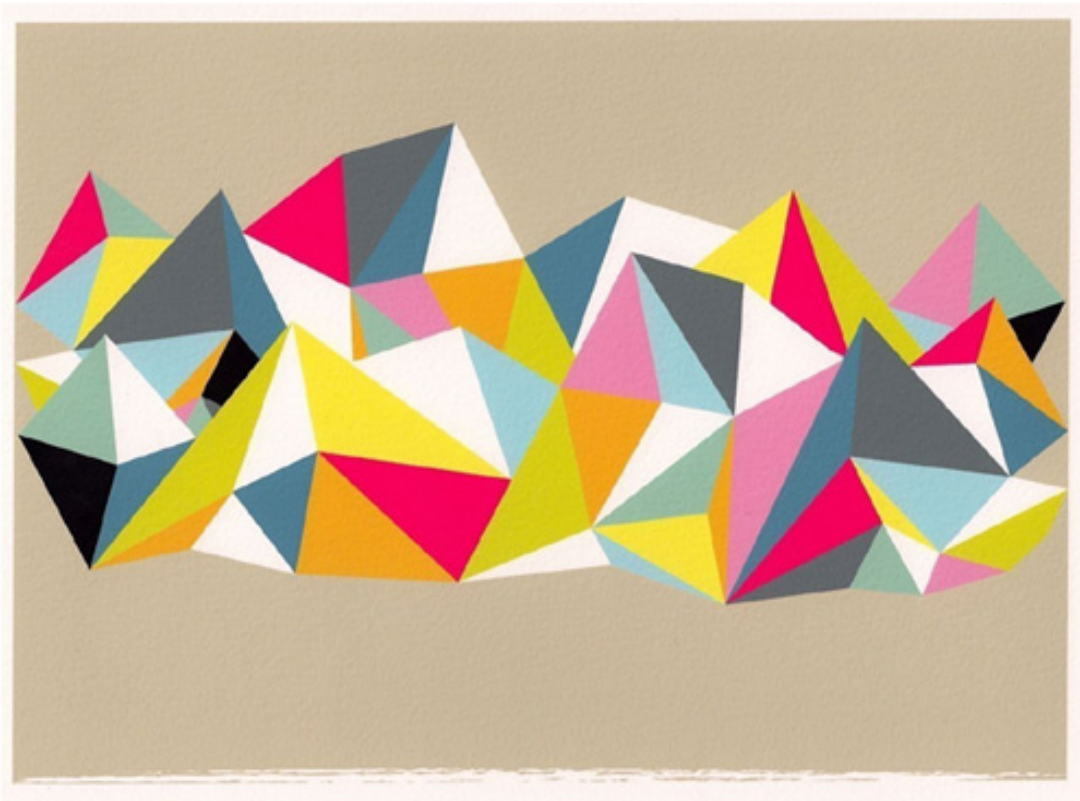


ISSN 2385-1945

Philosophy kitchen

Il prisma trascendentale
I colori del reale



ANNO 1, N. 1 - 2014

Prima edizione Settembre 2014

Philosophy Kitchen

Università degli Studi di Torino
Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino
tel: [+39 011/6708236](tel:+390116708236) cell: +39 348/4081498
redazione@philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com

Redazione:

Giovanni Leghissa (Direttore)
Alberto Giustiniano (Caporedattore)
Claudio Tarditi
Veronica Cavedagna
Carlo Molinar Min
Nicolò Triacca
Mauro Balestreri

Comitato Scientifico:

Barry Smith (University at Buffalo)
Gert-Jan van der Heiden (Radboud Universiteit)
Pierre Montebello (Université de Toulouse II - Le Mirail)
Luciano Boi (EHESS -École des hautes études en sciences sociales)
Achille Varzi (Columbia University)
Cary Wolfe (Ryce University)
Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)
Gianluca Cuzzo (Università degli Studi di Torino)
Rocco Ronchi (Università degli Studi dell'Aquila)
Michele Cometa (Università degli Studi di Palermo)
Massimo Ferrari (Università degli Studi di Torino)
Raimondo Cubeddu (Università di Pisa)

Traduzioni:

Claudio Tarditi
Carlo Molinar Min
Giulio Piatti

Progetto grafico in collaborazione con Danilo Zagaria

P_k

Il presente volume, n. 1 della Rivista di Filosofia *Philosophy Kitchen*, raccoglie contributi provenienti da autori di diversa formazione e prospettiva, avvicinati tuttavia in ragione del loro comune interesse per il tema filosofico del *trascendentale*. Questo primo fascicolo dal carattere volutamente eterogeneo, diversamente da quanto avverrà con i numeri futuri, è stato realizzato grazie ad articoli ottenuti tramite invito, senza *Call for Papers* e *Blind Review*. Cogliamo dunque l'occasione per ringraziare i partecipanti e i collaboratori esterni che, insieme, hanno reso possibile l'inizio di questa avventura. Buona lettura.

INDICE

Lato I

Giovanni Leghissa

Il trascendentale, il rimosso della filosofia. Proposte per una terapia.....9

Rocco Ronchi

Puro apparire.....27

Jean-Christophe Goddard

Die Wissenschaftslehre: une contribution décisive à l'anthropologie de la modernité.....47

Lato II

Claudio Tarditi

Oltre il trascendentale, il trascendentale. In dialogo con Husserl.....65

Paolo Vignola

La stupida genesi del pensiero. Trascendentale e sintomatologia in Gilles Deleuze.....89

Lato III

Alberto Andronico

Custodire il vuoto. Uno studio sul fondamento del sistema giuridico.....113

Emanuela Magno

Dal pensiero alla vacuità. La critica nāgārjuniana e il trascendentale.....155

Carlo Molinar Min

Il ritmo della decostruzione. Un'esperienza quasi-trascendentale.....191

Lato IV

Alessandro Salice, Genki Uemura - *Naturalizzare la fenomenologia senza naturalismo.....217*

Traduzioni

Bernard Stiegler

Tempo e individuazioni tecniche, psichiche e collettive nell'opera di Simondon.....231

Claude Romano

Il problema del mondo e l'olismo dell'esperienza.....253

IL PRISMA TRASCENDENTALE. I COLORI DEL REALE

LATO I

IL TRASCENDENTALE, OVVERO IL RIMOSSO DELLA FILOSOFIA. PROPOSTE PER UNA TERAPIA

Giovanni Leghissa

ABSTRACT

In this paper I intend to reassess the relevance of transcendental philosophy for contemporary thought. The argument I aim at developing here is that transcendental philosophy has been suppressed and, accordingly, its upswing has therapeutic power over contemporary Western culture. Therefore, what is at stake here is not a mere revival of transcendental philosophy as it appeared throughout the history of modern thought (for instance from Descartes to Kant). Rather, putting into question the transcendental means taking seriously into account thinkers like Husserl, Lacan, Blumenberg, Luhmann, and Bourdieu, in order to become aware of the unavoidable interaction between transcendental and empirical subjectivity. As a result, the recovery of the transcendental does not entails any assumption of the subjectivity's priority; by contrast, it is to be developed as a critical enquiry about the subject's position towards knowledge and the set of dispositifs which legitimate practices of power.

KEYWORDS

Transcendental, Empirical, Phenomenology, Life-World, Power.

Che non si abbia molta voglia di riprendere il tema trascendentale, nell'ambito del dibattito contemporaneo, potrebbe dipendere non solo da fondate ragioni filosofiche. Potrebbe essere anche l'effetto di una rimozione. Se è così, la ripresa del tema trascendentale si configura come una terapia del presente. Una terapia che ha di mira non tanto il ripristino di un modo di impostare l'interrogazione filosofica che andrebbe conservato, o salvaguardato da una possibile estinzione. Si tratterebbe piuttosto, in maniera più propositiva, di auspicare l'avvento di una nuova salute. Chi mira a togliere di mezzo il riferimento alla questione trascendentale, infatti, rende monco il lavoro filosofico. Lo debilita, gli toglie la facoltà di operare in modo pieno. Rimettere in sesto la filosofia trascendentale, dunque, altro non significa che rimettere la filosofia in condizione di occuparsi di ciò di cui si è sempre occupata, ovvero della totalità.

Non si tratta beninteso di ripristinare posizioni slegate dal contesto contemporaneo, che in fondo risulta segnato in maniera né casuale né superficiale proprio da un modo di fare filosofia che ha scommesso molto sulla nozione di immanenza – una nozione che, evidentemente, viene usata con grande enfasi da chi aspira a poter fare a meno della nozione di trascendentale. Ciò che sto proponendo qui mira a far coincidere il soggetto trascendentale – o, meglio, la *posizione* occupata dal soggetto trascendentale – con il punto cieco della totalità.

In prima battuta, può risultare straniante suggerire che la fondazione trascendentale si espliciti a partire da un'invisibilità. Tuttavia, quel che intendo qui annettere all'opportunità di mantenere attiva la posizionalità di un soggetto trascendentale non rimanda più alla volontà di una fondazione. Da qui, conseguentemente, il riferimento a un'invisibilità, all'impossibilità di un rischiaramento totale. Se mi si concede di esprimere la questione ricorrendo dapprima al dire del poeta, si tratta di affermare che solo un essere mitico come la giovane parca cantata nel 1917 da Valery può fare l'esperienza di vedere vedersi,

un'esperienza che, per l'appunto, coincide con la realizzazione di un rischiaramento totale, di un dominio assoluto del soggetto su di sé. Scrive Valery (1971, 28): «*toute à moi, maîtresse des mes chairs,/ durcissant d'un frisson leur étrange étendue,/ et dans mes doux liens, à mon sang suspendue,/ je me voyais me voir, sinueuse, et dorais/ de regards en regards, mes profondes forêts*». La giovane parca si possiede con lo sguardo, tutta intera, senza residui, scopre fremendo il piacere, la propria carnalità e sensualità, la sinuosità del suo corpo, si risveglia alla vita, ed è certo che qui Valery pone l'accento soprattutto su questi aspetti del percorso dell'autocoscienza; tuttavia, mi pare significativo che nel medesimo contesto in cui si esplora la possibilità di un'esperienza pura (purezza che l'oro incistato nel verbo "dorer" evoca e che si mantiene tale anche quando ci si immerge nell'*ingens sylva* evocata invece dalle "forêt") si affermi anche la possibilità di un "vedere vedersi", ovvero la possibilità che l'atto di prendere possesso di sé, l'atto cioè di divenire padroni della propria esperienza, coincida con un posizionarsi del soggetto al di fuori di sé. Vedersi, essere coscienti della propria immagine, non basta: ciò che conta è la possibilità di rendere conto del proprio vedersi – "vedere vedersi" appunto. Come se prendere possesso di sé coincidesse con la presa di possesso di un'esteriorità assoluta, come se solo il dominio di questa esteriorità rendesse possibile il gesto attraverso cui il soggetto perimetra lo spazio dell'autocoscienza.

Ora, se il percorso compiuto dal soggetto del sapere nel corso del Novecento ha portato a un risultato per molti aspetti irreversibile, quest'ultimo coincide proprio con la constatazione che non è possibile il possesso di una qualsivoglia esteriorità. Il punto situato sulla superficie occupata dal soggetto non è visibile da quel soggetto che la occupa – e questo perché tale superficie non è esteriore rispetto a quella occupata dalla totalità dei fenomeni, di cui il soggetto stesso è parte. Opportunamente, nel seminario del 1964, riferendosi proprio ai versi di Valery, Lacan (2003) definisce un *escamotage* il tentativo compiuto da quella forma di

pensiero, di matrice cartesiana, che intende cogliere il soggetto unicamente come pensiero e che, tipicamente, può fare propria, senza grosse difficoltà o esitazioni, la formula “mi vedo vedermi”. L'*escamotage* consiste nel far finta che non ci sia schisi tra lo sguardo e l'occhio che genera la visione. Noncurante di tale schisi, noncurante cioè del fatto che, se vedo l'altro che mi guarda, vedo che mi vede, ma non vedo il suo sguardo, così come, se mi vedo allo specchio, non per questo colgo il mio proprio sguardo, il soggetto che si pensa come pensiero fa della propria capacità di vedere il mondo non solo la sorgente del senso del mondo, ma anche del proprio posizionarsi di fronte a esso. Il soggetto che si vede vedersi crede, illusoriamente, di poter dominare la propria posizione quale attore protagonista della scena in cui il piano del visibile si dà a vedere punto per punto a una soggettività ascrivibile a chiunque pensi – a una soggettività, cioè, che qualunque ente pensante può *rappresentare*, nel senso forte della *Vertetung*.

Qui, con Lacan, possiamo individuare un'illusione che si lascia ben definire come “illusione trascendentale”, per aggiungere subito che essa rimanda a una modalità di concepire il trascendentale da cui intendo prendere congedo e a cui non credo si possa guardare con nostalgia. Ciò che sorregge quell'illusione, infatti, è l'elisione del fatto che il soggetto non potrà mai rendere oggettivo lo sguardo che proviene da un'alterità per principio non dominabile. Una volta libero da quell'illusione, una volta che abbia posto fine a quell'elisione, il soggetto non solo si scopre impossibilitato a essere padrone dello sguardo, ma soprattutto si scopre sorretto da un desiderio che deve molto (se non tutto) proprio a quello sguardo proveniente da fuori, proveniente da un luogo altro non abitabile, per principio, da una coscienza capace di trasformarsi in autocoscienza.

Con il riferimento, appena evocato, al desiderio che sorregge il soggetto si coglie la componente più propriamente “terapeutica” del discorso lacaniano, a cui non si

dovrebbe mancare di guardare con attenzione se la filosofia intende tornare a essere esercizio, ascesi, terapia del desiderio (Nussbaum 2007). Tuttavia, ora mi pare maggiormente interessante puntare l'attenzione sull'enunciazione, comunque centrale nel discorso lacaniano, dell'impossibilità di dominare l'esteriorità. Ciò permette, sin da subito, di marcare una distanza non piccola rispetto a quelle posizioni che pongono tale impossibilità in modo non problematico e che in essa non vedono ciò che dà da pensare, per renderla invece a tal punto ovvia da far coincidere l'abbandono della pretesa di dominare l'esteriorità con un abbandono puro e semplice della questione trascendentale. Deve essere invece possibile argomentare a favore di una ripresa del tema trascendentale che, da un lato, non intenda conferire alcun primato a un soggetto che si crede capace di vedere vedersi e, dall'altro, coincida con un modo di fare filosofia che trae alimento continuo dal carattere problematico, cioè non ovvio e non scontato, della posizione occupata dal soggetto di fronte al sapere, là dove quest'ultimo va inteso sia come archivio di conoscenze giustificate, sia come insieme di dispositivi che legittimano pratiche di potere.

Il riferimento alla questione del potere non è casuale, poiché è dal peso di ogni responsabilità, anche politica, che si sono sentiti sollevati coloro che si sono liberati con eccessiva sicumera dell'illusione che il soggetto del sapere domini lo sguardo con cui non solo si guarda il mondo, ma in virtù del quale si pone anche il soggetto stesso che quel mondo intende rendere visibile. Appare chiaro che a costoro preme impegnare il soggetto del sapere con altre questioni, più urgenti e maggiormente remunerative in termini di conoscenze acquisite o acquisibili. Alcuni esempi, esposti in modo cursorio e presi dagli anfratti più disparati della selva filosofica novecentesca, servono a chiarire il punto. Il *Dasein* heideggeriano abita senza residui lo spazio del "da", dell'apertura (che poi diverrà lo spazio della *Lichtung*, in cui si disvela l'eventualità dell'*Ereignis*), e ciò basta per dominare la differenza tra l'ontico e l'ontologico, tra l'autentico e l'inautentico, per instaurare quella mimesi del sapere

assoluto che fa della negatività implicata dalla finitezza non un momento da superare/togliere, ma la molla stessa che fa scattare il pensiero verso l'umbratile pienezza del non nascondimento. Il terzo regno fregeano si giustifica da sé, i giochi linguistici wittgensteiniani pure. La coscienza di cui vale ancora la pena parlare, infine, non ha bisogno di essere giustificata facendo ricorso a un soggetto trascendentale. Una feconda linea di pensiero, che comincia con i dispositivi dotati di *feedback* negativo analizzati da Norbert Wiener negli anni quaranta, porta all'intelligenza "cambriana" del robot di Brooks (1991), porta cioè a concepire la coscienza quale proprietà di un ente che risponde a stimoli (Dennett 1993). A quel punto, non diviene irragionevole ascrivere atteggiamenti coscienti ai viventi dotati di propriocezione (Denton 2009), né è insensato decidere, una volta constatata l'estensione eccessiva del concetto, che le strutture del soggetto possono essere interrogate e descritte anche senza utilizzare la nozione di coscienza (Wilkes 1984).

L'elenco potrebbe continuare. E in nessun caso sarebbe opportuno opporre alle varie forme di naturalizzazione del trascendentale il desiderio di veder risorgere una qualche forma di exteriorità rispetto al piano di immanenza. Tuttavia, deve essere lecito porre la domanda seguente: ma davvero vogliamo, senza rimpianti, che il soggetto del sapere cessi di interrogare le condizioni di possibilità del sapere stesso? Che cessi cioè di interrogare la propria posizionalità rispetto al sapere di cui è responsabile e a cui si riferisce per dare senso alla totalità dell'esperienza? Non intendo qui discutere nel dettaglio gli argomenti a favore di tale rinuncia. Ma almeno un aspetto va messo in luce, perché proprio da esso si potrà proseguire in direzione di un rilancio della questione trascendentale. Se riteniamo ragionevole rinunciare a interrogare la posizionalità del soggetto del sapere rispetto al sapere stesso, poi non abbiamo nessun problema a costruire un sapere che sta in piedi da solo, che si fonda sulle proprie operazioni e che costruisce il proprio oggetto nel momento stesso in cui un metodo dischiude l'orizzonte entro il quale deve mostrarsi e farsi cogliere la

positività del campo oggettuale a cui quell'oggetto appartiene. Qui l'enfasi viene posta tutta sul metodo: questo, preso nella sua singolarità di matrice di procedure e di modelli, non nasce da un gesto arbitrario (anche se un elemento di casualità può ben aver concorso alla sua genesi), è stato opportunamente scelto, messo a punto, discusso, è stato fatto proprio da una comunità di pari, e si è reso capace di funzionare e di produrre effetti – effetti che risultano, per ragioni opportunamente argomentabili, assai soddisfacenti se posti in confronto con quelli prodotti da procedure extrametodiche di costruzione della positività. Non vorrei sfuggisse, però, che la ragionevolezza della scelta in virtù della quale si invita il soggetto del sapere ad affidarsi interamente alle risorse offerte dal metodo dipende in larga misura dal fatto che le procedure metodiche sono, molto banalmente, un potentissimo strumento di semplificazione. Non, si badi, uno strumento per ridurre la realtà a un insieme di enti dominabili e manipolabili. Non è certo questo il punto. Ma uno strumento per impedire che argomenti di tipo dialettico intacchino la linearità di dimostrazioni e deduzioni atte a formare un sistema coerente di conoscenze, questo sì. Ciò che conta, dopotutto, è la definizione di parametri rigorosi a partire dai quali istituire il contesto della scoperta – lasciando che quanto accade del contesto della giustificazione venga indagato con l'ausilio di risorse teoriche di tipo extrametodico. Quest'ultima indagine, infatti, non può non assumere, a volte, un andamento narrativo, poiché ciò di cui si deve dar conto è l'intersoggettività. Con la nozione di intersoggettività ci si riferisce al fatto che un insieme di soggetti empirici, ciascuno dotato di un apparato cognitivo specifico e preso in una rete specifica di appartenenze (culturali e non solo), si pone in relazione con specifiche dinamiche istituzionali atte a garantire la produzione e la riproduzione delle conoscenze al fine di generare un mondo comune e condiviso, popolato cioè da grandezze comparabili tra loro. Che l'intersoggettività sia un elemento importante per comprendere non solo la genesi delle procedure metodiche, ma anche – e soprattutto – il fatto che di

queste debba esservi una genesi, viene riconosciuto nella stessa *Logik der Forschung* (Popper 1970, 27), grazie alla quale abbiamo appreso quanto risulti utile la distinzione tra contesti della scoperta e contesti della giustificazione. Ma resterebbe oggi per lo più inascoltata, temo, la voce di chi volesse sostenere, come aveva fatto per esempio Bourdieu (2003) nell'ultimo corso tenuto al *Collège de France* prima della morte, che il trascendentale coincide con l'intersoggettività, con lo spazio storico – dunque empirico – popolato da una comunità di ricercatori che ha forgiato se stessa a partire dalla condivisione di un profondo senso di responsabilità nei confronti della verità e che opera in istituzioni che hanno, tra le altre, anche la funzione di vigilare affinché tale senso di responsabilità non venga mai meno. E resterebbe inascoltata perché si opporrebbe alla semplificazione evocata poco sopra, perché complicherebbe troppo lo sguardo che dovremmo dirigere verso il rapporto tra contesti della scoperta e contesti della giustificazione, perché agirebbe in maniera cortocircuitante nei confronti della convinzione, ormai solidamente acquisita tra le abitudini, secondo cui ciò che conta si riduce alla positività di ciò che attraversa i diversi campi oggettuali dischiusi dal metodo. Un soggetto del sapere che si volesse soggetto trascendentale ed empirico al tempo stesso genererebbe un discorso paradossale, un discorso di cui non riuscirebbe a dar conto. Ma è precisamente a questo livello che si colloca ciò che sopra ho definito come il punto cieco della totalità, un punto in cui il soggetto trascendentale sopravvive non tanto come il fantasma di quell'istanza che avrebbe dovuto dominare la totalità stessa, ma come cifra di quella contingenza che intacca non il sapere, ma le forme storiche del suo acquisire validità per un soggetto possibile.

Qui, allora, deve entrare in gioco un'inevitabile – e, alla fine, salutare – complicazione dello sguardo. Una complicazione che deve tener conto, da un lato, della contingenza di ogni atto posizionale, dall'altro di come una legalità non

ricavabile dal piano dell'empiria abiti lo spazio logico delle ragioni. Uso qui per comodità un'espressione che Sellars, in un noto saggio degli anni cinquanta, coniò per definire la dimensione non empirica del conoscere, la dimensione in cui avviene, in termini fenomenologici, la messa in forma categoriale dell'esperienza. Sellars (2004, 54) afferma che «caratterizzare qualcosa come un episodio o uno stato di conoscenza non equivale a fornirne una descrizione empirica ma, piuttosto, a collocarlo nello spazio logico delle ragioni, nello spazio in cui si giustifica e si è in grado di giustificare quel che si dice». In questo spazio della giustificazione si rendono evidenti i concetti, ovvero quegli strumenti categoriali di cui ci serviamo, pragmaticamente, per prendere una qualsiasi posizione nello spazio delle ragioni, ossia per motivare il fatto che sappiamo questo o quello. L'evidenza dei concetti è tale che colui che riporta le proprie esperienze può fare completamente affidamento su di essa: di fronte a chi gli chiede ragioni circa le proprie credenze, può infatti impegnarsi nell'attività di giustificazione perché in tale attività è sorretto dalla coerenza delle ragioni. Ciò non comporta un'uscita dall'esperienza del mondo, comporta però – e questo è il punto che qui mi preme sottolineare – una presa di congedo dal mito del dato, come lo chiama opportunamente Sellars, ovvero dall'idea che il mondo dell'esperienza sia un mondo accessibile immediatamente. Contro tale pretesa immediatezza, dobbiamo ricordare come nel mondo dell'esperienza incontriamo, oltre a enti cosali, anche i concetti con i quali siamo in grado di osservarli. Afferma ancora Sellars (2004, 63): «Non possiamo spiegare come si giunga a spiegare il concetto di una certa cosa facendo riferimento al fatto che una cosa di quel genere è stata osservata, perché avere la capacità di osservare un certo genere di cosa è già possedere il concetto di quel genere di cosa». Qui emerge, tutto sommato in modo abbastanza banale, spontaneo direi, la domanda da cui vorrei ricavare il prosieguo della mia argomentazione: com'è che giungiamo a possedere quel concetto? Altrettanto banale potrebbe essere la risposta: perché condividiamo un

mondo, un mondo in cui una comunità di parlanti acquista dimestichezza e familiarità sia con gruppi di parole, sia con le diverse arie di famiglia che apparentano un gruppo all'altro. Questa risposta è soddisfacente almeno per due ragioni. Essa, in primo luogo, permette – e al tempo stesso richiede – l'indagine sulla pragmatica della comunicazione umana, ovvero sulle diverse modalità storiche di gestire gli universi di significato. Insomma, da questa risposta trae legittimità il campo disciplinare delle scienze umane, o scienze storico-culturali. Si tratta di un campo in cui il soggetto del sapere opera con concetti essenzialmente contestati (Gallie 1955-'56), quali per esempio religione o cultura; ma non per questo il soggetto del sapere si trova nell'impossibilità di attribuire all'agente studiato dalle scienze umane una forma minimale di razionalità (sul senso di quest'ultima, si veda Popper 1967). In secondo luogo, e contemporaneamente, tale risposta elicitava una concezione delle entità categoriali che operano entro lo spazio logico delle ragioni (per usare ancora la terminologia di Sellars) la quale non esclude che tali entità godano della proprietà di valere in ogni tempo e in ogni luogo, indipendentemente dal fatto che ci sia un soggetto in carne ed ossa che le usi o le pensi. Se affermo che lo spazio logico delle ragioni non è ricavabile dall'esperienza, intendo dire, infatti, che in tale spazio sono rinvenibili quelle particolari oggettualità che né sono né non sono, ma valgono, secondo un'espressione usuale nella fenomenologia, che Husserl aveva mutuato da Lotze. Se queste oggettualità possono essere sottoposte a un processo di costituzione, al pari di qualsiasi altra oggettualità, si lascerà scoprire facilmente l'onnitemporalità del loro valere.¹

Ora, però, non basta ritenersi soddisfatti dall'affermazione secondo cui il fatto di condividere un mondo ci aiuta a comprendere come mai poi riusciamo anche a

¹ In Hartimo (2010), a cui rimando, sono raccolti dei saggi che mostrano la fecondità delle analisi husserliane degli enti matematici e della loro costituzione quali oggetti. A ciò era importante fare almeno un riferimento cursorio per la seguente ragione: se si coglie in che senso gli enti matematici siano bisognosi di una costituzione, si riesce anche a percepire con maggior chiarezza in che senso la sfera delle oggettualità categoriali sia dotata di una sua autonomia, che però non significa separazione da una soggettività costituente.

condividere quei concetti senza i quali non potremmo dare ragione del fatto che conosciamo questo o quello con cognizione di causa. Dobbiamo fare, credo, un passo ulteriore, che esprimerei attraverso la domanda seguente. Se è vero che l'onnitemporalità che sottrae le oggettualità ideali al flusso esperienziale in cui colgo i percetti è tale da rendersi comunque visibile a un soggetto, che dire del nesso che lega, sul terreno della costituzione, il mondo dell'esperienza, in cui i parlanti si incontrano e operano, pragmaticamente, per istituire un mondo comune, al mondo in cui fluttuano, immerse nella loro onnitemporalità, le categorie e le entità ideali di cui si servono la matematica e la logica – ma che ciascuno di noi presuppone quando si riferisce allo spazio logico delle ragioni di cui parla Sellars?

La risposta a questa domanda ha trovato nella teoria husserliana della *Lebenswelt* una formulazione paradigmatica – e oserei dire classica per via della sua statuaria imponenza. Intesa come generalità ideale di tutti i modi di datità reali e/o possibili, la *Lebenswelt* forma un sistema di molteplicità (*Mannigfaltigkeit* è il termine usato qui da Husserl: lo sottolineo perché si tratta di un termine matematico). Questo sistema di molteplicità non resta però isolato, chiuso nella sfera dell'idealità; esso ha la proprietà di fluire (*einströmen*) continuamente nel mondo reale e concreto abitato da esseri corporei, legati tra loro dalla catena dell'intersoggettività. Tale fluire è reso visibile ogniqualvolta, operando l'*epoché*, portiamo alla luce la funzione nascosta di tutti i modi di datità possibili, presenti implicitamente entro l'orizzonte complessivo della *Lebenswelt*: nessun atto di coscienza, infatti, sia esso rivolto a un percetto o a un concetto, potrà rimanere slegato dalla totalità dei modi possibili di automanifestazione del mondo.

Si tratta però di una formulazione che non ha soddisfatto quasi nessuno, e che quindi non ha potuto imporsi all'attenzione del dibattito filosofico novecentesco (nemmeno quando questo ha mostrato un qualche interesse per la fenomenologia in generale). Sospetto che la teoria fenomenologica del mondo della vita sia stata messa

da parte e ridotta al silenzio in quanto sarebbe stato eccessivo il peso di cui ci si sarebbe dovuti fare carico se si fosse voluto prenderla anche minimamente sul serio. Tale peso rimanda all'esito apertamente paradossale a cui giunge Husserl: in due riprese, ovvero nei §§ 54 e 59 della *Krisis* (2008), si afferma che tra il soggetto trascendentale e il soggetto empirico non vi è differenza, che ogni essere umano porta in sé un io trascendentale. Husserl vede il paradosso, coraggiosamente lo enuncia, ma non fa nulla per esplorarne la fecondità. E siccome notoriamente, in filosofia, le soluzioni paradossali non sono accolte come soluzioni plausibili, Husserl si dà la zappa sui piedi da solo; figuriamoci se poi alla comunità dei filosofi poteva sembrar sensato confrontarsi con l'intreccio (*Verwobenheit*) tra sfera trascendentale e sfera empirica su cui la *Krisis* ci invita a riflettere.

Fa eccezione Blumenberg, il quale non solo prende sul serio Husserl e si cimenta con i paradossi della *Lebenswelt*, ma propone di dar vita a un intero programma di ricerca basato su questi paradossi. La *Lebenswelt* husserliana non si abita, né si cammina sul suo suolo, non essendo nulla di concreto, nulla che possa essere descritto come quella dimensione sociale, quindi empirica, di cui si occuperanno i (pochi) sociologi lettori di Husserl, come Schütz o il primo Habermas. Con il concetto di *Lebenswelt* Husserl sembra voler dar vita a una sorta di paradiso dei filosofi: essa opera, nel discorso della fenomenologia, quale metafora assoluta della fondazione originaria (Blumenberg 1996, 391). Tuttavia, quell'impossibile che è la *Lebenswelt* è ciò senza di cui la filosofia non sarebbe possibile, è il regno entro cui si muove il pensiero, inteso come insieme di possibilità inedite. Con tale nozione, insomma, la fenomenologia rioccupa la nozione hegeliana di totalità (Blumenberg 2010). Solo che se si vuole rendere maneggiabile questa totalità, non solo in termini di puro pensiero, ma anche quale concetto che il soggetto possa utilizzare entro un quadro enciclopedico coerente, si deve portare a termine un programma di radicale antropologizzazione della fenomenologia. Blumenberg (2006) ci ha spiegato, con

copia di argomenti, per quali ragioni a Husserl sia sempre parso poco opportuno liberarsi dall'ossessione per la purezza del trascendentale e giungere così a una piena accettazione di quella coincidenza tra soggetto empirico e soggetto trascendentale che pure era stata enunciata nella *Krisis*. Ma, una volta che i presupposti in fondo teologici che ancora operano nel discorso husserliano siano stati rimossi (378-453), nulla osta a che si possa concepire la sfera delle evidenze, la sfera cioè in cui fenomenologicamente si rende visibile la generalità ideale di tutti i modi di datità reali e/o possibili, come una sfera che la ragione produce in vista del proprio adattamento al mondo. Blumenberg infatti ci propone di concepire la ragione come una facoltà tra altre facoltà, coevolatasi con quell'animale umano che ha dovuto inventarsi svariate modalità di gestione della distanza una volta abbandonato l'*habitat* della foresta primordiale e immessosi nelle grandi distese della savana. Qui si fa chiaro per la prima volta sia cosa significhi avere un orizzonte, in relazione al quale misurare le distanze, sia cosa comporti, in termini tanto pragmatici quanto teorici, la distinzione tra presenza e assenza. L'ultimo punto, attorno al quale ruota tutta l'argomentazione di Blumenberg, permette di articolare una genealogia della concettualità che pone quest'ultima come il prodotto finale di ripetuti incontri con oggetti che non sono più o non sono ancora presenti. Ora, siccome i concetti sono i principali utensili che compongono quella cassetta degli attrezzi chiamata ragione, Blumenberg può affermare che la «ragione è *actio per distans* allo stato puro» (2006, 601, trad. mia). Questo enunciato permette di capire perché l'animale umano tutto può fare, meno che vedere vedersi: la distanza dal mondo, di cui il concetto costituisce la forma estrema ed evolutivamente più raffinata, è frutto di un'operazione di presa di distanza da un mondo che l'uomo abita con altri enti mondani – con altri umani, con altri animali e con le cose – e che quindi risulta essere sempre un mondo condiviso, un mondo da cui non si può davvero uscire. La presa di distanza a cui si perviene costruendo e utilizzando concetti, dunque, non può

coincidere con un'uscita dal mondo. La distanza dal mondo è sempre interna al mondo stesso.

Acquista finalmente maggior intelligibilità, credo, la connessione tra punto cieco della visione e il posizionarsi del soggetto del sapere rispetto al sapere di cui è responsabile. Operando una distinzione che produce differenze, il soggetto del sapere non vede se stesso compiere la propria operazione. Produrre conoscenza è un atto sottoposto alla contingenza, come lo è ogni operazione compiuta da enti che comunicano e scambiano informazioni entro un sistema. Saranno le operazioni compiute da un altro, a loro volta contingenti, a loro volta interne al sistema, a rendere visibili gli effetti del sapere prodotto da un soggetto. Incontriamo qui quella doppia contingenza di cui si parla nella teoria dei sistemi di Luhmann (1990), la quale non andrebbe collocata troppo lontano rispetto a quei tentativi – come quello di Blumenberg, di cui si è detto poc'anzi – di rileggere la fenomenologia mettendo a frutto i paradossi a cui essa perviene (Luhmann 1996). Posizionarsi in quel punto cieco in cui nessun soggetto vede se stesso mentre produce sapere significa dunque mimare il gesto del soggetto trascendentale classicamente inteso. Ma significa farlo mettendo in gioco due fondamentali presupposti, che mi paiono inediti. In primo luogo, si tratta di presupporre esplicitamente quel punto cieco, di mantenere viva la dinamica trascendentale della presupposizione, si tratta insomma di presupporre la sua operatività quale luogo virtualmente occupabile, quale luogo da cui scaturisce uno sguardo possibile sul mondo inteso come totalità. In secondo luogo, si tratta di comprendere che è l'occupabilità di quel punto cieco a produrre la sedimentazione del sapere, il suo istituzionalizzarsi in enciclopedia. Quest'ultima non potrà essere attraversata o riprodotta da nessun soggetto del sapere, ma dovrà essere sempre presupposta quale sorgente di senso, quale luogo a cui poter attingere gli strumenti di cui si ha bisogno ogniqualvolta si intenda far riferimento, nella pragmatica della

comunicazione umana, allo spazio logico delle ragioni – ed è questo, in fondo, il senso ultimo dell'*Einströmen* di cui parla Husserl nella *Krisis*.

Giova sottolineare – anche se il punto dovrebbe essere già chiaro – che l'enciclopedia non si domina non per ragioni empiriche, legate alla finitezza del soggetto del sapere: breve è la vita, lunga è l'arte, sicché nessun essere finito potrà mai conoscere tutto ed essere maestro in tutte le arti. In realtà, essa non si domina perché si colloca nel punto cieco della visione, in quel punto che solo la giovane parca occupa quando afferma di vedere vedersi. Come scrive Eco (1984, 109), «l'enciclopedia è un postulato semiotico. Non nel senso che non sia anche una realtà semiosica: essa è l'insieme registrato di tutte le interpretazioni, concepibile oggettivamente come la libreria delle librerie, dove una libreria è anche un archivio di tutta l'informazione non verbale in qualche modo registrata, dalle pitture rupestri alle cineteche. Ma deve rimanere un postulato perché di fatto non è descrivibile nella sua totalità». Un pensiero dialettico, come quello convocato sulla scena, alla fine del suo capolavoro, da Enzo Melandri (2004), potrebbe articolare non tanto gli attraversamenti dell'enciclopedia, ma i rapporti che questa intrattiene con il mondo dell'esperienza intersoggettiva. A un soggetto dotato di fattezze quasi-trascendentali e capace di maneggiare con profitto gli strumenti della dialettica spetterebbe il compito di indicarci come questi rapporti, spesso, siano intaccati dalla volontà di dominio. Senza il ricorso alle buone ragioni che un soggetto può trovare nell'enciclopedia, infatti, nessuna istituzione atta a produrre forme di assoggettamento potrebbe sussistere. E a chi, se non a questo soggetto quasi-trascentale, potrebbe essere affidato il compito di operare una critica del presente, dal momento che le sorti della filosofia trascendentale, sin dal suo inizio, si sono legate saldamente a quelle di una presa di distanza dalla violenza presente in vista di un mondo possibile, meno ingiusto e violento?

