

«Come i cirri delle piante rampicanti». Ruyer e lo spazio dell'impersonale Veronica Cavedagna, Daniele Poccia

Even if the impersonal isn't explicitly named in the earlier Ruyer, it may find an original proposition of this notion in his works. Thanks to his conception of space (and time), concerned with the ontological constitution of every structure or mechanism, Ruyer allows to go beyond anthropological implications of the impersonal. The aim of this proposal is to inspect and to develop some of the principal theoretical and ethical consequences of this earlier conception, also by a comparison with the later Ruyer's philosophy.

E ragionando con la temerità
 propria dei giovani anni, io
 dissi allora che il problema era
 mal posto, addirittura non esisteva,
 perché semplicemente il processo
 come tale non aveva scopo, se
 anche uno naturalmente potevano
 e dovevano averne le persone che
 agivano nel processo e gli atti
 nei quali la loro azione si
 concretava.

Salvatore Satta, *Il mistero del processo*

Una questione di metodo

Nell'opera di Raymond Ruyer, il problema dell'impersonale ha ricevuto due trattamenti distinti e, per certi versi, complementari. Nella fase più avanzata del suo pensiero, da *Éléments de psycho-biologie* (1946) in poi, Ruyer affronta l'impersonale, di fatto sebbene non di diritto, ravvisando allo stesso tempo nella coscienza, nella memoria e nella libertà tre forme convergenti di una stessa soluzione teorica: per pensare il vivente, e dunque per pensare al di qua dell'umano, occorre sì partire dalle corrispondenti nozioni antropologiche ma per operare, mediante un gesto di sottrazione, un'estensione programmatica di tali proprietà all'intero esistente, secondo una formula speculativa riconducibile al panspichismo o al panvitalismo. In altre parole, l'umano è assunto da Ruyer a limite interno-esterno di una serie progressiva di realtà e di concetti corrispondenti, che segnano analogicamente una minore o maggiore distanza da quel limite e che conservano tuttavia nei suoi confronti un riferimento tanto essenziale quanto, in ultima analisi, problematico. Il limite svolge al contempo la duplice funzione di un'esteriorità che, nonostante questo, anima la serie convergente: è in qualche modo "presente" in essa; allo stesso modo, l'intera ontologia psico-biologica ruyeriana istituisce ambigualmente l'*anthropos* come "oggetto" di una negazione graduale che ne mantiene equivocamente in vigore la preminenza (non foss'altro che dal punto di vista del metodo utilizzato).

Che la coscienza sia presentata nei termini di una "soggettività senza soggetto" (Ruyer 1937), che i processi mnemici valgano anzitutto come fenomeni di possessione (1949), che finanche la libertà sia concepita al pari di un lavoro e di un'obbedienza a valori (1948a, 1948b), tutto ciò contribuisce ancora una volta a innalzare quell'essere che noi stessi siamo – sia pure nei termini di un punto d'arrivo inclusivo del percorso che vi conduce – a orizzonte di comprensione del senso dell'essere. Come ogni negazione è negazione determinata (e, dunque, riafferma immancabilmente ciò che nega), l'impersonale si profila così come una "persona" preceduta da un segno meno. La libertà, per esempio, identificata col lavoro, non sarà la stessa a tutti i livelli della sua ontologia, ma crescerà progressivamente sino a trovare la sua espressione più alta nell'uomo, a partire, però, da un suo ampliamento preliminare all'intero mondo biologico e persino alle individualità non statistiche della fisica e della chimica.

Porre diversamente la questione dell'impersonale impone forse di

tornare a quanto il giovane Ruyer ha elaborato nei primi anni della sua attività filosofica, caratterizzati da una prospettiva schiettamente meccanicista (per quanto *sui generis*) per la quale «*Toute la diversité du monde réel ne vient que de la diversité des formes*» (Ruyer 1930, 2). È in questo movimento iniziale del suo pensiero che è dato trovare, a ben vedere, un'altra ipotesi sulla natura dell'impersonale – un'ipotesi che scardina per davvero la nozione autonoma e che non è ricavata, per negazione, a partire da quest'ultima. L'impersonale non è ciò che si ottiene per sottrazione o privazione dalla persona, l'effetto di una diminuzione *qualitativa* dei suoi attributi, ma l'affermazione dello statuto interamente *positivo* di *ogni* realtà, di una serie di realtà senza causa: di una proliferazione illimitata di realtà. L'impersonale è qualcosa che si fa, prima ancora che da fare o da dire, è questione di efficacia e non di sapere. Non concerne un dover-essere, ma un essere senza dovere. Si tratta di argomentare in favore del carattere, per così dire, auto-fattuale dell'impersonale, del suo essere ciò che, volta per volta, “è”: vale a dire, nel senso di quel “positivismo e realismo assoluto” (Ruyer 1930, 214 e 216) con i quali lo stesso Ruyer caratterizza la sua primeva ontologia.

