben on Philosophy, History and Art*, SUNY Press, Albany 2023.

slazione da un punto “prima e al di fuori” dell’oggetto d’indagine, poi attraverso di esso e infine dopo e oltre il tramite. Questo movimento è ricalcato e riproposto dalla struttura stessa del libro di Govrin, dei cui tre capitoli solo uno, quello centrale, è interamente dedicato al pensiero di Agamben, mentre gli altri due ne indagano i presupposti e ne sviluppano intrecci tematici apparentemente laterali. Paradossalmente, il secondo capitolo è anche quello che affronta la questione dell’archeologia filosofica non di petto, ma appunto per il “tramite” di una discussione del messianismo agambeniano.

L’archeologia filosofica non è, quanto meno sul piano terminologico, un’invenzione di Foucault. Come Agamben ha mostrato, già Kant parlava nel 1791 di *philosophische Archäologie* in riferimento alla possibilità di dare forma a una «storia filosofica della filosofia» come indagine delle condizioni di possibilità del sorgere di precise dottrine filosofiche². Sarà però solo con Foucault che, attraverso l’introduzione del concetto di «apriori storico» – un’aberrazione terminologica e concettuale da un punto di vista kantiano – l’indagine archeologica assumerà una connotazione piuttosto precisa, mantenendo la fisionomia di una ricerca tesa a rintracciare le condizioni che hanno reso possibile lo svilupparsi di determinati “orizzonti discorsivi”.

In realtà, dopo averla applicata ad almeno tre dei suoi testi più importanti (*Storia della follia*, *Nascita della clinica*, *Le parole e le cose*), Foucault chiarirà le caratteristiche del metodo archeologico giustificando così l’assunzione ad oggetti di indagine di pratiche e saperi prima non ritenuti degni di considerazione filosofica³. È proprio questa dimensione quasi-trascendentale dell’archeologia filosofica a far sì che essa non si esaurisca in un vuoto nozionismo. Non si tratta esclusivamente di un’indagine storico-filologico-erudita volta a disvelare una presunta origine scavando tra archivi e ridando vita a dettagli storici rimossi, ma di una risalita alla produzione di un sapere che, inevitabilmente, comporta l’esclusione e la rimozione di qualcos’altro. Nella formula di Enzo Melandri, evocata da Govrin e su cui torneremo, l’archeologia è una «regressione: non però all’inconscio come tale, bensì a ciò che lo ha reso inconscio»⁴. Non, dunque, ritorno ad una “positività”, a questo o quel sapere, questa o quella “radice”, ma alla prestazione dinamica che esclude l’“origine”. Svelando tale prestazione, l’archeologia mostra l’inconsistenza di ogni origine. Govrin cita il filosofo americano Lawlor, secondo cui l’archeologia è “una sorta di an-archeologia”⁵, il discorso sull’*arché* si configura come constatazione della sua assenza.

L’archeologia è pertanto la “risalita” in direzione di un gesto di esclusione, a partire dal quale si costruisce una narrazione coerente: il punto è che proprio quell’esclusione (Agamben parlerebbe di “bando”) rende possibile la coerenza della narrazione. Riferendosi ad un esempio foucaultiano, si potrebbe dire che

² Cfr. G. Agamben, *Signatura Rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 82-84.

³ Mi riferisco a *L’archeologia del sapere*.

⁴ E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Quodlibet, Macerata 2014, p. 66.

⁵ Cfr. I. Govrin, *Philosophical Archaeology*, cit., p. 22.

solo perché la follia viene esclusa, ridotta a “non-ragione”, può darsi una storia “razionale” della follia che, non per caso, si manifesta come storia delle istituzioni volte a controllarla⁶. La ragione si dichiara detentrica del dominio della verità escludendo da sé la follia, l'identità e la differenza respingono la similitudine, cacciandola nel dominio della falsità e della finzione: «Il pazzo – scrive Foucault – inteso non come malato, ma come “devianza” costituita e alimentata, come funzione culturale indispensabile, è divenuto, nell'esperienza occidentale, l'uomo delle somiglianze selvagge»⁷. Carlo Sini ha mostrato come il procedimento archeologico di Foucault non debba venire ricondotto a un processo in senso lato “dialettico”. La follia non deve cioè essere concepita come semplicemente l'altro dalla ragione nel senso dello *hétéron*, il negativo dialettico che alimenta il processo di sintesi, ma come ciò che manifesta il dislocamento della stessa ricostruzione razionale che vorrebbe risolverlo.