BIBLIOGRAFIA

- Blumenberg, H. (1996). *Tempo della vita e tempo del mondo*. A cura di G. Carchia. Bologna: Il Mulino.
- Id. (2010). *Theorie der Lebenswelt*. A cura di M. Sommer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2003). *Il mestiere di scienziato*. Trad. it. A. Serra. Milano: Feltrinelli.
- Brooks, R. A. (1991). Intelligence Without Representation. *Artificial Intelligence*, 47, 139-159.
- Dennett, D. C. (1993). *L'atteggiamento intenzionale*. Trad. it. E. Bassano. Bologna: Il Mulino.
- Denton, D. (2009). *Le emozioni primordiali*. Trad. it. G. Olivero. Torino: Bollati Boringhieri.
- Eco, U. (1984). *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Einaudi: Torino.
- Gallie, W. B. (1955-56). Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 167-198.
- Hartimo, M. (Ed.). (2010). *Phenomenology and Mathematics*. Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer.
- Husserl, E. (2008). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. A cura di E. Paci. Milano: Il Saggiatore.
- Lacan, J. (2003). *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. A cura di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Luhmann, N. (1990). *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*. Bologna: Il Mulino.
- Id. (1996). *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Wien: Picus.
- Melandri, E. (2004). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet.
- Nussbaum, M. (2007). *La terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*. Trad. it. N. Scotti Muth. Milano: Vita e Pensiero.

Popper, K. (1967). La rationalité et le statut du principe de rationalité. In Classen, E. M. (Ed.) *Les fondements philosophiques des systèmes économiques. Textes de Jacques Rueff et essais rédigés en son honneur* (p. 142-152). Paris: Payot.

Id. (1970). *Logica della scoperta scientifica*. Trad. it. M. Trinchero. Torino: Einaudi.

Sellars, W. (2004). *Empirismo e filosofia della mente*. Trad. it. E. Sacchi. Torino: Einaudi.

Valery, P. (1971). *La giovane parca*. Trad. It. Marco Tutino. Torino: Einaudi.

Wilkes, K. V. (1984). Is Consciousness Important? *The British Journal for the Philosophy of Science*, 35, 223-243.

IL PURO APPARIRE

Rocco Ronchi

ABSTRACT

In this text I aim at providing a new inspection of a classical issue in modern and contemporary philosophy, namely the question of the beginning. Through a reconsideration of Henry's claim that Husserl's concept of intentionality entails an understanding of manifestation as exteriority and objectivity, I will suggest that phenomenology ultimately leads to an aporia, resulting from the fact that intentionality cannot found itself, but rather originates in a *living-present* which is in principle excluded from the phenomenological domain. Thus, in the second part of my text I will emphasize how Bergson, James, and Deleuze are in a position to overcome the phenomenological aporia by introducing a new account of appearance, no longer conceived of as the appearing of *something to someone*, but as a pure transcendental appearance further on from the distinction subject-object.

KEYWORDS

Appearance, Intentionality, Exteriority, Visibility, Perception.

L'APORIA FENOMENOLOGICA

Nella prima delle sue lezioni giapponesi sulla genealogia della psicoanalisi, Michel Henry (1985) ripropone la questione intorno alla quale ruota tutto il pensiero filosofico moderno, da Descartes a Hegel, da Fichte a Husserl: «Che cosa – si chiede – comincia in senso radicale?». E risponde: «l'essere certamente», perché «niente sarebbe se l'essere non avesse da sempre dispiegato la sua essenza». Consapevole però del fatto che quel “dispiegamento” costituisce il vero problema e non la sua soluzione, prosegue domandando: «In cosa consiste, più precisamente, l'inizialità di questo cominciamento radicale? Che cosa è già dato, prima di ogni cosa, quando questa appare, se non l'apparire stesso in quanto tale?» (22-23). L'apparire (*apparaître*), non l'essere, risponde, dunque, alla domanda sul cominciamento. L'apparire è infatti quel “dispiegamento dell'essenza dell'essere” che deve essere sempre presupposto. Tale apparire non deve essere agganciato all'essere come un suo predicato, ma inteso, appunto, come la sua essenza, come il suo *che è*. L'essere *sive* l'apparire. L'inizio assoluto non è dunque da ritrovarsi nella *cosa* che appare, nel fenomeno e nella coscienza, ma in un *puro* apparire. *Puro* vuol dire proprio quello che dice: non contaminato da alcuna apparizione determinata, non viziato da alcuna coscienza che funga da testimone dell'apparizione. Dunque, c'è inizio, c'è “dispiegamento”, *quando è l'apparire come tale ad apparire*.

La *reduplicatio* – l'apparire appare – è inevitabile quando si nomina il principio. Essa è foriera di tutti i tormenti che assillano la fenomenologia contemporanea. L'intera opera di Henry ne è una straordinaria e drammatica testimonianza, ma si potrebbe citare, a questo proposito, anche la fenomenologia a-soggettiva del filosofo ceco Jan Patôcka (2007), la riflessione critica sullo statuto della donazione in Jean-Luc Marion (2010) e, con essi, tanti altri fenomenologi conseguenti, per esempio Renaud Barbaras (2003). In realtà, questi tormenti non sono affatto originali. Essi sono ben

noti al pensiero filosofico e risalgono a un'epoca anteriore alla svolta cartesiana nella quale invece Henry, sulla scorta dello stesso Husserl, li domicilia. Non c'è bisogno, insomma, di una filosofia della riflessione per sperimentarli. Essi hanno segnato la filosofia fin dal suo nascere. In un certo senso sono i dolori che ne hanno accompagnato il parto, ma che, a differenza di quello che avviene con le nascite reali, mai l'hanno abbandonata, essendo la filosofia, come dicevamo, *sempre allo stato nascente*, cioè sempre alle prese con il paradosso che quella *reduplicatio* posta all'origine implica. L'argomento del terzo uomo, sollevato già dal *Parmenide* platonico, aveva in un raddoppiamento analogo la sua causa scatenante: la predicazione (per esempio "Socrate è giusto") suppone l'auto-predicazione dell'idea (una "giustizia che sia giusta"). Solo passando attraverso questo termine medio (tra Socrate e la giustizia) la giustizia *in sé* poteva essere partecipata al nostro Socrate. Ne derivava che se questa auto-predicazione non avesse avuto una forma incommensurabile con la semplice predicazione, se cioè l'esser giusto di Socrate e l'essere giusta della giustizia *in sé* si fossero predicati nello stesso senso, vale a dire secondo lo schema del giudizio, allora si sarebbero aperte le porte del *regressus ad infinitum*... Anche tra la giustizia (*in sé*) e l'essere giusto della giustizia si sarebbe infatti dovuto rintracciare un termine medio, una terza giustizia che rendesse possibile il giudizio, e così via all'infinito (Ronchi 2003, 58 sgg.).

I moderni incontrano però l'aporia sul piano soggettivo-riflessivo del *cogito* cartesiano e non su quello ontologico dell'idea. Il *cogito* non è una *cosa* che pensa. *Cogito* nomina l'atto del pensare nel cui orizzonte trascendentale si danno le cose pensate, tra cui c'è lo stesso *ego* che le pensa. Il *cogito* attinto mediante la riduzione nomina, quindi, "il dispiegamento dell'essenza dell'essere". *Cogito* è il *punctum* assolutamente sorgivo in cui ad apparire è l'apparire stesso: «Ciò che resta, al termine dell'*epoché* – si chiede Henry (1990, 28, corsivo mio) –, non è allora forse questa visione, *la pura visione considerata in se stessa*, risolta in se stessa, in questa pura prova

di sé, fatta astrazione da ogni relazione a occhi presunti, ad un seducente corpo, ad un mondo supposto?». Ritorna, al cuore dello sguardo fenomenologico, come suo *punctum caecum* l'intuizione cieca: essendo puro, l'apparire che appare nel *cogito* non è apparire di qualcosa a qualcuno, non è un apparire nella trascendenza della luce, semmai esso coincide con l'evento di quella "luce", la quale non può però che convertirsi immediatamente nel buio più incondizionato, perché se anch'essa apparisse nel senso del fenomeno e della coscienza richiederebbe, a sua volta, una luce presupposta nella quale apparire, inaugurando così quella catena infinita di regressioni che minaccia da sempre il progetto speculativo della filosofia come filosofia prima. Proprio in quanto si vuole orgogliosamente *filosofia prima*, scienza del puro apparire, la fenomenologia trascendentale è perciò costretta a riconoscere come cominciamento radicale non più un *ego* meditante, ma una esperienza pura di cui non sa rendere ragione in termini fenomenologici, perché non è – non può essere – fenomeno e coscienza.

L'aporia nella quale la fenomenologia trascendentale si imbatte è stata posta in modo chiarissimo, e ancora insuperato, nel giovanile saggio di Jean-Paul Sartre su *La trascendenza dell'Ego* (2011). Posto che la coscienza è intenzionalità e che non c'è coscienza di qualcosa senza un rapporto a sé della coscienza intenzionale, il problema che si pone allora al fenomenologo è il seguente: questa coscienza di sé presupposta alla coscienza di qualcosa appartiene al medesimo "genere" della coscienza intenzionale, ne è un "sinonimo"? La loro differenza è solo una differenza di grado? L'apparire di qualcosa e l'apparire dell'apparire sono specificazione dello stesso apparire? Detto in termini più sintetici, l'essere dell'apparire è ancora un *fenomeno*? Sartre dava la stessa risposta negativa che sarà data, qualche decennio più tardi, da Henry e da Patôcka, i quali, a mio parere, non hanno pienamente riconosciuto il loro debito nei confronti di Sartre. Se fossero sinonimi, se appartenessero allo stesso genere, allora si ricadrebbe nella regressione all'infinito:

l'apparire dell'apparire implicherebbe un apparire dell'apparire dell'apparire e così via all'infinito, la coscienza di sé implicherebbe un'altra coscienza cosciente di sé e così via all'infinito. Il cominciamento radicale dei moderni, il *cogito*, andrebbe in *loop* (ricorsività) come accadeva, nel *Parmenide* di Platone, al cominciamento radicale degli antichi, l'idea. Bisogna arrestare questa replicazione tumorale del principio, che moltiplica senza fine l'uno disseminandolo in una pluralità anarchica di simulacri. Tra i due apparire la differenza deve essere *di natura*: l'essere dell'apparire non può essere un fenomeno.

Sartre distingueva perciò la coscienza posizionale dalla coscienza "pre-riflessiva". La prima è la coscienza *di* qualche cosa. Il suo correlato è una trascendenza ed è un fenomeno, cioè è *per lei*. Una sedia non è dissimile, da questo punto di vista, dal mio stesso "io", nella misura in cui la coscienza attraverso una conversione riflessiva pone se stessa a tema del proprio sguardo. Che l'*ego* sia una trascendenza – e che quindi debba essere ridotto da una fenomenologia trascendentale coerente "al principio di tutti i principi" – è la grande tesi avanzata da Sartre (2011) nel suo, per lui insolitamente breve, saggio, tesi che costituirà l'architrave della nascente psicoanalisi lacaniana l'"io" come formazione immaginaria (Lacan 1974, 74 sgg.). La seconda non può essere, pena la regressione *ad infinitum*, ancora coscienza posizionale. Il rapporto che essa stabilisce con se stessa (in simultaneità con il suo essere coscienza di qualcosa) non può essere modellato sullo schema soggetto-oggetto. Non può essere conoscenza perché non c'è conoscenza, intesa nel senso generalissimo di "relazione a", senza un ambito nel quale l'oggetto intuito (percepito, immaginato, ricordato ecc.) è *incontrato*, senza una "donazione", la quale, aprendo il campo della fenomenalità, non può, per ovvie ragioni, essere a sua volta ancora fenomenalità. Sartre (2011) ricorre a ogni genere di artificio, anche grafico, per sottolineare questa differenza di natura: mette tra parentesi il "di" nell'espressione coscienza (di) sé oppure la qualifica come *non-posizionale* o *pre-*

riflessiva e, talvolta, addirittura come *irriflessa*. Sono soluzioni ingegnose che rivelano tuttavia un impaccio teorico: da un lato manifestano l'urgenza sartriana di mantenere l'esperienza nell'orbita della coscienza, perché altrimenti si dovrebbe consumare una rottura con la fenomenologia proprio quando la si vuole introdurre in Francia come lingua esclusiva della filosofia prima – questo è, infatti, l'obiettivo politico-culturale del giovane filosofo –; dall'altro, per indicare la differenza di natura dell'*apparire dell'apparire* (il *cogito*-fondamento) dall'*apparire di qualcosa* (il fenomeno) fanno ricorso a una versione fenomenologicamente aggiornata della teologia negativa. *Non* posizionale, *pre*-riflessivo, coscienza (*di*) *sé* sono formule che nominano infatti *negativamente* la differenza di natura del puro apparire rispetto alle cose che appaiono e al soggetto-substrato di quell'apparire. Di fatto tali espressioni hanno una struttura ossimorica identica a quella "coscienza inconscia" che Sartre, criticando Freud, considerava un vero e proprio *monstrum* logico. Tuttavia, come subito vedremo, sarà proprio aprendosi alla possibilità del mostruoso – noi diremmo dello "stupido" o dello "stordito" – che Sartre cercherà di uscire dal pantano dell'aporia fenomenologica.

Per segnalare la differenza di natura de *l'apparaître de l'apparaître* da ciò che in esso si manifesta (*paraître*), Michel Henry (1990) farà riferimento a un'auto-affezione della coscienza di natura particolare, extra-teoretica. Se l'intenzionalità suppone la trascendenza della luce – l'*ekstasi* della temporalizzazione originaria che Heidegger aveva posto a fondamento dell'intenzionalità della coscienza –, il rapporto che la coscienza deve necessariamente stringere con se stessa, ogniqualvolta vi sia atto intenzionale, avrà invece luogo nella "cecità" del sentire, fuori, quindi, dalla *luce* nella quale "si danno" le cose del mondo, *ego* compreso. Fuori anche dal sapere, che della luce è il portato. La certezza attinta dal *cogito*, spiega infatti Henry, non è la certezza di un sapere, bensì quella di un sentire differente per natura dalla rappresentazione: *ego cogito* significa *che sento* di pensare, di vedere, di udire ecc.

Tutti questi contenuti del pensiero potranno e dovranno essere revocati dal dubbio, ma non l'impressione cieca (*che sento*) che sempre li accompagna: «il pensiero, nel suo sentire se stesso, esclude l'esteriorità dell'e-stasi, e dispiega la sua essenza come una interiorità radicale [...] interiorità come espulsione di ogni trascendenza» (32-33). Un'interiorità che è difficile da concepire perché deve conciliare gli opposti della distanza da sé (senza la quale non c'è coscienza) e della immediatezza più assoluta, senza varchi da cui possa filtrare la luce della relazione e da cui possa passare il demone del regresso *ad infinitum*. Invischiato anche lui, come ogni fenomenologo conseguente, nel pantano dell'aporia, Henry assegna alla "vita" questa auto-afezione senza estasi che fonda l'intenzionalità della coscienza, differendo tuttavia per natura da essa. "Vita" significa qui impressione dell'impressione, evento di un trauma che segna l'emergenza del Sé. Con grande finezza ermeneutica Henry ne scorge una "traduzione grossolanamente realistica" nella nozione freudiana di "pulsione" come è presentata negli scritti metapsicologici più sfrenatamente positivistic del primo Freud: «Pulsione – scrive (279) – non indica in Freud una mozione psichica particolare, ma il fatto di auto impressionarsi senza mai poter sfuggire a se stessi e, nella misura in cui questo auto-impressionarsi è effettivo, il peso e il carico di se stessi».

La correlazione tra mondo e coscienza viene così a stringersi per Henry nel punto cieco della pulsione. Qui un soggetto si dà non a vedere (rappresentazione), ma si sente nel buio di una intuizione cieca (impressione). In *La Trascendenza dell'Ego*, Sartre non aveva proceduto diversamente. All'angoscia egli chiedeva infatti di svolgere la funzione di una vera e propria *epoché* trascendentale: essa designerebbe quel punto critico di natura extra-teoretico in cui una coscienza orientata sul mondo e, quindi, definibile in termine di luce, di rappresentazione e di progetto, si metterebbe bruscamente in rapporto con il piano pre-riflessivo. L'angoscia della *Trascendenza dell'Ego* non è la stessa angoscia che gli darà grande fama con *L'Essere e*

il Nulla: non è infatti l'angoscia *esistenziale* di un ente che sperimenta il proprio nulla e che sconta la propria trascendentale libertà dall'essere. Non è la verifica della contingenza, dell'essere con il nulla, del *potere di non*, che caratterizza il *Dasein*. Tutt'altro. È un'angoscia dalle tinte levinassiane, è l'angoscia del prigioniero che non può sfuggire all'eterno ricominciamento dell'essere a cui è inchiodato. Sartre (2011) la vede esemplificata nella coazione a ripetere della psicotica, citata da Pierre Janet, che *non può non* comportarsi in pubblico come una prostituta (92). La pulsione mette qui in comunicazione con un reale che viene prima del possibile: è angoscia di fronte alla necessità e non per la libertà. Ma meglio sarebbe dire che la necessità sperimentata è la libertà di un fondamento che non appartiene al soggetto, ma al quale il soggetto è iscritto. Ciò che in essa si sperimenta, grazie alla propria impotenza, è la "mostruosa spontaneità" di una coscienza che ha già sempre effettuato le sue sintesi, in assenza del soggetto (pre-riflessiva), il quale arriva sempre dopo (*après coup*), a giochi fatti, come un effetto a ritardo. La passività della passione ne è il segno.

A questo proposito, Sartre cita più volte quel luogo husserliano dove il suo maestro è andato più vicino a cogliere questo punto-limite che, probabilmente, porta fuori dalla stessa fenomenologia. Sono le pagine tormentate delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, nelle quali Husserl (2001) deve riconoscere che «non vi sono nomi» per il «presente vivente», punto sorgente di ogni attualità, e, proprio per questa sua originarietà, sempre escluso dall'ambito del visibile, *non fenomenologico per principio* dato che ogni obiettivazione ha luogo in esso (Sartre 2011, 102). *In sé*, la coscienza pre-riflessiva o non posizionale è quell'«isola ardente e oscura» che, secondo il filosofo marxista Ernst Bloch (1994), pulsa per sempre invisibile al fondo di ogni attimo vissuto: prossimità assoluta che si converte, per la coscienza che lo voglia cogliere – e a cui appare nella "riflessione pura" dell'angoscia –, in separazione assoluta, in oscurità per eccesso di luce (212). Coscienza, dunque, come

macchia cieca, lacuna o interruzione che non vizia la visione, semmai la rende possibile.

Più in là di questa teologia apofatica della coscienza pre-riflessiva, la fenomenologia, restando fenomenologia, non può onestamente andare. La sintesi passiva è l'ultima frontiera di un pensiero fondato sull'*a priori* della correlazione. La passività è la correlazione stretta prima della luce. Sono gli stessi attori di "dopo" – coscienza e mondo – che qui recitano automaticamente la loro parte in uno stato ipnotico. Come se fosse vittima di un trascendentale *dèjà-vu*, la coscienza costituente si ritrova improvvisamente in un mondo già da lei costituito. Il patto originario tra coscienza e mondo viene stilato in assenza dei contraenti, i quali, una volta "dati" ne subiranno tutti gli effetti. L'aporia ha tuttavia generato i suoi frutti che saranno raccolti dalla linea minore: essa ha infatti costretto a pensare come fondamento (come assoluto) una coscienza che non è intenzionalità e un essere che non è fenomeno. Nei termini classici dell'aporia, l'argomento del terzo uomo costringe a pensare un'auto-predicazione dell'idea che non sia rapporto di un soggetto con un predicato, che non sia partecipazione (*methexis*). Bisogna, ora, per concludere, provare a pensare positivamente questa immanenza assoluta della coscienza a se stessa.

IL CAMPO TRASCENDENTALE

Nella lettera del 14 Dicembre 1902 che avvia la corrispondenza tra William James e Henri Bergson, lettera che nasceva dall'entusiasmo provato dall'americano a una rilettura di *Materia e memoria*, James scrive: «Per quanto mi riguarda, l'*Hauptpunkt* è la vostra completa demolizione del dualismo di soggetto e oggetto nella percezione. Io credo che la "trascendenza" dell'oggetto non sopravvivrà al vostro trattamento» (Bergson & James 2014, 3). Tre anni più tardi, il 20 Luglio del 1905, quando l'amicizia

tra i due era ormai ben consolidata e il filosofo francese aveva letto i saggi jamesiani sull'empirismo radicale, Bergson scriverà all'amico (3-4): «Più ci rifletto e più credo che la filosofia si debba fermare a una soluzione vicina a quella che voi indicate: c'è l'esperienza pura, che non è né soggettiva né oggettiva (io impiego la parola immagine per indicare una realtà di questo genere)».

Più tardi, nel 1921, dovendo definire la natura "trascendentale" del proprio idealismo attuale, Gentile (2003a), che poco sapeva di James e Bergson, e quel poco male, scrive che con questa parola non si intende altro che l'esperienza stessa «concepita speculativamente come esperienza non data, non già bella e fatta, bensì viva» (46). Egli, è vero, la riconduce immediatamente all'Io, allo stesso modo in cui la fenomenologia al termine della riduzione ritrova l'ego come il naturante originario, ma "Io" è solo il nome equivoco e rassicurante che nel suo sistema prende l'esperienza pura in quanto atto in atto, in quanto assoluto. In realtà, aveva infatti scritto all'inizio della *Teoria generale* (Gentile 2003b), che si guardi l'esperienza dal lato dell'oggetto visibile «o che invece si guardi agli occhi a cui esso è visibile», noi abbiamo comunque a che fare con «due oggetti di esperienza [...] rispetto alla quale non solo l'oggetto, ma anche il soggetto dell'esperienza che viene analizzata, fatta termine della nuova presente esperienza, è oggetto» (7-8). Come già avveniva nella *Dottrina della scienza* di Fichte, che Gentile invece ben conosceva, e che raramente cita, la teoria generale dello spirito è una scienza dell'esperienza pura che ha di mira l'apparire come tale. Anche nel caso di Gentile, l'*Hauptpunkt* è, dunque, un trascendentale rigorosamente desoggettivizzato e il conseguente riconoscimento di un'unità immanente e impersonale della coscienza al di qua della sua costituzione bipolare in soggetto e oggetto (Goddard, s.d.).

È procedendo nella direzione di una radicale desoggettivazione del trascendentale che la linea minore del pensiero mostra così tutta la sua fedeltà al

copernicanesimo. L'evidenza, per la scienza copernicana, è l'assoluto del cambiamento. Questo non può che scompigliare le carte della metafisica. Alla sua luce, i dualismi essere/apparire, coscienza/mondo si fanno infatti insostenibili. L'aporia fenomenologica è la più notevole espressione di tale *impasse*. Il cambiamento non può più essere concepito predicativamente come cambiamento *di*. Il soggetto-substrato è ora il supergetto del processo. Potrà allora l'apparire mantenere la sua apparenza? Cioè, per non giocare con le parole, potrà essere ancora inteso predicativamente, come apparire *di qualcosa*? Dalla risposta a questa domanda ne va della definizione stessa della coscienza come intenzionalità, come coscienza di qualcosa (= apparire di qualcosa). E la risposta non può che essere negativa. Una fenomenologia conseguente, lo abbiamo visto, costringe a porre l'apparire al di fuori dell'apparenza, al di qua dell'*ek-stasi*, *prima della correlazione coscienza-mondo*. Il *che cosa* appare e *l'a-chi* appare ciò che appare sono contenuti del puro apparire, il quale come tale, nella sua dimensione trascendentale, è al di qua della distinzione soggetto-oggetto, al di qua dunque della stessa verità che concerne soltanto i contenuti dell'esperienza (i *what*). James aveva colto benissimo questo punto essenziale: se la verità è una faccenda pragmatica, l'esperienza come tutto non è nella verità più di quanto sia nell'errore. Del *reale* si può dire semmai soltanto *che è*: «Dovessimo mai raggiungere – scrive – esperienze assolutamente conclusive, esperienze sulle quali tutti saremmo in accordo e non sostituibili da revisioni aggiornate, esse non sarebbero *vere*, sarebbero *reali*, semplicemente *sarebbero* e sarebbero anzi gli angoli e il perno di tutta la realtà sulla quale riposerebbe la verità di tutto il resto» (James 2009, 90).

Nel primo capitolo di *Materia e memoria* di Bergson (1986) ci si imbatte in una spiazzante definizione della materia come «insieme delle immagini» che esistono in se stesse (154). La citiamo perché essa ci aiuta a pensare proprio l'esperienza nella sua dimensione trascendentale, come puro apparire. Molti tra coloro che hanno

riflettuto sull'aporia fenomenologica sono stati costretti a tornare su questa nozione a prima vista così "ingenua" (Ronchi 2011, 110 sgg.). Per liberare l'esperienza dai dualismi che la viziano, il filosofo francese aveva preso nel 1896 la via più diretta e scioccante. Che cosa c'è infatti di meno materiale dell'immagine? Che cosa c'è di più soggettivo-relativo, di più "apparente", di più centrato sull'uomo? La secondarietà dell'immagine rispetto alla "cosa" di cui è immagine fa parte della sua stessa definizione così come la sua vocazione psicologica. L'immagine è immagine *di* e immagine *per*: l'immagine è, per così dire, tutta fenomeno e tutta intenzionalità. L'immagine è coscienza, dirà Sartre (2007 11 sgg.) nei suoi saggi fenomenologici sull'immaginazione. Essa è il segno più evidente della libertà trascendentale dell'uomo, una libertà che sappiamo misurata dalla sua angoscia (nel senso esistenziale del termine). L'insufficienza ontologica dell'immagine come il suo essere per noi sembrano costituire il tratto indiscutibile della sua natura. Ebbene il "realista" Bergson mostra come non si possa dare alcuna immagine nel senso più comune e generico della parola, per esempio nessuna percezione cosciente di qualcosa in quanto qualcosa, se non sul fondamento di una immagine che esiste in sé, che non è immagine di niente e di nessuno. Ritroviamo agente una volta di più la soluzione classica al paradosso del terzo uomo: per sfuggire al regresso all'infinito l'immagine *di* e *per* suppone un'immagine che non è *relazione a*, che è immagine *in sé*. La materia-immagine del primo capitolo di *Materia e memoria* è il trascendentale desoggettivizzato. È l'assoluto dell'esperienza pura nel quale "bagna" un'intuizione cieca, fondamento di possibilità, scrive Bergson fin dalle primissime pagine di *Materia e memoria* (1986, 150), della moderna scienza galileiana: «tutte queste immagini agiscono e reagiscono le une sulle altre in ognuna delle loro parti elementari secondo leggi costanti, che io chiamo leggi della natura».

Tale assoluto può anche essere inteso come una coscienza virtuale e infinita. La materia bergsoniana è infatti descrivibile nei termini di una gigantesca coscienza

e/o di una memoria revisionista inchiodata al suo punto-sorgente di attualità, a quel “presente vivente” sempre fungente che Husserl ritroverà alla radice, una radice necessariamente acronica, del tempo vissuto soggettivo. Per tali ragioni, James, lettore ammirato di queste pagine, inviterà a più riprese l’amico francese a prendere in considerazione la coeva opera del filosofo della natura tedesco Gustav Fechner, nella quale questa ipotesi cosmologica era suggestivamente sviluppata (Bergson & James 2014, 39-40). Si dirà che in tal modo si ricade ancora nel correlazionismo dal quale si voleva evadere. La tesi chiave di una filosofia dell’immanenza assoluta pare infatti contraddetta: l’esperienza pura è ancora coscienza. Ma la coscienza in questione dovrà essere pensata priva del suo tratto intenzionale così come la memoria dovrà essere sganciata dalla dimensione del ricordo, che della memoria intesa antropologicamente rappresenta l’intenzionalità specifica. La coscienza non è l’atto del trascendersi verso il mondo, un atto sempre associato a un’auto-trascendenza riflessiva della coscienza verso se stessa (autocoscienza). È piuttosto una coscienza senza testimone, una sorta di spettacolo senza spettatore, proprio quello che Henry (1990, 28), nel passo citato in precedenza, poneva come termine ultimo di una riduzione che fosse *conseguente*: «la pura visione considerata in se stessa, risolta in se stessa, in questa pura prova di sé, fatta astrazione da ogni relazione a occhi presunti, ad un seducente corpo, ad un mondo supposto», e che noi abbiamo già incontrato all’opera nell’esempio ingenuo del dispositivo di registrazione automatico. È una coscienza che – per usare la terminologia di Sartre – non esplose fuori, ma è già da sempre il fuori. Anzi, rispetto al fuori rappresentato da questa “mostruosa spontaneità”, la coscienza in quanto autocoscienza, la coscienza in quanto intenzionalità, è il dentro, è di quel fuori una sorta di piega riflessiva. Per dirla ancora alla maniera di Sartre, ma mutando il senso di ciò che scriveva nel suo saggio sull’intenzionalità, si potrebbe dire che questa coscienza-materia non è “là fuori” presso l’albero, “là fuori” nella polvere, poiché essa è l’albero, è la polvere,

sebbene un "albero" e della "polvere" cominceranno a sussistere come significati per lei solo quando tale coscienza sarà passata al setaccio da un testimone oculare.

Gilles Deleuze ha colto molto bene la differenza tra la coscienza-intenzionalità e la coscienza come è intesa da Bergson, da James e da tutti gli empiristi radicali. Nell'*Hauptpunkt* bergsoniano, che aveva suscitato l'incondizionata adesione di James, Deleuze individua:

una rottura con tutta la tradizione filosofica, che poneva la luce piuttosto dalla parte dello spirito, e faceva della coscienza un fascio luminoso che traeva le cose dalla loro nativa oscurità. La fenomenologia partecipava ancora pienamente di questa tradizione antica; solo che, invece di fare della luce una luce di interno, l'apriva sull'esterno, un po' come se l'intenzionalità della coscienza fosse il raggio di una lampada elettrica ("ogni coscienza è coscienza di qualche cosa..."). Per Bergson, è tutto l'opposto. Sono le cose a essere luminose di per se stesse, senza nulla che le rischiarì: ogni coscienza è qualche cosa, si confonde con la cosa, cioè con l'immagine di luce. (1984, 79)

Ha luogo qui un rovesciamento dello schema tradizionale che metteva la luce dalla parte del soggetto, intendendo l'oggetto come qualcosa di opaco che la luce della coscienza renderebbe in qualche modo significativo. Anche l'interpretazione sartriana dell'intenzionalità di Husserl continua a pensare in questo modo. Anche la contestazione da parte di Henry e di Lévinas del primato della luce (l'auto-affezione cieca e la responsabilità ossessiva per Altri prima dell'intenzionalità) è possibile solo sul fondamento di una preliminare assunzione del soggetto come luce. Afezione e responsabilità ne sono il rovescio. In Bergson vale invece il contrario: la parte opaca ricade tutta dalla parte del soggetto. L'immagine ontologicamente deficiente e soggettiva-relativa si ottiene per "diminuzione", per "oscuramento" della coscienza virtuale e infinita (della materia immagine). La coscienza autocosciente, l'io che dice io, è un *meno* rispetto al tutto senza io della coscienza impersonale assoluta. Il nesso

che lega la coscienza infinita alle coscienze finite è quello di implicazione e di differenza enunciato dal grande principio: all'infinità in atto della coscienza impersonale (virtuale) corrisponde la molteplicità indefinita (reale) delle coscienze individuali. Ogni singola percezione cosciente ha quindi un'origine sempre "fungente" nel presente assoluto dell'esperienza pura (nella "percezione pura").

Lo "psicologo" James ne trarrà una conseguenza di straordinaria importanza, a mio avviso, soprattutto per le sue implicazioni etiche. Alla filosofia dell'immanenza assoluta si è infatti soliti rimproverare, con buone ragioni per altro, la sua indifferenza rispetto al problema etico. In una siffatta filosofia, si dice, della differenza dell'altro non ne sarebbe più nulla perché l'altro sarebbe assorbito nell'"impersonale". La relazione fra due coscienze resterebbe così senza spiegazione. L'empirismo radicale permette invece, secondo James, proprio di pensare il fondamento ontologico della relazione (per esempio, come due menti possono conoscere la stessa cosa). Se infatti l'immagine *di* e l'immagine *per* è solo un oscuramento dell'immagine *in sé* (che è immagine di niente e di nessuno), allora si deve postulare quello che in un linguaggio ancora impacciato James chiama la *coterminalità* delle diverse menti. Menti diverse hanno tutte il loro "termine" comune nella coscienza impersonale: più flussi di coscienza personale, scrive James (2009, 43 sgg.), includono la stessa unità di esperienza «in modo tale che essa sia simultaneamente parte dell'esperienza di tutte le diverse menti». Come un punto all'incrocio di due segmenti partecipa di entrambi, così l'esperienza può essere contestualizzata in due orizzonti mentali diversi (al limite, nelle infinite menti umane e non umane che hanno popolato, popolano e popoleranno l'universo: l'ipotesi Fechner). Assistiamo così a un rovesciamento del modo tradizionale di impostare il problema della *intersoggettività*. Invece di essere presupposte come termini di una relazione, le due menti e la loro relazione sono ora ricavate per "oscuramento" dalla stessa cosa. Bisogna pensare il punto come origine generativa e i segmenti come

“modi” generati dell’origine. È la *cosa stessa* che viene *prima*, è il “si” impersonale che *precede* il sé. Come tanta psicologia novecentesca ribadirà adducendo evidenze empiriche legate soprattutto alla psicologia dello sviluppo (da Vygotsky a Winnicott) il sé si genera da un preindividuale assolutamente anonimo: una *res nullius*, l’esperienza pura, è diventata la cosa di qualcuno, un “bene comune” è stato recintato ed è diventato la “mia” esperienza differente da quella dell’altro, un altro che si è profilato all’orizzonte come il mio altro solo grazie a quel “taglio” del piano dell’esperienza pura. Per i pragmatisti, e tra essi includo in questo caso anche Nietzsche e Whitehead, l’esperienza concreta non è altro che un processo di appropriazione: parti di esperienza oggettivano altre parti dell’esperienza, finché possono (cioè finché vivono) le assimilano e le metabolizzano. La conoscenza è uno dei modi. Tuttavia l’appropriazione suppone un non proprio che è assolutamente comune e che resta sempre al fondo della relazione come la sua perdurante, per quanto obliata, origine. Non c’è dunque bisogno di complicate inferenze per entrare nella testa di un altro, e nemmeno dei neuroni a specchio, perché l’origine della relazione tra due coscienze è un’esperienza pura, affatto singolare, che non è coscienza *di*.