Emerge così la natura equivoca del concetto d'impersonale che dipende infatti dal volerne precisare con esattezza il “che cosa” – o, più classicamente, il *ti esti*. La domanda che chiede l'essenza di un concetto del genere si scontra con una particolare forma di contraddizione – quella contraddizione che in linguistica è chiamata “auto-contraddizione pragmatica o performativa”. Non si può voler determinare l'essere dell'impersonale continuando a pensare a una realtà distinta dal suo concetto – *separata da ciò che la designa come tale*. La strategia che pretende di caratterizzare per negazione il concetto in questione sconta tutta la limitatezza di un'*Aufhebung*, di una «negazione della negazione» che conserva ciò che nega. Non basta parlare d'impersonale per farlo: parlarne senza farlo equivale a smentire, nell'atto di farlo, l'essere stesso dell'impersonale (questo significa contraddirsi pragmaticamente) – un essere che coincide appunto con un “come”, piuttosto che con un “che cosa”, *un essere la cui essenza è questione di esistenza* e il cui *modo d'essere* è tutto il suo essere. L'impersonale si presenta allora come una questione di metodo.

Se, come nella prospettiva del giovane Ruyer, esistono solo strutture nello spazio e nel tempo (e di persone, dunque, non c'è nemmeno l'ombra: anche una persona è soltanto una struttura), non si tratta più di limitarsi a enunciare l'essenza dell'impersonale: «l'essence n'est qu'une existence, mais dans un cerveau» (320); l'impersonale è un modo d'essere che il sapere può solamente reduplicare accanto alle cose e dunque perdere, necessariamente, mentre lo rifà. L'impersonale si può solo fare, perché anche saperlo è un modo di farlo: anzi, l'impersonale non si può non fare, perché si fa sempre, che lo si voglia o meno. Ha la forma di una «logica a un solo valore» (Prodi 1982, 26) che dice sempre di sì. La forma di un predicato a due posti, che affermano di nuovo lo stesso: l'identità di ogni cosa con se stessa, persino del concetto di ciascuna cosa. La totalità in cui esso consiste è anche la singolarità del suo concetto.

Compiere il passaggio al limite rispetto all'umano non significa perciò abolire la serie delle realtà non umane che convergono verso di esso (secondo la metafisica successiva di Ruyer), bensì leggerla nel senso opposto e situare così anche il limite tra i termini della serie: non più alla loro origine. Significa insomma collocarsi *sic et simpliciter* dalla propria parte, se non identificarsi proprio con quella parte che noi stessi siamo. Significa limitarsi a essere sola-

mente un esistente, un esistente qualunque, sullo stesso piano di qualsiasi altro, personale o meno che sia, non importa.

Circoscrivere anzitutto il metodo dell'impersonale è allora sgominare tutti coloro che, come “falsi pretendenti” (Deleuze, 1969), ambiscono a occuparne il posto. Un posto si determina infatti di contro a tutti i posti restanti che, come in una scacchiera, sono a loro volta determinati in funzione di quell'unico posto – essendo ogni posto unico, nella sua assoluta relatività a tutti gli altri. Pensare l'impersonale con il giovane Ruyer è provare a fare della relatività di ogni “posto” un vero e proprio assoluto.

Due volte

È Ruyer a fornire una definizione tanto precisa quanto sintomatica del concetto di persona:

Il y a personne, en un être qui apparaît par ailleurs, comme une réalité physique, quand nous attribuons son comportement à des raisons, et non à des causes, quand nous trouvons naturel d'essayer de le comprendre, sans chercher les causes de ses actes. La personne est a-causale ; elle obéit à des lois, non pas comme un corps subit des poussées *a tergo*, non pas davantage comme un être qui serait bonne volonté pure, mais comme un être qui s'efforce de déchiffrer, de lire, c'est qui est pour lui le convenable. (Ruyer 1959, 213)

Ciò che emerge in questo passo, e che ben esemplifica la posizione più matura del suo pensiero, è la statuizione di una sorta di differenza ontologica, o addirittura di gerarchia, tra ciò che possiede le caratteristiche enunciate – comportamento riconducibile a ragioni e non a cause – e ciò che invece non ne ha. Ovvero, nel suo gergo, tra «domini assoluti di sorvolo» e «fenomeni di folla, aggregati o ammassi». Con questa distinzione, Ruyer identifica due diverse modalità di “legame” (*liaison*) – e, invero, un modo d'essere reale e quanto invece non risulta che dalla percezione di un essere reale, o di una molteplicità di esseri reali, da parte di un altro essere reale («illusione di incarnazione reciproca»): «L'existence physique' désigne un mode de liaison entre éléments, non une catégorie d'êtres» (Ruyer 1952, 90). La modalità oggettuale dell'esistenza è dunque, negli anni Cinquanta del secolo scorso, una modalità propriamente me-ontologica – che non possiede in proprio alcuna sussistenza autentica, perché «non si possiede». Al contrario, le individualità vere «si possiedono» (cfr. per esempio 96), vale a dire sono date a se stesse secondo una forma di auto-organizzazione che il filosofo francese descrive nei termini di una “auto-sorveglianza” e di un “auto-controllo”: il “sorvolo assoluto”. Questa espressione “sorvolo assoluto” nomina il concetto cardine della metafisica neo-finalistica e psico-biologica ruyariana, e il suo apporto probabilmente più originale. Con esso Ruyer stabilisce che soltanto ciò che ha la singolare, e paradossale, capacità di cogliersi in tutti i suoi dettagli costituenti, senza tuttavia prendere le distanze lungo una perpendicolare, e contemplarsi così dall'alto come un oggetto per un soggetto, partecipa a tutti gli effetti dell'arredo ontologico del mondo. Con un esempio che rimarrà costante in tutto l'arco della sua opera, il campo scopico, non è necessario, affinché vi sia una sensazione visiva (cosciente), supporre alcun centro di prospettiva – alcun Soggetto metafisico (Ruyer 1937) –