L'origine non è dunque né il motore negativo della dialettica, quell'inizio fin da subito destinato ad essere tradotto in linguaggio secondo la dinamica esemplificata dalla prima figura della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, e nemmeno un ineffabile ricacciato in un inizio immemorabile, ma «possibilità di un evento, di un gesto»⁸. L'istante in cui la dialettica si impone sarebbe pertanto anche quello in cui essa fa esperienza del proprio limite: la follia ridotta al negativo dialettico della ragione, a non-ragione, è il più radicale travisamento della follia stessa. L'apriori storico è *contradictio in adjecto* perché l'origine è tale contraddizione, un gioco di rimandi tra ciò che è escluso da una certa narrazione e ciò che è condizione di quella stessa narrazione.

Come in una seduta psicanalitica, la coerenza del discorso dell'analizzante è segnata da un rimosso. Compito dell'analista, così come dell'archeologo, è “lasciar essere” quel discorso, facendone emergere i nodi irrisolti, le contraddizioni, i riferimenti impliciti. Questo non avviene però applicando un metodo stabilito apriori: l'archeologia non si costituisce cioè come un'ermeneutica di secondo livello o come un metalinguaggio. Scrive Melandri:

In ogni lavoro interpretativo, si tratta di rendere espliciti i “codici” di una cultura o di una civiltà. [...] Per far questo, di solito si ricorre a una teoria, non importa se scientifica o filosofica, estranea al suo referente. La teoria deve spiegarci perché, data una certa cultura o civiltà, questi e non altri siano i suoi codici. [...] Orbene, una tale spiegazione presuppone l'uso di un altro codice, di secondo ordine, al quale attribuire un misterioso potere “esplicativo”: non si sa se in forza di un decreto metafisico o dell'arroganza invalsa nei fraintendimenti metastorici⁹.

⁶ Cfr. C. Sini, *Semiotica e filosofia*, in Id., *Opere*, a cura di F. Cambria, vol. I/I. *Lo spazio del segno*, Jaca Book, Milano 2017, p. 144.

⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E. Panaitescu, BUR, Milano 2021, p. 64.

⁸ C. Sini, *Semiotica e filosofia*, cit., p. 148.

⁹ E. Melandri, *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, in «Lingua e stile», 1967, 2, pp. 75-96; p. 78.

Il “metodo” archeologico, almeno nell’accezione melandriana, evocata da Govrin, è la destrutturazione del metodo inteso come applicazione di un apparato categoriale già dato, di un codice interpretativo che precede e sottomette a sé il messaggio che intende interpretare. Su questo si innesta una inaudita rilettura, da parte di Melandri, del ruolo svolto proprio dal sintomo, su cui torneremo in chiusura.

Va inoltre almeno menzionato il fatto che l’indagine archeologica si regge su un principio analogico che consente di rintracciare corrispondenze tra orizzonti discorsivi diversi. A questo proposito si potrebbe prendere in prestito un altro esempio foucaultiano, di nuovo tratto da *Le parole e le cose*: così come il linguaggio, inteso come segno di rappresentazioni, deve essere a sua volta rappresentazione per mantenere il suo valore segnico, allo stesso modo il sorgere dell’economia politica, della “ricchezza”, dipende dal fatto che il suo segno, la moneta, deve esso stesso essere ricchezza: «Per poter dire il prezzo occorre che [tali “contrassegni”] fossero preziosi»¹⁰. La moneta è “segno” di ricchezza così come il segno linguistico contrassegna la rappresentazione. E se un segno può essere segno di una rappresentazione solo perché è esso stesso rappresentato, analogamente la moneta può essere segno di una ricchezza solo perché essa è già, in qualche modo, ricchezza.