Possiamo allora ritornare alla domanda di partenza, quella che chiedeva che cosa comincia in senso radicale. Secondo il Sartre de *La Trascendenza dell’Ego* solo l’immagine di un campo trascendentale impersonale o, se si preferisce, pre-personale senza “io” ne restituisce pienamente la natura. Quando la coscienza è purificata da tutti gli oggetti che la abitano, il più ingombrante dei quali è senz’altro l’oggetto io, essa diventa una *source absolue d’existence*, pura generatività di infiniti mondi che niente precede perché non ha fuori alcuno (essendo lei il Fuori assoluto): $n = 1$, pluralismo = monismo. Ecco disegnarsi sul fondo dell’aporia fenomenologica il volto stordente e stupido della *natura naturante!* Stordente perché «l’io non appare che al livello dell’umano e non è che una faccia del Me, la faccia attiva». Stupido perché

«l'Io penso può accompagnare le nostre rappresentazioni perché compare su di un fondo di unità che non ha contribuito a creare ed è questa unità preliminare che anzi lo rende possibile» (Sartre 2011, 30-31). Inutile però ancora cercare di declinarlo nel senso del fenomeno e dell'intenzionalità. Inutile cercare di sciogliere questa unità immanente nei termini di una sintesi passiva. L'apparire è assoluto e non si spiega attraverso niente di ciò che appare. Un empirismo, si diceva, è radicale quando rende il piano dell'esperienza perfettamente consistente. Di quel piano le transizioni continue sono tutto il suo essere sperimentale, senza bisogno di un supporto metempirico che ne renda ragione. Il pregiudizio intellettualista s'immaginava, invece, l'esperienza come un mosaico di elementi, originariamente separati (la molteplicità disgiunta) tenuti insieme dal "letto" dove sono appiccicati: le sostanza, gli io trascendentali o gli Assoluti trascendenti. «Nell'empirismo radicale – obietta James (2009) – non esiste "letto": è come se le tessere stessero attaccate per gli orli, il cemento sarebbe formato dalle transizioni sperimentate tra di esse» (48-49). Il cambiamento, il *mouvant*, è ora l'assoluto.

BIBLIOGRAFIA:

- Barbaras, R. (2003). *Vie et intentionnalité. Recherches éhénoménologiques*. Paris: Vrin.
- Bergson, H. (1986). *Materia e Memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*. In Id., *Opere 1889-1896*. A cura di P.A. Rovati. Milano: Mondadori.
- Bergson, H., & James, W. (2014). *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere ed altri scritti (1902-1939)*. A cura di Rocco Ronchi. Milano: Raffaello Cortina.
- Bloch, E. (1994). *Il principio speranza*. Introduzione di R. Bodei. Milano: Garzanti.
- Deleuze, G. (1984). *L'immagine-movimento. Cinema I*. Milano: Ubulibri, Milano.
- Gentile, G. (2003a). *Sistemi di logica come teoria del conoscere*. Vol. II. Firenze: Le Lettere.
- Id. (2003b). *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Firenze: Le Lettere.
- Goddard, J.-C. (s.d.). *Champ transcendantal et réflexivité. La transcendance de l'Ego et la doctrine de la science de Fichte*. <http://www.europhilosophie.eu/mundus>.
- Henry, M. (1990). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. A cura di V. Zini. Milano: Ponte alle Grazie.
- Husserl, E. (2001) *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. A cura di A. Marini. Milano: Franco Angeli, Milano.
- James, W. (2009). *Saggi sull'empirismo radicale*. A cura di L. Taddio. Milano: Mimesis.
- Lacan, J. (1974). Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io. In Id., *Scritti, I*. A cura di G.B. Contri. Milano: Einaudi.
- Marion, J.-L. (2010). *Fenomenologia della donazione*. A cura di C. Canullo. Milano: Mimesis.
- Patôcka, J. (2007). *Phénoménologie asubjective et existence*. Milano: Mimesis.
- Ronchi, R. (2003). *Filosofia della comunicazione*. Torino: Bollati Boringhieri.

Id. (2011). *Bergson. Una sintesi*. Milano: Christian Marinotti Edizioni.

Sartre, J.-P. (2007) *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*. A cura di R. Kirchmayr. Torino: Einaudi.

Id. (2011). *La Trascendenza dell'Ego*. Milano: Christian Marinotti Edizioni.

DIE WISSENSCHAFTSLEHRE: UNE CONTRIBUTION DECISIVE A L'ANTHROPOLOGIE DE LA MODERNITE¹

Jean-Christophe Goddard

ABSTRACT

This text offers an original reading of Fichte's *Wissenschaftslehre* that puts into light its dimension of *medicina mentalis*, namely its psychiatric function for modernity. Indeed, the *Wissenschaftslehre*'s theoretical content includes its therapeutic aspects in a universe of pure speculation, totally separated from the concrete world where therapist and patient concretely interact. Furthermore, Fichte's thought plays a relevant role from an anthropological standpoint as well, insofar as there is no interaction (and transfert) between therapist and patient without taking into account their cultural heritage. Accordingly, psychiatry is based upon a process of reciprocal comprehension of the theoretical and anthropological *a priori* of both therapist and patient. In other words, the understanding of therapist's and patient's cultural world is the transcendental condition of any psychiatry.

KEYWORDS

Psychiatry, Anthropology, Decolonisation, Absolute.

1 Discorso tenuto in occasione dello *Stage d'hiver* organizzato dal Master Europhilosophie presso l'Université de Coimbra (Portugal), 17-20 febbraio 2014. Si è scelto di non aggiungere note e bibliografia per mantenerlo il più possibile aderente all'originale [NDC].

En 1809, dans l'une des *Introductions berlinoises*, Fichte présente la *Wissenschaftslehre* comme un enseignement visant à mettre en place une authentique "*medicinam mentalis*". En grec: une psychiatrie. Mais, quelle psychiatrie? Le simple fait de poser cette question engage une profonde modification du rapport que nous avons presque tous entretenu – par habitude ou par conviction – avec la *Wissenschaftslehre*.

Pourquoi? Parce qu'à la question «quelle psychiatrie la *Wissenschaftslehre* cherche-t-elle à mettre en place?», on ne saurait sans naïveté – ou sans malhonnêteté – répondre en égrenant simplement, fusse même avec talent, les propositions théoriques qui s'y trouvent sur l'empirique et le transcendantal, l'absolu et son phénomène, le Moi et la Nature, etc... Car toutes ces propositions théoriques, le criticisme, le transcendantalisme, l'idéalisme, etc., sont, à strictement parler, comme tous les contenus théoriques d'une psychiatrie – de toute psychiatrie, qu'elle soit scientifique ou traditionnelle, occidentale, amérindienne ou africaine, rationaliste (au sens étroit du terme) ou non –, de simples opérateurs techniques au sein d'un dispositif thérapeutique global. En elles-mêmes, elles ne sont nullement curatives. Leur fonction au sein du dispositif thérapeutique global est plutôt de détourner l'attention du patient, comme de tous ceux qui sont impliqués dans son processus de guérison, de l'activité technique du thérapeute, du subterfuge qu'il invente à chaque fois dans le seul but de permettre une interaction transférentielle effective avec le patient.

Bref, ce que nous avons coutume d'analyser et de commenter, en nous procurant par là même un indéniable plaisir intellectuel, ne dit absolument rien de la vérité du processus psychiatrique que cherche à mettre effectivement en place la *Wissenschaftslehre*. Le plaisir que nous éprouvons aux spéculations théoriques que celle-ci nous permet est en effet intimement lié à la fonction médicinale et exclusivement technique de son contenu théorique qui vise uniquement à inscrire le processus thérapeutique effectif dans un univers séparé, secret – en l'occurrence celui

de la pure spéculation –, étranger au monde dans lequel a lieu concrètement l'interaction du thérapeute et du patient. Jusqu'à un certain point, toutefois. Car, il se peut aussi que l'attention exclusive au leurre théorique détourne à ce point de la perception du processus technique que le patient, ou le thérapeute, fasciné par la leurre et sa luminosité intrinsèque, refuse d'entrer dans l'interaction thérapeutique. Comme l'atteste la manière dont nous avons pu nous éprendre des contenus théorique de la *Wissenschaftslehre* au point de ne plus rien apercevoir de sa dimension proprement pratique et curative – et même de la nier.

Cette dimension a pourtant maintes fois été soulignée par Fichte. Elle peut être entièrement résumée dans le fait que la *Wissenschaftslehre* n'est pas un livre. On ne s'est pas privé d'inscrire la *Wissenschaftslehre* dans une bibliographie, d'écrire sur elle des livres qui sont venus à leur tour enrichir une bibliographie que l'on a dite "fichtéenne". La bibliographie – l'écriture de livres – est certes le mode dominant, quasi-exclusif, de l'activité universitaire, plus exactement de son activité ontologique et politique de détermination de ce qui est et de l'assignation à chaque être de la place qu'il doit occuper dans un certain ordre ou un régime d'être. Et nous sommes des universitaires – héritiers de Suarez et de Thomas – dont le métier est d'entretenir des bibliographies et de cultiver la croyance dans la vertu ontologique du livre. Il n'en demeure pas moins que, selon l'avertissement donné par Fichte lui-même, donné bien-sûr oralement, la *Wissenschaftslehre* demeure totalement incompréhensible à qui la lit et écrit sur elle. Force est d'admettre qu'en perpétuant notre commentaire écrit des propositions théoriques de la *Wissenschaftslehre* nous nous entêtons dans cette incompréhension.

C'est une évidence. Qui oserait prétendre juger, comprendre et évaluer sans l'avoir effectivement pratiquée une médecine mobilisant, comme toute psychiatrie, un dispositif théorique et technique aussi complexe que la *Wissenschaftslehre*? Comment justifier, sinon par l'Institution à laquelle appartenons, notre adhésion à un

a priori théorique – l'*a priori* bibliographique – qui n'est en rien un *a priori* théorique de l'objet auquel nous l'appliquons pourtant avec la suffisance d'un missionnaire jésuite – ou d'un fonctionnaire d'Etat? Il y a quelques années, notre ami Hartmut Traub nous adressait, oralement, une invitation à reprendre le travail de la *Wissenschaftslehre* – à réouvrir l'espace du séminaire fichtéen pour y performer de nouveau la *Wissenschaftslehre*. S'agissait-il d'inventer de nouvelles "versions" de la *Wissenschaftslehre*? De rejouer, de rethéâtraliser les "versions" publiées par nos soins, qui sont la trace archéologique des performances effectivement accomplies par Fichte en interaction avec ses auditeurs, et qui peuvent servir – quoiqu'à proprement parler elles n'en soient pas – de partitions pour une nouvelle interprétation dramatique? Il nous dira cela. Il s'agit en tous cas de l'une des inventions la plus pertinente qu'il m'a été donné d'entendre à la compréhension de la *Wissenschaftslehre*.

Je ne veux pas dire que les contenus théoriques, disons philosophiques, de la *Wissenschaftslehre* soient sans intérêts. Ils sont même du plus haut intérêts! Dire qu'ils font écran à la perception du procédé technique en l'enveloppant d'une aura spéculative et en lui conférant sa dimension proprement magique, merveilleuse, de savoir secret acquis par initiation (la *Wissenschaftslehre* ne promet-elle pas à ses auditeurs l'accès à quelque chose de totalement nouveau, de parfaitement inouï?), ne signifie pas qu'ils sont sans efficaces. Si les contenus théoriques détournent bien l'attention de l'activité du thérapeute, qui consiste en réalité en une série de gestes purement formels, ils garantissent pourtant à ces gestes leur efficacité en leur donnant le poids, le sérieux, d'actions qui seraient accomplies dans un ordre de réalité placé au-dessus du monde de la vie ordinaire.

Mais surtout, ils jouent le rôle précieux d'inducteurs culturels. Puisqu'il n'y a pas de psychiatrie, c'est-à-dire d'interaction et surtout de transfert possible, sans inducteurs culturels. Le patient pas plus que le thérapeute ne sauraient en effet entrer dans la relation psychiatrique dans d'abord s'accorder sur le *a priori* théoriques qui

déterminent l'aire ethnologique, ou, si l'on préfère, le monde culturel, dans lequel ils vont construire leur relation et pour lequel le diagnostic et le traitement sont pertinents. Aucune psychiatrie ne peut faire l'économie d'un tel monde. A proprement parler, il n'existe pas de psychiatrie scientifique – c'est-à-dire de psychiatrie qui consisterait en autre chose qu'une relation d'action réciproque au sein d'un même monde ethnologiquement qualifié et partagé. Quels sont les inducteurs culturels ou ethnologiques de la psychiatrie instituée par la *Wissenschaftslehre*? Quel monde convoque-t-elle pour ses constructions et ses opérations curatives?

On répondra spontanément: le monde culturel de l'Europe blanche et chrétienne, dominé par la dualité (élaborée à partir d'une reconstruction de l'héritage grec) de ce qui subsiste en soi, de soi et par soi, et de ce qui existe par autre chose que soi dont il est la manifestation, l'image ou la pensée. Un partage qui fend en deux la totalité du réel et engendre une série de séparations, qui ne sont d'ailleurs pas forcément équivalentes: l'être et l'apparence, l'interne et l'externe, le corps et l'âme, la nature et la culture, l'immuable et le muable etc. Dans la pensée yanomami (un peuple amazonien), par exemple, ce partage n'existe pas: l'image des êtres est, pour le dire dans notre langue et notre dispositif théorique, ce qu'il y a de plus substantiel. La raison en est que l'image échappe totalement à la forme réflexive qui, pour un européen, la caractérise en elle-même – une forme que la *Wissenschaftslehre* a explorée jusque dans ses derniers retranchements. La langue dans laquelle s'effectue l'interaction psychiatrique de la *Wissenschaftslehre* est, en outre, la langue allemande comme véhicule et structuration sémiotique de cette dualité fondamentale et des oppositions qu'elle induit.

L'aire ethnologique dans laquelle s'effectue la psychiatrie de la *Wissenschaftslehre* est bien celle-là. C'est elle que convoque d'entrée de jeu le thérapeute – parce qu'elle est celle de ses auditeurs, qui sont, en vertu du principe d'interaction transférentielle qu'il cherche à mettre en place, autant des patients que

des curateurs. C'est elle, avec la totalité de ses représentations et de son langage, qui fournit le cadre technique des opérations psychiatriques.

Mais les choses sont plus complexes. Car, Fichte, psychiatre de l'Europe du Nord, fait quelque chose d'inattendu. Pour le comprendre, il faut rappeler brièvement quelques données élémentaires de sa pensée politique – puisqu'une psychiatrie est d'abord une politique.

Comme l'atteste la dédicace de *L'Etat commercial fermé* rédigée à Berlin le 31 octobre 1800, dans laquelle il dénonce le commerce des esclaves africains et le pillage colonial du reste du monde par les européens, Fichte est, je dirais, ethnologiquement conscient. Ethnologiquement et, partant, écologiquement conscient. On n'en aura pas fini avec le colonialisme tant que Londres ne se sera pas privé de thé, Vienne de chocolat, Paris ou Rome de café, Amsterdam de diamants. Tant que l'Europe ne se contentera pas de transformer et de consommer uniquement ce qui peut être produit dans les conditions naturelles qui sont les siennes. Tant que l'on n'aura pas admis qu'un hêtre n'est pas un palmier, et que l'Europe doit faire ce qu'elle peut sans palmier. *L'Etat commercial fermé* est d'abord un plan de décolonisation de l'Europe. C'est sous ce même aspect qu'il faut lire les *Discours à la Nation allemande*. La conscience ethnologique de Fichte le pousse, en construisant la notion d'*Urvolk*, à élaborer le concept d'une identité allemande aborigène. Mis à part l'expérience au XVII^e siècle de Gross Friedrichsburg sur la Côte-de-l'Or, vite annexé par les néerlandais, les allemandes sont, jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle, restés très en marge de l'entreprise européenne de pillage de l'Afrique et du Nouveau Monde. Le concept d'*Ausländer* que Fichte oppose à celui d'*Urvolk*, a beaucoup à voir avec celui de colonisateur: celui qui, agissant *a contrario* de toute culture ou mode de pensée indigène, ne vit plus des ressources végétales, animales, minérales, linguistiques, intellectuelles etc. de son pays (*Land*), mais errant sans fin hors du pays (*aus dem Land*) pour conquérir de nouveaux espaces de domination, anéantit les

écosystèmes dont il n'a même pas la notion et auxquels sont pourtant intimement liés les imaginaires des peuples – celui qui perd en conséquence à proprement parler toute imagination et finit par hanter les océans comme le Hollandais Volant, dont l'image fugitive s'est formée à partir du naufrage au large du Cap de Bonne Espérance de Bartolomeu Dias, découvreur du Brésil avec Cabral. La figure légendaire, luso-néerlandaise, du colonisateur errant qui, depuis le fond de la Saxe, fascinera le maître de la tristesse polyphonique allemande. Le hêtre qui veut être palmier: l'homme colonial, sans qualité et sans nom. C'est ainsi qu'il faut interpréter l'invasion française de l'Allemagne sous le commandement d'un aventurier corse auto-proclamé Empereur: comme une tentative de colonisation intérieure de l'Europe et de ses peuples aborigènes par l'*Ausland* – plus précisément: par la *Nichtursprunglichkeit* comme principe de toute colonisation.

Car la colonisation ne se réduit pas à la seule domination économique et politique. Elle est un phénomène anthropologique qui engage en profondeur la pensée et ses catégories. Celles-là-mêmes que nous appelons transcendantales. Or, de ce point de vue, la dualité de l'être et de l'existence, de l'un et du multiple du fondement ultime et de la vie fluente, leur territorialisation de part et d'autre d'une frontière infranchissable, bref, l'opposition qui constitue l'inducteur culturel de la psychiatrie que cherche à mettre en place la *Wissenschaftslehre*, et par quoi elle commence à chaque fois, est aussi l'opposition qui structure l'ensemble de l'entreprise coloniale européenne commerciale et religieuse: l'opposition du marbre et du myrte, de la fermenté de la foi et de l'identité chrétiennes-européennes et de l'inconstance de l'âme sauvage.

Aussi, ce que cette psychiatrie choisit comme inducteur culturel ou ethnologique pour établir le cadre technico-théorique de sa thérapie introduit-il directement au cœur même de la pathologie occidentale, blanche et chrétienne, à l'objet paranoïaque européen-colonial: l'objet total et statique («*ein Stehendes*»), «*ein*

festes Sein»), parfaitement identique à soi et opposé au libre flux de différences. Une paranoïa qui affecte au plus haut point la philosophie allemande contemporaine de la *Wissenschaftslehre*, qui, sous l'influence de l'*Ausland*, du principe colonial, soumise à l'attrait de l'Immobile, est saisie d'une volonté furieuse de forme scientifique, d'unité, de réalité et d'essence, et se détourne du phénomène, de l'événement, obnubilée par la quête d'une assise (*Grundlage*) sur lequel le faire reposer. Avec un tel talent que Fichte peut la louer, non sans ironie, d'être bien plus profonde et conséquente en matière d'*Ausländerei* que la philosophie de l'*Ausland* même – l'assujettissement étant ainsi conduit aussi loin qu'il peut l'être dans un contexte colonial où, ayant abandonné ses propres pratiques, le colonisé excelle dans les pratiques du colonisateur.

Lorsque l'ethnopsychiatrie veut écouter son patient, malien, algérien, mauritanien, il le fait dans la langue et dans la culture médicale traditionnelle du malade – parce que, c'est, de toute évidence, dans cette langue et cette médecine là qu'il est malade. On ne guérit pas un cas de possession par un *dibouk* en commençant par diagnostiquer une hystérie. Le plus souvent – presque toujours – il est malade d'être exilé, déraciné, extrait violemment de son élément pour se trouver dans un pays qui ne fait pas monde pour lui. La psychiatrie de la *Wissenschaftslehre* est, de même, une ethnopsychiatrie, au sens où elle traite une humanité exilée, rendue *ausländisch* jusque dans sa pensée et sa langue, affectée des mêmes symptômes que les patients migrants de l'ethnopsychiatrie – de ces symptômes que Fichte décrit à satiété: la morosité et la détresse, l'exténuation des forces vitales, l'angoisse et l'insomnie, voire, comme dans la *Destination de l'homme*, l'hallucination nocturne. A cette différence près – qui est de taille – qu'elle ne peut reconstruire l'enveloppe déchirée par l'exil, la recoudre pour y ramener le souffle de vie qui s'en échappe et s'épanche hors d'elle, en ayant recours aux ressources d'une autre langue ou d'une autre culture que la sienne. Sa langue, sa logique, sa pensée, sa philosophie sont à ce

point colonisés, auto-colonisés, que la maladie, la traumatisme de l'exil, la perte de l'*Ursprünglichkeit*, se disent dans la langue, la logique et la philosophie mêmes du colonisateur. Que l'aborigène – ce qui était là avant que le colon arrive et s'en mêle – est à inventer par le processus psychiatrique de décolonisation. Ce qui signifie que la *Wissenschaftslehre* est une ethnopsychiatrie post-coloniale en un tout autre sens que l'ethnopsychiatrie de Georges Devereux ou de Tobie Nathan: au sens où elle tente de guérir l'homme blanc, l'europpéen chrétien des zones tempérées, de son propre tropisme colonial en lui inventant un peuple premier – en lui nativisant.

C'est là une caractéristique fondamentale – anthropologique – de l'Europe décoloniale qui s'applique, par exemple, aussi bien à cette autre entreprise psychiatrique qu'est la pragmatique ou schizo-analyse deleuzo-guattarienne: construire un corps régénéré, génital, créateur d'organes là où il n'y a pas d'organes, inventer un peuple là où le peuple manque, dans les deux cas par une involution non régressive vers une primitivité nouvelle. Comment faire autrement? L'Europe coloniale, moderne a fini par devoir à l'exploitation destructrice des peuples du monde et de leurs ressources naturelles la totalité de ses richesses matérielles et institutionnelles, c'est-à-dire intellectuelles, morales, esthétiques, et même critiques, au point de ne plus avoir d'autre identité que celle qu'elle s'est forgée au cours des siècles moyennant l'acquisition de ces nouvelles richesses. Comment pourrait-elle prendre part au projet d'une décolonisation du monde autrement qu'en inventant ce que, de trop avoir, elle n'a pas, ce que les autres peuples – c'est le maigre privilège des asservis – ont pu secrètement réserver alors qu'elle s'en est totalement dépossédée à trop vouloir en déposséder les autres?

La pratique de la *Wissenschaftslehre* est toute entière tournée vers l'invention de cette nativité. La vérité qu'elle invente – au sens archéologique du terme – est l'identité du *Sein*, du *Leben*, du *Ich* et du *Wir*, qui constitue le fond de toute identité indigène. Mais comment inventer une telle identité lorsqu'elle n'est pas native?

Comment s'inventer une nativité? Comment devenir natif? Empruntera-t-on aux Inuits une pratique ancestrale de pêche sacrée comme le font les bateliers fabulateurs du documentariste canadien Pierre Perrault? Fabriquera-t-on des dieux africains *haoukas* avec les entités de la société coloniale pour les faire entrer dans une transe rituelle comme le font les maîtres fous d'Accra de Jean Rouch? Les deux. Car, les *dokers* maliens des *Maître Fous* ne font en réalité rien de bien différent que ce que font les descendants de Jacques Cartier sur l'Isle aux Coudres: la religion des *haoukas* qu'ils ont créée de toutes pièces n'est pas la leur (qu'ils ont perdu en arrivant à Accra pour servir la civilisation et la technique blanche), mais consiste dans un exercice aussi exalté que strictement formel de gestes et de pratiques indigènes totalement décontextualisées.

La problématique de la psychiatrie que cherche à mettre en place la *Wissenschaftslehre* est traditionnelle. Elle est caractéristique des pathologies d'exil. En tant que pratique de soin, elle vise une guérison par transformation. La transformation étant, dans la problématique traditionnelle qu'illustre parfaitement le mythe de Dionysos (*diogonos*: deux fois né), indissociable d'une renaissance ou résurrection. En convoquant d'entrée de jeu, comme il le fait presque systématiquement, les figures de l'universitaire prussien autochtone Emmanuel Kant et du philosophe juif portugais Bento de Espinosa, latinisé et néerlandisé sous le nom de Spinoza, Fichte dessine l'espace ethno-géographique-politique de la cure où communiquent deux indigénéités: l'indigénéité allemande et les indigénéités dominées du monde coloniale luso-néerlandais, *ausländisch*, ouvert sur l'Afrique et le Nouveau-Monde. Car ces deux figures, habituellement opposées par les commentateurs de la *Wissenschaftslehre*, ne sont pas si antagoniques qu'il paraît. Là encore la théorie, qui oppose le philosophe de la liberté et celui de la nécessité, fait écran. Leur antagonisme est un *topos* culturel – l'opposition du sédentaire et du migrant – par lequel on peut commencer pour introduire la relation thérapeutique,

mais qui doit être immédiatement défait. Qu'il s'agisse de la philosophie de Kant ou de celle de Spinoza, la *Wissenschaftslehre* affirme en effet un accord sans réserve avec leur théorème central: l'absolu comme unité de l'être et du penser au-delà de leur séparation dans la conscience, ou l'être comme vie. Peu importe. Ce qui compte, c'est leur échec ou d'une manière plus générale l'échec collectif à recevoir intérieurement ces théorèmes, de manière vivante et active, avec une énergie, une vigueur, suffisantes pour être transformés par eux, pour, selon l'expression même utilisée par Fichte, les devenir. La raison en est encore l'écriture: l'écriture kantienne qui divise l'unité de l'être et du penser en trois absolus, un par livre; l'écriture de l'*Ethique*, qui ne se sait pas elle-même, tuant l'absolu vivant pour en faire un être mort.

Comment opérer la transformation? Comment faire renaître ce qui est mort? Décoloniale et européenne, la psychiatrie fichtéenne n'a pas d'autre choix que d'accomplir, hors de tout contexte proprement indigène, les gestes mêmes de la pensée indigène. Le vouloir (*Wille*) propre à la pensée coloniale-*ausländisch* est le vouloir de l'unité (*Wille zur Einheit*). La frénésie de ce vouloir létal est ce qui la conduit à renier et à mortifier la simple vie (*das Leben schlechtweg*), à faire qu'elle ne se soutient plus elle-même sans un porteur (*Träger*), un fondement ultime, un être mort, dont l'immobilité et l'immutabilité doivent être préservées par tous les moyens, tous les esclavages et toutes les destructions, du flux débordant de la vie. Comment rendre à la vie son unité? Car, en réalité, l'être porteur de toute réalité, le soutien (*Stütze*) mort que la pensée *ausländisch* place au fondement de la vie, ne suffit pas à contenir le flux vital, qui s'épanche et se perd sans fin en une multiplicité que rien ne tient ni ne retient. Antonin Artaud a parfaitement décrit cet état pathologique sous la forme d'une extrême compression corporelle associée à une complète liquéfaction diarrhéique de la *psukhè*.

Fichte, fils de mercier, sait que la véritable couture sépare autant qu'elle unit – unit et sépare d'un seul et même geste. Le geste psychiatrique traditionnel est lui

aussi un geste simultanément unificateur et séparateur – très exactement et concrètement un acte de couture. Il suffit, pour comprendre à quel point la médecine traditionnelle est liée à la couture, de se rappeler la manière dont Dionysos expulsé de l'enveloppe maternelle dans une première naissance traumatique renaît de sa couture dans l'enveloppe thérapeutique qu'est la cuisse paternelle, siège la force vitale. L'absolu, pour le dire dans le langage de la théorie qui sert d'inducteur et d'écran, est *Band*. Cela n'a rien à voir avec un quelconque primat de la relation sur la substance et ne saurait être exploité dans le cadre d'un quelconque querelle du réalisme et du corrélationisme. *Band* désigne bien la bande étroite par laquelle on attache, rapièce, noue, les morceaux épars sans les rendre indistincts.

Comme Fichte le martèle dans les prolégomènes de la seconde effectuation de la *Wissenschaftslehre* en 1804, dans l'acte par lequel le thérapeute pré-construit pour ses auditeurs l'unité de l'inséparabilité et de la disjonction de l'être et du penser, de l'Un et du multiple, de l'immuable et du muable, de l'immanent et de l'émanent etc., seul compte l'acte en tant qu'acte: la *Tathandlung*. C'est-à-dire, en latin, le geste, de *gerere*, qui signifie simultanément toutes les dimensions de la synthèse *a priori* par laquelle le thérapeute et ses auditeurs en interaction transférentielle engendrent *in einem Schlag* la disjonction et l'unité: à la fois porter en soi, produire et enfanter, faire, exécuter, conduire, jouer un rôle.

C'est pourquoi, dès la première effectuation de la *Wissenschaftslehre* en 1794-95, Fichte comprend que le sujet écartelé entre un mouvement centripète d'extrême concentration de soit et un mouvement centrifuge de dissipation infinie de soi, ne peut trouver son assise là où il n'y a pas d'assise, *sich setzen*, tenir (*stehen*) là où il n'y a pas de soutien (*Stütze*), être littéralement *selbstständig*, qu'à condition de ce jeu de rôle qui consiste à se poser (*setzen*) en tant que posé par lui-même (*als durch sich selbst gesetzt*) – c'est-à-dire à condition de s'engendrer d'un coup dans un seul et même geste d'unification et de séparation d'avec soi. Ce geste est le geste même de la

médecine traditionnelle. Dans la langue yoruba, par exemple, il se dit «Àjásó». Ce que Pierre Fatumbi-Verger traduit par «couper pour rassembler», et qui s'écrirait plutôt «séparassembler»: le verbe de l'ofò – c'est-à-dire de la formule incantatoire agissante – de la résurrection et de la transformation.

C'est à une action du verbe de même nature que s'exerce Fichte dans l'institution de sa psychiatrie, ne visant, comme il le souligne, que l'effet physico-spirituel de son discours. Ce que veut dire aussi son impatience à agir – qui a peu à voir avec une quelconque pratique de transformation du monde, le problème psychiatrique étant précisément plutôt celui de l'accomplissement d'une transformation re-cosmologisante là où il n'y a pas de monde. C'est pourquoi la *Wissenschaftslehre* n'a pas d'objet, mais consiste d'un bout à l'autre dans la pré-construction d'un objet actif, qui d'un séminaire à un autre, d'une séance de séminaire à une autre, est intégralement réagencé sous des tournures et pour des usages variés. La singularité de cet objet est qu'à la différence, par exemple, de l'ofò, il ne mobilise aucun élément végétal, animal ou minéral. Il ne requiert le broyage d'aucune plante ni d'aucune vermine au moyen d'une pierre de foudre. Les éléments qu'il broie sont théoriques. Ce sont les éléments abstraits du monde théorique occidental. Dans la pratique yoruba le broyage des éléments naturels vise à préparer l'inscription dans la fine poudre qui en résulte des signes a-signifiants qui substituent leur logique purement gestuelle à la logique du signifiant. De même, ici, le broyage des éléments théoriques rend indistinctes les catégories culturellement opposées auxquelles s'adossent les conflits doctrinaux, autonomise les prépositions (*Durch*, *Von* etc.) et les conjonction (*Als*) de l'ordre du discours argumentatif et se faisant le désagrège, multiplie les effets parasyntaxique et asyntaxique – toutes ces altérations qui rendent au traducteur sa tâche presque impossible –, et finit par produire un discours presque exclusivement sonore, allitératif, dont la signification importe peu au regard du geste simple, «séparassemblant», qui pose et détruit en même temps

toutes les séparations mortifères, et de l'incantation qui l'accompagne et enjoint seulement d'accomplir le geste.

La similitude de la pragmatique psychiatrique fichtéenne avec la pragmatique médicinale indigène est parfaite. Mais, il ne s'agit que d'une similitude. La théorie qui lui sert d'inducteur et d'écran, lui sert aussi de matière. Elle vient se substituer à la matière vivante, absente du processus, dont la trituration et l'ingestion sont pourtant des conditions réelles de la résurrection-métamorphose traditionnelle. Le déficit le plus flagrant est celui des plantes. La transformation dionysiaque ne va pas, on le sait, sans l'ivresse que provoque l'ingestion de plantes fermentées. Nos philosophes peuvent bien s'enivrer de vin ou, comme Schelling, d'opium, cette pratique reste extérieure au processus médicinal, s'exerce pour ainsi dire à titre privé, et ils se la reprochent. C'est que l'Europe manque sérieusement de plantes psychotropes: à peine une vingtaine. Quand les amérindiens en ont découvert plus d'une centaine. Encore la loi du hêtre et du palmier. Or, il n'y a pas de transformation accomplie sans une plante psychotrope: yakoana, datura, peyotl etc. C'est-à-dire sans une expérience directe, terrifiante, de la mort. Il suffit d'écouter le récit que fait le chaman yanomami contemporain Davi Kopenawa de son initiation par la poudre de l'écorce de yakoana pour comprendre que la mort par le psychotrope est la condition de la renaissance qui fait renaître de la mort provoquée par les fumées épidémiques de la colonisation. Les Blancs ne font cette expérience qu'accidentellement, sous la forme d'une intoxication, comme dans le cas de l'ergotisme, et ne savent pas la maîtriser, c'est-à-dire l'affronter – car, comme l'atteste presque toute leur philosophie, ils ont peur de la mort, qu'ils conçoivent comme un trou sombre, un abîme sans fond d'où tout naît et où tout retourne.

Comment faire sans plante? Si le végétal psychotrope est requis, c'est uniquement en raison de sa force (*Kraft*): il est la force qui assomme ou tue, la force qui ravit irrésistiblement. Personne n'est capable de mourir au monde naturel sans

l'aide d'une telle force. Ce n'est en aucun cas une affaire de faculté. Là encore, il faut user d'un substitut. Le substitut de cette force végétale mobilisé par la *Wissenschaftslehre* est l'*Einbildungskraft*. «*Einbildungskraft*»: un terme qui pourrait tout aussi bien s'employer en botanique pour désigner un bouton psychotrope. «Bouton»: au sens littéral de ce qui a la force de bouter, c'est-à-dire de pousser. «Psychotrope»: au sens de ce qui est susceptible d'orienter la *psukhè* en induisant des modifications de la conscience et notamment en provoquant la formation d'images mentales inédites. Le geste thérapeutique décolonial et européen de la *Wissenschaftslehre* accomplit le geste indigène hors de tout contexte indigène, et notamment hors des conditions naturelles propres à la médecine traditionnelle dont les botaniques africaines ou amérindiennes expriment l'in vraisemblable richesse. Il aura donc recours à ce psychotrope particulier, spécifiquement européen, qu'est l'*Einbildungskraft*. Celle-ci est explicitement désignée par Fichte comme l'instrument de la *Wissenschaftslehre*, son *organon*. C'est elle qui doit être préalablement possédée, cultivée et pratiquée par les auditeurs-acteurs de la *Wissenschaftslehre*. C'est sous l'effet de sa poussée irrésistible d'arrachement à toute fixité, à tout sol, que sont mis en flottement (*Schweben*) les termes séparés en toute séparation, en tout partage létale. C'est elle, la force qui opère le triple flottement – le flottement entre deux flottements – par quoi s'engendrent les synthèses quintuples, et c'est donc elle qui réalise l'unité de l'inséparabilité et de la séparation qui, indépendamment de tout contenu, est la seule chose qui compte dans l'acte thérapeutique.

En cela réside la contribution de la *Wissenschaftslehre* à l'anthropologie contemporaine – plus précisément à l'anthropologie non narcissique de nous-mêmes que permet l'accueil et l'éclairage sur nous des savoirs non-européens: la psychiatrie qu'elle tente et oppose à la mélancolisation de l'Europe coloniale est une pratique traditionnelle de renaissance pour des femmes et des hommes auxquels manque pourtant tout ce qui, dans la psychiatrie traditionnelle, est indispensable à la

guérison: un peuple, une matière vivante, des plantes psychotropes, des êtres surnaturels. Tout cela elle doit l'inventer, en produire les substituts dans le mouvement même par lequel elle effectue le geste guérisseur. Si nous voulons reprendre la performance fichtéenne, réouvrir l'espace de la cure fichtéenne, tenter de nouvelles *Wissenschaftslehre*, il nous faudra avoir cela à l'esprit. Nous aurons certainement à mobiliser d'autres contenus théoriques, d'autres inducteurs culturels que ceux par lesquels Fiche fait entrer ses auditeurs dans la cure, broyer d'autres matières spéculatives, défaire autrement la droiture de notre langue, user des puissants moyens de sonorisation et de projection visuelle, de théâtralisation, dont nous disposons à présent. Peut-être réussirons-nous même à nous fabriquer un palmier sans détruire un seul palmier sous les Tropiques, à nous faire un palmier en hêtre: en ouvrant notre performance à d'autres langues, d'autres sonorités, d'autres visions que les nôtres.

LATO II

**OLTRE IL TRASCENDENTALE, IL TRASCENDENTALE.
IN DIALOGO CON E. HUSSERL, J. PATOČKA, M. HENRY, J.-
L. MARION E C. ROMANO**

Claudio Tarditi

ABSTRACT

In this text I intend to deal with the question whether phenomenology is to be uniquely developed as a transcendental philosophy. From a historical standpoint, a number of post-Husserlian phenomenologists aimed at overcoming Husserl's phenomenology through an overthrow of the transcendental subjectivity. For instance, this is the case for Patôcka's a-subjective phenomenology, Henry's phenomenology of life, Marion's phenomenology of givenness, and Romano's phenomenology of the event. Once synthetically sketched their views, I discuss their projects of a non-transcendental (or over-transcendental) phenomenology. My core thesis is that, beyond all transformations and relocations, the transcendental always returns as the impassable framework for any phenomenological endeavour.