che unifichi dall'esterno la molteplicità di dati sensoriali che fanno il tutto della visione. La visione, insomma, è quanto Ruyer chiama una "superficie assoluta" – dove con 'assoluto' si intende "non relativo ad alcun proprietario". A differenza delle manovre puramente tecniche e fisiologiche indispensabili perché vi sia percezione (congrua distanza dall'oggetto percepito e dimensione supplementare rispetto a quelle che lo caratterizzano), la sensazione, una volta ottenuta, si vede senza essere vista – è appunto in stato di sorvolo, ma senza alcuna dimensione ulteriore. Senza distanza. È la differenza, cruciale, tra "coscienza primaria" e "coscienza secondaria" delle aree cerebrali deputate alla sensazione visiva e che rinvia, per taluni aspetti, alla distinzione fenomenologica tra auto-coscienza non tetica e coscienza posizionale di qualche cosa (Sartre 1936). A partire da questa definizione Ruyer edifica tutta la sua ontologia – in cui sorvolo assoluto ed essere diventano, senza resti, sinonimi. Se infatti non vi è alcuna differenza di natura tra i tessuti cerebrali della corteccia occipitale e il resto del nostro corpo, così come rispetto al modo d'esistenza di un essere unicellulare, si deve dunque ipotizzare – con una mossa che dà la misura dell'estensione panpsichista a fondamento della filosofia biologica ruyeriana – che ogni essere veramente individuale, ogni *unitas multiplex*, gode di questa proprietà e, cioè, gode di se stessa, è "*self-enjoying*" espressione mutuata da Alexander (1920). Scrive Ruyer: «La notion de survol absolu, de survol non dimensionnel, est la clé, non seulement du problème de la conscience, mais du problème de la vie. Elle permet de saisir la différence entre la conscience primaire et la conscience seconde» (Ruyer 1952, 100). Estensione panpsichista che si fa, immediatamente, anche panvitalista – e che coinvolge così, nel novero delle "forme vere", persino atomi, molecole e virus. 'Forma vera' significa perciò, in questo contesto, "formazione", qualcosa di più di una semplice "struttura" dotata di un suo specifico "funzionamento" (che risponderebbe invece alla messa in moto di quanto già iscritto e dunque già formato spazio-temporalmente nella struttura, cfr. Ruyer 1958, cap. I); che rinvia insomma a una "trasversale metafisica", a un "tematismo" assiologico, e fa pensare piuttosto a una strutturazione in corso d'opera in cui un certo tipo morfologico non è ancora dato. Ma è davvero questo un modo efficace di sciogliere la questione dell'impersonale? E soprattutto, la reintroduzione, in chiave anti-attualista e anti-strutturalista, del finalismo ("i temi o i tipi trans-spaziali" e trans-temporali, Ruyer 1952, 117), non pregiudica in senso antropomorfo una filosofia che si vuole altrimenti radicalmente anti-umanista l'uomo, scrive Ruyer, non è un "enfant trouvé métaphysique", (1952, 16)? In fin dei conti, affermare che «la 'personne' est une catégorie axiologique plutôt qu'ontologique» (Ruyer 1948a, 31) vuol dire assumere ancora, sia pure indirettamente, il fare poetico (eterotelico) a modello di intelligibilità dei processi naturali. Non è un caso, perciò, che 'persona', in quanto termine strettamente antropologico, si faccia portatore di una connotazione immediatamente cosmologica (anche un virus, in forza della sua formazione finalistica, partecipa di una dimensione, in senso lato, "personale", a-causale). Non vale, a tale proposito, ontologizzare la teleologia kantiana (il giudizio riflettente) che, seppure criticata da parte di Ruyer (1952, 207 e sg.) nella sua applicazione meramente epistemica, ritrova invece piena validità come tentativo di neutralizzazione del carattere strettamente rappresentativo proprio al fare umano. Ridotto il personale a idea regolativa, al registro del dover-essere, l'impersonale viene a coincidere ormai con il processo d'individuazione che tende verso di essa, con la lunga marcia (di fatto con la marcia infinita in senso potenzia-