2. “Attraverso” la trappola: dispositivo ed eccezione, linguaggio e storia

Abbiamo brevemente visto che il compito dell’archeologia filosofica è anzitutto quello di rendere manifesto il dispositivo dialettico di esclusione dell’origine. Opportunamente Govrin cita Agamben e l’analogia da lui individuata tra tale dispositivo e la dinamica dell’eccezione che starebbe a fondamento dell’intera ontologia politica dell’occidente e in forza della quale l’origine è ciò che proprio “eccependo” dalla storia ne sarebbe inclusa. È quanto accade, sul piano politico, relativamente allo “stato di eccezione”: «ciò che caratterizza propriamente l’eccezione è che ciò che è escluso non è, per questo, assolutamente senza rapporto con la norma; al contrario, questa si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione»¹¹. L’orizzonte dell’anomia viene incluso nell’ordinamento giuridico nel momento stesso in cui se ne afferma l’indipendenza e l’autonomia; non altri che la legge può definire l’eccezione, sì che quando quella individua questa, la individua sempre in una fisionomia “disciplinata” dall’ordinamento giuridico stesso¹².

In un senso ancora più generale, tale meccanismo è quello su cui si fonda il dispositivo del linguaggio. In questa cornice vanno lette le analisi di Agamben sulle

¹⁰ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 185.

¹¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, ora in Id., *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, I, Quodlibet, Macerata 2018, p. 31.

¹² Puntuali critiche alle posizioni (non soltanto) agambeniane sullo stato d’eccezione sono state recentemente avanzate in M. Croce, A. Salvatore, *Cos’è lo stato di eccezione*, Nottetempo, Roma 2022.

pagine hegeliane relative alla prima figura fenomenologica consegnate ad uno dei suoi primi testi, *Il linguaggio e la morte*. Il linguaggio destituisce immediatamente la pretesa della certezza sensibile di farsi portatrice di un'istanza non linguistica: tale pretesa è *meinen*, vuoto intendere. L'indagine archeologica riconsidera il *meinen* nella sua intenzionalità non ancora rivolta a un significato traducibile in termini linguistico-semantic. *Meinen* a semplice volontà-di-dire, intenzione non comunicativa, l'aver-luogo del linguaggio, qualcosa di non dissimile è ciò che Foucault già chiamava "enunciato" e di cui segnalava l'irriducibilità a proposizione, a costrutto grammaticale o a frase¹³. L'evento di linguaggio è l'istante intemporale in cui la storia e l'origine non si sono ancora allontanate e situate nelle postazioni canoniche di opposti dialettici.

Stabilito che la prestazione originaria del dispositivo linguistico è questa dinamica di presupposizione escludente del proprio altro, nella lettura di Govrin il "messianismo" di Agamben si valuta proprio sulla possibilità di pensare un linguaggio "puro", non comunicativo, non storico né schiacciato sulla sua funzione semantica. La ricerca di una "lingua pura" che già animava la riflessione di Benjamin fa il paio con il tentativo di decostruire il teleologismo e il creazionismo che, nella lettura agambeniana, segnano l'intero arco del pensiero metafisico occidentale. Come Agamben ha recentemente mostrato in maniera sistematica, l'apparato ontologico che si è imposto in Occidente è legato a filo doppio al riconoscimento del primato della creazione divina combinato con il dispositivo aristotelico atto-potenza: l'impensato della "cosa" sarebbe dunque proprio la sua *realitas*, sacrificata dal pensiero metafisico sull'altare della *actualitas*, della cosa intesa come realizzazione processuale di una pregressa potenzialità¹⁴. L'Occidente filosofico, in questo modo, si sarebbe condannato a ragionare in termini dialettici e dicotomici secondo le opposizioni di possibilità e realtà (nel senso dell'effettualità), prima-dopo, origine-storia, presupposto-posto, dove ognuno di questi termini altro non è che il negativo dialettico dell'altro. Si potrebbe sostenere che l'intero impianto teoretico dell'opera agambeniana ruoti attorno al tentativo di regredire archeologicamente al rimosso di tale dispositivo partendo dai più vari orizzonti del sapere e dalle pratiche discorsive più consolidate. Vale però in questo caso l'immagine da Agamben stessa riferita a Melandri: il regresso archeologico rappresenta un movimento uguale e contrario a quello dell'angelo della storia benjaminiano, non verso il futuro con lo sguardo irrimediabilmente rivolto alle rovine del passato, ma dal presente verso il passato guardando al futuro¹⁵.