KEYWORDS

A-Subjective, Life, Givenness, Event, Transcendental.

Non si può andare oltre la visione.

E. Fink

In questo breve contributo¹ vorrei riproporre una questione decisiva per ogni prospettiva teoretica di ispirazione fenomenologica: la fenomenologia è necessariamente trascendentale? Più precisamente, il progetto fenomenologico è inscindibile dal modello husserliano della soggettività trascendentale? A un primo sguardo, la risposta sembra ovvia: la fenomenologia è trascendentale o, semplicemente, *non è*. Scrive infatti Husserl in *Filosofia prima* (2007, 213): «Quello di cui si tratta all'interno di questo metodo [...] si afferma subito concretamente e nella sua peculiarità essenziale come *vita* trascendentale infinita, come una vita che [...] da una parte è intrinsecamente incentrata sull'*ego*, sull'*io* trascendentale, e dall'altra è in relazione con svariate obiettività intenzionali [...]». Va da sé che a questa affermazione di Husserl se ne potrebbero affiancare infinite altre, tratte sia dai testi pubblicati in vita sia dai manoscritti inediti che man mano vedono la luce grazie soprattutto al lavoro dell'*Husserl Archiv* di Lovanio.

Tuttavia, se si esaminano con attenzione alcuni sviluppi che la fenomenologia ha subito già durante la vita del suo fondatore, ma soprattutto dopo la sua morte, si possono osservare alcuni tentativi – provenienti peraltro da voci molto autorevoli – di rifondazione del metodo fenomenologico in senso non-trascendentale. Si pensi, fra gli altri, alla fenomenologia a-soggettiva di Jan Patočka, al progetto di Michel Henry

1 Proprio mentre mi accingo a preparare questo breve testo per il primo numero di *Philosophy Kitchen*, giunge la notizia della prematura e improvvisa scomparsa di Laszlo Tengelyi, eminente studioso di Husserl e autore di *Phänomenologie in Frankreich* (Surkamp 2012), destinato a restare un testo di riferimento imprescindibile per chiunque voglia attraversare gli infiniti e tortuosi sentieri della fenomenologia francese. Al suo vivo ricordo dedico questo modestissimo lavoro.

di fondare una fenomenologia non-intenzionale, alla fenomenologia della donazione di Jean-Luc Marion, fino alla recente fenomenologia (ermeneutica) evenemenziale proposta da Claude Romano: tutte prospettive che rimettono esplicitamente in discussione la dimensione strutturalmente trascendentale della fenomenologia husserliana. Il presente contributo cercherà dunque di chiarire alcuni aspetti decisivi nel dibattito contemporaneo sullo statuto della fenomenologia trascendentale. In particolare, cercherà di rispondere ai seguenti interrogativi: *a)* in primo luogo, i succitati tentativi di rifondazione in senso non trascendentale della fenomenologia riescono davvero a eliminare – o superare – la soggettività come “punto zero” di ogni esperienza del mondo? In altri termini, l’erosione dell’idealismo trascendentale husserliano che essi propongono non finisce sempre per reintrodurre un’istanza trascendentale – per quanto dislocata, de-assolutizzata, empirizzata – nel nucleo più profondo della loro prospettiva? *b)* In secondo luogo, il cosiddetto “idealismo trascendentale” husserliano che essi criticano è davvero così assoluto? Oppure tali critiche finiscono per sovrastimare – anche per ragioni storiche – alcuni testi di Husserl a scapito di altri, in particolare di quelli dedicati alla passività della coscienza intenzionale e al suo emergere problematico, graduale e antecedente qualsiasi sintesi attiva e costituente?

1. Il caso di Patočka è particolarmente significativo in quanto rappresenta un tentativo di modifica del metodo fenomenologico per così dire “interno” alla fenomenologia husserliana, meditato e sviluppato in dialogo diretto con Husserl, sebbene dato alla stampa molto più tardi (Patočka 1988 e 1992). Com’è noto, Patočka ritiene che la prospettiva trascendentale husserliana rimanga eccessivamente dipendente dal metodo cartesiano – critica che egli condivide con Heidegger – e che, conseguentemente, la riduzione fenomenologica non debba arrestarsi al soggetto trascendentale come residuo assoluto a propria volta non più riducibile e dunque condizione autoevidente di ogni ulteriore datità. Al contrario, Patočka sostiene che la

coscienza intenzionale, pur essendo parte essenziale del movimento dell'apparire, non è condizione necessaria di ogni fenomenalità, ciò grazie a cui il mondo ci appare «in certe connessioni di esperienza» (Husserl 2002, 121). In altre parole, Patočka (2009) ripensa la nozione di epoché conducendola fino alle sue più estreme possibilità, ossia estendendola alla totalità del mondo: una volta sospeso, esso si mostra come l'autentico trascendentale, l'*a priori* grazie al quale anche la soggettività può manifestarsi. Il mondo ha dunque uno statuto soggettivo solo in quanto si offre all'io come orizzonte di comprensione e non in quanto subordinato all'attività costitutiva dell'io stesso (333-337). Scrive Patočka :

Il mondo naturale, il mondo in cui l'uomo vive la sua episodica, inconclusa giornata di vita, è fin dall'inizio una totalità manifesta che però non ci è aperta davanti come una scena di teatro che possiamo abbracciare con lo sguardo e che il regista ci permette di dominare. Si tratta invece di una totalità nella quale noi siamo sempre come una componente che vi è immersa, a cui non è mai possibile, né permesso elevarsi al di sopra della totalità [...]. E si tratta parimenti di una totalità, all'interno della quale eseguiamo noi stessi il nostro movimento vitale, il quale, essendo un movimento all'interno della totalità, è sempre ad essa rapportato, e quindi non è mai un movimento "assoluto", bensì soltanto uno spostamento del punto di vista (120).

Da questo passo emerge come, secondo Patočka, il soggetto possa ricevere i singoli fenomeni solo in quanto già da sempre in rapporto col mondo come totalità delle apparizioni: ben più originario della coscienza è allora il mondo come orizzonte delle apparizioni in cui la coscienza stessa è immersa. Conseguentemente, la concezione del soggetto trascendentale come "contemplatore" del mondo – concezione che Patočka attribuisce a Husserl – va scartata: l'io è «ben più di una coscienza trascendentale» (Barbaras 2008, 91, trad. mia). Più precisamente, Patočka rifiuta l'idea husserliana della coscienza trascendentale come donatrice di senso a ogni datità: affermare che la correlazione intenzionale è la struttura di ogni apparire non implica – come vorrebbe Husserl – che l'io costituisca, cioè fornisca di senso, tutto ciò che gli

si manifesta, bensì che esso stesso derivi direttamente dalla correlazione, cioè venga determinato dalla correlazione ben più di quanto quest'ultima sia determinata dall'io. In breve, «non vi è apparizione se non *per* un soggetto e, conseguentemente, non vi è soggetto se non *mediante* l'apparizione. Ciò significa che il soggetto dipende dall'apparizione tanto quanto l'apparizione dipende dal soggetto. [...] Soltanto un soggetto extra-mondano potrebbe rappresentarsi il mondo come un oggetto» (91, trad. mia).

Da queste brevi considerazioni sorge legittimamente una domanda: in che misura la fenomenologia a-soggettiva proposta da Patočka supera davvero il soggetto trascendentale husserliano? Infatti, dislocando il trascendentale dall'io al mondo, l'io non viene affatto eliminato o neutralizzato, ma soltanto depotenziato. A ben vedere, Patočka non nega affatto che il soggetto costituisca i fenomeni giacché, se esso non li costituisse intenzionalmente, i fenomeni non gli potrebbero neppure apparire. Ciò che Patočka contesta a Husserl è che il soggetto trascendentale sia il terreno assoluto, autoevidente e originariamente puro, ossia indipendente dall'orizzonte del mondo, risultante dalla riduzione, dunque l'istanza ultima a cui ricondurre ogni datità. Pur rimandando oltre alcune doverose precisazioni sulla necessità di riconsiderare la prospettiva husserliana sulla genesi della soggettività tenendo in maggior conto gli scritti sulla passività, sulla temporalità e sull'intersoggettività, è possibile affermare sin d'ora che, proprio laddove la fenomenologia a-soggettiva di Patočka mira a superare l'idealismo di Husserl, ritrova il trascendentale – eroso, dislocato e allargato all'orizzonte del mondo – come condizione necessaria di ogni esperienza intenzionale.

2. Un destino analogo subisce il progetto di una fenomenologia non-intenzionale tentato da Michel Henry. In un breve ma densissimo saggio intitolato *Phénoménologie*

non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir (2003b),² Henry chiarisce le ragioni per cui la propria fenomenologia della vita conduce a una critica radicale della fenomenologia husserliana e alla rifondazione della fenomenologia in senso non intenzionale. In primo luogo, afferma Henry, la necessità di una fenomenologia non intenzionale deriva dalla grave indeterminazione di cui soffre la nozione husserliana di intenzionalità. L'intenzionalità, secondo Henry, va dunque rifondata a partire da ciò che la precede e la rende possibile: la manifestazione. Se non si coglie con precisione il senso dell'apparire, si rischia di dar luogo a «un uso arbitrario o aberrante» (106) della nozione di intenzionalità. Da ciò deriva il rifiuto da parte di Henry di considerare la fenomenologia esclusivamente come un metodo: tale definizione non è sufficientemente originaria, in quanto ogni processo di chiarificazione e di ostensione – tale è il compito della fenomenologia in quanto metodo – è possibile soltanto a partire dalla manifestazione. Dunque la fenomenologia è ben più di un metodo attraverso cui “far vedere”, mostrare ciò che appare. A ben vedere, prosegue Henry, se la fenomenologia è concepita unicamente come metodo, la comprensione della manifestazione risulta gravemente compromessa: infatti la manifestazione, se pensata come presupposto del metodo fenomenologico, ossia come apertura di un campo visivo e ostensivo nel quale si getta l'intenzionalità, subisce una profonda restrizione, per non dire mutilazione. Scrive Henry:

Il metodo fenomenologico, che in definitiva è la messa in moto di un processo intenzionale che cerca di rendere tematicamente presenti i significati che l'intenzionalità ha costituito o preconstituito in sintesi originarie – ebbene questo metodo si muove in un ambito che gli è proprio per effetto di una sorta di armonia prestabilita, visto che il campo dell'intenzionalità è allo stesso tempo il campo di quell'intenzionalità chiarificante che è il metodo (107).

2 Conferenza presentata al convegno internazionale di Nizza, 11-13 giugno 1992, sul tema: *L'intentionnalité en question entre les sciences cognitives et le renouveau phénoménologique*, poi pubblicata in Janicaud (1992, 383-97) e successivamente in Henry (2003b, 105-121); le citazioni si riferiscono a quest'ultimo testo e sono tutte di mia traduzione.

Nella prospettiva di Henry, pensare la manifestazione in funzione dell'intenzionalità significa denotare in modo arbitrario la nozione stessa di manifestazione, concepita come «orizzonte estatico di visibilità» (*ibid.*) in cui tutto ciò che si manifesta diventa, per l'appunto, *visibile*. Ecco dunque ricomparire la critica fondamentale a Husserl che Henry ha già sviluppato precedentemente:³ agli occhi di Henry, Husserl concepisce la manifestazione come «orizzonte estatico della visibilità» (*ibid.*) in cui ogni cosa diventa visibile, in altre parole come “esperienza del mondo” in cui l'intenzionalità cerca costantemente i propri riempimenti intuitivi. Così facendo, Husserl riduce l'immenso campo della manifestazione al limitato dominio della visibilità, a ciò che chiama “apparire del mondo”: ben più originario è invece l'“apparire della vita”, in quanto tale invisibile e su cui l'intenzionalità non ha alcuna presa. Più precisamente, se l'apparire del mondo corrisponde a ciò che si offre nella forma della *Gegenständlichkeit* a titolo di correlato intenzionale, la manifestazione della vita è ciò che invece si manifesta nell'invisibilità dell'*autoaffezione*: «Che la Parola della Vita fondi il linguaggio del mondo non impedisce che essa ne differisca totalmente, a tal punto da sottrarsene. Se, secondo l'affermazione ricorrente di Lévinas, c'è un Dire essenziale che non può essere ridotto al detto, è perché la parola di cui il *logos* dice l'essere non è la parola originaria. *Altrimenti che essere, parla la vita*» (196). Su questo presupposto, Henry mette lucidamente a fuoco il movimento secondo cui, in Husserl, la fenomenalità risulta compresa tradizionalmente a partire dalla coscienza intenzionale, sempre protesa fuori di sé: proprio in tale gettarsi fuori di sé emerge la fenomenalità come messa a distanza del fenomeno dinanzi alla coscienza trascendentale, cioè come ostensione del fenomeno nella piena visibilità. Dunque la possibilità della visione risiede in tale messa a distanza di ciò che è posto dinanzi allo sguardo intenzionale. Per quanto in una prospettiva differente e a partire dall'originaria *inapparenza* del fenomeno, secondo Henry anche Heidegger ha inteso

3 In particolare, mi riferisco a Henry (2003a e 2001).

la fenomenalità nei termini di un apparire del mondo: quest'ultimo è pensato come l'orizzonte estatico della visibilità entro cui ogni cosa *può* mostrarsi. La seconda sezione di *Essere e tempo* conferma che il progetto-gettato che caratterizza il *Dasein* assume proprio la forma dell'esteriorità, del trovarsi già sempre avanti-a-sé, costantemente riconsegnato al proprio essere-per-la-morte, culmine di quella estaticità che lo proietta sempre fuori di sé: in ultima analisi, il mondo è identificato con la temporalità, a sua volta pensata come «il fuori-di-sé originario» (Heidegger 2000, 329).

Ora, a questa struttura fenomenologica dell'esteriorità, propria di ciò che si mostra come cosa-dinanzi-a-me, si oppone – secondo Henry – la *manifestazione della vita*. Se il mondo svela gli enti secondo l'estasi dell'esteriorità, facendoli essere nel modo della differenza e dell'alterità rispetto allo sguardo intenzionale – sia esso pensato come *Io* trascendentale o come *Dasein* –, la rivelazione della vita non reca traccia di alcuna differenza né di alcuno scarto, ma si manifesta sempre come pura autorivelazione. Scrive Henry (2003b, 199): «Autorivelazione, quando si tratta della vita, significa dunque due cose: da un lato, è la vita che compie l'opera della rivelazione, essa è tutto fuorché un processo anonimo e cieco. Dall'altro lato, ciò che essa rivela è se stessa. La rivelazione della vita e ciò che essa rivela sono tutt'uno». Se dunque la *visibilità* è il modo di apparire del mondo – ossia di ciò che si offre nell'esteriorità del “di fronte a me” e che viene colto dal mio sguardo intenzionale – l'*invisibilità* è il tratto essenziale della manifestazione della vita: ciò che il senso comune ha sempre pensato come irrealtà diviene così il suggello di quella dimensione originaria che si rivela come pura immanenza nella forma dell'interiorità e dell'autoaffezione. L'inapparenza del fenomeno heideggeriano è qui spinta da Henry sino alle sue estreme possibilità; essa non va pensata come ciò che, a partire dalla copertura originaria, dev'essere condotto fenomenologicamente alla visibilità – secondo la funzione metodologica che *Essere e tempo* assegna alla fenomenologia –

giacché tale operazione comporterebbe un'esteriorizzazione della manifestazione stessa, secondo la struttura estatica dell'"aver di fronte": al contrario, l'inapparenza va concepita come invisibilità e mantenuta come tale, cioè in quel luogo fenomenologico pre-intenzionale in cui la vita "tocca se stessa" nella sua pura immanenza. Dunque, pensare la vita come rivelazione dell'invisibilità e nell'invisibilità significa ricondurre la fenomenologia alla sua radice non intenzionale, o meglio, alla sua origine pre-intenzionale, in cui l'Io – non più Ego trascendentale, ma *vivant* – scopre se stesso nel movimento di manifestazione della vita.

Tralasciando la discussione della questione dello statuto fenomenologico dell'invisibilità e le accuse – mosse a Henry da più parti – di ricaduta nella metafisica, nello spiritualismo o nella teologia,⁴ ciò che, nel contesto di questo breve lavoro, più mi interessa sottolineare è come la fenomenologia a-soggettiva proposta da Henry non corrisponda a una fenomenologia non trascendentale o a-trascendentale. Infatti, una volta ampliato fino all'estremo l'orizzonte della manifestazione, cioè una volta abbandonato il modello husserliano di datità fondato sulla correlazione tra intenzionalità e riempimento intuitivo, il legame interno tra intenzionalità e struttura trascendentale della coscienza – del tutto ovvio per Husserl, almeno dal 1907 in poi – è rimesso in discussione da Henry. Più precisamente, se nel contesto della concezione husserliana della datità come *Gegenständlichkeit* (cioè come presenza dell'oggetto intenzionale, materiale o no, dinanzi alla coscienza) la coscienza intenzionale è in quanto tale trascendentale, nel contesto della fenomenologia (a-soggettiva) di Henry il trascendentale non è più di

4 Il principale esempio di questa tipologia di critiche al concetto henriano di invisibilità della vita è senza dubbio rappresentato da Janicaud (1991). Com'è noto, Janicaud rivolge le proprie critiche non solo a Henry, ma anche a Heidegger, Lévinas e Marion, secondo lui i principali responsabili della svolta teologica della fenomenologia francese.

pertinenza esclusiva della coscienza, ma della vita come orizzonte originario e inestatico della manifestazione. Ciò significa che, da un lato, la fenomenologia husserliana è come tale trascendentale e ha per oggetto la correlazione tra intenzionalità e datità intuitiva, mentre, dall'altro lato, secondo Henry la fenomenologia resta trascendentale ma il suo oggetto precipuo è la manifestazione come movimento di autoaffezione della vita, movimento entro cui è generata la stessa intenzionalità della coscienza. Come nel caso di Patočka, il trascendentale risulta dislocato, eroso e rimodellato nuovamente, ma mai del tutto eliminato o eliminabile: anche nel caso di Henry, il tentativo di oltrepassare la coscienza trascendentale husserliana si scontra con l'inemendabilità del trascendentale stesso.

3. A sostegno di questa tesi, mi sia concesso di discutere un caso ancor più emblematico: la fenomenologia della donazione di Jean-Luc Marion. Se già la dinamica della fenomenalità come *anamorfosi* e non come *causa* o *principio* della manifestatività dei fenomeni emergeva pienamente in *Dato che*, essa viene ripresa e radicalizzata da Marion in *Certitudes négatives* (2010), al cui termine egli introduce la differenza tra *oggetti* ed *eventi*:

Il dato risale verso di noi, in un flusso continuo, molteplice e incontrollabile, puro (o piuttosto impuro?) e vario dell'intuizione. Al suo interno [...] noi distinguiamo certe oasi di stabilità, che costituiamo o che crediamo almeno di costituire (in quanto possono anche costituirsi da se stesse) in altrettanti fenomeni. Questi fenomeni non corrispondono certamente che ad una piccola parte del dato che ci perviene; la parte più grande, certamente, la lasciamo passare senza trattenere né conservare nulla come dei fenomeni [...]. E tuttavia, tra quelli che la nostra attenzione può guardare direttamente, noi non arriviamo mai a guardarli tutti, né tutti allo stesso modo. Più precisamente, noi non ne guardiamo altri da quelli a cui riconosciamo il rango di oggetti. La vista diventa lo sguardo guardiano, che conserva sorvegliando ogni volta che istituisce dinanzi a sé qualche cosa che può permanere stabile, determinato, quindi invariabile, tale da offrire almeno una volta le condizioni di una conoscenza certa, almeno provvisoriamente (243-244).

Se proviamo ad accostare questo passo con la *Sesta ricerca logica* o le lezioni *Sulla sintesi passiva*, in cui Husserl prospetta uno scenario fenomenologico caratterizzato da una datità quasi sempre indiretta e procedente per *Abschattungen* e stratificazioni, cioè da quello “sfondo opaco” a partire dal quale i fenomeni emergono intuitivamente nella propria *oggettività* (fino al caso limite della piena evidenza per la coscienza), ci accorgiamo di quanto il progetto husserliano di una fenomenologia trascendentale – come scienza della coscienza nella sua dimensione statico-attiva e genetico-passiva – e il tentativo di Marion di destituire ogni fenomenologia trascendentale finiscano per toccarsi e convergere. Infatti, l’ampliamento estremo della fenomenalità messo in atto dalla fenomenologia della donazione di Marion, che va di pari passo con la destituzione (trascendentale e ontologica) dell’io come termine privilegiato di ogni manifestazione, deforma la *Gegebenheit* husserliana sino a rovesciarla nella figura dell’*evento*: l’evenemenzialità non è più, dunque, il carattere tipico di alcuni fenomeni, ma costituisce il modello più ricco e profondo di fenomenalità in generale. Benché – come già ricordato – la mediazione heideggeriana sia forte, non si tratta qui di pensare l’evento come l’“accadere dell’essere”,⁵ ma come la dinamica secondo cui i fenomeni, innanzitutto (cioè prima ancora di manifestarsi, di rendersi visibili, cosa che in linea di principio potrebbero anche non fare), si danno. Scrive Marion:

L’interpretazione oggettiva del fenomeno ne maschera e non ne riconosce l’evenemenzialità. [...] [L’evento] avviene senza alcun sostrato, non perché difetti di permanenza, ma perché non ne ha alcun bisogno; o piuttosto perché il concetto di permanenza non è adeguato alla sua descrizione in quanto effetto di una causa; esso accade senza causa, non perché ne sia privo [...], e neppure perché ne sia dispensato per mezzo di una sorta di grazia, ma perché non può mai essere compreso come un effetto (né come una causa), in quanto la propria unicità atomica e *folgorante* non richiede alcun luogo, né forse alcun tempo [...].” E ancora: “[...] l’evento puro non intrattiene

5 Scrive Heidegger (2007, 37): «È questo il presentarsi essenziale dell’Essere stesso: noi lo chiamiamo l’*evento*».

alcuna analogia con altri oggetti dell'esperienza – e proprio perché accade come evento che, nell'istante del proprio accadere, accade *da solo*, senza condividere la scena fenomenale con nient'altro, dunque senza solidificarsi in un oggetto interconnesso con altri oggetti, con cui si trova in un rapporto analogico. [...] l'evento coincide perfettamente col proprio irrompere e *non consiste in altro dal proprio passaggio*. Esso accade, senza dover neppure liberarsi dall'oggetto che non è mai stato – se non nella confusione della sua interpretazione metafisica (2010, 275-276).

L'evento, dunque, non si lascia costringere entro le maglie dell'oggettività: anzi, nella libertà del proprio sorgere, esso rende evidente – distaccandosene – la “diminuzione” fenomenale dell'oggetto, ossia la propria subordinazione allo sguardo intenzionale che lo delimita, costituendone il carattere di (graduale) evidenza. Come ripete Marion, «l'evento non limita la fenomenalità – la apre e la salvaguarda» (276). In ultima analisi, secondo Marion i fenomeni non devono essere definiti solo come oggetti in quanto la loro oggettivazione risulta da una restrizione fenomenale e questa *diminutio phenomenalitatis* non assicura certezza se non mascherando, addirittura sopprimendo, il loro carattere originario di evento: l'oggettivazione non produce quindi che un'apparenza di manifestazione, un fenomeno per difetto, una penuria di evento. Così il puro evento (se ve n'è uno) e il puro oggetto (se ve n'è uno) non fissano che i due poli estremi entro cui si manifesta il prisma di tutti gli altri fenomeni in altrettanti gradi e mescolanze. «L'oggetto e l'evento non si oppongono quindi più in quanto regioni separate da un muro insormontabile e che conferirebbe a ciascuna di esse un carattere puro ed esclusivo: essi variano l'uno dall'altro per più transizioni possibili» (299). Ma allora, come distinguere gli oggetti dagli eventi, se lo sguardo intenzionale “vede” (costituisce) propriamente soltanto i primi? A ben vedere, tuttavia, la questione non è posta in modo corretto, giacché non si tratta mai di separare gli uni dagli altri, poiché si ha sempre a che fare con delle gradazioni fenomenali intermedie. Bisogna dunque ammettere che la distinzione dei modi della fenomenalità, non manifestandosi per

definizione nel modo della visibilità – escluso per principio dall'evenemenzialità – non è *dato* insieme al fenomeno stesso, poiché in tal caso il carattere evenemenziale risulterebbe schiacciato sull'oggettività (unica forma della visibilità) e verrebbe ricondotto alla costituzione intenzionale. Al contrario, afferma Marion:

La distinzione dei modi della fenomenalità (tra oggetto ed evento) può articolarsi su delle *variazioni ermeneutiche* [...]. Dipende solo *dal mio sguardo* che anche una pietra possa talvolta apparire come un evento (per esempio se il mio piede urtasse un gradino nel cortile di un particolare palazzo del quartiere *Saint-Germain*) o al contrario che Dio stesso possa talvolta apparire come un oggetto (per esempio nell'idolatria e nella sua strumentalizzazione politica) (307).

“Dipende solo dal mio sguardo”: ecco ricomparire, sebbene trasfigurata e enormemente depotenziata, l'istanza trascendentale. A ben vedere, un tale esito è già inscritto nella struttura fenomenologica della donazione (e in particolare di quelli che Marion chiama *fenomeni saturi*) come rovesciamento della costituzione intenzionale: infatti, per quanto la soggettività costituente si trovi destituita dalla donazione e rovesciata nella figura dell'*a-donato* (ossia colui che, anziché costituire, si trova costituito dalla donazione stessa), quest'ultimo riceve se stesso nell'appello tramite cui la donazione lo interpella – qui l'eredità heideggeriana e levinassiana è evidente – e a cui non può non rispondere (giacché anche il rifiuto di rispondere all'appello della donazione è pur sempre una risposta). Ora, la risposta dell'*a-donato* alla donazione viene precisata da Marion come “variazione ermeneutica” attraverso cui lo sguardo dell'*a-donato* riconosce più o meno evenemenzialità e oggettività a ciò che gli si manifesta. Ciò significa che, in ultima analisi, la donazione è nuovamente riconsegnata allo sguardo: non più costituente, ma pur sempre istanza ultima della fenomenalità. In altre parole, un nuovo e inemendabile trascendentale.

4. A conclusione del mio breve percorso, possiamo trarre alcune preziose indicazioni sul futuro del trascendentale dalla fenomenologia ermeneutica di Claude Romano.⁶ Nella prima sezione di *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (2010a), Romano articola le proprie critiche alla fenomenologia trascendentale husserliana, per poi esporre la propria proposta di una pratica ermeneutica della fenomenologia a partire dalla nozione di *evenemenzialità*. Secondo Romano, Husserl costruisce la propria fenomenologia trascendentale muovendo da due concetti intrinsecamente problematici, l'intenzionalità e la costituzione. I caratteri mediante cui Husserl descrive l'intenzionalità sono essenzialmente due: *a)* i vissuti intenzionali si riferiscono sempre a qualcosa, a una qualche trascendenza; *b)* i vissuti intenzionali non implicano necessariamente l'esistenza dei propri oggetti (486). Ora, queste due caratteristiche essenziali dell'intenzionalità sono compatibili? Rompendo con la tradizione cartesiana, la prima determinazione afferma che il vissuto stabilisce una relazione con qualcosa di trascendente, nell'esteriorità; tuttavia, affinché vi sia un'autentica relazione tra la coscienza e la cosa *fuori dalla coscienza* è necessario che i due termini della relazione stessa *esistano*. Dunque, affinché la coscienza si costituisca come una relazione con la cosa trascendente, è necessario almeno che questa cosa *esista*, ossia che si verifichi ciò che è espressamente negato dalla seconda determinazione. Pertanto, l'intenzionalità non può essere considerata una relazione a pieno titolo, ma una quasi-relazione: infatti, nel caso in cui si desideri qualcosa di inesistente (caso che si verifica molte volte), l'intenzionalità non è più una relazione con l'esteriorità, ma un carattere del vissuto considerato in se stesso. Come conciliare queste due istanze fenomenologiche? Come può l'intenzionalità essere allo stesso tempo una proprietà relazionale e una caratteristica intrinseca dei vissuti? Posto in questa forma, il dilemma è irrisolvibile: sembra che l'oggetto debba insieme esistere

6 A questi sommari esempi bisognerebbe senz'altro aggiungere il caso di J. Derrida e la sua nozione di *quasi-trascendentale*: non potendolo affrontare nei limiti di questo breve lavoro, mi permetto di rimandare a Tarditi (2008).

necessariamente e poter non esistere affinché l'intenzionalità sia possibile. L'esempio più evidente di quest'aporia è quello della *percezione*: nel caso in cui l'oggetto intenzionato non esista, non si dovrebbe forse parlare di *allucinazione* o *illusione*? (Romano 2010a, 487). In definitiva, secondo Romano, Husserl tenta costantemente di conciliare queste due istanze conflittuali: l'intenzionalità deve mantenere il carattere di relazione con l'oggetto trascendente, come tale esistente, e allo stesso tempo dev'essere una caratteristica intrinseca dei vissuti, a prescindere dall'esistenza reale degli oggetti trascendenti, sospesa *ab origine* attraverso l'*epoché*. Come sottolinea Romano, si può notare come Husserl cerchi di uscire da quest'*impasse* proponendo una sorta d'intenzionalità "sdoppiata", allo stesso tempo *interna* (necessaria) ed *esterna* (contingente): una relazione interna a un contenuto e insieme una relazione esterna di questo stesso contenuto con un oggetto che può esistere o no. La prima forma di intenzionalità, costitutiva di ogni *Erlebnis*, è una relazione *a priori* (l'*a priori* della correlazione, per l'appunto), secondo cui a ogni percezione appartiene un *perceptio* e, in generale, a ogni *cogitatio* un *cogitatum*; la seconda forma di intenzionalità è invece contingente, poiché al *perceptum*, o al *cogitatum*, può corrispondere o no un oggetto realmente esistente (495). Così, dopo il 1907 la prima relazione, che interiorizza l'oggetto riducendolo a un contenuto di coscienza, conduce direttamente all'*idealismo della costituzione*, secondo cui l'oggetto non è altro dalla rete di vissuti e di sintesi (attive) attraverso cui esso si manifesta alla soggettività, si costituisce per essa. La seconda relazione, al contrario, mantiene un'istanza timidamente realista, in quanto afferma che la percezione riguarda la cosa stessa così come essa esiste nell'esteriorità e non come uno suo doppio mentale. In ultima analisi, questa strana mescolanza di idealismo trascendentale e realismo empirico conduce Husserl a oscillare fra due polarità essenziali: da un lato, ogni relazione reale non può apparire se non sulla base di una relazione intenzionale – la cosa dev'essere costituita attraverso la molteplicità dei vissuti soggettivi –, mentre,

dall'altro lato, la relazione intenzionale si fonda in definitiva su una relazione reale. E tuttavia, *come* vi si fonda? Una prospettiva realista affermerebbe che una relazione intenzionale non può esistere se non è fondata su una relazione reale con una cosa esistente; tuttavia, Husserl ribadisce continuamente che la relazione permane anche in assenza dell'oggetto. Così, l'istanza idealista diviene ben presto preponderante e Husserl afferma non solo che ogni relazione reale non può apparire se non a partire da una relazione intenzionale, ma che la prima non è nulla al di fuori della seconda. Conclude così Romano:

Il concetto di intenzionalità è strutturalmente ambiguo. E poiché è ambiguo, in quanto nasconde nel proprio profondo una tensione irrisolta tra un cartesianismo e un anti-cartesianismo, tra una teoria della rappresentazione e la sua negazione, tra una tendenza idealista e una realista, la fenomenologia ha potuto intraprendere diverse vie, che sono altrettanti modi di sopperire alla mancanza di unificazione dei diversi modi dell'intenzionalità (496).

Tentiamo di mettere in relazione – ancora seguendo le analisi di Romano – l'ambiguità dell'intenzionalità con il modello fenomenologico trascendentale husserliano. Esso cerca di sintetizzare tre istanze differenti: *a*) la tesi realista secondo cui ci si manifestano le "cose stesse", ovvero la nostra conoscenza non modifica in alcun modo l'oggetto; *b*) la tesi cartesiana secondo cui vi è un'eterogeneità essenziale tra la coscienza pura e la realtà; *c*) la tesi kantiana (privata tuttavia della distinzione tra fenomeno e cosa in sé) secondo cui la coscienza pura costituisce la realtà come il proprio correlato trascendentale. La seconda e la terza tesi definiscono la posizione delle *Idee* del 1913: in esse, la differenza essenziale tra coscienza e mondo non è definita come opposizione, ma è mantenuta come dipendenza ontologica ed epistemica della realtà dalla coscienza. Così Husserl salva la distinzione trascendentale tra immanenza e trascendenza, tuttavia al caro prezzo della marginalizzazione della tesi realista secondo cui la conoscenza non comporta una modificazione dell'oggetto: ormai, la realtà diventa una formazione di senso

interamente dipendente dalla soggettività costituente, «l'orizzonte indefinitamente rinviato di un processo di costituzione mai del tutto compabile» (Romano 2010a, 538). Ciò significa che la riduzione non ha solo cambiato il nostro punto di vista sul mondo, ma ha modificato ciò che intendevamo per mondo prima di praticare la riduzione stessa: Husserl chiama pre-datità il mondo dell'atteggiamento naturale, il mondo che ci precede e che non è in alcun modo alterato dalla nostra presenza, mentre il mondo costituito è quello che ci appare attraverso il filtro della riduzione. Se il primo è indipendente dalla nostra coscienza, il secondo non è altro dal processo della sua costituzione da parte dell'ego. La difficoltà sorge quando Husserl afferma – a più riprese, ad esempio nella *Krisis* – che il mondo della pre-datità è il mondo costituito, essi fanno tutt'uno: ma com'è possibile, se il primo si definisce come indipendente dalla coscienza e il secondo come interamente dipendente da essa? Ecco perché – conclude Romano – il concetto di costituzione riproduce e amplifica l'ambiguità di fondo già evidenziata a proposito dell'intenzionalità. Infatti, se per un verso Husserl afferma la dipendenza del mondo dalla coscienza, d'altro canto non smette di precisare che non bisogna cadere in un'interpretazione scorretta della costituzione, secondo cui essa diverrebbe il fondamento di una *genesis reale*: la realtà *non* è un prodotto dell'ego trascendentale. Pertanto, il concetto di costituzione esprime esemplarmente la difficoltà di sintetizzare le tre tesi fondamentali della fenomenologia trascendentale, ossia lo sforzo husserliano di tenere insieme l'istanza della *Selbstgegebenheit* del fenomeno alla coscienza con l'istanza trascendentale secondo cui ogni *Singebung* dipende dalla soggettività trascendentale.⁷ In ultima analisi, secondo Romano, la fenomenologia trascendentale husserliana non fornisce sufficienti chiarimenti alla difficoltà iniziale relativa allo sdoppiamento

7 Va anche notato che l'insistenza di Husserl sul carattere passivo e pre-egologico della costituzione non modifica i termini della questione: i processi passivi hanno luogo indipendentemente da ogni attività soggettiva, sono cioè pre-intenzionali, ma restano comunque formalmente egologici. In altri termini, anche se si tratta di processi che fluiscono senza la partecipazione dell'io, sono e rimangono soggettivi.

dell'intenzionalità, al tempo stesso principio non-relazionale tra coscienza/*cogitatum* (non necessariamente esistente) e principio relazionale coscienza/oggetto trascendente (necessariamente esistente). Da un lato, la descrizione dell'intenzionalità percettiva in termini di *Selbstgegebenheit* sembra presupporre che la cosa esista indipendentemente dalla coscienza costituente; dall'altro lato, se ci si basa su testi come le *Idee*, l'oggetto sembra non avere alcuna autonomia, non è altro che un correlato intenzionale. Husserl non si avvia mai verso una soluzione *tranchante*, lasciando così che nel profondo dell'*ego* si apra una zona d'ombra, un'oscillazione, un'ineliminabile "alterazione del proprio".

