

L'Impersonale. Prospettive e implicazioni

Carlo Molinar Min, Giulio Piatti

Quanto più il cervello è acuto, tanto meno lo si nota. Perciò la meditazione, finché non è condotta al termine, è in fondo uno stato pietosissimo, una specie di colica di tutte le circonvoluzioni del pensiero, e quando è finita non ha più la forma del pensiero in cui la si compie, ma già quella di ciò che si è pensato; ed è purtroppo una forma impersonale, perché il pensiero è allora volto verso l'esterno e preparato per esser comunicato al molto. Per così dire, insomma, quando un individuo pensa, è impossibile cogliere il momento tra personale e l'impersonale, quindi la meditazione è un tale guaio per gli scrittori, che essi preferiscono evitarla.

R. Musil, *L'uomo senza qualità*

Ci pare indubbio che il Novecento filosofico (non meno di quello letterario o artistico), per lo meno a partire dalla sua seconda metà, abbia circoscritto, accerchiato e poi dismesso il suo principale avversario, vale a dire la nozione di soggettività, così come era stata ereditata dalla tradizione moderna di ascendenza cartesiana. Non sarebbe difficile mostrare quanto, a partire da questo punto di vista, pensatori assolutamente eterogenei come Martin Heidegger, Michel Foucault, Ernst Mach o Ludwig Klages, con tonalità e modi radicalmente differenti, abbiano tutti manifestato una medesima e generale inquietudine nei confronti del soggettivismo proprio della tradizione filosofica occidentale.

Invitare in questa sede a un'articolata riflessione sulla tematica dell'impersonale potrebbe allora non sembrare nient'altro che l'ennesima fiacca riproposizione di una tradizione di pensiero ormai superata, che, incrociando, da ultimo, l'affabulatoria leziosità della stagione post-strutturalista, avrebbe ormai definitivamente sancito il proprio tramonto.

Non ci sembra tuttavia corretto – né teoricamente produttivo – tentare di liquidare la questione dell'impersonale alla stregua di una mera disputa storiografica intorno ad alcune categorie della tradizione filosofica. La ricchezza degli attuali dibattiti filosofici sembrerebbe infatti contraddire qualsiasi tentativo di archiviazione o neutralizzazione di tale tematica: la "sferologia" di

Peter Sloterdijk, le riflessioni sullo statuto dell'uomo all'interno del cosiddetto "antropocene" proposte, a vario titolo, da Bernard Stiegler, Eduardo Viveiros de Castro e Bruno Latour, soltanto per citarne alcuni, il crescente interesse interdisciplinare sorto intorno alla nozione di "atmosfera" e l'ascesa delle cosiddette *Kulturwissenschaften*, così come i più recenti sviluppi della filosofia della biologia sono in grado di mostrare quanto la problematica nozione di soggetto non abbia in effetti mai cessato di interrogare il pensiero filosofico, ben oltre il contesto culturale proprio del XX secolo.

In secondo luogo ci pare piuttosto lacunoso il tentativo di identificare la questione dell'impersonale con una generica forma di opposizione nei confronti della nozione di soggetto. Certo, abbracciare tale questione significa anche riconoscere e denunciare le mosse del dispositivo includente-escludente della soggettività umana in quanto perno della gestione delle pratiche culturali e socio-politiche: ci pare tuttavia e il presente numero fornisce in questo senso più di un'indicazione che il fulcro di molte delle riflessioni incentrate su questo tema risiedano altrove, ovvero, preliminarmente, nella valorizzazione di ciò che precede e insieme accompagna la soggettività umana. Riflettere sull'impersonale significa regredire, positivamente, a un momento genetico, coincidente con un processo di individuazione (biologica, trascendentale, affettiva, artistica, politica, ecologica ecc.) non ancora né soggettivo né oggettivo, ma capace di articolare entrambi i momenti nel corso della sua genesi.

Risulta qui inevitabile il riferimento alla nozione di "campo": tale nozione – e i suoi correlati: "ambiente", "atmosfera", "immagine", "piano" – si pone come una dimensione essenziale e coestensiva a una riflessione sull'impersonale. Dal piano di immagini pre-umane teorizzato da Bergson in *Materia e memoria* alla nozione di "ambiente associato" in Simondon, passando per la teoria del campo elaborata della psicologia della *Gestalt* ma anche per la *Lebenswelt* husserliana, tale nozione, nell'ancorare il soggetto a una dimensione ulteriore e non personale, sembra attraversare e unificare il vasto e articolato insieme di proposte teoriche che ruotano intorno alla tematica dell'impersonale.