Tornando dunque al dispositivo linguistico, decostruirlo significherebbe svincolare il linguaggio dalla sua funzione comunicativa al fine – per usare ancora una formula benjaminiana – di comunicare una pura comunicabilità, la

¹³ Cfr., G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008.

¹⁴ Cfr. G. Agamben, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino 2022.

¹⁵ Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 99.

possibilità della relazione. A mio avviso, il discorso relativo al *meinen* quale intenzionalità pura è interrogabile solo all'interno della cornice dischiusa da questo plesso problematico. Lo stesso potrebbe essere detto della discussione del ruolo del trascendentale nel pensiero medievale, in particolare di quei trascendentali "rimossi", come il *quodlibet*¹⁶ e, appunto, la *res*¹⁷. Il trascendentale è infatti quella paradossale "proprietà" che, a differenza di tutte le altre categorie, non è predicabile né dicibile, essendo costitutiva dell'ente in quanto tale. D'altro canto, non è nemmeno identificabile con la sostanza, come risulta chiaro dalla trattazione proprio del *quodlibet* in *La comunità che viene*. Se la sostanza individuale si situa sempre in una relazione dialettica con le molte proprietà che se ne predicano, sì che non si dà sostanza senza categorie, così come le altre categorie possono predicarsi solo della sostanza, la "singolarità qualunque", come del resto tutti i *transcendentalia*, occupa invece uno spazio intermedio tra sostanza e categoria e interrompe il rapporto dialettico tra soggetto e predicato. Anche in questo caso, proprio sull'interruzione di un *continuum* dialettico si misura il carattere messianico di questo quadro teoretico. Da questo punto di vista, Govrin può sostenere con ragione che l'asse "teologico" – o, si potrebbe dire, "teologico-politico" – della filosofia della storia di Agamben fa il paio con quello costituito dal versante filologico-estetico (o dell'Agamben "benjaminiano")¹⁸.

Oltre che con la riflessione sulla natura del linguaggio, quest'ultimo versante pone il problema della storia (e della sua interruzione) in contatto con i possibili "sviluppi" dell'indagine archeologica, individuati dall'autore proprio entro la sfera estetica o, più precisamente, nell'orizzonte pratico della produzione artistica. Tale sviluppo si collega anzitutto a quanto Govrin ricorda fin dalle primissime pagine del libro relativamente all'importanza del frammento, della bozza preparatoria, dello schizzo, di tutto ciò che non è opera, atto, che "non è nel suo fine", secondo la ricostruzione etimologica heideggeriana del termine *entelécheia*¹⁹. Se considerata a sé, e non in relazione al "prodotto finale", la bozza è la trasposizione di ciò che sotto il profilo teoretico è una potenzialità senza atto e che solo una mentalità imbevuta di aristotelismo e di creazionismo può interpretare come un "atto mancato" o come un'opera incompiuta. Se non viene intesa come bozza "in atto" né come opera compiuta "in potenza", la bozza è pura possibilità. La lettura della bozza o la contemplazione dello schizzo preparatorio implicano la possibilità di leggere ciò che non è mai stato scritto; quello della bozza è l'unico linguaggio "che non significa ma dice". Evocarlo vuol dire, benjaminianamente, citare senza virgolette, leggere il non scritto.

¹⁶ Cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

¹⁷ Cfr. G. Agamben, *L'irrealizzabile*, cit.

¹⁸ Cfr. I. Govrin, *Philosophical Archaeology*, cit., pp. 56-81.

¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, *Aristotele, Fisica, B, 1*, in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 193-255.