Queste le ragioni per cui, secondo Romano, la fenomenologia deve interrogarsi sulla propria struttura trascendentale e, anziché tentare di rovesciarla, svilupparla in una fenomenologia ermeneutica dell'evento. In questa prospettiva, trascendentale non è più *l'a priori* della correlazione tra l'apparire e ciò che appare, laddove *l'io* intenziona e costituisce di volta in volta i fenomeni che gli si manifestano (secondo il modello husserliano che mira all'evidenza dell'oggettività compiuta), ma *l'a posteriori* in cui si manifesta l'evenemenzialità radicale di ogni esperienza, anche e proprio laddove questa si celi dietro il volto rassicurante delle cose, degli "utilizzabili" che abbiamo quotidianamente "a portata di mano".

L'evento non è altro da questa riconfigurazione impersonale dei miei possibili e del mondo che avviene nella mia propria avventura. Trasformazione di me stesso e del mondo indissociabile, di conseguenza, dell'esperienza che ne faccio. [...] Soltanto nel *contraccolpo*, nell'*a posteriori essenziale* di una necessaria retrospezione posso far prova dell'evento. [...] Questo ritardo non è affatto accidentale, ma è consustanziale all'evento: se non posso mai essergli contemporaneo, viverlo o sperimentarlo, è perché il suo senso stesso si dà solo in un *a-posteriori essenziale*, «trascendentale». (Romano 2010b, 12)

Si tratterà dunque di distinguere dei gradi maggiori o minori di evenemenzialità a seconda delle diverse esperienze: man mano che l'evento si impone in misura

maggiore, progressivamente si apre un ventaglio di possibilità essenziali per l'Io, che viene così restituito pienamente alla sua radicale libertà da ogni forma di oggettivazione. In ultima analisi, l'evento è dunque pensabile in quanto tale – ossia nella sua *evenemenzialità* – solamente nel suo rapporto col *possibile*, poiché è *ciò che riconfigura ogni volta le possibilità dell'esistenza*: «dopo il sorgere dell'evento, non sarà mai più come *prima*, non sarà mai più lo stesso mondo, con le sue possibilità aperte, ma il suo stesso sorgere, aprendo delle possibilità nuove e, reciprocamente, chiudendone altre, capovolge ciò che, stando alla terminologia di *Essere e Tempo*, è chiamato “mondo”» (Romano 2010b, 103). Dunque, agli occhi di Romano, l'ermeneutica evenemenziale non merita il predicato di fenomenologica se non in quanto si affranca completamente da ogni descrizione eidetica: «Il senso è ciò che emerge nell'evento continuo di un incontro tra un soggetto dotato di capacità ed un ente di un certo tipo all'interno di una situazione rivestita di una certa forma» (Romano 1998, 333). Qualunque pratica fenomenologica che si faccia carico della fenomenalità pensata secondo la propria evenemenzialità radicale assume quindi l'interpretazione come proprio strumento essenziale: descrizione fenomenologica e interpretazione dell'evento si stringono in un nodo inestricabile, unico e insuperabile *a posteriori* trascendentale a cui l'*ad-venant* non può sottrarsi. La fenomenologia è ermeneutica in quanto fenomenologia, ma i fenomeni non sono ermeneutici in quanto fenomeni. In ogni caso non tutti i fenomeni: vi sono, certamente, fenomeni nei quali l'interpretazione gioca un ruolo costitutivo, ma ve ne sono altri che non possono essere analizzati in questo modo e ciò perché il senso sorge prima di essere esplicitato ed elaborato, è percepito prima di essere compreso, sorge con e dall'esperienza stessa che gli conferisce il carattere di *evento significante*. Un senso scaturisce dall'esperienza, conferendole il suo corso caratteristico, orientando il mio modo di com-prendermi e ri-trovarmi, il che non esclude, ma rende possibile, l'esperienza retrospettiva che posso farne. È *evenemenziale* cioè il carattere di ogni

esperienza come «esperienza fin da subito significante» (Romano 2010a, 8). Nella prospettiva di Romano, evenemenziale è allora l'aggettivo che accompagna quest'ermeneutica *già da sempre* fenomenologica e questa fenomenologia *già da sempre* ermeneutica. La fenomenologia è come tale ermeneutica poiché la fenomenalità ci raggiunge accadendo sempre a titolo di evento: in altri termini, la fenomenologia è come tale ermeneutica in quanto il trascendentale non è mai *a priori* ma sempre *a posteriori*. D'altro canto, l'ermeneutica è come tale fenomenologica poiché non vi è interpretazione che dell'evento nella sua particolare manifestazione, sempre coglibile *après coup*, "in contraccolpo", mettendo in gioco l'*ad-venant* e riconfigurando il suo mondo di possibilità esistenziali.

In conclusione di queste brevi considerazioni sull'evoluzione del trascendentale in alcuni fenomenologi post-husserliani, possiamo almeno abbozzare una risposta alla domanda da cui avevamo preso le mosse: o la fenomenologia è trascendentale o, semplicemente, *non è*. Tuttavia, i vari tentativi di superamento del trascendentale husserliano non costituiscono semplicemente degli errori da archiviare per tornare *tout court* a Husserl: infatti, se da un lato essi lasciano trapelare numerose parzialità nella considerazione delle opere del fondatore della fenomenologia (e non potrebbe essere altrimenti, vista la pubblicazione recente di molti manoscritti decisivi per una comprensione più precisa del progetto husserliano), molto spesso tacciato di iper-oggettivismo o ricaduta in una qualche forma di iper-idealismo metafisico, dall'altro lato mostrano la necessità di un lavoro interno allo stesso concetto del trascendentale. Questo è infatti il significato dell'idealismo husserliano e il lascito che Husserl ha consegnato al pensiero contemporaneo: ben lungi da costruire un modello di soggettività capace di *creare* la realtà, Husserl afferma che ogni manifestazione si costituisce *per* e *attraverso* la coscienza, poiché non v'è per l'Io altro modo di farne esperienza, e ciò può accadere a prescindere dalla reale esistenza dell'oggetto che si manifesta. In altri termini, che

L'ego sia trascendentale significa semplicemente che è il fondamento di ogni trascendenza, ne è l'origine in quanto polarità costituente della manifestazione: tuttavia, giova ripeterlo, l'ego è la sorgente della relazione intenzionale con la trascendenza del *cogitatum*, in breve del vissuto, ma l'esistenza reale dell'oggetto intenzionato è del tutto indipendente dall'ego, e non potrebbe essere diversamente. Indagare questo rapporto dell'io con la trascendenza fenomenologica in tutti i suoi molteplici ambiti o regioni, in altre parole analizzare e decostruire la nostra esperienza del mondo e della rete infinita di significati che in esso si manifestano: questo è, in definitiva, utilizzando la felice espressione di Romano, l'*a posteriori* trascendentale che ci costituisce come soggetti di un mondo dotato di senso. In questa prospettiva, il trascendentale rappresenta ancora il futuro della fenomenologia e – forse – della filosofia come tale.

BIBLIOGRAFIA

- Heidegger, M. (2000). *Essere e tempo*. A cura di F. Volpi. Milano: Longanesi.
- Id. (2007). *Contributi alla filosofia (dall'evento)*. A cura di F. Volpi, Herrmann F. W. von. Milano: Adelphi.
- Henry, M. (2001). *Fenomenologia materiale*. A cura di P. D'Oriano. Milano: Guerini e Associati.
- Id. (2003a). *L'essence de la manifestation*. Parigi: PUF.
- Id. (2003b). *Phénoménologie de la vie (I)*. Parigi: PUF.
- Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I*. A cura di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Id. (2013). *Filosofia prima*. A cura di V. Costa. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Parigi: Ed. l'Éclat.
- Id. (Ed.). 1992. *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et sciences cognitives*. Parigi: Vrin.
- Marion, J.-L. (2010). *Certitudes négatives*. Parigi: Grasset.
- Patôcka, J. (1988). *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Grenoble: Millon.
- Id. (1992). *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Grenoble: Millon.
- Id. (2009). *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*. A cura di G. Di Sivatore. Verona: Centro Studi Campostrini.
- Renaud, B. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Parigi: Vrin.
- Romano, C. (1998). *L'événement et le temps*. Parigi: PUF.

Id. (2010a). *Au cœr de la raison, la phénoménologie*. Parigi: Gallimard.

Id. (2010b). *Il possibile e l'evento*. Milano: Mimesis.

Tarditi, C. (2008). *Con e oltre la fenomenologia*. Genova: Il Melangolo.

**LA STUPIDA GENESI DEL PENSIERO.
TRASCENDENTALE E SINTOMATOLOGIA IN G. DELEUZE**

Paolo Vignola

ABSTRACT

In this paper I address the issue of the transcendental in Deleuze's thought, with particular emphasis on his reading of Nietzsche, Proust, and Artaud. Deleuze's core argument is that the practice of genealogy allows for a reconsideration of violence, power, *décadence*, geniality, foolishness, and even stupidity as transcendental components of thought. Indeed, from Deleuze's perspective of transcendental empiricism, thought is generated by the violence of signs, namely those forces which may determine its creative strength or its weakness. Notably, in Deleuze's reading of Nietzsche there emerges how stupidity is in a position of deconstructing the logical locks of the metaphysical conception of truth.

KEYWORDS

Empiricism, Stupidity, Genealogy, Power, Symptomatology.

Uno degli aspetti più chiarificatori e incisivi dell'interpretazione che Deleuze ha offerto del pensiero di Nietzsche risiede nella critica radicale della teoria della conoscenza, e in particolare del principio della verità, in favore dell'originarietà e della superiorità filosofica del senso e del valore. Tale è del resto la portata anti-metafisica, agli occhi di Deleuze, della genealogia nicciana. Un elemento invece più propriamente originale della lettura deleuziana è rappresentato dall'intenzione di promuovere gli oggetti e le qualità, a prima vista morali, della genealogia e della teoria delle forze attive e reattive, sul piano trascendentale: violenza, crudeltà, potenza, forza, genialità, bassezza, *décadence*, follia e persino stupidità raggiungono lo statuto trascendentale, poiché concorrono tutte alla genesi del pensiero – almeno nella teoria deleuziana dell'empirismo trascendentale, centrata sull'eterogenesi del pensiero, ossia sulla violenza del segno che letteralmente spinge a pensare.

È in tal senso che il pensiero, per Nietzsche e ancor più per Deleuze, ha sempre e *di diritto* a che fare con la stupidità e la ragione risiede nelle forze che, necessariamente e in continuazione, lo plasmano e che possono determinarne l'altezza o la bassezza, vale a dire la potenza plastica, creatrice, o la debolezza intrinseca; in altre parole, il pensiero creativo, affermativo, o quello stupido e meschino. Si tratta di forze, forze attive – dunque plastiche e propositive – e forze reattive – ossia decadenti e ammorbanti –, in antitesi tra loro che, pur esterne al pensiero, lo spingono e lo indirizzano verso il raggiungimento delle verità che a loro competono: i valori vitali, da un lato, e gli ideali ascetici e trascendenti, dall'altro lato. A questo proposito, in un passaggio di *Differenza e ripetizione* (1997a), Deleuze ci offre l'estrinsecazione più chiara della stupidità come bersaglio critico della filosofia nicciana e, al tempo stesso, grimaldello per scardinare le serrature logiche della verità:

La stupidità, che è una struttura del pensiero come tale e non un modo di ingannarsi, esprime in linea di principio il non-senso del pensiero; essa quindi non è né un errore né un ordito di errori. Vi

sono pensieri imbecilli, discorsi imbecilli che sono costituiti per intero da verità: ma si tratta di verità basse che provengono da un'anima bassa, grave e pesante come il piombo. Un modo di pensare basso è ciò che sta al fondo, ciò di cui la stupidità è sintomo, ed esprime di diritto la condizione di uno spirito dominato da forze reattive. Nella verità, come nell'errore, il pensiero stupido rivela soltanto la più grande bassezza, le basse verità e i bassi errori quali effetti del trionfo dello schiavo, del regno dei valori meschini o della potenza di un ordine consolidato (157).

La stupidità, allora, piuttosto che essere un modo di ingannarsi, il segno di un errore esterno al pensiero che invece vorrebbe dirigersi verso il Vero, fa parte integrante del pensare e rappresenta la debolezza del senso che un pensiero basso, dominato cioè dalle forze reattive, può veicolare. La stupidità, in sostanza, è il *sintomo* di un modo basso di pensare e descrive la situazione in cui il pensiero non raggiunge o perde la propria individuazione, in cui, per dirla con Bernard Stiegler (2013), si dis-individua, ossia fallisce, regredisce o, comunque, resta in ritardo rispetto a quel che accade.

Se, per il Deleuze di *Differenza e ripetizione*, il pensiero filosofico pensa in termini di differenza e a partire da essa, il pensiero stupido letteralmente non sa che farsene della differenza o, addirittura, non riesce nemmeno a coglierla: «La stupidità non è il fondo né l'individuo, ma proprio il rapporto in cui l'individuazione fa salire il fondo senza potergli dare forma» (198). Come avverte Eleonora de Conciliis (2008, 160), che da diversi anni riflette su tale argomento, «la stupidità indica il modo in cui un individuo umano fallisce nel proprio sforzo di dare forma – di differenziare – il fondo opaco dell'essere».

Eppure, Deleuze, sviluppando in modo formidabile e a volte un po' forzato la prospettiva nicciana, offre alla stupidità uno statuto trascendentale, e precisamente quello di condizione di partenza del pensiero che, a fronte di una violenza subita dalle forze che veicolano i segni sul quale esso si poggia, e di uno sforzo sempre necessario, può giungere a pensare la differenza al tempo stesso come il suo

autentico cominciamento e come il suo orizzonte, ossia il nuovo, ciò che non può essere, alla lettera, ri-conosciuto. Per raggiungere questo obiettivo è però necessario che il pensiero si emancipi dall'immagine che la filosofia ha dato di esso e, perciò, dal suo statuto rappresentativo. Questo è il compito che Deleuze attribuisce all'empirismo trascendentale.

PENSARE AL DI LÀ DEL VERO E DEL FALSO

L'obiettivo strategico di *Differenza e ripetizione* è riuscire a pensare la differenza in sé, pura, liberandola dal giogo della rappresentazione che la costringe a subordinarsi all'identità e, dunque, ad annullare la sua potenza selvaggia e imprevedibile. Pensare la differenza, secondo Deleuze (1997a), è però ciò che la tradizione filosofica ha sempre accuratamente evitato di fare, per salvaguardare le poche certezze da cui partire per sviluppare una teoria filosofica – come il Modello, il Soggetto, l'Identità e la stessa rappresentazione:

Quando la differenza si trova subordinata dal soggetto pensante all'identità del concetto (anche se l'identità fosse sintetica), ciò che scompare è la differenza nel pensiero, la differenza di pensare col pensiero, la *genitalità* di pensare, la profonda incrinatura dell'Io che lo conduce a non pensare se non pensando la propria passione e persino la propria morte nella forma pura e vuota del tempo. Ripristinare la differenza nel pensiero, significa rimuovere la prima difficoltà che consiste nel rappresentare la differenza sotto l'identità del concetto e del soggetto pensante. (342)

Tale subordinazione della differenza è una «quadruplica gogna ove solo può essere pensato come differente ciò che è identico, simile, analogo e opposto, in quanto sempre in rapporto a un'identità concepita, a un'analogia giudicata, a un'opposizione immaginata, a una similitudine percepita la differenza diventa oggetto di rappresentazione» (180). L'operazione di Deleuze consiste allora

nell'elaborare una forma inedita di trascendentale, fondata appunto sulla differenza e non più sull'Io o, in generale, sulla soggettività. In altre parole, se la rappresentazione è un principio della conoscenza atto a spiegare la staticità del nostro mondo, secondo Deleuze la differenza ci permette di raggiungere la realtà mobile, cangiante e vivente di questo stesso mondo, nel quale anche la soggettività è in continua trasformazione, dal momento che, humaneamente, *il soggetto si costituisce nel dato* (Deleuze 2000, 108-110) e, perciò, piuttosto che *trascendentale*, non può che essere *empirico*. In tal senso, l'empirismo trascendentale indica un nuovo rapporto tra pensiero ed esperienza, secondo il quale il primo, per innescarsi, deve essere spinto a farlo da quest'ultima. Con l'empirismo trascendentale, in continuità con la prospettiva nicciana di "decostruzione" del rapporto tra Verità e Cogito, Deleuze cerca di risolvere la questione del senso, ossia dell'elemento principe del pensiero, nella sua irriducibile appartenenza alla sensibilità e all'idea. Se il senso, per il filosofo francese, è sempre senso dell'esperienza, proprio in virtù dell'empirismo che ambisce a divenire trascendentale, esso deve essere inteso come la manifestazione dell'alterità (ossia segno, differenza, violenza) in seno all'esperienza stessa – manifestazione che fa a meno della rappresentazione, in quanto, come vedremo, letteralmente involontaria (Palazzo 2013, 376).¹

In esplicita opposizione alla "immagine del pensiero" veicolata da Kant, il quale definisce il pensiero come una facoltà che opera astrattamente, ossia autonomamente rispetto al segno, Deleuze concepisce la genesi dell'atto di pensare come il prodotto di un campo di forze, che si incarnano nel segno e determinano l'emergere del senso. È così che Deleuze (2002) sostituisce le condizioni di possibilità, a cui fa riferimento il trascendentale kantiano, con le condizioni dell'esperienza reale; "empirismo trascendentale" è perciò la formula coniata dal filosofo francese per

¹ Palazzo (2013) costituisce al presente lo studio più esaustivo sul tema del trascendentale in Deleuze. Per altre ricognizioni dell'empirismo trascendentale in Deleuze cfr. inoltre Sauvagnargues (2010), Treppiedi (2011), Vignola & Vignola (2012).

descrivere l'intenzione di cogliere le condizioni della singola esperienza reale, ossia «condizioni che non siano più larghe del condizionato» (75). Per Deleuze, il limite della concezione kantiana risiede nel rivolgersi alle condizioni di un'esperienza solamente possibile, quando le condizioni di possibilità dell'esperienza presuppongono a loro volta un'esperienza in senso stretto (Zourabichvili 2003, 35), quella che si dà nella costrizione dell'incontro con il segno che permette l'avvio del pensiero attraverso il ruolo commutatore della sensibilità – come vedremo tra poco, grazie all'apporto di Marcel Proust.

Ciò che ora risulta importante è che, con l'empirismo trascendentale, tanto il pensiero quanto la differenza, liberati dal giogo della rappresentazione e perciò emancipati dall'Immagine del pensiero, possono essere colti nella loro genesi; la differenza nell'atto di differire, il pensiero nell'azione ancora involontaria del pensare a partire dal manifestarsi di questa stessa differenza. Il pensiero sorge perciò solo al termine di una genesi forzata, un'eterogenesi innescata da un problema in grado di sovvertire il regime pacifico del riconoscimento che sta alla base di qualsiasi rappresentazione; in questo senso il pensiero è sempre autenticamente creativo e l'arte è la manifestazione concreta di questa dimensione creatrice.

La rappresentazione, esito aristotelico e poi soggettivistico della dottrina delle Idee di Platone, il quale per Deleuze è il primo a negare risolutamente la possibilità di pensare la differenza in se stessa, guida il pensiero verso un'adeguazione al Modello, lo instrada perciò sulla "retta via", evitando a esso di scivolare nell'errore. Se il mondo della rappresentazione è incapace a pensare la differenza in sé, per giungere a pensare quest'ultima, nella sua purezza e perciò liberata dal giogo della rappresentazione che la costringe a dissolversi nell'identità, nell'analogia, nell'opposizione e nella somiglianza, è necessario distruggere "l'Immagine del pensiero" che la tradizione filosofica ha sempre legittimato, secondo la quale il pensiero filosofico è "naturale", "universale" e "ideale", vale a dire naturalmente

predisposto all'universalità e alla conoscenza del vero (Deleuze 1997a, 172-173).² In altre parole, Deleuze si è assunto il compito di mostrare che la filosofia, tranne rare eccezioni, nel descrivere cosa significa pensare, fosse sempre invischiata in una serie di pregiudizi formali che, per secoli, hanno inficiato la possibilità stessa di pensare davvero, vale a dire di creare concetti assolutamente nuovi, nonché lo stesso processo genetico del pensiero. L'immagine del pensiero sarebbe «un sistema di coordinate, di dinamismi, di orientamenti» (1997b, 37) che “anticipano” l'atto filosofico, indirizzandolo verso il Vero e rimuovendo la differenza, che per Deleuze è il vero motore del pensare. A partire da «questa immagine ognuno sa, si presuppone sappia, cosa significa pensare» (1997a, 172) e, perciò, l'“immagine del pensiero” designa il presupposto implicito che il pensiero si dà di se stesso come “naturale” e “universale”: naturalmente indirizzato al vero nonché universalmente giusto. In tal senso, per Deleuze risulta in definitiva irrilevante che la filosofia «cominci con l'oggetto o col soggetto, con l'essere o con l'essente, finché il pensiero resta sottoposto a questa immagine che pregiudica già tutto, tanto la distribuzione dell'oggetto e del soggetto, quanto l'essere e l'essente» (172).

Più in particolare, questa immagine, secondo Deleuze, centrata sulla Verità come ideale astratto, sarebbe supportata da tre tesi fondamentali, che riguardano: 1) *la predisposizione del pensiero nei confronti del vero*, per cui l'esercizio corretto del pensiero deve condurre alla verità; da ciò ne consegue che 2) *sono le forze estranee al pensiero, come le passioni e le percezioni fallaci, a distogliere dalla verità*: «non essendo

2 Deleuze (1997a, 216-217) individua otto postulati che reggerebbero questa immagine: il postulato I riguarda l'esistenza di un pensiero universale; il postulato II rileva il buon senso come determinazione del pensiero puro; il postulato III riguarda l'esercizio concordante di tutte le facoltà della ragione su di un oggetto supposto identico a sé; il postulato IV, che è quello che più ci interessa, è quello della rappresentazione o della subordinazione di ogni differenza all'identità mediante il quadruplice giogo dello Stesso, del Simile, dell'Analogo e dell'Opposto; il postulato V concepisce il negativo nel pensiero come l'“errore”; il postulato VI sancisce il primato della designazione, come direttamente in contatto con la verità, sull'espressione; il postulato VII prevede un *telos* implicito nel pensare, ossia l'adequazione dei problemi dati a risposte e soluzioni, così come il postulato VIII prevede il “sapere” come risultato del pensiero.

soltanto esseri pensanti cadiamo in errore, prendiamo per vero il falso; l'errore sarebbe dunque l'unico effetto che le forze esterne, opposte al pensiero, esercitano su di esso» (2002, 154); 3) per garantire l'efficacia di questa predisposizione del pensiero nei confronti del vero, *è necessario un metodo, in grado di evitare gli errori e le sviste del ragionamento, attraverso il quale poter raggiungere, appunto, l'ideale astratto della Verità, «ciò che è valido in ogni tempo e in ogni luogo».*³

Il filosofo presuppone che [...] il pensatore voglia il vero, ami o desideri il vero, cerchi naturalmente il vero. Egli si attribuisce in partenza la buona volontà di pensare; fonda tutta la sua ricerca, su una "decisione premeditata". Da ciò deriva il metodo della filosofia: [...] un metodo capace di vincere le influenze esterne che distolgono il pensiero dalla sua vocazione e gli fanno prendere per vero il falso. [...] Ciò perché la filosofia [...] ignora le zone oscure dove si elaborano le forze affettive che agiscono sul pensiero, le determinazioni che ci *costringono* a pensare. (1997a, 88)

Se, come vedremo, per distruggere "definitivamente" questa "Immagine dogmatica del pensiero" Deleuze ha fatto ricorso a scrittori formidabili come Proust e Artaud, è ancora Nietzsche, da filosofo, a offrirgli il martello più pesante. Piuttosto che la negazione scettica dell'esistenza dei fatti o della verità, Deleuze (2002, 155) ha infatti saputo mostrare con grande chiarezza come, in Nietzsche, non ci sia verità che, «prima di essere una verità, non sia la realizzazione di un senso o di un valore». In altre parole, il senso o il valore che vengono dati a una determinata cosa, a un determinato fatto potremmo dire, anticipano e in-formano il suo contenuto di verità.

3 A tal proposito, e focalizzando l'attenzione sul problema della fondazione del pensiero, risulta particolarmente efficace l'interpretazione di Palazzo (2013, 153): «Il rapporto tra postulato della retta natura, cominciamento e metodo, è tale che nessuno dei tre termini può essere pensato senza l'altro, e anzi il loro significato si comprende esclusivamente nella reciproca relazione: solo perché si pone come obiettivo il raggiungimento di un suolo fondativo indubitabile da cui prendere inizio, la filosofia esige un metodo o una critica, e solo perché il pensiero ha pensato se stesso come capace di verità, il metodo può costituire la via per una giustificazione di diritto dell'inizio; d'altra parte è soltanto in questo plesso (e nel modo con cui altri postulati vi sono implicati) che può essere compreso cosa si intenda per verità e pensiero all'interno dell'Immagine».

Di conseguenza, ciò non significa che non esistano verità o che esse non possano venir individuate, bensì che «abbiamo sempre la verità che ci meritiamo in funzione del senso che concepiamo o del valore di ciò in cui crediamo, poiché un senso – pensabile o pensato – si realizza solo nella misura in cui le forze che gli corrispondono nel pensiero si appropriano e si impadroniscono anche di qualcosa che ne sta al di fuori» (2002, 155). In sostanza, con Nietzsche, la filosofia non nega l'esistenza dei fatti o della verità, ma giunge a "trovare" qualcosa di più *importante* del Vero, di più *interessante*, perché il senso, il valore e le forze che determinano entrambi sono gli elementi necessari affinché qualsiasi verità possa darsi (2002, 155).

Piuttosto che analizzare il vero o il falso nel pensiero, Nietzsche attribuisce alla filosofia il compito di descrivere e diagnosticare le altezze e le bassezze del pensare. Si tratta di un compito che travalica i confini dell'epistemologia e chiama in causa anche la dimensione etica, così come quella morale e politica. E in effetti, tra la bassezza e l'errore, così come tra l'altezza e la verità, cambia radicalmente l'approccio critico, in quanto il *modo* pensare, basso o alto che sia, a differenza dell'errore o della verità, deve essere visto sempre in relazione all'epoca e al *milieu* in cui si manifesta.

La ricerca del vero non è una determinazione necessaria del pensiero, nemmeno un suo orientamento originario, bensì soltanto una sua possibilità contingente, causata in una particolare epoca da una momentanea disposizione di forze sociali, culturali, naturali o psichiche. Sono queste forze, che come abbiamo visto possono essere attive o reattive, ad abitare il fuori del pensiero, ma anche, di conseguenza, il fuori della filosofia. Si tratta di forze che, per essere diagnosticate, devono essere colte nel loro incarnarsi nei soggetti, nelle istituzioni, nei saperi di una determinata società e, perciò, nel loro esprimersi attraverso i sintomi di un'intera epoca del pensiero. Cogliere queste forze attraverso i sintomi da loro prodotti è quello che Nietzsche riesce a fare in qualità di sintomatologo, *poiché* scrittore e non soltanto filosofo. Per Deleuze, infatti, l'attitudine propriamente nicciana a esprimere

filosoficamente il dolore dipende dal fatto che il filosofo di Röcken è riuscito, più di qualsiasi altro pensatore, a portare la filosofia verso il proprio fuori, riuscendo così a mostrare i sintomi della *décadence* della civiltà (Nietzsche 1964, 16 [86]), senza rinunciare a sviluppare il suo logos sopraffino, bensì componendolo con il *pathos* dell'esistenza, con la sofferenza, il riso e l'*amor fati* (Deleuze 2002, 316-319).

Ora, se la filosofia ha sempre avuto problemi a pensare il fuori, in particolare il suo fuori, il "fuori" della filosofia è spesso colto dalla letteratura e, in particolare, da quella letteratura che, attraverso i suoi scrittori, si espone stoicamente a sofferenze, lacerazioni, situazioni e fenomeni al confine con il disagio o la follia. Del resto, lo stesso Deleuze descrive "l'impresa" più ardua e formidabile della letteratura come *un'autentica avventura*, quella della salute, che nello scrittore assume spesso la forma di «un'irresistibile salute precaria che deriva dall'aver visto e sentito cose troppo grandi, troppo forti per lui, irrespirabili» (318). Lo scrittore, quando è grande, è un sintomatologo, un clinico della civiltà (Vignola 2013, 17-34), poiché, cogliendo e persino abitando il *pathos* come il cuore pulsante della vita sofferente oppure gioiosa, egli gioca con la propria salute personale, dunque anche con i propri sintomi di malessere, cercando di raggiungere un piano impersonale, di tutti e di nessuno, attraverso l'espressione e lo stile della propria scrittura. In altre parole, la scrittura è per Deleuze sperimentazione di nuove forme di salute, di nuove modalità di esistenza, tanto rischiose quanto indispensabili. Questo perché la letteratura traccia una linea più folle e più sublime di quella della filosofia, portandosi ai margini del pensabile, oltre il limite della ragione o i confini del concetto, dove i confini tra il normale e il patologico si confondono nell'anomalia – della vita così come del pensiero.

Per cogliere il fuori della filosofia, che è poi il *pathos* dell'esistenza attraverso il quale la salute può essere conquistata o perduta per sempre, il filosofo deve allora diventare scrittore, sviluppando quello che Artaud (1964, 54) ha definito un

“atletismo affettivo” che ecceda «gli stati percettivi e i passaggi affettivi del vissuto» esperiti quotidianamente di persona, e giungendo così a descrivere i sintomi impersonali e collettivi del disagio, ma anche a individuare i segni di una salute a venire.

LETTERATURA E MISOSOFIA

Come anticipato, la critica deleuziana dell'immagine del pensiero non è circoscritta alla storia della filosofia, bensì rinvia al rapporto tra la filosofia e il suo “fuori”, poiché è proprio grazie a ciò che è esterno allo statuto disciplinare di quest'ultima che si rende possibile una critica eminentemente filosofica alla filosofia stessa.

In quest'ottica, risulta fuorviante considerare le centinaia di opere letterarie citate da Deleuze come semplici strumenti, utili al lavoro filosofico, a patto che esso mantenga una piena padronanza della tecnica di utilizzo (Gelas & Micolet 2007).⁴ Piuttosto che a una *relazione*, per quanto profonda e complessa, in cui alla fine sarebbe comunque il filosofo ad avere l'ultima parola, è più verosimile pensare a una *contaminazione* che penetra il *corpus* deleuziano, generando zone di indiscernibilità tra filosofia e letteratura. Scrittura letteraria e creazione filosofica, per Deleuze e nei suoi testi, si fondono infatti in un magma incandescente e strabordante di *pathos*, che trasporta concetti, affetti e percetti e produce nientemeno che il pensiero attraverso innumerevoli sperimentazioni.

È grazie alla sperimentazione, la quale è in definitiva l'esperienza reale dell'arte, che uno scrittore come Proust fa della sensibilità la facoltà in grado di trasformare l'immagine del pensiero. L'esperienza della *Recherche*, che è a tutti gli effetti un'esperienza dell'arte, mostra, infatti, che il pensiero non è né capace di

4 In Gelas & Micolet (2007) sono segnalate tutte le occorrenze relative ai 277 scrittori citati da Deleuze. Per una ricognizione generale del tema, cfr. anche Buchanan, Marks (2001), Bogue (2003). Mi permetto inoltre di segnalare Vignola (2011).

dotarsi autonomamente di un metodo per raggiungere la verità, come vorrebbe Cartesio, né il frutto di una buona volontà del pensatore, a cui farebbe riferimento Kant. Piuttosto che un esercizio volontario, dettato appunto dalla volontà conoscitiva del soggetto, il pensiero sorge in modo rigorosamente “involontario” e il soggetto è in realtà *assoggettato* al segno che incontra e che gli impone la sua forza, costringendolo a pensare. Contro il pregiudizio filosofico relativo all’inclinazione naturale del pensiero verso la verità, nella *Ricerca del tempo perduto*, Proust mostra che «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» (Deleuze 2001, 16).

Nella lettura deleuziana di Proust, infatti, la verità e il senso non possono essere i prodotti di un buon volere preliminare, ma scaturiscono da una violenza fatta al pensiero (17), per cui «bisogna provare dapprima l’effetto violento di un segno, in modo che il pensiero sia quasi costretto a cercarne il senso» (23). È così che Deleuze individua il principio trascendentale della *Ricerca* nella parola “costringere”: «Impressioni che costringono a guardare, incontri che costringono a interpretare, espressioni che ci costringono a pensare» (88). Questo movimento violento e coatto nei confronti del soggetto (sedicente) pensante rappresenta, paradossalmente, il processo di emancipazione della differenza: «Dalla sensibilità all’immaginazione, dall’immaginazione alla memoria, dalla memoria al pensiero – quando ogni facoltà disgiunta comunica all’altra la violenza che la porta al proprio limite – è ogni volta una libera figura della differenza a risvegliare la facoltà e a risvegliarla come il differente di questa differenza» (189).

Con tale argomentazione, Deleuze vuole affermare, in definitiva, che se si vuole ancora sviluppare un pensiero trascendentale è necessario abbandonare l’immagine della naturale predisposizione o corrispondenza nei confronti del vero, ossia della *philia* in quanto «espressione di un desiderio, di un amore, di una buona

natura o di una buona volontà per cui le facoltà possiederebbero già o tenderebbero verso l'oggetto al quale la violenza le innalza, e presenterebbero un'analogia con esso o un'omologia tra loro» (189).⁵ Per Deleuze il pensiero prende avvio dalla violenza, incomincia cioè col subire la forza della differenza trasportata da un segno, per cui la sua origine è passiva e involontaria. Non vi è dunque alcuna predisposizione o "amicizia" del pensiero nei confronti della Verità e gli unici garanti della necessità di ciò che costringe a pensare sono il *fortuito* o la *contingenza dell'incontro* con il segno:

Ciò che è primo nel pensiero è l'effrazione, la violenza, il nemico, e nulla presuppone la filosofia, tutto muove da una misosofia. Non si può contare sul pensiero per installarvi la necessità relativa di ciò che esso pensa, ma viceversa sulla contingenza di un incontro con ciò che costringe a pensare, di una passione di pensare. Le condizioni di una vera critica e di una vera creazione sono le stesse: distruzione dell'immagine di un pensiero che si presuppone a sua volta genesi dell'atto di pensare nel pensiero stesso. (1997a, 182)

Deleuze rovescia la *philia* in costrizione e violenza, la buona volontà in involontarietà, l'attività in passività e l'autonomia in dipendenza: la filosofia deve tener conto della sua misosofia costitutiva e congenita. Il ruolo di Proust, allora, è quello di rovesciare l'impianto delle facoltà e il senso delle tre critiche di Kant, innalzando la sensibilità al suo uso trascendente, ossia egemonico nei confronti delle altre facoltà, per cui essa, sempre e per natura a diretto contatto con il segno, manifesta, al tempo stesso, l'aspetto passivo e la capacità di convertire la "violenza" subita in opportunità di creazione. È precisamente sulla soglia tra passività e creazione che Deleuze (1997a) scorge il carattere trascendentale della sensibilità, in grado di cogliere l'essere del sensibile, ossia «l'esistenza paradossale di un "qualcosa" che non può essere sentito (dal punto di vista empirico) e insieme può essere soltanto sentito (dal punto di vista dell'esercizio trascendente)» (305). Ciò che la sensibilità può cogliere è nientemeno

5 Su questo tema cfr. in particolare Antonioli (1999, 85).

che la differenza in quanto intensità, cioè principio genetico, e dunque trascendentale, della molteplicità qualitativa che si manifesta nell'esperienza (Rametta 2010, 368): «L'intensità è ciò che può essere soltanto sentito, ciò che definisce l'esercizio trascendente della sensibilità, poiché essa fa sentire, risvegliando in tal modo la memoria e forzando il pensiero» (Deleuze 1997a, 306).