le) che conduce a un pensabile non conoscibile, a un noumeno fuori della portata della conoscenza scientifica. La persona, in quest'ottica, è infatti collocata compiutamente fuori dallo spazio e dal tempo, collocata in una dimensione che Ruyer (1954) definisce anche "iper-geometrica". L'individuazione è intesa difettivamente, ancora, rispetto alla forma ideale che ne anima lo svolgimento: è concepita sempre come mancante di qualche cosa, animata da un "blanc à remplir" (Ruyer 1966, 39) che l'attraversa. La finalità senza scopo qualifica ancora una "distanza" dell'esperienza da se stessa come forma logica della totalità dei fenomeni psico-biologici. Per quanti sforzi si compiano in questa direzione di allargamento del giudizio riflettente (che è giudizio eminentemente estetico e, quindi, "a distanza") non si è ancora usciti dal paradigma dell'umano. Si sta sempre pensando quell'essere che noi stessi siamo, quell'essere che evolve anzitutto nel tempo e, quindi, nella distanza da un certo scopo possibile a partire dal quale il tempo è contato. Che sia allora lo spazio, piuttosto che il tempo, a indicare la strada per attingere un altro impersonale non pregiudicato antropologicamente? E se sì, di che genere di spazio si tratta? Forse, la risposta è da cercarsi davvero in quella a-causalità, ma colta sotto il profilo di una auto-causazione *per cui ogni ente conta sempre due volte*, come esistenza e come essenza, come causa e come effetto, come classe e come individuo: in altri termini, come processo prassico il cui fine è interno, ma nel senso specifico di ciò che coincide senza resti con l'aver luogo del processo medesimo. In breve, con un processo che si auto-include, come *causa sui*.

Partes extra partes

Vi è uno spazio dell'impersonale, come vi è uno spazio per ogni realtà, sia essa materiale, biologica e persino ideale. Anzi, è il carattere spaziale a strutturare la natura propriamente impersonale di ogni realtà. Tutto sta a comprendere, in questa prospettiva, che essere nello spazio è anche, sempre, essere lo spazio, immediatamente – che lo spazio, insomma, funziona simultaneamente da contenitore e contenuto, occorre sempre almeno due volte e dunque, in verità, infinite volte, da sempre. Il Ruyer dell'*Esquisse d'une philosophie de la structure* (1930), sua tesi di dottorato principale in filosofia, dispiega uno scenario completamente diverso. Il quadro metafisico – "il punto di partenza", come lo definisce Ruyer – è fornito dalla teoria della relatività, con la sua riconduzione del tempo a quarta dimensione del *continuum* spaziale. Non che egli assolutizzi i risultati di questa teoria scientifica: solamente, ne riconosce il valore filosofico nella riconduzione allo spazio dell'estasi temporale. Il tempo è "relativo", nel senso specifico che questa espressione assume nel contesto della fisica moderna: il tempo è il risultato di un certo ordine di relazione tra le parti dello spazio. Qui, insomma, si valorizza – sebbene in un senso che andrà precisato – la definizione classica della spazialità come mera *partes extra partes*. La formula introdotta per caratterizzare l'unità minima di quanto Ruyer chiama "struttura o forma", e che corrisponde alla sua idea di meccanismo, è il primo passo di questa rivalutazione: «ensemble de positions dans l'espace et le temps» (17). La critica whiteheadiana della "localizzazione semplice" è qui raccolta nel senso di un raddoppiamento del sito, spaziale e temporale, nel quale ogni forma-struttura evolve. Non che ogni meccanismo sia in se stesso duplice, sdoppiato al proprio interno, opinione che Ruyer contesta apertamente in un articolo di poco successivo, *La connaissance comme fait cosmique : la toile de fond* (1932a); ma nel senso di un'addizione continua di meccanismo a meccanismo, secondo un'accentuazio-

ne del carattere originariamente plurale dell'ontologia che fa tutt'uno con il "monismo della forma" altrimenti rivendicato.

Mais le matérialisme est contredit à la fois par la science qui pose comme réels, non des 'ici' ponctuels et isolés, mais des ensembles, des groupes d'"ici", des intervalles, des champs, des ondes, c'est-à-dire toujours des liaisons, et par notre mode même de présence, puisque nos sensations nous donnent une étendue sensible, un ensemble complexe. Sur ce point la philosophie de la structure s'accorde, par définition, avec la thèse du D. Whitehead : il faut rejeter la 'localisation simple'. (104)

Non si tratta insomma di sostenere, secondo una teoria neorealista diffusa in quegli anni – la teoria del raddoppiamento – che ogni realtà è in se stessa oggettiva e soggettiva, come due aspetti complementari di una sorta di sinolo psico-fisico. Che ogni struttura conta due volte significa invece che, nell'interagire con altre strutture, ogni struttura conta come tutto, in se stessa, e come parte di una struttura ulteriore e più complessa. La numerabilità strutturale è qui, allora, immediatamente, anche, il principio di una non numerabilità dei funzionamenti – in altre parole, dell'evoluzione di ogni struttura secondo le proprietà spazio-temporali che la qualificano, nello spazio, appunto, e nel tempo. La sola contiguità, il puro essere "accanto a" delle strutture, lungi dall'essere la cifra di una staticità insuperabile, è il principio di una produttività inesauribile. È questa allora l'idea che sorregge l'impianto dell'*Esquisse*, un impianto che dà piena legittimità ontologica esclusivamente alla dimensione spaziale. Ma accordare esistenza allo spazio solamente significa riconoscere che l'esistenza, nel senso stretto della *quodditas* (del puro fatto di essere, del fatto "che" qualcosa è), è l'unica proprietà della struttura, una struttura che non può non funzionare e che funzionando continua a strutturarsi, dando luogo a nuove strutture, ovvero, a strutture ulteriori, di tipo logico superiore alle precedenti da cui pure proviene. Strutture illimitate in varietà, come si diceva, e in numero, illimitate numericamente e qualitativamente – nel senso per cui anche la qualità dipende rigorosamente dalla proliferazione numerica. Ogni struttura, nella misura in cui evolve funzionando, ha un suo tempo relativo (il tempo di *quella* struttura peculiare) – ma funzionare è per ciò stesso evolvere come struttura e quindi cambiare di struttura, diventare più complessa (da *plectere*, corrispondente all'italiano 'intrecciare') e forse, più correttamente, più "complicata" (da *plicare*, equivalente dell'italiano 'piegare').