3. "Oltre" la trappola: esempio e paradigma

Tutto quanto detto fin qui ha a che fare più con il movimento a ritroso dell'angelo che con il suo sguardo rivolto in avanti (secondo l'immagine rovesciata dell'angelo benjaminiano da Agamben applicata a Melandri a cui abbiamo già accennato). Prima di approdare agli sviluppi e alle applicazioni dell'archeologia filosofica in ambito artistico, Govrin, ancora discutendo il messianismo di Agamben, accenna al problema dell'immagine dialettica. Il suo valore messianico consiste nel fatto che essa è una singolarità che fuoriesce da un certo sistema, ne interrompe il *continuum*, dischiudendo al contempo l'intelligibilità di un nuovo insieme, afferrabile soltanto in quella che Benjamin chiamava «l'ora della conoscibilità». L'immagine dialettica assurge così a una funzione paradigmatica: il valore conoscitivo del paradigma è infatti tale da non poter essere apprezzato all'interno di un contesto logico fondato sul principio di identità e non contraddizione, dal momento che «il regime del suo discorso non è la logica, ma l'analogia»²⁰. Nell'affrontare il problema dell'immagine dialettica attraverso le nozioni foucaultiane e agambeniane di «paradigma» e «segnatura», l'analisi è dunque inevitabilmente ricondotta al principio analogico da Melandri descritto come eccedente le maglie del ragionamento logico. Il meccanismo epistemologico su cui si regge l'immagine dialettica, al pari di quello su cui si struttura il paradigma, non procede da un universale a un particolare, come nel caso della deduzione logica, né da un singolare a un universale, come nell'induzione. Si tratta piuttosto di quel movimento dal singolare al singolare che già per Aristotele è caratteristico del ragionamento analogico.

Secondo la ricostruzione di Melandri, il concetto analogico ha anzitutto la peculiarità di essere un concetto "contestuale", di dipendere cioè dall'orizzonte discorsivo in cui è inserito. Del concetto analogico non si può pertanto determinare univocamente il significato; nonostante questo, non se ne può nemmeno stabilire con certezza l'equivocità. Il suo valore di verità è inoltre "graduale" (può essere più o meno vero o falso senza essere determinatamente l'uno o l'altro), è quantitativo e non qualitativo.

Per comprendere appieno la funzione analogica svolta dal paradigma, o dall'esempio utilizzato appunto in senso paradigmatico, è utile leggere in parallelo le analisi di Melandri e Agamben in proposito. Entrambe assumono Kant come caso di studio privilegiato, la *Critica della ragion pura* in un caso e la *Critica del giudizio* nell'altro. Nella costruzione della teoria kantiana del giudizio sintetico a priori, l'esempio (si pensi al celebre "7+5=12") svolge infatti un ruolo fondamentale. Anzitutto, esso decostruisce la teoria esistente secondo la quale i giudizi si dividono in analitici a priori e sintetici a posteriori. L'esempio svolge pertanto una funzione anzitutto negativa a cui però non può

²⁰ G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 21.

ancora essere ricondotto il suo valore analogico, che risiede piuttosto nella *pars construens*. Nel caso in esame, nella elaborazione della teoria dei giudizi sintetici a priori. Il valore probativo dell'esempio «sta quindi per intero sulla sua capacità di mediazione. Non tutti gli esempi hanno questa capacità; e molto pochi sono quelli che l'hanno in misura sufficiente a provocare la necessità del passaggio»²¹.

A questo punto Melandri affronta l'obiezione secondo la quale soltanto la prima parte del ragionamento, la *pars destruens*, sarebbe logicamente giustificata, mentre la seconda, quella propriamente costruttiva, cadrebbe al di là delle regole logiche delle più elementari formazioni discorsive e non godrebbe pertanto di una vera e propria legittimazione logica. Tale obiezione esibisce però il pregiudizio secondo il quale il non-logico coincida con il non razionale, laddove proprio il ragionamento analogico ha sempre dimostrato un valore euristico di gran lunga maggiore rispetto al suo corrispettivo logico.