Il segno sensibile ci fa violenza: mobilita la memoria, mette l'anima in moto; ma, a sua volta, l'anima smuove il pensiero, gli trasmette la costrizione della sensibilità, lo costringe a pensare l'essenza come la sola cosa che debba essere pensata. Ed ecco le facoltà entrare in un esercizio trascendente, dove ognuna affronta e raggiunge il proprio limite: la sensibilità che afferra il segno; l'anima, la memoria, che lo interpreta; il pensiero, costretto a pensare l'essenza. [...] Occorre essere predisposto ai segni, aprirsi al loro incontro, aprirsi alla loro violenza. L'intelligenza viene sempre dopo, vale quando viene dopo, non vale che allora. (Deleuze 2001, 93-94)

Questa citazione presenta il movimento di costrizione trascendentale attraverso cui si genera il pensiero, e dunque sintetizza bene il ragionamento deleuziano riportato sopra, ma l'ultima frase ci riporta al punto di partenza di questo breve saggio, vale a dire l'originaria stupidità nella quale il pensiero si trova immerso. Se infatti l'intelligenza viene sempre dopo, prima di essa c'è la stupidità e vi si può sempre ricadere. Potremmo dire che, se per l'immagine dogmatica del pensiero l'intelligenza organizza i segni tramite la rappresentazione, nella prospettiva dell'empirismo trascendentale, per cui pensare incomincia con lo choc causato dall'incontro violento con il segno, quest'ultimo letteralmente *sciocca lo sciocco*, spingendolo a pensare; tuttavia, perché ciò sia possibile, appunto, «occorre essere predisposto ai segni, aprirsi al loro incontro, aprirsi alla loro violenza». Se, perciò, l'intelligenza vale solo *après-coup*, e solo dopo tale violenza trascendentale diviene possibile qualsiasi pensiero – teoretico, morale, politico, artistico, ecc. – ne consegue, come Deleuze chiarirà quattro anni dopo il suo libro su Proust, in *Differenza e ripetizione*, che «la

codardia, la crudeltà, la bassezza, la stupidità non sono semplicemente potenze corporali, o fatti caratteriali e sociali, ma strutture del pensiero come tale» (1997a, 196).

ARTAUD SINTOMATOLOGO (DEL) TRASCENDENTALE

In un passo denso e suggestivo di *Differenza e ripetizione*, dopo aver mostrato alcuni tratti della profondità sintomatologica delle opere di Flaubert, da lettore consumato sebbene tutt'altro che disilluso, Deleuze sottolinea che «la peggiore letteratura fa incetta di sciocchezze, ma la migliore è stata sempre assillata dal problema della stupidità, che ha saputo condurre fino alle soglie della filosofia» (1997a, 197). Ora, se la violenza e la stupidità, così come tutte le altre determinazioni pato-logiche che la “migliore letteratura” cerca di portare fino “alle soglie della filosofia”, esprimono la *potenza lacerante* e al tempo stesso *performante* del segno, nelle riflessioni di Antonin Artaud esse rinviano anche all'*impotenza* del pensiero come sua condizione trascendentale.

Abbiamo già osservato come, in *Marcel Proust e i segni*, Deleuze mostri la portata “filosofica” dell'opera proustiana, in quanto «essa rivaleggia con la filosofia» perché «traccia un'immagine del pensiero che si oppone a quella della filosofia» (16-17); sempre attraverso le lenti deleuziane, possiamo allora riconoscere in Artaud un attento sintomatologo del pensiero e, di conseguenza, della questione trascendentale. Per quanto Deleuze non abbia mai consacrato un libro ad Artaud, come invece ha fatto con Proust, Sacher-Masoch e Kafka, la sua presenza è ricorrente, strategica e persino essenziale alla costituzione dei concetti e delle argomentazioni più teoricamente pregnanti, come la genesi del pensiero – tra critica dell'Immagine del pensiero e formulazione dell'empirismo trascendentale – e la critica alla dottrina del giudizio che sfocia nell'immagine del corpo senza organi. È così che, se Nietzsche ha

usato il *martello* per scardinare la dottrina platonica e tutti i suoi derivati, e se Proust con una *madeleine* che “costringe” a ricordare ha innescato una potente critica al trascendentale kantiano, Artaud con gli *elettroshock* che ha subito riesce a cogliere, al pari di Heidegger, la *camicia di forza* del pensiero, il fatto cioè che non riusciamo ancora a pensare:

L'indeterminato, il senza fondo, è di fatto l'animalità propria del pensiero, la genitalità del pensiero: non questa o quella forma animale, ma la stupidità. Infatti, se il pensiero non pensa se non costretto e forzato, se resta ottuso finché nulla lo costringa a pensare, ciò che lo costringe a pensare non è anche l'esistenza della stupidità, quanto dire che il pensiero non pensa finché nulla lo costringa? Riprendendo l'espressione di Heidegger secondo cui «Ciò che ci dà più da pensare, è il fatto che non pensiamo ancora», si può dire che il pensiero è la determinazione più alta, in quanto resta di fronte alla stupidità come all'indeterminato che gli è adeguato. La stupidità (non l'errore) costituisce la più grande impotenza del pensiero, ma anche la fonte del suo più alto potere in ciò che lo costringe a pensare. (1997a, 353)

Non contento però di utilizzare i grandi testi letterari per scardinare l'immagine dogmatica del pensiero e per celebrare lo statuto trascendentale della stupidità, Deleuze ritrova nella corrispondenza tra Jacques Rivière e Antonin Artaud un apporto sintomatologico ancora più performante ai fini della sua prospettiva anti-rappresentativa ed energetica. Nel 1923, il giovane poeta Antonin Artaud invia una serie di poemi a Jacques Rivière, direttore della *Nouvelle Revue Française*, che non verranno pubblicati, ma la cui proposta origina comunque uno scambio epistolare talmente gravido di senso da indurre lo stesso Rivière a pubblicare la corrispondenza sulla sua rivista nel 1924. In queste lettere, secondo Deleuze, Artaud manifesta le grandezze e i disagi di quel che significa pensare. In tal senso, Deleuze fa dello scambio di lettere tra Artaud e Rivière l'esempio privilegiato della contrapposizione tra l'immagine dogmatica del pensiero, costituitasi e cristallizzatasi durante l'intera

tradizione filosofica, e la critica radicale di quest'immagine. «Rivière mantiene l'immagine di una funzione pensante autonoma, dotata di una natura e di una volontà di diritto», immagine che considera le nostre difficoltà a pensare derivanti da una serie di mancanze: «mancanza di metodo, di tecnica o di applicazione, e persino mancanza di salute» (Deleuze 1997a, 191 e Heidegger 1996). Questa immagine del pensiero, ci dice Deleuze, è sempre la stessa della tradizione, per cui a impedirci di pensare sono ostacoli esterni, ossia dei "fatti" e «i nostri sforzi intesi a superarli ci consentono di mantenere un ideale dell'io nel pensiero puro», dunque la credenza in una soggettività trascendentale che orienta autonomamente e "volontariamente" il pensiero. Ecco allora che la corrispondenza tra Rivière e Artaud manifesta un "malinteso radicale", per cui «più Rivière crede di avvicinarsi ad Artaud, e di comprenderlo, più se ne allontana e parla d'altro». Questo perché, per Artaud, il suo proprio caso, le sue insensatezze cogitanti e le sue impotenze a pensare sono sintomi non di un disagio individuale o personale, bensì di una sorta di stupidità trascendentale, «un processo generalizzato di pensare che non può più trovare riparo sotto l'immagine dogmatica rassicurante, ma si confonde con la distruzione completa di quest'immagine» (Deleuze 1997a, 191).

Possiamo affermare che Artaud metta in atto una sorta di sintomatologia trascendentale, per cui le difficoltà che egli confessa di provare, nel disperato eppur necessario tentativo di pensare, sono difficoltà trascendentali, dunque non semplici fatti esterni al suo pensiero individuale, bensì "difficoltà di diritto" su cui si basa l'essenza stessa del pensiero, il suo cominciamento così come il suo orizzonte:

Artaud persegue la tremenda rivelazione di un pensiero senza immagine e la conquista di un nuovo diritto che non si lascia rappresentare. Egli sa che la *difficoltà* come tale, e il suo corollario di problemi e di domande, non sono uno stato di fatto, ma una struttura di diritto del pensiero, che c'è un acefalo nel pensiero, come un amnesico nella memoria, un afasico nel linguaggio, un agnosico nella

sensibilità. Sa che il pensare non è innato, ma deve essere generato nel pensiero; sa che il problema non è di dirigere o di applicare metodicamente un pensiero preesistente in natura e in diritto, ma di far nascere ciò che non esiste ancora. (172)

Nell'esprimere l'impotenza a pensare come situazione tanto soggettiva quanto generale, addirittura trascendentale, Artaud non mette il pensiero in relazione essenziale con la verità o, in senso negativo, con l'errore, bensì con la sua stessa genesi, ossia con le condizioni di violenza e, potremmo dire, le *costrizioni di possibilità* che accompagnano l'innescamento dell'atto pensante, dall'ebetismo e dalla stupidità germinali fino all'intuizione e alla creazione del nuovo. Le lettere di Artaud a Rivière esprimono perciò, al tempo stesso, la *possibilità* e la *necessità* di un pensiero che sostituisca la rappresentazione distruggendone l'immagine che essa veicola, ossia il pregiudizio di autonomia e di veridicità del pensiero:

Pensare è creare, non c'è altra creazione, ma creare, è innanzitutto generare "il pensare" nel pensiero. Per questo Artaud oppone nel pensiero la genialità all'inneità, ma anche alla reminiscenza, e pone così il problema di un empirismo trascendentale: «Io sono un genitale innato [...]. Ci sono degli imbecilli che si credono esseri, esseri per inneità. Ma io sono uno che per essere deve frustare la propria inneità, uno che per inneità è colui che deve essere un essere, cioè sempre frustare questa specie di negativo canile, oh cagne d'impossibilità». (172)

La frase di Artaud sopra riportata, oltre a fare segno, come gran parte della letteratura amata da Deleuze, verso il divenire-animale (Vignola 2011, 23-53), troverà una corrispondenza inequivocabile in *Che cos'è la filosofia?* (Deleuze & Guattari 2002), dove il rapporto del pensiero con la verità è concepito «non tanto come un uomo che dispone di un metodo, quanto piuttosto come un cane che fa dei balzi disordinati» (44), per cui è nell'intrecciarsi dell'azzardo e della necessità, nonché dunque di

violente costrizioni, che può generarsi il pensiero filosofico con la sua creazione di concetti.

Da sintomatologo trascendentale, Artaud accompagna pato-logicamente Deleuze, ossia introducendolo al *pathos* di cui ribolle il suo discorso, in ultima istanza assolutamente teoretico, nel duplice tentativo di concepire un pensiero alternativo a quello della rappresentazione e un corpo che non si confonda con l'organismo, un corpo quindi altro rispetto al corpo organico e organizzato. A tal proposito, e cioè in merito alla logica del *pathos* che dal piano dei fatti passa a quello del diritto, ossia al piano trascendentale, è opportuno rimarcare un aspetto dell'approccio deleuziano al disagio di Artaud e, più in generale, ai malesseri degli scrittori che, proprio attraverso i loro sintomi, diventano i clinici della civiltà. Lungi dal ridurre le considerazioni di Artaud a un problema psicopatologico, Deleuze (1997a) pone infatti la schizofrenia, al pari della stupidità, sul piano propriamente trascendentale, ossia di ciò che ha a che fare di diritto col pensiero: «Il problema non è di opporre all'immagine dogmatica del pensiero un'altra immagine, tratta per esempio dalla schizofrenia, quanto piuttosto di ricordare che la schizofrenia non è soltanto un fatto umano, ma una possibilità del pensiero, che non si rivela a questo riguardo se non nell'abolizione dell'immagine» (193).

Coerentemente con la teoria dell'empirismo trascendentale e, perciò, della sperimentazione necessaria a cogliere le condizioni reali della genesi del pensiero, il processo schizofrenico, al pari della stupidità,⁶ da fatto personale diviene possibilità teoretica di emancipazione della differenza dal giogo della rappresentazione, e squarciamento (*percée*) dell'immagine che impedisce *de facto* la libertà del pensiero:

6 Deleuze (1997a), mediante la nozione stoica di stultitia, ha buon gioco nel fare oscillare l'operazione di distruzione dell'immagine del pensiero, messa in atto da Artaud, tra la follia e la stupidità; la stultitia rappresenta infatti il connubio tra di esse.

Quando la filosofia trova il suo presupposto in un'Immagine del pensiero che pretende di valere di diritto, non si può per questo contentarsi di opporle dei fatti contrari. Occorre portare la questione sul piano stesso del diritto e sapere se questa immagine non tradisce l'essenza stessa del pensiero come pensiero puro. In quanto valida di diritto, l'immagine presuppone una certa ripartizione dell'empirico e del trascendentale, ed è tale ripartizione che va giudicata, quanto dire il modello trascendentale implicato nell'immagine. (174)⁷

In conclusione, è lecito affermare che, invece di ridurre la scrittura e le riflessioni artaudiane sulla genitalità del pensiero a un fatto psicopatologico, Deleuze, attraverso le nozioni di schizofrenia e di processo schizofrenico, sferra la critica più suggestiva a questa immagine del pensiero dogmatica e, in definitiva, morale, che attraverso la rappresentazione sancisce *cosa* e *come* può essere pensato. Con la sua scrittura intensiva e impastata del miglior *pathos* letterario, Deleuze intende dunque avvicinarsi alla figura del pensatore che, a rischio di sembrare o di risultare idiota,⁸ «non si lascia rappresentare, ma che non vuole neppure rappresentare alcunché» (171), tanto meno il proprio disagio o la propria stupidità.

7 In merito a questo argomento, è ancora Palazzo (2013, 144) l'interprete che può aiutare a chiarire l'intenzione di Deleuze: «Il discorso si svolge allora su due livelli: da un lato l'immagine del pensiero ha posto una determinata ripartizione dell'empirico (il fatto) e del trascendentale (le condizioni di possibilità di diritto); dall'altro lato tuttavia, se [...] è vera la tesi di fondo secondo cui l'Immagine ha, implicitamente, "fondato un suo supposto diritto sull'estrapolazione di alcuni fatti", la stessa critica dell'Immagine dovrà essere svolta sul piano trascendentale, cioè non adducendo fatti che contraddicano le pretese di diritto dell'Immagine, ma portando alla luce le aporie del trascendentale nell'Immagine (mostrando cioè che non è realmente trascendentale), e, per ciò stesso, cercando delle condizioni di possibilità del pensiero più radicali ed effettivamente trascendentali, ovvero, per quanto ne sappiamo, non arbitrarie, non formali e autenticamente genetiche».

8 «A costo di parere idioti, comportiamoci al modo di quel personaggio russo, l'uomo del sottosuolo che non si riconosce nei presupposti soggettivi di un pensiero naturale più di quanto non si riconosca nei presupposti oggettivi di una cultura del tempo, e che non dispone del compasso per tracciare un cerchio. Egli è l'inattuale, né temporale, né eterno. E si veda quali domande Sestov sa porre [...], l'impotenza a pensare che mette nel pensiero» (Deleuze 1997a, 171).

BIBLIOGRAFIA:

- Antonioni, M. (1999). *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris: Kimé.
- Artaud, A. (1964). *Il teatro e il suo doppio*. A cura di G. R. Morteo e G. Neri. Torino: Einaudi.
- Bogue, R. (2003). *Deleuze on literature*, New York-London: Routledge.
- Buchanan, I. & Marks, J. (dir.) (2001). *Deleuze and Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- de Conciliis, E. (2008). *Pensami stupido! La filosofia come terapia dell'idiozia*. Milano-Udine: Mimesis.
- Deleuze, G. (1997a). *Differenza e ripetizione*, Trad. it. G. Guglielmi. Milano: Cortina.
- Id. (1997b). Segni ed eventi (intervista di R. Bellour e F. Ewald). In Vaccaro, S. & Riccio, M., *Il secolo deluziano*. Milano-Udine: Mimesis.
- Id. (2000). *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*. A cura di A. Vinale. Napoli: Cronopio.
- Id. (2001). *Marcel Proust e i segni*. Trad. it. C. Lusignoli e D. De Agostini. Torino: Einaudi.
- Id. (2002). *Nietzsche e la filosofia*. A cura di F. Polidori. Einaudi: Torino.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Che cos'è la filosofia?* A cura di C. Arcuri. Torino: Einaudi.
- Gelas, B. & Micolet H. (éd.) (2007). *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*. Nantes: Cecile Defaut.
- Heidegger, M. (1996). *Che cosa significa pensare?* Prefazione di G. Vattimo. Milano: Sugarco.
- Nietzsche, F. (1964). Frammenti postumi 1888-1889. In Id., *Opere*, Vol. VIII, t. III, a cura di G. Colli e M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Palazzo, S. (2013). *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*. Pisa: ETS.

- Rametta, G. (2010). *Il trascendentale di Gilles Deleuze*. In Id. (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*. Padova: CLEUP.
- Sauvagnargues, A. (2010). *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF.
- Stiegler, B. (2013). *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*. Paris: Milleunenuits.
- Treppiedi, F. (2001). *Critica dell'assunzione e costruzione metodica. Prospettive sull'empirismo trascendentale di Deleuze*. In: "Giornale di metafisica", 33, 287-295.
- Vignola, P. (2011). *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*. Macerata: Quodlibet.
- Id. (2012) *L'attenzione altrove. Sintomatologie di quel che ci accade*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Vignola, J., & Vignola, P. (2012). *Sulla propria pelle. La questione trascendentale tra Kant e Deleuze*. Roma: Aracne.
- Zourabichvili, F. (2003). *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses.

LATO III

CUSTODIRE IL VUOTO. STUDIO SUL FONDAMENTO DEL SISTEMA GIURIDICO

Alberto Andronico

ABSTRACT

In this text I address the issue of the transcendental foundation of right through an in-depth discussion of some leading thinkers such as Kelsen, Schmitt, Benjamin, and Derrida. Firstly, I put into light the differences between Kelsen's and Schmitt's views: whereas the former believes that the right's foundation is a rule which serves as a transcendental condition for a science of right purified from all alien elements, the latter claims that the basis of right is to be found in the concrete unity of social order which constitutes the existential horizon of the sovereign decision about the state of exception. Secondly, I discuss Derrida's contribution to the problem of justice, namely his argument on the substantial impurity of all juridical systems: in synthesis, according to Derrida *justice is other than right* and, at the same time, is *the other in right*. In the last part of this paper I demonstrate how, following Benjamin, the juridical order must use the same violence from which it aims at protecting community.

KEYWORDS

Right, Juridical Order, Exception, Justice, Deconstruction.

E precisamente questo pensare oltre se stesso,
verso l'aperto, proprio questo è metafisica.

T. W. Adorno, *Metafisica*

ALTRE DUE EPIGRAFI

Seconda epigrafe: l'inferno c'è, ma è vuoto. D'accordo, sembra che von Balthasar (1993) non l'abbia mai detto. Almeno non in questi termini, che anzi non gradiva. Ma non è di questo che si vuol parlare qui: non dell'inferno e neanche di von Balthasar. Il tema è un altro. E riguarda ben più prosaicamente la scienza giuridica. Senza entrare nel merito di delicate questioni teologiche, infatti, vorrei semplicemente provare a suggerire che quello che è stato detto dell'inferno, poco importa da chi, lo si possa sostenere per il fondamento del diritto: c'è, appunto, *ma è vuoto*. Questa, se non altro, è l'ipotesi che costituisce lo sfondo delle pagine che seguono. Prendendo così le distanze sia dall'idea – oggi piuttosto diffusa – che tale questione sia ormai superata, in nome della (pretesa e forse presunta) efficienza di un sistema che non avrebbe più bisogno di alcun fondamento, sia dalle pur sempre ricorrenti tentazioni di riempire lo spazio del fondamento di contenuti vari ed eventuali, etici, politici o economici che siano, quasi in preda a una sorta di *horror vacui*.

Prima di cominciare, però, una terza epigrafe mi aiuta a entrare nell'argomento, precisando meglio i contorni dell'ipotesi di partenza. Anche questa la traggo da un testo che non parla (non immediatamente, almeno) di ciò di cui vorrei parlare io. Non lo ha scritto un giurista e non parla di diritto. Lo ha scritto uno psicanalista. E parla del Padre. A ogni modo, eccola: «La funzione del padre è una funzione che custodisce il vuoto» (Recalcati 2011, 85). Lo ha affermato recentemente Massimo Recalcati. In un'epoca come la nostra, posta sotto il segno lacaniano

dell'evaporazione del padre, «si tratta di pensare al padre come *resto* e non come Ideale normativo» (22). Conserviamo intanto questa figura di un padre custode di un vuoto, di un buco nel tessuto del sapere. Perché è proprio di un buco nel tessuto del sapere giuridico che intendo occuparmi. Un buco che va custodito. Solo servendosi del Padre, del resto, è possibile farne a meno. Altra grande lezione di Lacan.

UNA DOTTRINA PURA

Impostata così la cornice del discorso, possiamo ricominciare. Ricordando innanzitutto il lavoro di uno dei maestri che hanno fatto la storia del pensiero giuridico del Novecento. Un giurista austriaco (pur se nato a Praga, nel 1881) che, dopo essersi formato tra Vienna, Heidelberg e Berlino, insegnò a Vienna e a Colonia, poi a Ginevra, Praga, Harvard e infine a Berkeley, prima diritto pubblico e successivamente diritto internazionale e praticamente sempre filosofia del diritto. Si chiamava Hans Kelsen. E i motivi per riprendere le mosse da lui sono tanti. Uno di questi è che nessuno meglio di Kelsen ci consente di capire perché ancora oggi si ritiene che si possa (e si debba) studiare diritto studiando solo diritto. Quanto meno nella nostra parte di mondo, infatti, i corsi di laurea di Giurisprudenza continuano a essere organizzati intorno a un'idea che sembra ovvia, ma che ovvia non è. Un'idea tanto semplice quanto discutibile, che Kelsen ha messo in forma meglio di chiunque altro: quella secondo la quale il fondamento del diritto non sarebbe altro che il diritto stesso. Un altro motivo, che riguarda ancora più da vicino il tema di queste pagine, è che è proprio un fondamento vuoto che Kelsen pone al vertice del sistema giuridico. Solo che, come vedremo, si tratta di un vuoto pieno di potere. E che svolge la funzione di chiudere il sistema, e non di mantenerlo aperto.

Ricominciamo da qui, dunque. Da quel poderoso dispositivo concettuale che porta il nome di *Reine Rechtslehre* e che è bene ripercorrere per sommi capi, a costo di

risultare didascalici, cosa di cui mi perdoneranno gli addetti ai lavori (almeno spero). Com'è ampiamente noto, è questo il titolo dell'opera più celebre di Hans Kelsen (1990; 2000). Un testo che ha profondamente segnato la teoria del diritto del Novecento. E che ha conosciuto due versioni principali, entrambe pubblicate a Vienna. La seconda, piuttosto voluminosa, è del 1960. Ma è la prima, a mio modesto avviso, il suo vero capolavoro. Compare nel 1934 e risponde a un'esigenza ben precisa. È il lavoro di un uomo che sta preparando la propria fuga e che, per questo, ha un vitale bisogno di far conoscere il proprio pensiero anche al di fuori dei confini del proprio paese e anche al di fuori dei confini di quella ristretta comunità accademica che già lo conosceva. Insomma, si tratta di un testo propriamente divulgativo. Scritto da un maestro. Tanto che è difficile immaginare uno scritto più chiaro, lineare ed efficace di questo libretto. Per farla breve: è una lezione di stile.

Lo ricordo se non altro per giustificare il motivo per cui mi ostinerò a lavorare all'interno di questa prima versione, piuttosto che sulla seconda, nonostante quest'ultima sia decisamente più completa e dettagliata. Tanto più che per quel che riguarda la questione sulla quale vorrei concentrare la mia attenzione in questa sede, quella relativa alla soluzione data da Kelsen alla questione del fondamento del diritto, tra le due versioni non esistono differenze di rilievo⁹. Del resto, se un libro è un buon libro lo si capisce già dal titolo e dall'indice. E *La dottrina pura del diritto* del 1934 anche da questo punto di vista è un capolavoro. Titolo e sottotitolo dicono già quasi tutto. E quasi tutto quel che resta da capire lo si trova nell'indice, ancor prima che nello svolgimento del testo.

9 È appena il caso di sottolineare, del resto, come non sia mia intenzione offrire in questa sede una panoramica d'insieme dell'intero lavoro di Hans Kelsen nelle varie fasi del suo sviluppo, che per ovvie ragioni avrebbe richiesto ben altro spazio. Per un primo approfondimento, mi limito piuttosto a rinviare oltre che agli ancora imprescindibili saggi di Norberto Bobbio raccolti in Bobbio (1992), a Paulson (1998) e Gianformaggio (1990), nonché al puntuale lavoro introduttivo (e non solo) di Celano (1999).

Già il titolo, infatti, chiarisce un punto che è bene tenere presente, a meno di imbarazzanti fraintendimenti. Questo: il problema della dottrina pura del diritto è un problema epistemologico, e non ontologico. Detto in altri termini: a Kelsen non interessa definire l'essenza del diritto, ma circoscrivere i confini dell'oggetto della scienza giuridica. Si tratta di capire, insomma, di cosa deve occuparsi la scienza del diritto se vuole essere considerata una forma di conoscenza autenticamente scientifica, dotata di una sua autonomia rispetto ad altre scienze a essa contigue. È in gioco, appunto, una *dottrina pura del diritto*. E non una *dottrina del diritto puro*. Detto in altri termini: è la dottrina che va "purificata", non il diritto. E come se non bastasse, Kelsen lo precisa anche nel sottotitolo dell'edizione originale: *Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*. Il campo da gioco, dunque, è quello della scienza giuridica. Bisogna definire i confini di questo campo, ripulendolo da tutti gli elementi che possono inquinare la purezza. Ecco come lo spiega Kelsen:

Se viene indicata come dottrina 'pura' del diritto, ciò accade perché vorrebbe assicurare una conoscenza rivolta soltanto al diritto, e perché vorrebbe eliminare da tale conoscenza tutto ciò che non appartiene al suo oggetto esattamente determinato come diritto. Essa vuole liberare cioè la scienza del diritto da tutti gli elementi che le sono estranei. Questo è il suo principio metodologico fondamentale e sembra di per sé comprensibile a tutti. (2000, 47)

Ora, quali siano questi elementi "estranei" lo si capisce dai titoli dei primi due capitoli. Primo capitolo: *Diritto e natura*. Secondo capitolo: *Diritto e morale*. Ancora una volta Kelsen non poteva essere più chiaro. Per definire l'oggetto della scienza giuridica bisogna prendere le distanze prima dalla natura e poi dalla morale. Il che vuol dire distinguere le norme giuridiche prima dai fatti naturali e poi dalle norme morali. Si tratta di due mosse decisive nell'economia del discorso kelseniano, e non soltanto genericamente introduttive.

Con la prima, Kelsen prende risolutamente le distanze da ogni deriva sociologica della scienza giuridica: la scienza del diritto, a differenza della sociologia,

non si occupa (o meglio: non deve occuparsi) di fatti, ma di norme. E le norme non appartengono al campo della natura, ma a quello dello spirito. Non sono fatti, ma significati. Differenza, questa tra fatti e norme, che costituisce la vera e propria chiave di volta dell'intero edificio della dottrina pura del diritto. Con la seconda mossa, invece, si prendono altrettanto risolutamente le distanze da ogni forma di giusnaturalismo. Del resto, Kelsen non si stanca mai di ripeterlo: una scienza giuridica che voglia essere autenticamente tale non può che occuparsi del diritto positivo. Del diritto positivo così come esso è, peraltro, e non come *deve essere*. Qualunque considerazione in merito alla sua giustizia o alla sua ingiustizia va estromessa, dunque, dal campo della dottrina pura del diritto, essendo semmai di pertinenza della politica del diritto. Per la semplice (e forse semplicistica) ragione che la giustizia non è altro che un'ideale irrazionale, in quanto tale non accessibile alla conoscenza scientifica.

Detto questo, se ci si chiede che cos'è il diritto per Kelsen, la risposta è davvero elementare, per non dire banale: il diritto è un insieme ordinato di norme giuridiche. Resta da capire, però, che cosa sia una norma giuridica e come debbano essere ordinate tra loro queste norme per poter dar vita a un ordinamento che sia, appunto, in senso proprio giuridico. E qui le risposte di Kelsen diventano decisamente meno banali. Le ricordo velocemente, perché altrimenti si capisce ben poco della soluzione offerta dalla dottrina pura alla questione che ci interessa: quella, lo ripeto, del fondamento del diritto.

Ritorna, innanzitutto, l'esigenza di distinguere il diritto dalla morale. A differenza della norma morale, infatti, quella giuridica non va intesa come un imperativo, dice Kelsen (63), ma come «un giudizio ipotetico che esprime il rapporto specifico di un fatto condizionante con una conseguenza condizionata». Basti pensare alla differenza tra il quinto comandamento e l'art. 575 del nostro codice penale: il primo impone di non uccidere, il secondo si limita a collegare una sanzione al fatto dell'uccisione di un

uomo, attribuendo in tal modo un significato giuridico a questo fatto (che in quanto tale ne sarebbe privo). Questo collegamento viene definito da Kelsen nei termini di un nesso di imputazione che chiama in causa l'esistenza di un dover essere (*das Sollen*) specificamente giuridico, distinto dalla necessità (*das Müssen*) propria del nesso di causalità. Un dover essere puramente formale che nella dottrina pura del diritto assume le vesti di una categoria, in senso dichiaratamente kantiano, «gnoseologicamente trascendentale» (65). Ciò consente di comprendere, peraltro, anche il senso di una delle più controverse (e provocatorie) affermazioni di Kelsen: «Ogni qualsiasi contenuto può essere diritto» (96). Ancora una volta a differenza delle norme morali, infatti, quelle giuridiche valgono come tali non in virtù del loro contenuto, vale a dire di ciò che prescrivono, ma puramente e semplicemente in virtù della loro forma, vale a dire del modo in cui sono prodotte. Ed è sempre in virtù della loro forma, e non del loro contenuto, che si trovano a essere tra loro collegate.

Passaggio, quest'ultimo, che ci consente finalmente di avvicinarci al nostro tema. Per Kelsen, infatti, una pluralità di norme dà vita a un ordinamento quando tutte le norme che lo compongono si fondano (direttamente o indirettamente) su un'unica norma, che per questo risulta essere – appunto – “fondamentale”. Mentre, però, la norma fondamentale di un sistema morale ha un carattere *statico* e *materiale*, quella di un sistema giuridico non può che essere *formale* e *dinamica*. Il che vuol dire che, mentre le norme che compongono un sistema morale sono tutte logicamente deducibili da un'unica norma fondamentale che le contiene originariamente (e lo stesso vale per i vari sistemi di diritto naturale), le norme giuridiche appartengono a un ordinamento giuridico soltanto se e in quanto risultano essere poste conformemente a una norma fondamentale che regola semplicemente le modalità della loro produzione. Con le parole di Kelsen (96): «Una norma vale come norma giuridica, sempre e soltanto perché si è presentata in un modo particolarmente

stabilito, è stata prodotta secondo una regola del tutto determinata, è stata posta secondo un metodo specifico». E ancora:

La norma fondamentale di un ordinamento giuridico positivo [...] non è altro che la regola fondamentale per la quale sono prodotte le norme dell'ordinamento giuridico, la posizione della fattispecie fondamentale della produzione del diritto. Essa è il punto di partenza di un procedimento; ha un carattere assolutamente dinamico-formale (97).

Insomma, una norma giuridica è valida, cioè esiste in quanto tale, soltanto se e in quanto è prodotta conformemente a una norma superiore che ne regola la produzione, la quale a sua volta sarà valida soltanto se e in quanto prodotta conformemente a una norma ancora superiore e così via fino ad arrivare a una norma che costituisce il fondamento ultimo di tutte le altre: una norma fondamentale, appunto, giuridica alla stregua delle altre, a meno di inquinare la purezza della dottrina, ma che tuttavia non può essere posta, salvo regresso all'infinito. E infatti, precisa Kelsen:

Essa [la norma fondamentale di un ordinamento giuridico positivo] non vale come norma giuridica positiva, perché non è prodotta nel corso del procedimento del diritto; essa non è posta, ma è presupposta come condizione di ogni posizione del diritto, di ogni procedimento giuridico positivo (99).

Un presupposto (che viene dopo). Una norma presupposta, quindi. Questo è ciò che, per Kelsen, costituisce il fondamento dell'unità di un ordinamento giuridico: non una costituzione in senso giuridico-positivo, detto in altri termini, ma una costituzione in senso propriamente logico-giuridico. Risulta evidente, qui, la traccia del neo-kantismo della scuola di Marburgo. La norma fondamentale di cui parla la dottrina pura altro non è se non una condizione logico-trascendentale della scienza del diritto (positivo). Del resto, lo abbiamo già detto, ma è bene ripeterlo: l'obiettivo di Kelsen è quello di individuare le condizioni alle quali il diritto può essere

considerato oggetto di conoscenza scientifica, e non quello di descrivere ciò che il diritto è. Il piano del discorso è squisitamente epistemologico: oggetto di scienza non può che essere il sistema giuridico considerato nella sua unità, perché non può che essere unica, per ragioni di necessità logica, l'ipotesi dell'intelletto che, secondo l'insegnamento di Hermann Cohen, lo produce. Fino a questo punto, siamo in presenza di un radicale costruttivismo. Radicale tanto quanto la separazione tra il piano dell'essere, proprio della natura, e quello del dover essere, proprio del diritto, che ne costituisce lo sfondo e che Kelsen riprende, in particolare, dal neo-kantismo sud-occidentale di Wilhelm Windelband e Georg Simmel.¹⁰

Detto questo, però, proprio perché stiamo parlando di un libro scritto da un maestro, la *Reine Rechtslehre* non nasconde le crepe del suo edificio. E infatti, subito dopo aver presentato la norma fondamentale nei termini che abbiamo appena ricordato, Kelsen stacca un (sotto)paragrafo con un titolo che sembra riaprire la partita, mettendo in discussione la delicata architettura concettuale messa in piedi fino a questo momento e innanzitutto quella radicale separazione tra forma e contenuto che ne costituiva la chiave di volta. Il titolo è questo: *Il contenuto della norma fondamentale*. E il tema, giunti a questo punto, è quello del significato della norma fondamentale. Per spiegarlo, Kelsen ricorre ora all'esempio di ciò che accade in seguito a una rivoluzione che conduce all'instaurazione di un ordinamento repubblicano sulle ceneri di un regime monarchico:

Se ciò riesce, cioè se cessa l'ordinamento antico e comincia ad avere efficacia il nuovo, nel momento in cui l'effettivo comportamento degli uomini (per i quali l'ordinamento ha pretesa di validità) non corrisponde più all'antico, ma in generale al nuovo, ci si comporta allora con questo come con un ordinamento giuridico, cioè si concepiscono gli atti compiuti in esecuzione di questo come atti giuridici e i fatti che lo ledono come violazione di diritto. Si presuppone allora una nuova norma fondamentale, non più quella

¹⁰ Sui rapporti di Kelsen con Kant e, in particolare, con il neo-kantismo, cfr.: Goyard-Fabre (1993); Stella (1997); Calabrò (1983); Paulson (1995) e Racinaro (1995). Si veda inoltre Paulson (1994).

che delega come autorità legislatrice il monarca, ma quella che delega invece il regime rivoluzionario. (2000, 99-100)

“Si presuppone allora”, scrive Kelsen. Curiosa espressione, che sembra portare con sé un cortocircuito: la norma fondamentale è sì *pre-supposta*, ma soltanto *dopo* che i destinatari di un ordinamento giuridico hanno *effettivamente* cominciato a comportarsi *come se* questo ordinamento esistesse davvero. *Come se*, ripetiamolo, perché in senso proprio questo ordinamento non esiste se non in seguito al lavoro della scienza giuridica che – letteralmente – lo mette in forma, presupponendone la norma fondamentale. Sembra un paradosso, e forse lo è. Ma lo si risolve distinguendo, ancora una volta, i piani del discorso. Ciò che l’esempio della rivoluzione consente ulteriormente di chiarire, infatti, è che la presupposizione che entra in gioco nella norma fondamentale si situa sul piano gnoseologico, e non storico. Ripetiamolo ancora una volta: è una presupposizione interna alla scienza del diritto, che si situa sul piano del dover essere, e non dell’essere.