A partire da qui si può già cogliere una delle più rilevanti implicazioni teoriche derivanti della questione dell'impersonale, ovvero il sostanziale riposizionamento dell'essere umano. Il posto proprio del soggetto-uomo (il luogo da cui egli prende la parola) sembra qui sostanzialmente mutare: riarticolare una seria riflessione intorno all'idea di impersonale ci fa così assistere a una sorta di movimento copernicano che rimodula il rapporto dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi e al pianeta all'interno del quale vive, oltre ogni visione rigidamente antropomorfa. La questione dell'impersonale sembra così inevitabilmente accompagnarsi a una potente e necessaria riformulazione ontologica, la cui costruzione pare rimandare a quella riattivazione della tesi dell'univocità dell'essere proposta da Deleuze: al di là di ogni dualismo tra organico e inorganico, animato e inanimato, materiale e formale, naturale e culturale, l'essere dovrebbe potersi dire in un solo modo di tutte le sue differenze. Ciò che unisce uomini, animali, piante, cose viventi e inanimate, robot e cyborg non è così che un'unica voce dell'essere, la quale non dismette perciò le differenze, riarticolandole gerarchicamente attraverso gradi di partecipazione (o esclusione) all'essenza, ma le reintegra a partire da un comune orizzonte, non (più) personale.

Nel linguaggio comune l'espressione 'impersonale' sta solitamente a indicare la deprecabile eventualità di una deriva dei comportamenti umani, verso quella che potremmo definire una generica assenza di caratteri qualificanti:

il soggetto e l'azione impersonale si realizzano come insoliti portatori di freddezza e distacco, o disinteresse, rispetto a un modello di razionalità preesistente. Se esiste infatti un termine popolare capace di ritrarre l'istantanea di un individuo nella sua autentica – eppure soltanto presunta – pienezza di *homo rationalis*, questo è esattamente il lemma 'persona'. Non è così difficile osservare come nella vita di tutti i giorni l'umano – quando viene disprezzato, come quando diventa oggetto di sfrenata apologia – sia riconosciuto primariamente in qualità di *persona*. Nel momento in cui noi iniziamo, ancora molto ingenuamente, a parlare di "impersonale", si ha allora alle spalle un'idea predefinita di "persona". La persona umana appare come una sorta di *sinolo*, sintesi miracolosa di materia naturale, biologicamente data, da cui provengono immediatamente le nostre abilità pratiche e conoscitive; e di forma, diciamo "culturale", a partire dalla quale l'individuo attinge gradualmente il suo poter essere titolare virtuoso di diritti e doveri. In questa accezione, pertanto, l'impersonale funge da ombra negativa e distanziante rispetto a una nozione di persona carica di tonalità partecipative e fusionali: essere persona vuol dire prima di tutto, e per contrasto con l'impersonalità, immergersi nell'autenticità della natura umana; ossia in un coinvolgimento incondizionato e privo di distanze con l'ambiente circostante – naturale come sociale.

Tuttavia, è sufficiente addentrarsi in linguaggi lievemente più tecnici per cogliere la positività proficua di un atteggiamento o di un'operazione "impersonale". Nelle scienze dure, per esempio, il carattere di impersonalità può assumere addirittura un valore regolativo, laddove tramite dispositivi di rilevazione sempre più sofisticati si anela a misurazioni prive di errori. In questo caso, dunque, è proprio la manovra artificiale di distacco a favorire una corretta comprensione dei fenomeni. Del resto non è forse questa la glaciale e "disinteressata" visione che si è imposta con il trionfo delle metodologie della scienza moderna?

Ora, proprio all'incrocio tra questi due livelli di consapevolezza – volgare e scientifico – si situa il punto di vista filosofico. Rispetto a questi la filosofia si incarica di rivestire un ruolo problematicamente trasversale, riflettente e fondativo. Ciononostante, anche in filosofia, esistono gradi di ingenuità, e di questo il tema dell'impersonale ne è forse il termometro migliore.

Nel momento in cui la filosofia chiama in causa l'impersonale è infatti inevitabile – perché consustanziale alla natura del tema affrontato – il rischio di incorrere in incaute generalizzazioni le quali, molto spesso, finiscono per riconsegnare l'impersonale all'ambito non codificabile del mistero. D'altra parte però, l'intrinseca oscurità dell'impersonale ha indotto la riflessione filosofica a sfidarne l'impenetrabilità attraverso l'elaborazione di concettualizzazioni potenti e rigorose. Dagli eleati fino ai giorni nostri – senza escludere l'ambito della filosofia analitica per il quale il problema metafisico dell'impersonale ha funto da *noumeno*, cioè da limite epistemologico e deontologico del loro "mestiere di pensare" – l'impersonale si è ripresentato periodicamente per rivendicare una sua dignità filosofica specifica. La ricorrente vitalità di quest'ipotesi, di un che di impersonale che precede e segue ogni tipologia di relazione tra soggetto e oggetto, l'ha reso un problema filosoficamente rilevante, almeno storicamente.