Come si anticipava, Agamben si rivolge alla *Critica del giudizio*, e commentandone un passaggio relativo alla necessità del giudizio estetico, scrive: «il paradigma implica un movimento che va dalla singolarità alla singolarità e, senza uscire da questa, trasforma ogni singolo caso in esemplare di una regola generale che non è mai possibile formulare a priori»²². All'interno di tale prospettiva si capisce inoltre la stretta connessione tra il ragionamento analogico (esempio e paradigma) e il procedimento archeologico. Abbiamo infatti visto che quest'ultimo intende retrocedere in direzione del gesto di esclusione che produce un "rimosso". Il ragionamento per paradigmi rappresenta un movimento uguale e contrario a quello costituito da tale rimozione. Se quest'ultima è un'esclusione che porta però a un'inclusione dell'escluso, «l'esempio funziona piuttosto come una inclusione esclusiva»²³. Esibire un paradigma vuol dire infatti escludere una singolarità da una classe nel momento stesso in cui se ne afferma l'appartenenza.

Agamben si chiede inoltre se questa definizione non rischi di mettere in crisi l'idea kantiana secondo cui l'esempio non ha regola. Definire l'esempio come un'inclusione escludente non vuol forse dire che il suo punto di partenza è l'appartenenza ad una classe, la condivisione di una regola? La risposta è no, dal momento che la regola non si applica all'esempio come tale, ma soltanto ad esso come «caso normale»²⁴. La regola è dunque ciò che, applicata all'esempio, ne nega e travisa l'esemplarità. In questo senso, Agamben può affermare che ogni autentica archeologia «è sempre una paradigmologia»²⁵.

²¹ E. Melandri, *La luna e il circolo*, cit., p. 347.

²² G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 24.

²³ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in Id., *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, I, 1, Quodlibet, Macerata 2018, p. 34.

²⁴ G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 33.

²⁵ *Ibidem*.

4. *Il sintomo rimosso*

Introducendo il tema del terzo e ultimo capitolo del suo libro, Govrin attraversa brevemente la lettura agambeniana del linguaggio poetico. Ciò che lo distingue dal semplice discorso in prosa sarebbe la garanzia del mantenimento di uno iato tra suono e senso o, tradotto in altri termini, tra il semiotico e il semantico. Sotto il profilo "tecnico", il linguaggio poetico si misurerebbe perciò sulla possibilità dell'*enjambement*, della sospensione e della cesura del verso: «che cos'è l'*enjambement*, se non l'opposizione di un limite metrico a un limite sintattico, di una pausa prosodica a una pausa sintattica?»²⁶. Solo là dove la possibilità di questo scarto viene meno, nell'ultimo verso della poesia, il linguaggio poetico è messo veramente in questione, vive cioè la possibilità della catastrofe, del non ritorno alla sua dimensione più propria.

In realtà, però, nella lettura agambeniana, la «fine del poema» e il venir meno della possibilità dell'*enjambement* non segnano l'inevitabile e irreversibile trapasso del linguaggio poetico in quello prosaico, ma semmai il continuo differimento e rimando di tale caduta: «Il poema – scrive Agamben – è come il *catéchōn* della lettera di Paolo ai Tessalonicesi: qualcosa che frena e ritarda l'avvento del Messia, cioè di colui che, compiendo il tempo della poesia [...] distruggerebbe la macchina poetica precipitandola nel silenzio»²⁷. Tale riferimento a una dimensione del linguaggio che eccede la sua funzione semantica offre il destro per sviluppare un ultimo nodo problematico che, ancorché non esplicitamente tematizzato nel lavoro di Govrin, pure lo attraversa senza posa e che merita di essere analizzato per avere una visione il più possibile completa del metodo archeologico.