Ciò non toglie, tuttavia, che giunti al vertice del sistema giuridico essere e dover essere finiscono con l’incontrarsi. Con la conseguenza che il loro rapporto assume ora le vesti di una semplice distinzione, e non più quelle di una radicale separazione, con buona pace del costruttivismo neo-kantiano inizialmente assunto come sfondo. Ed è lo stesso Kelsen a sottolinearlo:

La validità di un ordinamento giuridico, che regola il comportamento di determinati uomini, si trova pertanto in un sicuro rapporto di dipendenza col fatto che il comportamento reale di questi uomini corrisponde all’ordinamento giuridico o anche, come si suol dire, alla sua efficacia. Questo rapporto (che magari potrebbe essere rappresentato come tensione fra dover essere ed essere) non può essere determinato in altro modo che con un limite superiore e uno inferiore. La possibilità della corrispondenza non può superare un massimo stabilito né discendere sotto un minimo stabilito (101).

Non avrebbe alcun senso, insomma, un ordinamento giuridico che prescrivesse il necessario o l’impossibile. Ciò spiega la *tensione* tra essere e dover essere, che fa sì che

un minimo di efficacia sia comunque una condizione necessaria di esistenza di un ordinamento giuridico valido. Ma anche la necessità della *distinzione* tra questi due piani, e dunque tra il modo in cui gli uomini si comportano effettivamente (essere) e la validità delle norme che costituiscono l'ordinamento giuridico, da loro assunte come ragioni per l'azione (dover essere).

Quel che è in gioco, qui, è evidentemente l'annosa questione del rapporto tra diritto e potere. Si tratta di capire se il diritto sia puramente e semplicemente un mero prodotto del potere costituito oppure se sia quest'ultimo a dipendere dalle norme che individuano i soggetti autorizzati a esercitarlo. Quando Kelsen scrive che la presupposizione della norma fondamentale entra in gioco soltanto dopo che un (nuovo) potere si è di fatto affermato sembra, a prima vista, sostenere la prima tesi: prima verrebbe il potere, insomma, poi il diritto. Del resto, questa è la tesi del positivismo giuridico che trova in John Austin uno dei suoi riferimenti principali: l'unico vero diritto è il diritto positivo e il diritto positivo altro non è se non l'insieme dei comandi di un sovrano che riceve abitualmente obbedienza. Kelsen, però, non è Austin. La dottrina pura del diritto è una teoria del diritto positivo, certo. Kelsen lo precisa fin dalla prima riga. E il diritto positivo altro non è se non il diritto posto, ovvio. Ciò che aggiunge Kelsen, tuttavia, è che è il diritto stesso a dire chi può produrre (e applicare) le norme giuridiche e come. È il diritto a precedere il potere, dunque, e non il contrario. A ben vedere, del resto, la funzione della norma fondamentale è proprio questa: individuare il titolare del potere sovrano, qualificandolo come soggetto autorizzato a produrre il diritto.

Ecco così spiegato il primato del diritto: «Nel senso della teoria qui sviluppata il diritto è un determinato ordinamento (od organizzazione) della forza» (101-102). *Nel senso della teoria qui sviluppata*, scrive però Kelsen. Precisazione importante perché ci consente di capire come ciò valga soltanto se si resta all'interno della dottrina (pura) del diritto. Del resto, giunti al vertice del sistema, risulta davvero difficile capire dove

cominci il diritto e dove finisca il potere, e viceversa. Norma (fondamentale) e potere (sovrano) sono, a ben vedere, due facce della stessa medaglia. Tanto che la domanda se sia la prima a prevalere sul secondo o viceversa rischia di risultare senza senso. A meno, appunto, di assumere un determinato punto di vista. Ed è esattamente quello che fa Kelsen. Sceglie un punto di vista: quello della dottrina pura del diritto. Ed è da questo punto di vista che il diritto precede il potere. E non può non precederlo. Per la semplice ragione che se fosse il potere a precedere il diritto non vi sarebbe alcuna possibilità di isolare nella sua purezza l'oggetto della scienza del diritto rispetto a quello proprio della scienza politica, che del potere appunto si occupa, e più in generale il piano del dover essere, proprio – ripetiamolo per l'ennesima volta – delle norme, da quello dell'essere, proprio dei fatti.

Alla base di tutto l'edificio della dottrina pura vi è una precisa scelta, dunque, che a questo punto risulta essere però non soltanto gnoseologica. Una precisa presa di posizione che Bobbio ha illustrato con la sua consueta lucidità:

Per quanto Kelsen abbia insistentemente affermato il carattere scientifico della teoria pura del diritto e respinto ogni interpretazione ideologica, non si può rinunciare del tutto a cercare di cogliere il senso della sua costruzione e di capire il perché di certe tesi attraverso le sue scelte politiche. Che sotto alla teoria pura del diritto ci sia l'ideologia dello Stato borghese, ritengo sia scorretto, nonostante che i marxisti imperterriti abbiano continuato a ripeterlo. Direi piuttosto che dietro la tesi del primato del diritto sul potere, primato che si manifesta nella supposizione della norma fondamentale, c'è, se pure inconsapevole, e anche espressamente smentito, l'ideale dello Stato di diritto, cioè dello Stato in cui, per esprimermi con una formula tradizionale, usata per secoli dai legisti, "lex facit regem" e non "rex facit legem" (121-122).

UNA SPORCA DOTTRINA

Su questo ideale dello Stato di diritto che regge (o reggerebbe) l'intero edificio della dottrina pura del diritto, e in particolare la necessità della presupposizione della validità della norma posta al vertice del sistema giuridico, ci sarebbe tanto da dire. E qualcosa la diremo. Non prima, però, di avere introdotto il lavoro di un altro maestro che ha fatto la storia del pensiero giuridico del Novecento. Un autore discutibile e ampiamente discusso. Uno che nel 1933, anno in cui Hitler diventa Cancelliere del Reich e Kelsen lascia la Germania, assume la carica di Presidente dell'Unione Giuristi Nazionalsocialisti e che (anche) per questo è stato a un passo dal finire sul banco degli imputati durante il Processo di Norimberga, nonostante il fatto che da un certo momento in poi fosse caduto in disgrazia tra i membri del partito, in quanto tra l'altro troppo cattolico per i loro gusti. Ma anche uno che, nonostante queste ombre (usiamo questo eufemismo), è ormai unanimemente considerato, indubbiamente a ragione, come uno dei più grandi giuristi del Novecento. Sto parlando, ovviamente, di Carl Schmitt. E ancora una volta mi perdoneranno gli addetti ai lavori se continuerò a ricordare cose a loro già ampiamente note.

Due storie personali pressoché antitetiche, dunque, quelle di Kelsen e Schmitt. Ma non solo. Anche due maniere di scrivere molto diverse. Altro dettaglio tutt'altro che irrilevante. Stili diversi. E diversi pensieri. Tanto che per entrare nell'opera di Carl Schmitt una tentazione ancora piuttosto ricorrente è quella di metterla in contrappunto proprio con quella di Hans Kelsen, suo grande antagonista. In questa cornice, sembra tutto chiaro: la norma di Kelsen sarebbe la decisione di Schmitt, l'ipotesi del primo sarebbe la volontà del secondo, la purezza dell'uno sarebbe l'ideologia dell'altro, e così via dicendo fino al punto in cui ciò che per Kelsen è diritto, in Schmitt non sarebbe altro che semplice maschera della politica. Come spesso accade, però, la facilità di questo ingresso rischia di trarre in inganno. Se non

altro, perché consegna Schmitt all'esclusiva attenzione degli scienziati della politica: singolare destino per chi si è sempre dichiarato, e con orgoglio, giurista: «Mi sento al cento per cento giurista e niente altro. E non voglio essere altro. Io sono giurista e rimango e muoio come giurista e tutta la sfortuna del giurista vi è coinvolta» (Lanchester 1983, 34).¹¹

A ben vedere, infatti, la faccenda è ben più complessa: nella polemica tra Kelsen e Schmitt non sono in gioco semplicemente due diverse definizioni dell'oggetto della scienza giuridica, ma, ben più alla radice, due diversi piani di costruzione dei concetti. È sufficiente notare questo: è vero che Schmitt ritiene che il diritto appartiene all'ambito dell'essere, ma il suo essere non è quello di Kelsen, non è cioè semplice insieme di muti fatti o volontà arbitrarie, ma concreto svolgersi dell'esistenza. Così, a dispetto delle apparenze, quando afferma la necessità per la scienza del diritto di occuparsi dell'unità concreta del suo oggetto, Schmitt non intende certo rivendicare una pretesa priorità della politica contro la fondazione autoreferenziale del diritto. Ma, piuttosto, superare la sterile opposizione tra ambito dell'essere e ambito del dover essere architrave epistemologica della dottrina pura¹².

Si ritorna in tal modo ad una concezione della scienza del diritto per certi versi più tradizionale rispetto a quella kelseniana. Come oggetto di scienza, il diritto non può essere ridotto a semplice insieme di vuote norme, di volta in volta riempite dalla politica, dall'economia o dalla morale, ma va ricondotto alla vita. Con la conseguenza che compito del giurista è quello di comprenderne razionalmente l'unità concreta e non quello di inseguire la produzione normativa nel disperato tentativo di darle un senso. Cade così anche un'altra facile chiave di lettura del rapporto tra Kelsen e Schmitt: quella che contrappone al normativismo del primo un preteso decisionismo

11 Cfr. anche il quadro d'insieme offerto da A. Carrino (in Schmitt 1996, 7-30).

12 Per un inquadramento generale del pensiero di Carl Schmitt, all'interno di una letteratura a dir poco vasta, è necessario il rinvio agli ormai classici studi di Hofmann (1999) e Galli (1996). Si vedano, inoltre: Amendola (1999); Resta (1999); Preterossi (1996) e, da ultimo, Magrì (2013).

del secondo. Per Schmitt (1996), infatti, normativismo e decisionismo condividono l'idea, tutta moderna, e inaccettabile in quanto conduce ad una radicale identificazione del diritto con la legge, del carattere artificiale dell'ordine giuridico, inteso come qualcosa di creato dal nulla del disordine originario dall'atto di volontà di un soggetto razionale: «Il diritto, come ordinamento concreto, non può essere isolato dalla sua storia. Il vero diritto non è posto, bensì sorge in una evoluzione involontaria. Che cosa sia il vero diritto può quindi essere stabilito, oggi, nella concreta forma storica di esistenza del ceto dei giuristi, che prende coscienza di questa evoluzione» (67).

Il vero diritto non è posto, ma dato. Questo, del resto, è ciò che secondo Schmitt va conservato dell'insegnamento di Savigny: il diritto, al pari dell'arte, non è frutto di una volontà arbitraria, ma rappresentazione di un'essenza spirituale che tocca ai giuristi portare alla luce. Ed è in questa luce che va letto il suo noto rinvio alla decisione sovrana come fondamento dell'unità del diritto: «Anche l'ordinamento giuridico, come ogni altro ordine, riposa su una decisione e non su una norma» (Schmitt 1972, 37). Se l'essenza della sovranità risiede, infatti, nel monopolio della decisione ultima, questa non va certo pensata come mero frutto di una volontà arbitraria. Semmai, la questione riguarda proprio il suo legame con la costituzione, intesa come anima dello Stato e non semplice norma delle norme. Così come il sovrano non crea la costituzione, ma ne è il portavoce, il *Führer*, la sua decisione non poggia sul nulla dell'arbitrio soggettivo, ma sull'unità concreta dell'ordine sociale che ne costituisce l'orizzonte esistenziale di riferimento e che la sua volontà è chiamata a manifestare e garantire. Detto in altri termini, la costituzione è quella "normalità" dei rapporti sociali che costituisce condizione sia logica che ontologica tanto della validità quanto dell'efficacia delle norme giuridiche: «Noi sappiamo che ogni ordinamento – anche l'"ordinamento giuridico" – è legato a concreti concetti di normalità che non sono derivati da norme generali ma al contrario producono essi

stessi tali norme, solo in base al loro proprio ordine e in funzione del medesimo» (259).

L'attacco al formalismo kelseniano è radicale: nella costruzione del concetto di diritto entrano ora sia la normatività che la normalità, tanto la volontà con la sua qualificazione formale, quindi, quanto la situazione concreta che ne costituisce il contesto. Si potrebbe dire: così come non c'è normatività senza normalità, non c'è ordinamento senza ordine. L'ordinamento giuridico, inteso come semplice insieme di norme, non costituisce nient'altro che la manifestazione, la messa in forma di questa unità concreta che costituisce condizione di senso del diritto, e da questa non può essere separata. Né si tratta di far giocare la normalità contro la normatività o di ritenere quest'ultima semplice appendice della prima, ma di pensarle insieme evitando di cadere nelle arbitrarie opposizioni proprie del pensiero tecnico e della razionalità strumentale che si disinteressa dei fini in nome di una sterile efficacia del voluto.

Si tratta, in definitiva, di tenere uniti nella differenza i due elementi che compongono il concetto di ordinamento giuridico: l'ordine concreto e la regola astratta. Come tutti i concetti, infatti, anche questo si presta ad interpretazione assai lontane tra loro, a seconda dell'elemento che si ritiene dominante. Motivo per cui Schmitt lo ha pure ritenuto inutile, se non addirittura fuorviante, specie se consegnato al pensiero normativistico:

La composizione terminologica e concettuale di "ordinamento giuridico" non appartiene ormai più ai termini composti utili poiché essa può essere impiegata per nascondere la differenza esistente fra pensiero fondato su regole e pensiero fondato sull'ordinamento. Se infatti il termine "giuridico", in "ordinamento giuridico", viene pensato come norma, regola o legge astratta – e ogni giurista che pensa in termini normativi lo pensa proprio in questo modo -, in tal caso, partendo da una simile concezione normativa del diritto, ogni ordinamento si trasforma in un mero insieme o una mera somma di regole e di leggi. (251)

Nei testi di Schmitt, tuttavia, è possibile trovare anche un'altra chiave di lettura, che suggerisce di pensare il concetto di ordinamento giuridico come concetto complesso, costituito di elementi autonomi sì, ma inseparabili. Come sembra essere richiesto da questo passo, in cui Schmitt riflette sul rapporto tra il concetto di ordinamento giuridico ed un altro luogo decisivo del suo pensiero, quello dello stato d'eccezione:

Poiché lo stato d'eccezione è ancora qualcosa di diverso dall'anarchia o dal caos, dal punto di vista giuridico esiste ancora in esso un ordinamento, anche se non si tratta più di un ordinamento giuridico. [...] I due elementi del concetto "ordinamento-giuridico" vengono qui in contrapposizione e trovano la loro rispettiva autonomia concettuale (39).

L'ORDINE DELL'ECCEZIONE

Nodo non facile da sciogliere: nello stato d'eccezione, *dal punto di vista giuridico*, esiste un ordinamento diverso dall'ordinamento giuridico. Come nel caso della presupposizione della norma fondamentale successiva all'effettivo consolidamento di un (nuovo) potere costituito, anche qui sembra entrare in gioco un paradosso. Solo che Schmitt, a differenza di Kelsen, non si preoccupa di risolverlo, quanto piuttosto di radicalizzarlo. D'altronde, è certamente a un paradosso che Schmitt (1972) fa appello al momento di definire il potere sovrano e il suo posto rispetto all'ordinamento giuridico: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione. [...] Egli decide tanto sul fatto se sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo. Egli sta al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa» (p. 33-34).¹³ Si potrebbe dire che come il sovrano sta tanto fuori quanto dentro l'ordinamento giuridico, così

¹³ Ferma l'attenzione, con grande efficacia, sullo statuto paradossale di questa definizione della sovranità: Agamben (1995, 19-35).

L'ordinamento giuridico si costituisce come concetto solo nella riunione dell'ordine concreto e della sua manifestazione formale. Ed è questo paradosso che il diritto come *nomos*, come misura che riunisce, mantenendole distinte, decisione e norma, è chiamato a rappresentare: così come il *nomos basileus* è re in quanto è giusto ed è giusto in quanto è re, l'ordinamento giuridico è ordinamento in quanto è giuridico ed è giuridico in quanto è ordinamento: «Esattamente come nel termine-concetto composto "ordinamento-giuridico" i due concetti separati di diritto e ordinamento si definiscono l'uno contro l'altro, così nella connessione stabilita fra *nomos* e *re*, il *nomos* è già pensato come concreto ordinamento di vita associata, se si vuole dotare di senso il termine "re"» (254).

In questa cornice risulta essere messa radicalmente in discussione la riduzione normativistica dello Stato di diritto a un puro e semplice Stato della legge. L'idea per cui sarebbe la legge a governare, e non gli uomini, va declinata piuttosto nei termini di una sovranità del *nomos*: «Ma *nomos*, allo stesso modo di *law*, non significa legge, regola o norma, ma diritto, che è tanto norma, quanto decisione, quanto soprattutto ordinamento» (253). Anche il concetto di Stato di diritto, dunque, così come quello di ordinamento giuridico, è un concetto complesso. Si tratta pur sempre di pensare concetti costituiti da elementi che si definiscono per contrapposizione, e che in questa contrapposizione trovano il loro senso. Questo è tanto più vero, sembra dire Schmitt, una volta dissolta la chiave di volta dell'architettura giuridica e politica della modernità: quello Stato garante tanto della pace al suo interno quanto di definizioni concettuali chiare ed univoche: «La porzione europea dell'umanità ha vissuto, fino a poco tempo fa, in un'epoca i cui concetti giuridici erano totalmente improntati allo Stato e presupponevano lo Stato come modello dell'unità politica. L'epoca della statualità sta ormai giungendo alla fine: su ciò non è più il caso di spendere parole. Con essa vien meno l'intera sovrastruttura di concetti relativi allo Stato, innalzata da una scienza del diritto dello Stato e internazionale eurocentrica, nel corso di un

lavoro concettuale durato quattro secoli» (90). Se è vero, infatti, che i concetti così come non sono mai semplici, non sono neanche mai soli, una volta venuto meno il centro di gravità costituito dalla forma-Stato, tutti quei concetti ad esso legati devono essere ripensati, uno fra tutti quello di ordinamento giuridico.

Da questo punto di vista, sia detto tra parentesi, l'opera di Schmitt si rivela di straordinaria attualità. Se la sfida dell'Europa è, oggi, quella di costringere la scienza giuridica alla costruzione di nuovi concetti o quantomeno alla ridefinizione di quelli tradizionali, i testi di Schmitt iniziano a farlo, proprio giocando con la tradizione del pensiero giuridico moderno, situandosi nel crinale della sua crisi. Ma è qui che entra in gioco quella contraddizione presente nella sua opera e tanto frequentemente sottolineata dai suoi critici, che lo hanno giustamente definito come ultimo erede della grande tradizione del pensiero giuridico e politico della modernità, da una parte, e suo lucidissimo ed appassionato critico, dall'altra.

Insomma, la necessità di ridefinire i confini di concetti ormai classici va, in Schmitt, di pari passo con una permanente nostalgia nei confronti del rigore dell'architettura concettuale del pensiero moderno¹⁴. Invenzione e reazione si contendono il campo. Forse per questo l'abbandono di distinzioni chiare ed univoche, denunciata come logica e inevitabile conseguenza del venir meno della tenuta del concetto di Stato, non sembra essere stato da lui condotto fino alle estreme conseguenze. E' sufficiente pensare al ruolo giocato dalla distinzione tra interno ed esterno in un'opera come il *Nomos della terra*: «L'occupazione di terra, sia sotto il profilo interno, sia sotto quello esterno, rappresenta il primo titolo giuridico che sta a fondamento dell'intero diritto seguente. Diritto territoriale e successione nel territorio, esercito e milizia territoriale presuppongono l'occupazione di terra.

14 Lo ha efficacemente sottolineato Carlo Galli, nell'*Introduzione* alla sua monumentale opera dedicata a Carl Schmitt (1996, VII): «Figura intellettuale e umana che è stata segno di contraddizione, esempio in prima persona di *complexio oppositorum*, Schmitt ha contraddetto e si è contraddetto, definendosi tanto "un avventuriero intellettuale" quanto, al contempo, l'ultimo esponente del pensiero classico dell'ordine giuridico moderno».

Quest'ultima precede anche la distinzione tra diritto privato e diritto pubblico. Soltanto con essa si creano in generale le condizioni di tale distinzione. Per questo l'occupazione di terra ha, se così ci si vuole esprimere, un carattere generale dal punto di vista giuridico» (Schmitt 1991, 23-24).

L'origine del diritto è legata all'occupazione del territorio e alla conseguente apposizione di confini. E' difficile pensare ad un'idea più "moderna" di questa: il diritto organizza lo spazio, unisce e distingue, traccia linee di amicizia ed inimicizia, di pace e di guerra. Insomma: dà senso al territorio. L'occupazione della terra agisce qui come condizione, tanto logica quanto storica, del diritto: la storia del diritto è storia di ripartizioni territoriali. Pur perfettamente consapevole di come ormai sia possibile pensare che «l'aria divorì il mare e forse persino anche la terra» (p. 29), Schmitt rimane legato all'idea che il compito del pensiero giuridico e politico sia quello di ridisegnare nuove linee di amicizia che distinguano l'interno dall'esterno in modo chiaro ed univoco. Ma, ritornando al nostro presente, è proprio questo modo di intendere il rapporto tra diritto e territorio che il concetto di ordinamento giuridico dell'Unione europea rischia di mettere in crisi. Meglio: è l'idea stessa del confine tra un dentro ed un fuori che la sua costruzione rimette in discussione. Quasi che il problema dell'Europa sia proprio, in termini schmittiani, quello di una *Ortung* senza territorio.

Se per Kelsen, dunque, il fondamento del diritto è una norma presupposta, intesa quale condizione trascendentale di una scienza del diritto depurata da tutti gli elementi che le sono estranei, per Schmitt risiede nell'unità concreta dell'ordine sociale che costituisce l'orizzonte esistenziale di riferimento della decisione sovrana sullo stato di eccezione. Nel primo caso si tratta di una costituzione in senso logico-giuridico. Nel secondo di una costituzione materiale, per riprendere una celebre espressione del nostro Costantino Mortati, intesa quale misura del concreto assetto delle forze sociali. Schmitt riunisce, insomma, ciò che Kelsen distingue (e separa).

Detto in altri termini: se il diritto di cui parla Kelsen è un oggetto semplice, quello di cui parla Schmitt è un oggetto decisamente complesso, composto sì da norme, ma anche da decisioni e istituzioni. Kelsen scompone, analizza e, come abbiamo visto, *separa*: il diritto dalla morale, il diritto dalla politica, il diritto dalla società, il diritto dalla natura e via dicendo. Schmitt invece *tiene insieme* elementi astrattamente contrapposti. Proprio per evitare di isolare il diritto rispetto al contesto della sua esistenza materiale, quello in cui si trova concretamente a operare, privandolo della sua vita. Del resto, basti pensare al titolo del testo che Schmitt pubblica per la prima volta nel 1922 e la cui seconda edizione compare nel 1934, nello stesso anno della prima edizione della *Dottrina pura del diritto* di Hans Kelsen: *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*. Già da questo titolo si capisce quanto sia diverso il campo da gioco di questi due maestri della scienza giuridica del Novecento. Difficile, infatti, immaginare un titolo kelsenianamente più “impuro” di questo.

Detto questo, la permanente nostalgia nei confronti delle distinzioni chiare e univoche proprie del discorso giuridico moderno ritagliato intorno alla centralità riconosciuta al concetto di Stato conduce Schmitt nelle secche di quella metafisica della presenza, per dirla con Jacques Derrida (1989), la cui preoccupazione principale è da sempre stata – appunto – quella di “tenere di fuori il fuori”. Ed è per questo che può essere il caso, in chiusura, di rivolgere l’attenzione proprio al lavoro di Derrida. Del resto, per quanto possa sembrare strano e forse anche provocatorio visto il modo in cui solitamente Derrida viene letto (dai giuristi, e non solo) è davvero difficile trovare nel panorama della filosofia contemporanea un autore che illustri con altrettanta lucidità e chiarezza cos’è il diritto, qual è la sua origine e come (non) funziona la sua struttura. Ma soprattutto: perché è *giusto* che il diritto ci sia. Beninteso, non perché è *necessario*: secondo il vecchio motivo di un certo realismo politico che vedrebbe nel diritto nient’altro, appunto, che *un male necessario*, lungo una linea che va da Agostino a Lutero, a Hobbes, passando persino per Kant fino ad

arrivare a Carl Schmitt e oltre. No, in Derrida si trova qualcos'altro, di ben più interessante. In una battuta: l'idea che senza il diritto non sarebbe possibile la giustizia (e viceversa). Questa, infatti, è una delle sue lezioni: con buona pace del positivismo giuridico, il sistema giuridico, alla stregua di ogni altro sistema, non può chiudersi puramente e semplicemente in se stesso, essendo piuttosto costitutivamente ed originariamente attraversato dal suo *altro*.

IL SISTEMA IMPOSSIBILE

Beninteso, per quanto noto, è il caso di ricordarlo. La decostruzione non può essere applicata al diritto. Perché non è un'analisi, una critica, un atto o un'operazione. E neanche un metodo o un progetto imputabile a chissà quale soggetto. Ma un *evento*. È qualcosa che *ha luogo*. Al di là di ogni previsione o anticipazione. Come la giustizia. Punto che Derrida non si stanca di sottolineare. E il motivo è semplice. Nella decostruzione, così come nella giustizia, la posta in gioco è la possibilità dell'altro: il suo *avvenire*. Questa è una delle chiavi di volta del suo lavoro: in ogni identità, in ogni "presenza", entra in gioco un meccanismo di rimozione che fa sì che quell'"altro" relegato ai margini la ossessioni dall'interno. È il destino della parola: che, per costituirsi come segno, non può fare a meno di quella scrittura che intende escludere dal campo della verità. Come della coscienza: la cui presenza a sé, tipica pretesa di ogni filosofia riflessiva, non può che fondarsi sulla rimozione di quell'"altro" che originariamente la abita. E anche del sistema giuridico: che, come la "nazione", si chiude in sé solo in virtù dell'oblio della violenza del suo atto di fondazione, in qualche modo dimenticando la propria origine¹⁵. L'alterità,

15 Cfr. Derrida (2003c, 16). Sul piano della teoria del diritto, il trattamento decostruttivo di questa strategia dell'esclusione è ben illustrato da Costas Douzinas e Ronnie Warrington, che lo assumono come chiave di volta del loro lavoro: «An entity, work or field can claim unity only if it can be clearly delineated from its outside. As we saw, this is the first law of jurisprudence and legal

insomma, intacca originariamente l'identità: tanto che non c'è cultura di sé, senza cultura dell'altro¹⁶. È questa, peraltro, la radice di quell'ospitalità su cui Derrida ritorna con insistenza nei suoi ultimi lavori: che, ancor prima di essere un dovere, è una condizione¹⁷. Un'etica dove non si tratta di fondare delle regole per l'accoglienza dell'altro, dello straniero, ma di mostrare all'opera l'apertura verso un tu che, *già da sempre*, contamina la presenza a sé dell'io (e la rende possibile).¹⁸

Non è certo per trovare nei suoi testi un metodo o un progetto, dunque, che un giurista dovrebbe leggere Derrida. Ma per imparare qualcosa di ancora più elementare, sebbene non per questo meno importante. In una battuta: che il diritto non è mai puramente e semplicemente diritto. Per imparare, insomma, che nel diritto c'è un luogo dove il sistema non si chiude. Un luogo che è quello della decostruzione. E della giustizia, intesa nei termini dell'avvenire dell'altro nel cuore del medesimo. Come uno "spettro": quello di Marx, per esempio. Del resto, suggerisce Derrida, proprio ora che il marxismo è morto è il caso di riprendere in mano Marx: leggendolo come quell'altro che il capitalismo trionfante ha relegato ormai ai suoi margini, ma che è ancora capace di funzionare come risorsa per pensare altrimenti il diritto, la politica e, appunto, la giustizia. La giustizia di cui parla Derrida (1994), infatti, non è né presente, né presentabile, non è né un valore, né un'idea né un concetto, essendo piuttosto l'evento dell'impossibile. La promessa di una "presentazione

dogmatic. However, a field is self-sufficient only if its outside is marked as distinct from its own beginning and end so as to frame and constitute what is inside. If this is the case of exterior is as much part of the constitution of the field as any element inside it. in other words, what is non-legal is always necessary to make legal properly legal. The frame between the two, rather than being a wall, is a point of passage. Law's empire, as proper, united and coherent, depends on what is legally improper and denies law's imperialism» (Douzinas et al. 1993, 26).

16 Cfr. Derrida (1991, 14).

17 Cfr. in particolare Derrida (1997, 2000).

18 Per un quadro d'insieme del lavoro condotto da Derrida sul piano etico e politico, cfr. Resta (2003). Cfr. inoltre, specificamente in relazione all'impatto della decostruzione sul ripensamento del "politico", l'ampia ricostruzione offerta da Regazzoni (2006).

impresentabile”, che presuppone una sorta di anacronia nel cuore stesso del presente:

La giustizia come rapporto all’altro, al di là del diritto, e ancor più del giuridicismo, al di là della morale, e ancor più del moralismo, non suppone l’irriducibile eccesso di una disgiuntura o di una anacronia, una qualche *Un-Fuge*, una dislocazione “*out of joint*” nell’essere e nel tempo stesso, una disgiuntura che, per rischiare sempre e comunque il male, l’espropriazione e l’ingiustizia (*adikía*), contro cui non c’è assicurazione calcolabile, potrebbe solo *fare giustizia* o *rendere giustizia* all’altro in quanto altro? Un *fare* che non si consumerebbe nell’azione e un *rendere* che non tornerebbe a restituire? (20)

La giustizia è *altro dal diritto*, dunque. Ma è anche *altro nel diritto*. È quel “resto” che ne contamina, già da sempre, la presunta purezza, aprendo così lo spazio della sua decostruzione.¹⁹ E che fa sì, appunto, che il diritto non sia mai puramente e semplicemente “presente”, essendo piuttosto sempre *in corso di decostruzione*. La questione stessa della giustizia, d’altronde, si apre proprio a partire dalla «*non-contemporaneità a sé del presente vivente*» (Derrida 1994, 5), dal suo “disaggiustamento” inteso nei termini della *différance*, del differimento come produzione di differenze e come movimento di dislocazione. Come il tempo di cui parla Amleto, infatti, anche il presente del diritto è strutturalmente *out of joint*. Lo spettro della giustizia lo attraversa, nel suo presentarsi come “dato”. Alla stregua di una zona cieca che, tuttavia, ne consente anche la chiusura in quanto sistema. Conclusione dai toni paradossali, la cui logica è illustrata magistralmente da Derrida in apertura di un colloquio con Maurizio Ferraris:

19 Lezione importante anche sul piano della configurazione del compito della filosofia del diritto. Da sottoscrivere, infatti, quanto recentemente affermato da Paolo Heritier (Legendre 2009, 96-97): «Compito della filosofia del diritto è [...] di studiare *anche* il “resto” nel diritto, ciò che non trova luogo nelle categorie giuridiche tradizionali ma che non è posto al di fuori del diritto, ma al suo centro: l’idea stessa di libertà nelle proprie trasformazioni epocali, nell’incessante rinnovarsi, pensata in rapporto alla legge».

La decostruzione, pur non essendo anti-sistemica, è [...] non solo la ricerca, ma la conseguenza deliberata del fatto che il sistema è impossibile; spesso consiste, in modo regolare o ricorrente, nel fare apparire in ogni preteso sistema, in ogni autointerpretazione del sistema, una forza di dislocazione, un limite nella totalizzazione, nel movimento di sintesi sillogistica. La decostruzione non è un metodo per trovare quello che resiste al sistema, ma consiste nel prendere atto – nella lettura e nell’interpretazione dei testi – del fatto che ciò che ha reso possibile l’effetto di sistema in certi filosofi è una certa disfunzione o disaggiustamento, una certa incapacità di chiudere il sistema. Tutte le volte che questa prospettiva di lavoro mi ha attratto, era questione di notare che il sistema non funziona; e che questa disfunzione non solo interrompe il sistema, ma anche rende conto del desiderio di sistema, che prende forza in questa sorta di disgiungimento, di disgiunzione. (Derrida & Ferraris 1997, 5-6)

Ciò che rende possibile la chiusura di un qualsiasi sistema è, dunque, allo stesso tempo, ciò che la impedisce. Il sistema è impossibile, afferma Derrida. E il diritto non fa certo eccezione, aggiungiamo noi. Anche il sistema giuridico, infatti, proprio in quanto sistema, *non funziona*. Bisogna intendersi, però. Non si tratta (soltanto) di riconoscere la strutturale incompletezza dell’ordinamento giuridico, cosa che peraltro la teoria del diritto più avvertita non ha certo mancato di fare, quanto piuttosto di affermare che ciò che impedisce al diritto di chiudersi in se stesso è anche ciò che ne consente il funzionamento. Detto altrimenti: il sistema giuridico, come ogni altro sistema, *funziona proprio in quanto non funziona*. E questo per la semplice ragione che è il suo stesso fondamento a essere “differente”: né puramente e semplicemente *interno* al diritto (come la norma fondamentale di Kelsen, tanto per intenderci), né altrettanto puramente e semplicemente *esterno* a esso (politica, morale, economia o natura che dir si voglia). Insomma: l’origine stessa del diritto è contaminata da ciò che il sistema intende “tenere di fuori”. E innanzitutto da quella

“forza” che pretenderebbe di regolare e che invece entra in gioco già nella definizione del suo concetto.²⁰

Il fondamento del diritto, in altre parole, è un “fondamento mistico”, per dirla con il Montaigne che Derrida riprende e sviluppa in *Forza di legge*. Quel fondamento mistico che fa sì, stavolta secondo Pascal, che il forte *debba* essere giusto ed il giusto *debba* essere forte: «La necessità della forza è dunque implicata nel giusto della giustizia» (59).²¹ Ancora una volta, però, è necessaria una precisazione. Ciò non vuol dire assecondare il vecchio adagio di un diritto inteso quale pura e semplice maschera del potere, sia esso economico o politico. Se non altro perché questa “forza” di cui parla Derrida non è che un ennesimo “indecidibile”: il nome (impossibile) della differenza tra la forza legittima e la violenza illegittima.²² La questione è ben più radicale. Anche qui, infatti, a essere in discussione è innanzitutto la tenuta di quella “metafisica della presenza” la cui preoccupazione principale è da sempre stata quella di mettere ordine nel discorso, istituendo gerarchie concettuali, grazie all’esclusione del “fuori”, inteso tradizionalmente nei termini di un supplemento accessorio, inessenziale ed in ultima analisi nocivo: «Tenere di fuori il

20 «[La parola *enforceability*] ci ricorda letteralmente che non c’è diritto che non implichi in se stesso, a priori, nella struttura analitica del suo concetto, la possibilità di essere *enforced*, applicato con la forza. Kant lo ricorda già nell’*Introduzione alla dottrina del diritto* (nel § E che concerne il “diritto stretto”, *das stricte Recht*). Certamente, ci sono delle leggi non applicate, ma non c’è legge senza applicabilità, e non c’è applicabilità o *enforceability* della legge senza forza, che questa forza sia diretta o no, fisica o simbolica, esterna o interna, brutale o sottilmente discorsiva – cioè ermeneutica –, coercitiva o regolativa ecc.» (Derrida 2003c, 52).

21 Sulla “Legge delle leggi”, cfr. invece Derrida (1996).

22 Non a caso, Derrida (2003c, 53) richiama l’attenzione sull’indecidibilità del termine “*Gewalt*”: «Per restare sulla questione dell’idioma, mi riferisco qui a una parola tedesca di cui ci occuperemo fra poco. È la parola *Gewalt*. In francese, come in inglese, si traduce spesso con *violence*. Il testo di Benjamin, di cui parlerò più tardi e che s’intitola *Zur Kritik der Gewalt*, è tradotto in francese con *Pour une critique de la violence* e in inglese con *Critique of Violence*. Ma queste due traduzioni, senza essere del tutto ingiuste, dunque del tutto violente, sono delle interpretazioni molto attive che non rendono giustizia al fatto che *Gewalt* significa anche, per i tedeschi, potere legittimo, autorità, forza pubblica. *Gesetzgebende Gewalt* è il potere legislativo; *geistliche Gewalt* è il potere spirituale della Chiesa; *Staatsgewalt* è l’autorità o il potere dello Stato. *Gewalt* è dunque a un tempo la violenza e il potere legittimo, l’autorità giustificata».

fuori. Che è il gesto inaugurale della “logica” stessa, del buon “senso” quale si accorda con l’identità a se stesso di *ciò che è*: l’ente è ciò che è, il fuori è di fuori e il dentro di dentro» (Derrida 1989, 143).