Toute forme est originale. Les éléments d'une forme composée restent ce qu'il sont dans l'ensemble dont il font partie, mais l'ensemble n'en a pas moins des propriétés nouvelles qui dérivent immédiatement de sa nature. [...] Nous nous bornons à dire que A, mis à côté de B, donne (AB), forme nouvelle en vertu du principe général que toute forme est originale. (Ruyer 1930, 36 e 125)

E ancora:

La théorie de la relativité généralisée nous a appris que, pour une portion suffisamment réduite d'un champ de gravitation, on peut toujours choisir un système de références de façon à annuler les potentiels de gravitation, à effacer en quelque sorte la réalité de la gravitation. Mais elle nous a appris

aussi que le 'pli' d'espace-temps n'est pas effaçable. Une structure, non effaçable par le choix des instruments d'observation, voilà la véritable définition de la réalité. (Ruyer 1932a, 387)

La dinamica di composizione è resa possibile, dunque, dalla concorrenza di due fattori – da quanto si potrebbe definire la posizione relativa di ogni struttura rispetto alle strutture circostanti (e cioè, nel linguaggio di Ruyer, alle strutture “interferenti”), e dalla sua posizione assoluta, dal suo “qui e ora” non relativo e che fa riferimento, in ultima analisi, alla sua posizione nello spazio in quanto tale, nel fondo spaziale ultimo. Vi sono allora due linee di evoluzione da tenere in considerazione: una orizzontale e una verticale, che accadono sempre simultaneamente. Tale *duplicità strutturale del supporto spaziale* – che si costituisce dunque tanto come individuo che come classe, tanto come universale che come singolare: *come un insieme di posizioni che si auto-includono* – permette insomma di convertire in un punto di forza euristico ed epistemico quanto sembrerebbe altrimenti il limite esiziale di questa visione (una sorta di circolarità nella definizione reciproca di struttura e funzionamento). Lo spazio conta sempre *due volte* – è lo spazio, per dir così, che conta le posizioni nello spazio e, quindi, in se stesso: si conta. ‘Struttura’ equivale insomma allo *strutturar-si* della struttura, in maniera ricorsiva, come un’unità che si reduplica al suo interno continuamente in un’unità ulteriore, *che è già da sempre un’unità più un’altra unità* (no corsivo) – e che dunque equivale all’uno più i molti (con una sorta di algoritmo, $1 = 1 + n$). Come ha scritto Whitehead (1965): «La nuova entità è contemporaneamente l’insieme dei ‘molti’ che essa trova, e uno fra i ‘molti’ disgiunti che essa lascia; è una nuova entità, disgiuntamente fra le molte entità che sintetizza. I molti diventano uno e sono aumentati di uno» (75). *La struttura è il funzionamento e il funzionamento è la struttura*, come un processo di progressiva “complicazione” in cui ogni livello (*étage*) fa da “materia” al livello ulteriore – alla stregua di un insieme di relazioni che funge da base per relazioni ulteriori. Ne risulta un’ontologia in cui l’essere non è altro che un rete di “relazioni di relazioni” – nessuna struttura è “isolata”, aggiunge Ruyer, ma ogni struttura è “originale”, qualitativamente e numericamente distinta dalle altre. Anzi, qualitativamente distinta *perché* numericamente distinta (come è noto, infatti, l’identità qualitativa non è che un’identità numerica applicata alle proprietà: *l’identità si dice in un solo senso*, come il numero (Drapeau Contim, 2010, 47). Siamo di fronte, in una parola, a una forma integrale di fisicalismo, ma con la clausola che questo fisicalismo è altrettanto integralmente un olismo. Ruyer non si stanca di ripetere che *ogni* struttura è, in senso forte, la sua ragione sufficiente e ha le sue leggi endogene: è sufficiente a se stessa. Di qui, infine, la differenza continuamente sottolineata con le vedute del materialismo classico, che insiste invece sull’esistenza di elementi ultimi atomici – elementi, che nell’ottica strutturalista di Ruyer, sono sempre, irrimediabilmente, già complessi (e mai semplici). Anche il complesso esiste effettivamente, come esiste il “meccanismo più semplice”, lo schema di tutti i meccanismi (del supporto spaziale, della geometria naturale e non ideale che la fisica relativistica porta alla luce, nella misura in cui geometrizza la fisica stessa); il semplice, in parole povere, non esiste, è comunque una certa forma del complesso, del suo farsi.