Abbiamo già accennato all'evidente corrispondenza tra il procedimento archeologico e quello psicanalitico nel tentativo di riguadagnare il rimosso, non nel senso di una sua riduzione a coscienza ma nell'ottica di svelare, ancora una volta, il dispositivo della rimozione. Nella trattazione di Melandri, questa operazione passa attraverso un profondo ripensamento del ruolo svolto dal sintomo e dalla funzione "sintomatologica" del linguaggio. Nella sua accezione più comune, per lo più legata alla moderna prassi medica, la dimensione sintomatica viene intesa come la radicalizzazione della funzione simbolica del segno, il suo caso limite e, dunque, nel linguaggio evocato sopra a proposito della poesia, un rapporto di perfetto rimando dialettico tra l'orizzonte semiotico e quello semantico. In questo caso il segno è univocamente associato ad un referente ad esso esterno, esattamente come, in ambito medico, un determinato sintomo è relato a una altrettanto determinata patologia. Melandri intende mostrare, al contrario, come la sintomatologia si riferisca a un orizzonte che è «pre-linguistico (pre-predicativo e pre-categoriale)»²⁸.

²⁶ G. Agamben, *La fine del poema*, in Id., *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 138.

²⁷ *Ivi*, p. 143.

²⁸ E. Melandri, *La luna e il circolo*, cit., p. 193.

L' "archeologia del sintomo" messa in opera da Melandri consente di disvelare un'altra e ben più complessa funzione da esso svolta fin dalle origini del sapere medico e riattivata in epoca contemporanea proprio dalla psicoanalisi. Esiste cioè – questo sembra suggerire Melandri – una dimensione "rimossa" del sintomo che è necessario interrogare per restituire all'operazione archeologica la sua piena portata "terapeutica". L'archeologo ha cioè a che fare anzitutto con "sintomi" del sapere. Del resto, la stessa etimologia della parola "sintomo" aiuta: essa deriva dal greco *syn-piptein*, che indica il "cadere insieme"; il sintomo non è mai "solo". A questo proposito, si potrebbe rilevare che la resa latina forse più fedele è quel "coincidere" (*cum-incidere*) evocato da Govrin come esplicazione dell'emergenza di un terzo termine a partire dal disfacimento della relazione rappresentativa tra due termini dati²⁹. Due cose "coincidono" quando la loro caduta apre lo spazio per l'emergere di un terzo, il "terzo incluso" nel ragionamento analogico ed "escluso" da quello logico. Nell'interpretazione di Melandri la sintomatologia possiede certo una valenza ermeneutica, nella misura in cui ha a che fare con i segni e la loro interpretazione, ma, a differenza del linguaggio-discorso su cui si regge l'intera ontologia, che gode di una perfetta corrispondenza con la semantica, la sintomatologia ridefinisce il proprio codice proprio sulla base del fenomeno da interpretare. Esiste cioè una sorta di interscambio tra l'interpretazione di un certo fenomeno e il fenomeno stesso.

La ragione per cui la ricostruzione archeologica del sintomo ha una tale rilevanza nella riflessione di Melandri riposa nel fatto che è proprio tale "insufficienza" del linguaggio sintomatologico originario a istituire la necessità dell'utilizzo di un principio di analogia non riducibile a quello di identità. È indicativo, a questo proposito, che tale funzione sintomatologica della semiologia venga fin dall'inizio da Melandri posta in contrasto con la sua funzione "simbolica", tanto che quest'ultima può venire intesa come il caso particolare di valore sintomatologico uguale a zero³⁰. In un caso la relazione tra il segno e il suo riferimento si fonda su una relazione causale; nell'altro, che è il caso del linguaggio che noi tutti utilizziamo, del "discorso", il valore segnico è per così dire del tutto arbitrario, cioè totalmente svincolato dal proprio riferimento: nessun nesso causale lega il segno, la parola "tavolo", al tavolo reale.

Nel contesto di tale «archeologia della semeiotica medica», Melandri giunge inoltre ad affermare che la posizione del problema del sintomo è «segno di un'avvenuta regressione a monte della frattura fra logico e illogico, razionale e irrazionale, &c.: siamo insomma al di qua della trappola»³¹. La trappola sarà per così dire tesa da Aristotele, il quale escluderà il ragionamento metaforico e analogico dall'orizzonte legittimo della scienza, riducendolo anzi a induzione incompleta e mancata. Il procedimento della primissima medicina ippocratica è pertanto pre-discorsivo, in quanto non dispone ancora di una semantica ma soltanto di una

²⁹ Cfr. I. Govrin, *Philosophical Archaeology*, cit., pp. 71-72.