Ma, come si è detto sopra, non si tratta solo di una necessità storiografica. L'idea di postulare un elemento terzo, neutro eppure non indifferente rispetto alle coppie concettuali (soggetto/oggetto, forma/materia, intelligibile/sensibile ecc.), è una delle costanti del pensiero metafisico con ambizioni di fondazione. È assolutamente necessario – *in primis* a livello logico – individuare l'operatore che motivi il nesso di interdipendenza tra serie di elementi scollegati e antitetici

ci (come non pensare ad esempio al rapporto tra uno e molti, spina dorsale delle speculazioni platoniche e neoplatoniche). Il non essere in Parmenide, il genere sommo della differenza e la *chōra* di Platone, il motore immobile di Aristotele, l'intelletto possibile separato di Averroè e Sigieri di Brabante, l'immaginazione trascendentale e lo schematismo kantiani, il negativo della dialettica hegeliana, il fantasma in psicoanalisi, il precategoriale e la *Lebenswelt* di Husserl, la differenza in sé di Derrida e Deleuze sono solo alcuni degli esempi più significativi. Queste nozioni di mediazione – che non hanno smesso di proliferare e declinarsi nel corso della storia della filosofia – non potevano non fare capolino una volta che l'obiettivo del filosofo era stato fissato sulla tacca della fondazione della nostra esperienza. Fondare voleva dire, appunto, trovare e descrivere la funzione di queste pietre angolari del pensiero; grazie a operazioni plausibili, e, soprattutto, immuni da ragionamenti circolari, tautologie o petizioni di principio. Da sempre è stato necessario scovare un *medium* impersonale che garantisse la compattezza dei costrutti teorici metafisici, altrimenti inconsistenti e cedevoli. Senza questo fondamento, la descrizione del sistema della nostra esperienza non sarebbe rimasto in piedi: ciò che consideriamo soggetti e oggetti, così come la nostra stessa autocoscienza – noi – si sarebbero persi in un vuoto senza ragione.

Naturalmente, i processi conoscitivi, quelli ingenui come quelli scientificamente calcolati, funzionano benissimo anche senza il nostro intervento filosofico. Eppure tale immediatezza sembra risulterci insufficiente. All'esigenza di formalizzare caratteristiche e funzionamenti dei fenomeni naturali, per poterli poi controllare e piegare ai nostri bisogni, si aggiunge sempre la tensione addizionale verso l'origine stessa del nostro poter domandare e costruire teorie. Come fare a conquistare un punto di vista su di noi, "altro" da noi? Come si può mettere in questione il domandare umano – la sua capacità di mettersi alla prova e dunque di fare esperienza cosciente – senza vizziarne da subito la legittimità? Come pensare a qualcosa che rende possibile il pensiero senza essere però né pensiero né soggetto? Come evitare *l'obscurum per obscurius*?

La grammatica di base del gesto filosofico ci impone tale difficoltà: capire perché tra la prima persona singolare (Io) e la terza singolare (egli, esso, essa) sia inevitabile supporre il lavoro di un "si" impersonale. Senza di esso nessuna forma di interconnessione e di comunicazione sarebbe possibile: il terzo neutro e oscuro, nello stesso istante in cui infrange la calma piatta delle illusorie simmetrie soggetto-oggetto, ne mette in motto i travagli della loro nascita. Una filosofia dell'impersonale non sarà dunque solo una prospettiva critica, una decostruzione *via negationis* delle prospettive soggettocentriche del passato. Non si tratterà solo di mostrare, a più riprese, che la metafisica classica ha fallito nel suo tentativo di fondazione; bensì consisterà – affermativamente – nel tentativo di proporre descrizioni precise delle modalità attraverso cui un processo indipendente dai soggetti umani coscienti decide della nostra posizione complessiva rispetto a ciò che siamo soliti chiamare fenomeni.

Fornire differenti descrizioni diventa allora questione di stile, vale a dire di elaborazione di metodologie argomentative, anche eterogenee, ma tutte atte a parlare per conto di un'istanza impersonale – tanto imprevedibile quanto incalzante. In questo numero di Philosophy Kitchen *si* racconterà dunque la stessa storia passando attraverso molteplici "esercizi di stile".