De cet ‘élément’ des formes et de l’espace il n’y a rien à dire, précisément parce qu’il n’a pas de forme. [...] il y a une seule chose à dire – mais cela revient simplement à poser la forme, l’espace comme réels – c’est que l’éléme-

nt des formes, c'est l'ensemble des 'ici', ou, comme disent les relativistes, des points-événements dans l'espace-temps. Voilà la seule définition possible du véritable atome, le seul 'atome' auquel on ne risque pas un jour d'avoir à découvrir des composants. (Ruyer 1930, 32-33)

Ruyer promuove qui un antiriduzionismo radicale, nel quale ogni livello, per quanto risultante dalla composizione di livelli inferiori, ha una sua piena autonomia ontologica ed epistemologica. Siamo in presenza di una “collezione” di livelli, di strati, che si sovrappongono l'uno all'altro e la cui sola caratteristica è di essere semplicemente presenti. «Ce qui nous paraît vrai dans le matérialisme c'est, si l'on nous permet ce mot barbare, le 'physicisme', la thèse que toute réalité est fondamentalement un fait ou un événement physique, localisé, figuré et daté» (Ruyer 1933, 29). Che Ruyer, nell'*Esquisse*, faccia iniziare la sua indagine due volte, dapprima con un esame delle forme oggettive poi di quelle a legame cerebrale, non è perciò nulla di arbitrario.

Strati

Il Ruyer degli esordi è un pensatore rigorosamente attualista. Ogni realtà, ogni forma-struttura, sussiste in sé (anche se non necessariamente per sé, come il nostro campo di coscienza, che non è altro che una struttura a legami speciali, cerebrali). La forma di un martello non ha bisogno di un soggetto percipiente per esistere, così come non ce l'ha la sensazione cosciente. Tutto ciò che esiste deriva da una “sovrapposizione” di strutture – e, dunque, nessuna struttura è in se stessa una pura forma senza materia o una pura materia senza forma: il «formismo» (B. Ruyer 1995, 46) speculativo del giovane Ruyer conduce a riconoscere che, se tutto è forma, anche la materia è sempre, ancora una volta, un modo d'essere della forma. Lo sono persino la distruzione e la creazione di nuove forme – eventi apparentemente inintelligibili in questo schema concettuale (perché riconduce tutto all'identità delle realtà con se stesse). Non c'è, insomma, alcuna potenzialità nelle forme, che sono interamente date come sono. Le forme non mancano di nulla. Anche le diverse modalità di funzionamento di una struttura, in altri termini, sussistono già inscritte nella forma spazio-temporale della stessa. Sono, si potrebbe dire, i suoi “gradi di libertà”. Una libertà che include anche i fenomeni di creazione e di distruzione in senso proprio – creazione e distruzione che avvengono per “interferenza”. Ruyer non teme di mettere tra parentesi, come un dato scientifico da non assolutizzare, la seconda legge della termodinamica – il principio di Carnot, concernente la tendenza inesorabile verso l'equilibrio energetico di ogni sistema fisico chiuso. Alla corsa verso l'entropia sostituisce l'eventualità della creazione di strutture più complesse a partire da strutture più semplici. Ecco perciò che anche la morte si configura come un evento di tal fatta, quella morte di cui ne va in *La mort et l'existence absolue* (Ruyer 1932-1933). In questo singolare testo, in effetti, la morte acquista la portata tutta positiva d'«évidence, non par intuition, mais qui nous est imposée par le défaut même d'intuition» (137), a partire dalla quale reperire l'assolutezza di quella forma-struttura – il campo di coscienza – che anche noi stessi siamo. E la questione di una sovrapposizione, che è per ciò stesso creazione e/o distruzione, viene affrontata di petto: «Les êtres aux liaisons les plus compliquées surgissent dans le nouvel étage encore vide, comme des pionniers dans un nouveau continent, puis il se rencontrent, s'attaquent, se modifient réciproquement» (145). Tutto sta nel compren-

dere come, pur essendoci perfetta attualità, possa darsi genesi e scomparsa di strutture. La risposta va cercata allora nel carattere attualmente infinito delle stesse – un'infinità attuale che, conseguentemente, non potrà che dirsi in due modi. Due sono infatti le mosse che qualificano questa concezione: l'affermazione dell'infinità delle forme e l'abolizione del principio degli indiscernibili di leibniziana memoria – due mosse che fanno tutt'uno. Se e solo se due realtà, diverse *solo numero*, non sono la stessa realtà, allora, pur in una perfetta attualità, si dà evoluzione e, cioè, apparizione e sparizione di forme. È il principio sopra enunciato secondo il quale ogni realtà conta due volte, come parte e come tutto – come individuo e come classe – un contare che, a ben vedere, fa, nel mentre che conta, ciò che conta e che, dunque, non è in senso stretto numerabile (isomorfo all'insieme dei numeri naturali): è contante e contato al contempo. In questo senso, la discontinuità di ogni struttura – letteralmente isolata rispetto a tutte le altre – è indistinguibile dal farsi stesso della continuità dell'unico fondo spaziale che a tutte presiede o, meglio, che tutte è.