³⁰ Cfr. E. Melandri, *La luna e il circolo*, cit., p. 62.

³¹ *Ivi*, p. 191.

semiologia in costruzione, in cui il rapporto tra il fenomeno e la "realtà" di cui esso è manifestazione si sviluppa secondo il movimento dell'analogia: lo stesso sperimentalismo scientifico cade, nella lettura melandriana, sotto l'insieme del procedimento analogico.

La digressione è stata generata dall'analisi del linguaggio poetico in rapporto a quello prosaico secondo Agamben, ma anche il linguaggio dell'arte visiva può svelare un'anima "archeologica". Anzi, l'ultima parte del libro di Govrin passa criticamente in rassegna alcune tendenze artistiche contemporanee, cercando di ravvisarvi proprio un comune orientamento archeologico. L'autore menziona diversi esperimenti artistici accomunati dal tentativo di stabilire un rapporto dinamico con il passato oltre che dal tentativo dell'arte di riassegnare all'indagine archeologica la materialità che le è propria. È il caso del film di Joachin Koaster, *Message from Andrée*, costruito assemblando i negativi delle fotografie che il ricercatore svedese Salomon August Andrée aveva con sé durante una spedizione sul polo nord e ritrovati insieme al suo corpo; o la mostra *The Russian Linesman* di Mark Wallinger, in cui il curatore accosta, ad esempio, la famosa immagine del funambolo che attraversò lo spazio vuoto tra le torri gemelle in costruzione e *Cosmos und Damian Gebonbert* di Joseph Beuys, al fine di suggerire inaspettati riferimenti analogici. L'archeologia artistica propone un nuovo rapporto con il materiale da costruzione e con il tempo, esattamente come, sul piano filosofico e storico, il documento non è più ciò che viene semplicemente convertito in monumento e riconsegnato al passato, secondo la critica di Foucault richiamata da Govrin, ma un materiale messo in opera nel suo ruolo di apriori storico. La rivendicazione dei diritti del *resto*, del rimosso convertito in discorso coerente, del documento inevitabilmente tradotto in monumento, della materia soggiogata dalla forma, è la caratteristica di tale indirizzo.



ELENCO DEI NUMERI PUBBLICATI

- 1/2009 “Individuo e modernità”
- 2/2009 “L’utile e l’inutile”
- 3/2010 “Il futuro negato, il futuro perduto, i futuri possibili”
- 4/2010 “L’animale che noi siamo”
- 5/2011 “L’uomo e lo Stato”
- 6/2012 “La fine e l’inizio (vol. 1)”
- 7/2012 “La fine e l’inizio (vol. 2)”
- 8/2013 “Che cos’è la storia critica delle idee?”
- 9/2013 “Alterità. Alienazione e immedesimazione”
- 10/2014 “Idee. Il personaggio e la storia”
- 11/2014 “Crisi e conflitto”
- 12-13/2015 “L’esperienza e le sue forme”
- 14/2015 “Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity”
- 15-16/2016 “Figure dell’autocritica”
- 1/2017 “Figure della maturità”
- 2/2017 “Riforme religiose, rivoluzioni politiche”
- 1/2018 “Studi cartesiani tra Europa e Brasile”
- 2/2018 “Dell’uomo e dei diritti”
- 1/2019 “L’Italian Thought tra globalizzazione e tradizione”
- 2/2019 “Pratiche dell’immanenza”
- 1/2020 “Traduzione”
- 2/2020 “Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?”
- 1/2021: “*Gaudeamus Igitur!* L’idea di Università fra passato e presente”
- 2/2021: “Filosofia e generi letterari nel XVIII secolo”
- 2/2022: “L’uomo nell’era digitale: coscienza, pensiero critico e spazio politico all’epoca di internet e dell’intelligenza artificiale”

*Finito di stampare
nel mese di giugno 2023
da Digital Team – Fano (PU)*