Il volume contiene gli atti del convegno *L'impersonale. Oltre i confini del soggetto*, svoltosi a Torino il 28 e 29 aprile 2016 e organizzato da Gaetano Chiurazzi, Carlo Molinar Min e Giulio Piatti. Nel corso di tale incontro si è tentato

di tematizzare l'impersonale a partire da differenti punti di vista:

- L'impersonale come nozione giuridicamente decisiva per la formazione di processi soggettivazione – né meramente reificanti, né esclusivamente intellettualistici (Esposito).
- L'impersonale come l'esperienza pura che si verifica a livello di un piano di esperienza compiutamente pre-soggettiva e immanente (Ronchi).
- L'impersonale colto dalla nuova fenomenologia come atmosfera di condivisione patica dello spazio che abitiamo e attraversiamo (Griffero).
- L'impersonale, in senso più strettamente fenomenologico, come il regno delle evidenze pure che si danno a noi solo in ritardo e per "riflusso" trascendentale (Leghissa).
- L'impersonale, secondo la biodecostruzione, come struttura quasi-trascendentale del vivente che, nel tracciare la sua via, apre lo spazio a ogni tipologia di esperienza possibile (Vitale).
- L'impersonale come l'essere sfasato e metastabile di un campo preindividuale capace di animare l'intera assiomatica dei saperi (Ugazio). L'impersonale che si istanzia a livello storico-culturale come la forza di trasmissione della morte, veicolata dalle generazioni passate (Lucci).

Oltre agli atti del convegno, il numero ospita poi una serie di contributi volti a integrare l'ampio spettro delle questioni che ruotano attorno al tema:

- l'impersonale come perno di una riflessione che attraversa sottotraccia il XX secolo: dal "panimmaginario" teorizzato da Bergson (D'Amato) alla cosmologia dell'evento che, con accenti differenti, anima le riflessioni di Heidegger e Deleuze (Dimitrova), passando per la prospettiva etico-politica di Canguilhem, a cavallo tra interesse biologico e pratico.
- L'impersonale come «spazio» proprio della riflessione del filosofo ed epistemologo francese Raymond Ruyer, analizzato sia nella sua originalità (Cavedagna/Poccia) sia nell'esplicito rapporto di influenza con la metafisica deleuziana (Tosel).
- L'impersonale come "vitalismo planetario", quasi un nuovo stato di natura, proposto da Latour e basato sulla cosiddetta "ipotesi Gaia" (Luisetti) e come terreno comune per un inedito confronto, di matrice "ecologica", tra il processo di individuazione simondoniano e il concetto di istituzione in Merleau-Ponty (Amoroso/De Fazio).
- L'impersonale, infine, come perno dell'estetica e dell'esperienza artistica: dalla significativa biforcazione che, a partire dalla comune lettura di Blanchot, porta Levinas e Deleuze a due considerazioni opposte rispetto al nucleo impersonale dei movimenti artistici e letterari novecenteschi (Montebello) a un'inedita lettura del film *The Lobster* di Yorgos Lanthimos (2015), guidata dall'idea deleuziana delle «piccole percezioni» (Marra).

Nell'augurarvi una buona lettura, ci pare legittimo concludere questa breve e non esaustiva ricognizione intorno al tema del quinto numero di *Philosophy Kitchen* con un riferimento generale alla disciplina filosofica in quanto tale. Ci pare infatti che riflettere sulla tematica dell'impersonale sollevi una serie di questioni rispetto alla possibilità stessa di una speculazione esplicitamente metafisica che sia per ciò stesso all'altezza del contemporaneo. Nel corso del Novecento, da più parti è stata invocata una vera e propria "morte della teoria", con il conseguente emergere di una serie di pratiche filosofiche applicate, capaci di dialogare efficacemente con i più disparati campi del sapere; all'opposto di tale esplicito – per quanto legittimo – ridimensionamento del filosofico, i contri-

buti sul tema dell'impersonale presenti in questo numero ci paiono riabilitare con forza uno sguardo metafisico – a volte persino cosmologico – che non si richiude tuttavia nell'astrattezza di un contemplativo *otium philosophicum*, ma che, nel suo articolare i rapporti tra esperienza, percezione e processi di individuazione, può dare, al contrario, qualche importante contributo ai più pressanti problemi posti dalla contemporaneità.

Bibliografia

- Costa, V. (2009). *Husserl*. Roma: Carocci.
- Girard, R. (2006). *La voce inascoltata della realtà*. A cura di G. Fornari. Milano: Adelphi.
- Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*. A cura di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Varzi, A. (2005). *Ontologia*. Roma-Bari: Laterza.