Nous ne devons donc pas être troublés par une apparent contradiction entre les êtres, les atomes absolus que nous avons définis et l'unité de l'univers de la science. Notre champ de conscience, comme le moulin ou la girouette, est déterminé par l'univers, mais, comme le moulin, absolument à sa façon. Une certaine unité du monde, peut donc être maintenue, parce qu'un étage d'être, l'espace, est complètement 'garni', et, par là, échappe aux accidents, aux dissonances, à la morte. Mais comme il n'en est pas de même pour les étages supérieurs, il n'y a plus ici, unité, mais pluralité absolue.

Non ci sono buchi in questo scenario perché anche la morte “fa struttura”, accanto alle altre strutture, contribuisce alla loro proliferazione. Lo Spazio, con la maiuscola a capolettera, il fondo spaziale, non ha solo quattro dimensioni (le tre dello spazio ordinario più il tempo), ma n dimensioni – dove ‘ n ’ sta per infinite, nel senso precisato, nel senso di infiniti gradi di libertà. Non numerabili, perché continuamente numerate nell'atto di numerar(si): infinitamente incrementabile poiché già infiniti. Ogni strato ha il suo tempo, ma *tutti* gli strati sono senza tempo – “grani di spazio” (Rovelli 2014) che interferiscono l'uno con l'altro, in tutte le direzioni, e interferendo si complicano, contribuendo al farsi globale del Tutto. Ruyer lo riconosce espressamente: l'identità di ogni realtà con se stessa, il non essere a distanza alcuna da sé, è la chiave ultima che caratterizza ogni essere – ma l'identità è un'identità dinamica e non statica, un'identità che accadendo non smette di farsi, di reduplicarsi in se stessa. Come una pianta che, pur restando al suo posto, non cessa di crescere e di proiettarsi nello spazio – quella pianta che forse più di ogni altra realtà segnala nel nostro mondo di umani, di esseri che vivono in un certo tempo (il tempo dell'essere-per-la-fine), una forma dell'impersonale che aspetta ancora di essere pienamente riconosciuta.

Tentativi

La philosophie, en s'occupant de l'univers, ne peut avoir la prétention de donner la clé d'un mystère. Le monde n'est pas un Sphinx, qui, romantiquement, nous poserait une énigme. Il existe, il est là, nous en faisons partie. La philosophie qui aura quelque chance d'approcher de la vérité sera celle qui se bornera à présenter l'ensemble des choses, en 'les parlant' le moins pos-

sible. La bonne méthode, pour cela, n'est pas de recourir à une intuition – qui ne serait encore qu'une façon de 'parler' – c'est de présenter les formes réelles. (Ruyer 1930, 11-12)

La filosofia bordeggia da sempre la questione dell'impersonale. Il filosofo, con il suo sforzo di dire l'assoluto, l'in sé, o più semplicemente la verità, vorrebbe annullarsi come soggetto del suo dire, produrre un discorso che non sia il suo, ma il discorso delle cose stesse che fa a meno di quella persona che contingentemente è lo stesso filosofo. Risolvere un problema, nella prospettiva di Ruyer, è dissolvere quel problema come tale. Di questa consapevolezza – che informa una parte importante della filosofia novecentesca (da Bergson a Wittgenstein, da Deleuze a una certa epistemologia storica) – anche la riflessione sull'impersonale dovrebbe, probabilmente, giovare. «Savoir, c'est savoir qu'on ne savait pas et peut-être rien de plus. Toute la vertu du savoir est peut-être seulement une vertu répulsive. Le savoir n'est pas tant la révélation de l'être que la production du non-être» (Canguilhem 1942-1943). Un sapere dell'impersonale dovrebbe condurre a rubricare questo problema nell'ambito delle questioni mal poste o, più correttamente, a dissolverlo come forma esclusiva del sapere e, quindi, a ontologizzarlo come una forma del reale.

Il piano specifico sul quale va posta allora la questione dell'impersonale è primariamente il piano del metodo, intendendo con questa parola la dimensione propria dell'operare. Un metodo che sarà necessariamente anti-intuizionista (si legga, in Ruyer 1930, 'anti-bergsoniano'), un metodo che si risolverà interamente nel mostrare come stanno le cose, ovvero, "che" sono, semplicemente. Un metodo puramente ostensivo, deittico, indicale. Il problema dell'impersonale, insomma, sta accanto agli altri problemi, come un problema tra gli altri, visto che farne l'oggetto di un discorso, in ultima analisi, è ancora un modo di fare il reale; ciò vuol dire segnalare una specificità non diversa da quella di ogni altro problema e, al limite, di ogni altra realtà, di pensiero o concreta che sia. Il linguaggio che nomina l'impersonale, in forza della sua concretezza ontologica (il linguaggio è a sua volta una struttura), non può coincidere infatti con la cosa che nomina: è un'altra cosa. Non si tratta tanto di dire che l'impersonale è qualcosa, un qualche x, quanto di fare spazio alla sua proliferazione, come un problema che al pari di ogni altra realtà merita una sua soluzione specifica, nella fattispecie metodica, e nella misura in cui «si la forme suffit à porter tout le mystère du monde ; réciproquement, chaque forme est, en un sens, aussi mystérieuse dans sa nature que le monde lui-même tout entier» (365). Tutte le realtà, in quanto proliferano illimitatamente, nel loro essere limitate, fanno l'impersonale. Il metodo dell'impersonale è la sua realizzazione, il render concreto anche lo statuto apparentemente astratto del concetto stesso di impersonale, è precipitarlo nel reale. Anche l'impersonale conta due volte: come concetto oggettivo e come oggetto concettuale.

Nell'indagine che Ruyer consacra al senso filosofico della morte, si scopre che la filosofia mette capo alla morte del senso, alla morte di ogni trascendenza in vista della quale la realtà acquisterebbe un senso che non coincide con il suo puro esistere. «La philosophie de Ruyer est strictement immanentiste» (Choulet 1995, 104). La realtà è le sue condizioni d'esistenza, si identifica con una medialità senza riscatto, irrimediabile – senza scopo, perché non ha altro scopo all'infuori di sé. «En dehors de la nature des choses, il n'y a rien» (Ruyer 1932b, 104). Nello sforzo di dire la totalità, come la filosofia non può non fare, è lo statuto della filosofia a cadere nel suo stesso cono di luce, a diventare parte inte-

grante della sua indagine – a occorrere, insomma, una seconda volta, come parte tematica di quel discorso che pure è un tutto. È in questo suo “come”, in questo suo valere come struttura di un discorso che è anche il suo funzionamento, che la filosofia fa l'impersonale più che saperlo, alla stregua di un gesto da riprodurre ogni volta di nuovo, poiché tutte le volte sempre e solo unico, originale, inedito come «la nouveauté de chaque instant du monde» (1930, 46). Allo stesso modo delle piante che, senza scopo alcuno, si limitano, in forza del loro tropismo strutturale, a indicare la direzione del sole – senza provare a raggiungerlo, ma come si trattasse di un tentativo, solo di un tentativo. L'impersonale si rivela, nel primo Ruyer, un fatto *etico* prima ancora che *teoretico*, un modo di stare nel proprio essere e dunque al proprio posto, nell'accanto, senza provare a farne il tema solamente di un sapere, poiché 'sapere' è sinonimo di 'distanza' e, dunque, di temporalità. Come fosse soltanto un *essai* o un *esquisse* – parole di Ruyer – di quel che dovrebbe essere la filosofia e null'altro. Accanto a tutto il resto.

Parce que la conscience, en principe simple instrument biologique d'adaptation – comme les vrilles des plantes grimpantes – a pu finalement servir à reconstituer l'agencement de l'univers, sa nature n'a pas changée pour cela ; notre cadre de vie végétative n'a pas été élargi parce que des immensités se sont reflétées à l'intérieur de ce cadre. Nous n'avons des idées que comme les arbres ont des feuilles. (Ruyer 1932-1933, 147)

Bibliografia

- Alexander, S. (1920). *Space, Time and Deity: The Gifford Lectures at Glasgow* (1916-1918). 2 voll. London: MacMillan and Co.
- Canguilhem, G. (1943-1944). *L'Erreur*. Manoscritto del corso tenuto all'Università di Strasburgo (inedito).
- Choulet, P. (1995). L'entendement mécaniste. In L. Vax – J.-J. Wunenburger (a cura di), *Raymond Ruyer, de la science à la théologie* (91-104). Paris: éditions Kimé.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Collection Critique. Paris: Les éditions de Minuit.
- Drapeau Contim, F. (2010). *Qu'est-ce que l'identité ?*. Paris: Vrin.
- Prodi, G. (1982). *La storia naturale della logica*. Milano: Bompiani.
- Rovelli, C. (2014). *La realtà non è così come appare. La struttura elementare delle cose*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Ruyer, B. (1995). La notion de liaison. In L. Vax & J.-J. Wunenburger (a cura di), *Raymond Ruyer, de la science à la théologie* (45-54). Paris: éditions Kimé.
- Ruyer, R. (1930). *Esquisse d'une philosophie de la structure*. Paris: Alcan.
- Id. (1932a). La connaissance comme fait cosmique : la toile de fond. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 113, 369-394.
- Id. (1932b). La connaissance comme fait physique. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 114, 77-104.
- Id. (1932-1933). La mort et l'existence absolue. *Recherches philosophiques II*, 131-147.
- Id. (1937). *La conscience et le corps*. Paris: Alcan.
- Id. (1946). *Éléments de psycho-biologie*. Paris: PUF.
- Id. (1948a). Métaphysique du travail (1re partie). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 53 (1), 26-54.
- Id. (1948b). Métaphysique du travail (2e partie). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 53 (2), 190-215.
- Id. (1949). *Le Mystère de la mémoire par F. Ellenberger*. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 139, 72-79.
- Id. (1952). *Néo-finalisme*. Paris: PUF.
- Id. (1954). *La cybernétique et l'origine de l'information*. Paris: Flammarion.
- Id. (1958). *La genèse des formes vivantes*. Paris: Flammarion.
- Id. (1959). *Structure de la personne humaine* d'Aurel David. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 149, 211-215.
- Id. (1966). *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*. Paris: Albin Michel.
- Sartre, J.-P. (1936). *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par S. Le Bon. Paris: Vrin.
- Whitehead, A.-N. (1965). *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*. A cura di N. Bosco. Milano: Bompiani.