L’esclusione del “fuori” lascia delle tracce, infatti, proprio come l’ente di cui parla Heidegger: che nel presentarsi fa segno verso un’impresentabile origine che ne costituisce condizione. Ed è qui che interviene la decostruzione, rimettendo in movimento questa traccia, allo scopo di rilanciare continuamente un senso che non si presta a essere racchiuso, una volta per tutte, in una lettura che possa dirsi definitiva. Come si è detto, infatti, si tratta di mostrare come l’interno non possa fare a meno del suo esterno, come qualsiasi identità conservi in sé le tracce di quell’alterità che esclude al fine di costituirsi come tale. A questo serve il richiamo alla contaminazione del diritto con la forza. È così che, al *desiderio di sistema* dei giuristi, la decostruzione risponde mostrandone il disfunzionamento. Il sistema è possibile solo in quanto impossibile, appunto. E questo perché “il fuori” ossessiona sempre, proprio come uno *spettro*, “il dentro”. Rendendolo possibile, peraltro, in virtù di un processo di rimozione. O meglio: di “immunizzazione”. E qui il confronto con Benjamin risulta decisivo.

NEL NOME DI BENJAMIN

Walter Benjamin lo ha spiegato meglio di chiunque altro. Come il meccanismo dell’immunizzazione implica l’uso di quello stesso male che intende contrastare, riproducendolo in forma controllata, così l’ordine giuridico, per mantenersi in vita, deve far ricorso a quella stessa violenza contro la quale pretenderebbe di difendere la comunità, sebbene in forma controllata: monopolizzandola, appunto. Del resto, è proprio in questo modo, secondo Benjamin, che il diritto riesce a garantire la sua sopravvivenza. Si tratta di *tenere di fuori il fuori*, per riprendere l’espressione di

Derrida. Ma *dall'interno*. Questo è l'interesse del diritto, e la sua funzione, nient'altro che questo:

Si dirà che un sistema di fini giuridici non potrebbe mantenersi, se in qualche punto fini naturali potessero essere ancora perseguiti con la violenza. Ma questo, per il momento, è solo un dogma. Bisognerà forse, invece, prendere in considerazione la sorprendente possibilità che l'interesse del diritto a monopolizzare la violenza rispetto alla persona singola non si spieghi con l'intenzione di salvaguardare i fini giuridici, ma piuttosto con quella di salvaguardare il diritto stesso. E che la violenza, quando non è in possesso del diritto di volta in volta esistente, rappresenti per esso una minaccia, non a causa dei fini che essa persegue, ma della sua semplice esistenza al di fuori del diritto. (Benjamin 1962, 9)

Non si può dire, dunque, che la violenza sia, *in quanto tale*, illegittima. Lo diventa, piuttosto, una volta collocata *all'esterno* dell'ordine giuridico. La violenza è illegittima, insomma, solo in quanto "fuori dalla legge". Come nota Esposito (2002, 36) a margine di Benjamin, infatti: «Basta spostarla dal fuori al dentro perché non soltanto cessi il suo contrasto con la legge, ma addirittura finisca per coincidere con essa».²³ Nel processo di immunizzazione dell'ordine giuridico entra in gioco, in tal modo, una paradossale dialettica tra interno ed esterno: il diritto mantiene all'esterno la violenza includendola al suo interno. Per riprendere ancora le parole di Esposito: «Il diritto può essere in questo senso definito come il procedimento di interiorizzazione di ciò che gli resta esterno: il suo farsi interno» (36). Del resto, l'originalità di un testo

²³ Com'è noto, è stato proprio Roberto Esposito (2002, 4) ad avere recentemente portato l'attenzione sull'esigenza immunitaria da lui assunta come «il perno di rotazione simbolico e materiale dei nostri sistemi sociali» (4.) Ed è lo stesso Esposito a riconoscere il suo debito nei confronti del lavoro di Benjamin: «Colui che più di ogni altro ha pensato il diritto come forma di controllo violento sulla vita è stato Walter Benjamin. [...]. Questo è, in ultima analisi, il diritto: una violenza alla violenza per il controllo della violenza. Il suo carattere immunitario nei confronti della comunità è fin troppo evidente: se anche l'esclusione della violenza esterna all'ordinamento legittimo si produce attraverso mezzi violenti – l'apparato di polizia o addirittura la pena di morte – ciò significa che il dispositivo giuridico funziona mediante l'assunzione della medesima sostanza da cui intende proteggere. E cos'è, del resto, l'esclusione di un esterno, se non la sua inclusione? Benjamin è molto chiaro in proposito. Della violenza esterna, il diritto non vuole eliminare la violenza, ma, appunto, l'esterno' – cioè tradurla al suo interno» (34-35).

come *Per la critica della violenza* non risiede nella semplice affermazione del nesso che lega il diritto alla violenza, quanto piuttosto nell'aver riletto questi due termini «come modi, o figure, di una stessa sostanza – la *Gewalt* – che assume senso esattamente a partire dalla loro sovrapposizione» (34).

Si comprende così il motivo per cui, nella seconda parte di *Forza di legge*, intitolata appunto *Nome di Benjamin*, Derrida (2003c) concentri la sua attenzione proprio su questo testo ormai classico. Testo che rivela, secondo Derrida, una particolare struttura auto-decostruttiva, finendo con il rimettere incessantemente in discussione le varie dicotomie messe di volta in volta all'opera. A partire dalla ben nota distinzione tra le due "violenze" che Benjamin considera strutturalmente costitutive dell'ordine giuridico in quanto tale: quella "fondatrice", che lo istituisce, e quella "conservatrice", che ne assicura la permanenza: «Cominciando con il distinguere fra due violenze, la violenza fondatrice e la violenza conservatrice, Benjamin deve ammettere a un certo momento che l'una non può essere così radicalmente eterogenea rispetto all'altra poiché la violenza detta fondatrice è a volte "rappresentata", e necessariamente ripetuta, nel senso forte della parola, dalla violenza conservatrice» (88).²⁴

La chiave di volta è l'"iterazione" che contraddistingue la struttura di qualsiasi momento istitutivo. Come magistralmente sottolineato da Derrida, infatti, in occasione dell'analisi della *Dichiarazione d'indipendenza* degli Stati Uniti e della sua "firma": non c'è istituzione di un ordine giuridico senza firma e non c'è firma, né "performativo", senza ripetizione, dunque senza incessante ri-presentazione di un'origine che è la stessa rappresentazione a costituire come tale.²⁵ Passaggio

24 Per un primo approfondimento della lettura derridiana di Benjamin, mi permetto di rinviare a Andronico (2006, 185 sgg.).

25 «Di diritto, il firmatario è dunque il popolo, il "buon" popolo [...]. È il "buon popolo" che si dichiara libero e indipendente attraverso la possibilità di cambiare i suoi rappresentati e i rappresentanti di rappresentanti. Non si può stabilire, ed è qui tutto l'interesse, la forza ed il gesto di forza di un tale atto dichiarativo, se l'indipendenza è *constatata* o *prodotta* da questo enunciato

importante, visto che è l'intero lavoro di Benjamin a essere segnato dalla critica della rappresentazione: intesa sia nella sua forma politica, quella che contraddistingue la democrazia formale e parlamentare, che in quella di una caduta e di una perversione della destinazione originaria del linguaggio in cui i "segni" prenderebbero il posto dei "nomi". Ma è proprio l'opposizione tra "presentazione" e "rappresentazione" che Derrida rimette in discussione, mostrando la paradossale contaminazione tra le due "violenze del diritto":

«Al di là del discorso esplicito di Benjamin, proporrò l'interpretazione secondo cui la violenza stessa della fondazione o della posizione del diritto (*rechtsetzende Gewalt*) deve implicare la violenza della conservazione del diritto (*rechtserhaltende Gewalt*) e non può rompere con essa. Appartiene alla struttura della violenza fondatrice il fatto che essa chiama la ripetizione di sé e fonda ciò che deve essere conservato, conservabile, promesso all'eredità e alla tradizione, alla condivisione» (2003c, 106).

Insomma, seguendo un movimento implicitamente interno allo stesso testo di Benjamin, pur se al di là delle sue intenzioni, secondo Derrida:

«Non si ha più fondazione pura o posizione pura del diritto, dunque pura violenza fondatrice, come non si ha violenza puramente

[...]. Il buon popolo in realtà si è già liberato e non fa che prendere atto di questa emancipazione attraverso la Dichiarazione? Oppure si libera in quello stesso momento e attraverso la firma di questa Dichiarazione? Non si tratta qui di un'incomprensibilità o di una difficoltà d'interpretazione, di una problematica avviata verso la sua soluzione. Non si tratta di un'analisi difficile che fallirebbe davanti alla struttura degli atti implicati e alla temporalità sovradeterminata degli avvenimenti. Questa oscurità, questa indecidibilità, diciamo, tra una struttura performativa e una struttura constatativa, sono *richieste* per ottenere l'effetto ricercato. Sono essenziali alla posizione stessa di un diritto in quanto tale, che si parli qui di ipocrisia, di equivoco, di indecidibilità o di finzione. Arriverò persino a dire che ogni firma vi si trova implicata. Ecco dunque il "buon popolo" che firmando si impegna e non impegna che se stesso, facendo firmare la propria dichiarazione. Il "noi" della dichiarazione parla "in nome del popolo". Ora questo popolo non esiste. *Non esiste, in quanto tale, prima* di questa dichiarazione. Se si dà vita, in quanto soggetto libero e indipendente, in quanto firmatario possibile, questo non può che dipendere dall'atto di questa firma. La firma inventa il firmatario. Quest'ultimo non può autorizzarsi a firmare che al termine, se così si può dire, della sua firma e in una sorta di retroattività favolosa. La sua prima firma l'autorizza a firmare» (Derrida 1993, 25-27). Decisivo, sul punto, il confronto con Austin articolato in Derrida (1997, 411 sgg.)

conservatrice. La posizione è già iterabilità, appello alla ripetizione autoconservatrice. La conservazione è a sua volta ancora rifondatrice per poter conservare ciò che pretende di fondare. Non c'è dunque opposizione rigorosa fra la posizione e la conservazione, solo ciò che chiamerò (e che Benjamin non nomina) una "contaminazione *différentielle*" fra le due, con tutti i paradossi che ciò può comportare» (2003c, 106).

Ora, questo paradossale legame tra violenza fondatrice e violenza conservatrice, dove l'una finisce con l'essere incessante ripetizione dell'altra, contraddistingue anche i due termini di un'altra celebre opposizione chiamata in causa da Benjamin: quella tra la "giustizia divina", che distrugge il diritto, e la "potenza mitica", che lo istituisce e lo conserva.²⁶ Come l'avvenire intacca strutturalmente qualsiasi "presente", infatti, così la giustizia frattura in modo spettrale il diritto, attraversandolo "dall'interno". Con la conseguenza che neanche la violenza divina può essere considerata come puramente e semplicemente "esterna" rispetto all'ordine del discorso giuridico. Quel movimento paradossale che fa sì, per Benjamin, che il diritto escluda la violenza includendola in esso, si riproduce, insomma, secondo Derrida, anche sul piano del rapporto del diritto con la giustizia. Del resto, come non vi è performativo che possa dirsi "puro", non intaccato dalla struttura dell'iterabilità, così non vi è alcuna possibile "presentazione" della violenza divina che non sia già da sempre coinvolta in un incessante movimento di "rappresentazione". Ed è proprio l'insistenza sulla paradossale contaminazione dei termini di tali opposizioni che consente a Derrida (2003c) di articolare diversamente la critica sferrata da Benjamin nei confronti del modello europeo della democrazia parlamentare, borghese e liberale: «Il discorso di Benjamin, che si sviluppa allora in una critica del parlamentarismo della democrazia liberale, è [...] *rivoluzionario*, di

26 «Come in tutti i campi al mito Dio, così, alla violenza mitica, si oppone quella divina, che ne costituisce l'antitesi in ogni punto. Se la violenza mitica pone il diritto, la divina lo annienta, se quella pone limiti e confini, questa distrugge senza limiti, se la violenza mitica incolpa e castiga, quella divina purga ed espia, se quella incombe, questa è fulminea, se quella è sanguinosa, questa è letale senza sangue» (Benjamin 1962, 26).

tendenza marxista, ma nei due sensi del termine “rivoluzionario”, che comprende anche il senso reazionario, quello di un ritorno al passato di una origine più pura» (118).

Questo tratto *anche* reazionario presente nella critica mossa da Benjamin alla democrazia parlamentare rivela, inoltre, le inquietanti analogie che legano il suo testo ad alcuni schemi di Schmitt e Heidegger.²⁷ Da qui l’interrogativo di Derrida (2003c, 119): «La questione sarebbe in fondo questa: che ne è oggi della democrazia liberale e parlamentare?». È proprio questa, infatti, una delle tesi che reggono il lavoro di Derrida all’interno del testo di Benjamin: «Si possono ancora ricavare delle lezioni dalle democrazie occidentali del 1989, lavorandoci su e prendendo un certo numero di precauzioni» (94). Si tratta, insomma, di “salvare” il concetto di democrazia – o meglio la possibilità stessa di una sua “critica” – dai rischi reazionari che essa sembra portare con sé. E per farlo è necessario quel paziente lavoro di decostruzione che costituisce l’oggetto di un testo come *Stati canaglia* (2003b): è necessario dissociare il concetto di democrazia dall’ordine del discorso proprio del diritto e della politica.²⁸

27 Sul punto, è d’obbligo il rinvio all’analisi della storia e della struttura della “*psyche* giudeo-tedesca” svolta in Derrida (2001).

28 «*La democrazia a venire: occorre che si doni il tempo che non c’è*» (19). Con questa curiosa affermazione, scritta in corsivo, Derrida apre una conferenza pronunciata a Cerisy-la-Salle il 15 luglio 2002, in occasione di una decade a lui dedicata, diretta e animata da Marie-Louise Mallet. Ciò che è in questione, in questo lavoro, è proprio il “giro” della democrazia, dunque, il suo carattere strutturalmente circolare, rotatorio o “riflessivo” che dir si voglia: «Sembra difficile pensare al desiderio o alla denominazione di un qualche spazio democratico senza ciò che si chiamava in latino *rota*, senza la rotazione o la circolazione, senza l’essere rotondo o la rotondità rotatoria del cerchio che gira in tondo, senza la circolarità, foss’anche pre-tecnica, pre-macchinica e pre-geometrica di un qualche giro o piuttosto di una qualche ritorno automobile e autonomico a sé, verso di sé e su di sé, senza il rotismo di una qualche ritorno o rotazione quasi-circolare verso sé, a sé e su di sé dell’origine, che si tratti dell’auto-determinazione sovrana, dell’auto-nomia del sé, dell’*ipse* (cioè del se stesso che si dà, a se stesso, la propria legge), di ogni auto-finalità, dell’auto-telia, del rapporto a sé come essere alla volta di sé, cominciando in sé per finire in sé, tante figure e movimenti che chiamerò ormai, per guadagnare tempo e parlare chiaro, *l’ipseità* in generale» (30-31).

Se in Benjamin la democrazia finisce con l'essere «una degenerazione del diritto, della violenza, dell'autorità o del potere del diritto» (Derrida, 2003c, p. 118), ciò accade proprio in quanto tale concetto continua ad essere ricondotto a un ambito meramente giuridico o politico: quello "circolare" proprio della "potenza mitica" o – per dirla con Derrida – della "sovranità" e della "ipseità". Ed è qui che entra in gioco l'"invenzione" di Derrida: si tratta di dislocare la democrazia sul piano della "giustizia", liberandola dalla morsa dell'ordine giuridico o politico, o meglio ricostruendola alla stregua di un concetto indecidibile che rimette continuamente in gioco la stessa opposizione tra "giustizia divina" e "potenza mitica". Ciò anche, e forse soprattutto, per evitare un rischio:

Ciò che per finire trovo più preoccupante, anzi insopportabile in questo testo [*Per la critica della violenza*], anche al di là delle affinità che mantiene con il peggio (critica dell'*Aufklärung*, teoria della caduta e dell'autenticità originaria, polarità tra linguaggio originario e linguaggio decaduto, critica della rappresentanza e della democrazia parlamentare, ecc.), è in fondo una tentazione che lascerebbe aperta, e in particolare ai sopravvissuti o alle vittime della "soluzione finale", alle sue vittime passate, presenti o potenziali. Quale tentazione? Quella di pensare l'olocausto come una manifestazione ininterpretabile della violenza divina: questa violenza divina sarebbe al tempo stesso annientatrice, espiatrice e non cruenta, dice Benjamin, una violenza divina che distruggerebbe il diritto nel corso, cito Benjamin, di un "processo non cruento che punisce e fa espiare". (141-142)

BANDIRE IL SOGNO SENZA TRADIRLO

Ecco, dunque, in conclusione, l'invito di Derrida: non abbassare mai la guardia di fronte alla possibile complicità con il "peggio" dei discorsi che rinviano ad una pretesa purezza dell'origine (la "soluzione finale", per esempio). Si tratta, insomma, di lasciare aperto l'*avvenire*. In questo imperativo risiede, in definitiva, la chiave di volta della teoria della giustizia di Jacques Derrida. Si tratta di conservare il

disaggiustamento del tempo, condizione di possibilità di una vera e propria esperienza dell'impossibile, di ciò che non si lascia "presentare" e ridurre al sistema. Qui risiede, infatti, il senso dell'*avvenire*: un futuro che, non essendo mai "presentabile", costituisce un' indefinita apertura nei confronti di un altro la cui venuta non è in alcun modo prevedibile. La "promessa" sostituisce così il "progetto": promessa mai soddisfatta, luogo mai raggiunto, "messianismo senza Messia".²⁹ E, proprio come un Messia degno di questo nome, la giustizia, secondo Derrida, non è né presente, né "presentabile". In una battuta: è la *différance*, intesa come evento dell'impossibile, promessa di una "presentazione impresentabile". Ed è per tale ragione che è destinata a restare sempre *al di là del diritto*: «Ciò che chiamo giustizia, che non è il diritto, è un rapporto con l'incondizionato che, una volta preso in considerazione l'insieme delle condizioni date, testimonia di ciò che non si lascia chiudere in un contesto» (Derrida & Ferraris 1997, 16). Come la violenza divina di cui parla Benjamin, verrebbe voglia di aggiungere. Se non fosse che si tratta, qui, di un "al di là" interno al diritto stesso. Una frattura che attraversa il *presente* di qualsiasi ordine giuridico, aprendo così lo spazio per quell'incessante lavoro critico che va sotto il nome di decostruzione.

Quel che è in gioco è "la possibilità dell'impossibile". Quella (im)possibilità che, secondo Derrida, costituisce paradossale condizione "quasi-trascendentale" tanto del dono quanto dell'invenzione, della giustizia e della stessa democrazia. Espressione, peraltro, letteralmente usata, in questa stessa forma, da Adorno in un passo che Derrida (2003a, 16) non manca di ricordare: «Nel paradosso della possibilità dell'impossibile, per *un'ultima volta* si sono ritrovati insieme in lui [Benjamin] misticismo e illuminismo. Egli ha *bandito* il sogno senza *tradirlo* (*ohne ihn zu verraten*)

29 Cfr. in particolare Derrida & Vattimo (1995, 19-20).

e senza farsi complice di ciò in cui i filosofi sempre si sono trovati d'accordo: che questa unione non è possibile».

Bandire il sogno senza tradirlo, dunque. In fondo, è proprio questo l'aporetico imperativo cui la decostruzione intende dar voce: bandire il sogno come pura utopia senza tradire l'esigenza di lasciare aperto uno spazio per l'avvenire. E Derrida non si fa sfuggire l'occasione di sottolinearlo, riprendendo le fila dei suoi ultimi lavori, quelli dedicati più da vicino a questioni di immediata rilevanza etica, giuridica e politica:

La possibilità dell'impossibile può essere soltanto sognata, ma il pensiero, un pensiero totalmente altro del rapporto tra il possibile e l'impossibile, quest'altro pensiero che da così tanto tempo respiro e dietro a cui talvolta perdo il fiato nei miei corsi o nella mie corse, ha forse maggiore affinità della filosofia con questo sogno. Bisognerebbe, pur risvegliandosi, continuare a vegliare sul sogno. Da questa possibilità dell'impossibile, e da quel che occorrerebbe fare per tentare di pensarla altrimenti, di pensare altrimenti il pensiero, in una incondizionatezza senza sovranità indivisibile, al di fuori della modalità che ha dominato la nostra tradizione metafisica, tento a modo mio di trarre alcune conseguenze etiche, giuridiche e politiche, si tratti del tempo, del dono, dell'ospitalità, del perdono, della decisione – o della democrazia a venire. (2003a, 16)

“La possibilità dell'impossibile può essere soltanto sognata”, sottolinea quindi Derrida chiosando Adorno. E tale “possibilità” non solo *può*, ma *deve* essere sognata: anche se non la si potrà mai dimostrare, per così dire, “da svegli”: *alla luce della ragione*. Il tono kantiano è evidente. Come per Kant, pur non potendo dimostrare di essere liberi, dobbiamo pensare di esserlo (o *sognarlo*, direbbe Derrida) affinché una morale sia possibile, così per Derrida dobbiamo sognare la possibilità dell'impossibile affinché sia lasciato aperto uno spazio per il dono, l'invenzione, la decisione, la responsabilità, l'ospitalità, la giustizia, la democrazia, insomma: per

l'avvenire dell'altro.³⁰ Se ci si chiede, allora, perché finora i giuristi hanno letto *poco* e *male* Derrida, bene, la risposta è proprio questa: perché hanno tenuto gli occhi aperti, ma non sono stati capaci di sognare. E se ci si chiede perché avrebbero dovuto e dovrebbero leggerlo *meglio*, è semplice: per imparare a sognare a occhi aperti. Questa è la sua ultima lezione. La più importante, forse.

UN'ULTIMA EPIGRAFE, PER FINIRE

Nel semestre estivo del 1965, durante la stesura della *Dialettica negativa*, Adorno (2006, 82) pensa bene di dedicare un intero corso alla metafisica aristotelica ed è dalla trascrizione di questo corso che ho tratto la prima epigrafe. Tema quanto mai inattuale, ma proprio per questo, verrebbe voglia di aggiungere, radicalmente contemporaneo. Così come inattuali e magistralmente contemporanee sono le righe con cui Adorno, *per finire*, chiude le sue meditazioni sulla vita offesa pubblicate nel 1951:

La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo: tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione a posteriori e fa parte della tecnica. Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica. Ottenere queste prospettive senza arbitrio e violenza, dal semplice contatto con gli oggetti, questo, e questo soltanto, è il compito del pensiero (1979, 304).

30 Si ritrova qui, infatti, quella "massimizzazione dell'argomento trascendentale" che Maurizio Ferraris (2003, 44) mostra all'opera già nella lettura che Derrida offre di Husserl: «Dietro al richiamo husserliano, abbiamo a che fare con una massimizzazione dell'argomento trascendentale per cui se qualcosa *può*, allora necessariamente *deve*. Ci sono degli esempi tipici in Kant: se possiamo essere morali, allora dobbiamo cercare di esserlo, se possiamo sapere, allora dobbiamo cercare di sapere. I due piani non si equivalgono, ma tale non è l'avviso né di Kant né di Derrida, che lo porta anzi alle estreme conseguenze».

Un compito semplice e assolutamente impossibile, precisa Adorno. E proprio per questo urgente. Oggi, forse, più che mai.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer*. Torino: Einaudi.
- Amendola, A. (1999). *Carl Schmitt tra decisione ed ordinamento concreto*. Napoli: ESI.
- Andronico, A. (2006). *La disfunzione del sistema. Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*. Milano: Giuffrè.
- Adorno, T. W. (1972). *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*. A cura di S. Petrucciani. Torino: Einaudi.
- Id. (1979). *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*. Trad. it. R. Solmi. Torino: Einaudi.
- Id. (2006). *Metafisica. Concetto e problemi*. A cura di R. Tiedermann. Torino: Einaudi.
- von Balthasar, H. U. (1993). *Breve discorso sull'inferno*. Brescia: Queriniana.
- Benjamin, W. (1962). *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. A cura di R. Solmi. Torino: Einaudi.
- Bobbio, N. (1992). *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiana.
- Calabrò G. (1983). Kelsen e il neokantismo. In Roehrsen, C. (Ed.), *Hans Kelsen nella cultura filosofico-giuridica del Novecento* (pp. 87-92). Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Derrida, J. (1989). *La disseminazione*. A cura di S. Petrosino. Milano: Jaca Book.
- Id. (1991). *Oggi l'Europa. L'altro capo. Memorie, risposte e responsabilità*. Introduzione di M. Ferraris. Milano: Garzanti.
- Id. (1993). *Otobiographies: l'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*. Premessa di M. Ferraris. Padova: Il Poligrafo.
- Id. (1994). *Spettri di Marx*. Trad. it. G. Chiurazzi. Milano: Raffaello Cortina.
- Id. (1996). *Pre-giudicati. Davanti alla legge*. A cura di F. Garrinato. Catanzaro: Abramo.

- Id. (1997). *Margini - della filosofia*. A cura di M. Iofrida. Torino: Einaudi.
- Id. (1997). *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*. A cura di B. Moroncini. Napoli: Cronopio.
- Id. (2000). *Sull'ospitalità*. Trad. it. I. Landolfi. Milano: Baldini & Castoldi.
- Id. (2001). *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco*. Trad. it. G. Leghissa. Napoli: Cronopio.
- Id. (2003a). *Il sogno di Benjamin*. Trad. it. G. Berto. Milano: Bompiani.
- Id. (2003b). *Stati Canaglia*. A cura di L. Odello. Milano: Raffaello Cortina.
- Id. (2003c). *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*. A cura di F. Garritano. Torino: Bollati Boringhieri.
- Derrida, J. & Ferraris, M. (1997). *«Il gusto del segreto»*. Roma-Bari: Laterza.
- Derrida, J. & Vattimo, G. (1995). *La religione*. Roma-Bari: Laterza.
- Douzinas, C., Warrington, R. & Mc Veigh, S. (1993). *Postmodern Jurisprudence. The Law of Text in the Texts of law*. London-New York: Routledge.
- Esposito, R. (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- Ferraris, M. (2003). *Introduzione a Derrida*. Roma-Bari: Laterza.
- Galli, C. (1996). *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: il Mulino.
- Hofmann, H. (1999). *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*. A cura di R. Miccù. Napoli: ESI.
- Kelsen, H. (1990). *La dottrina pura del diritto*. A cura di M. Losano. Torino: Einaudi.

- Id. (2000). *Lineamenti di dottrina pura del diritto*. Torino: Einaudi.
- Krawietz, J. et al. (1994). *Prescriptive Formality and Normative Rationality in Modern Legal Systems*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Lanchester, F. (1983). Un giurista davanti a se stesso. Intervista a Carl Schmitt. *Quaderni costituzionali*, a. III, n. 1.
- Legendre, P. (2009). *Lo sfregio. Alla gioventù desiderosa... Discorso a giovani studenti sulla scienza e l'ignoranza*. Giappichelli: Torino.
- Magrì, G. (2013). *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*. Milano: Franco Angeli.
- Paulson, S. (1994). Kelsen and the Marburg School. In Krawietz, J. et al. (Eds.), *Prescriptive Formality and Normative Rationality in Modern Legal Systems* (pp. 481-494). Berlin: Duncker & Humblot.
- Paulson, S., (1995). Kelsen and the Neo-Kantian Problematic. In Catania A. & Fimiani. M. (Eds.), *Neokantismo, diritto e sociologia* (pp. 81-98). Napoli: Editoriali Scientifiche Italiane.
- Preterossi, G. (1996). *Carl Schmitt e la tradizione moderna*. Roma-Bari: Laterza.
- Racinaro, R. (1995). Cassirer e Kelsen. In Catania A. & Fimiani. M. (a cura di). *Neokantismo, diritto e sociologia* (pp. 99-110). Napoli: Editoriali Scientifiche Italiane
- Regazzoni, S. (2006). *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*. Genova: Il Melangolo.
- Recalcati, M. (2011). *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*. Milano: Cortina.
- Resta, C. (1999). *Stato mondiale o nomos della terra: Carl Schmitt tra universo e pluriverso*. Roma: Pellicani.
- Id. (2003). *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*. Torino: Bollati Boringhieri.

Schmitt, C. (1972). *Le categorie del 'politico'*. A cura di G. Miglio e P. Schiera. Bologna: il Mulino.

Id. (1991). *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*. A cura di F. Volpi. Milano: Adelphi.

Id. (1996). *La condizione della scienza giuridica europea*. A cura di G. Franchi. Roma: Pellicani.

DAL PENSIERO ALLA VACUITÀ.
LA CRITICA NĀGĀRJUNIANA E IL TRASCENDENTALE

Emanuela Magno

ABSTRACT

As is well known, Buddhist gnoseology avoids the metaphysical issue of foundation: one cannot identify neither an absolute origin of the world, nor a consciousness which unify the multiplicity of experience. Rather, the “I” is a clump of functions developed throughout a long and rough path. Under these premises, in this paper I deal with two questions. On the one hand, the main task of Nāgārjuna's work, namely the deconstruction of the logic and ontologic framework of all substantialist (realist and nihilistic) theories. On the other hand, the transcendental dimension of Nāgārjuna's thought, that is its inspection of the conditions of possibility of its deployment. Once clarified these two points, I finally demonstrate how Nāgārjuna's theory of vacuity is to be taken as a possible solution.

KEYWORDS

Vacuity, Buddhism, Substantialism, Realism, Knowledge.

PREMESSA

Non è immediato collocare il pensiero di Nāgārjuna¹ all'interno dell'orizzonte di riflessione che si dischiude intorno al problema del trascendentale. Per ragioni sia di ordine terminologico che concettuale. Nel primo caso perché il termine "trascendentale" porta con sé una storia complessa di istanze e meta-rappresentazioni teoriche che ripropongono l'annoso problema delle condizioni di applicabilità dell'apparato categoriale logo-centrico ai pensieri degli altri. Nel secondo caso perché, proprio nel decidere consapevolmente l'evanescenza del problema "terminologico" in virtù di un primato teoretico che sfida l'impresa della "traducibilità" universale dei problemi, legittimando in tal modo il pensare filosofico indipendentemente dalle province linguistico-concettuali e culturali di provenienza, ci ritroviamo di fronte, nel caso specifico dell'opera di questo dottore del buddhismo, a un *piano di dissolvenza* dell'ordine stesso della costellazione di significati che, tradizionalmente,² il tema del "trascendentale" sottopone al pensare: il problema del fondamento dell'esperienza, delle condizioni di possibilità del conoscere, del suo soggetto e del suo oggetto, della relazione tra pensiero e mondo, linguaggio e cose, io ed esperienza, coscienza e realtà, e la stessa radicale questione del nesso tra relazione ed essere, o, detto in termini nāgārjuniani, tra *vacuità* e reale.³

Com'è noto la gnoseologia buddhista, sulla base dell'assunto teorico e pratico dell'*anātman*, bypassa, per definizione, la questione "metafisica" del fondamento. Né

1 Monaco e logico buddhista, verosimilmente vissuto nel II secolo d.C.; ispiratore della scuola della via di Mezzo (Madhyamaka), detta anche scuola del Vuoto (Śūnya(tā)vāda).

2 Per una disamina critica del problema del trascendentale nel dibattito contemporaneo, che attraversa la complessità del tema a partire da molteplici prospettive autoriali e differenti ambiti di ricerca, vedi i 2 volumi a cura di Rametta (2008 e 2012).

3 Lo svolgimento di questa riflessione terrà sullo sfondo un'assunzione di massima. Assumiamo fin d'ora, infatti, un'accezione generalissima del "trascendentale", che definiremmo in questi termini: il trascendentale si esprime nella circolarità di quel processo della riflessione che ri-interroga costantemente le sue condizioni di emergenza nominandole talvolta pensiero, talvolta soggetto, talvolta linguaggio, talvolta essere, talvolta relazione e/o differenza, talvolta vacuità.

un principio assoluto né l'io soggiacciono al dispiegarsi del ciclo esistenziale, della molteplicità, del mondo, come presupposti unitari, originari e ontologicamente consistenti. Nemmeno sembra possibile attribuire consistenza ontologica di presupposto all'attività funzionale di unificazione dei dati del molteplice, al fattore coscienza (*viññāna*), concepito, appunto, come mero fattore (coordinato ad altri quattro fattori)⁴ del "complesso psicofisico di appropriazione" (*upādānaskandha*) convenzionalmente definito Io. All'io, qui, non è possibile ascrivere alcuna residualità, né in senso sostanziale né in senso funzionale-formale, poiché l'io, qui, non è un "semplice", ma un complesso, non è un originario, ma un derivato, non è un limite puro, ma un tragitto contaminato e accidentato. Un grumo, un coagulo transitorio di funzioni.

Se così stanno le cose, semplicemente attenendosi al nucleo essenziale dell'insegnamento canonico, allora è necessario riformulare i termini e la *ratio* del nostro interrogare il "trascendentale" in Nāgārjuna, che è un dottore e maestro del buddhismo, cioè di una via che osserva il rapporto tra l'io e il mondo per liberare l'io da se stesso e dal mondo.⁵

Distinguiamo, allora, fin d'ora, due questioni. Da una parte la questione dell'obiettivo critico diretto dell'opera nāgārjuniana, che si esprime, propriamente, nei termini di una decostruzione dello statuto logico ed ontologico delle visioni sostanzialiste-realiste e nichiliste del reale. Dall'altra parte, la questione della collocabilità del discorso nāgārjuniano nell'ordine dei discorsi possibili sulla natura

4 Forma materiale (*rūpa*), sensazioni (*vedanā*), percezioni (*saññā*), volizioni (*saṅkhāra*) e coscienza (*viññāna*) sono i cinque fattori, o gruppi, o aggregati di appropriazione ai quali l'insegnamento canonico "riduce" il complesso psicofisico denominato Io (*aham*) o Sé (*attā*, in *pāli*; *ātman* in sanscrito).

5 Va qui precisato che la liberazione dal mondo non significa, nell'ottica buddhista, il rifiuto del mondo e l'attingimento di un aldilà, ma un risiedere nel mondo liberati dalla morsa dell'attaccamento che determina l'esistenza come sofferenza, *dukkha* (in sanscrito *duḥkha*). *Dukkha*, ricordiamolo, è la prima delle 4 nobili verità del buddhismo; le altre tre sono la sua origine (*samudaya*), che consiste nella "sete di esistenza", la sua cessazione (*nirodha*), e, infine, la via (*magga*) che conduce alla cessazione.

della conoscenza, del soggetto e della sua realtà, nei termini di una “riflessione” trascendentale. Nel primo caso abbiamo a che fare con una critica di *fatto*, nel secondo caso dobbiamo valutare se in Nāgārjuna si svolga, contemporaneamente a una critica di fatto, una critica *de jure*⁶ che ascriva cioè, auto-riflessivamente, e dunque attraverso un movimento circolare, allo stesso pensiero critico diretto ai suoi oggetti l’obbligo di pensare le condizioni del suo dispiegamento, della sua pretesa di verità, della sua costitutiva e originaria “produttività” di un mondo coordinato alle strutture rappresentative del soggetto.

Non solo. Questa seconda questione trae direttamente con sé un corollario. Poiché, come si è detto, lo sfondo della critica nāgārjuniana liquida *ab initio* la possibilità di attribuire consistenza ontologica a qualsiasi pretesa fondativa, soggettiva o oggettiva, della conoscenza e del reale, e poiché, tuttavia, la via buddhista si qualifica in quanto via *conoscitiva* coordinata alla realizzazione della salvezza, allora resta da inquadrare il problema della definizione, dello statuto e della possibilità di una conoscenza “adeguata”, di una conoscenza “vera”, del “risveglio” (*bodhi*), indipendentemente dall’assunzione di principi metafisici, da una parte, e di strutture conoscitive universali, sostanziali o formali, dall’altra.

Secondo questa tripartizione svolgeremo, dunque, la nostra riflessione, tentando innanzitutto di illustrare a) l’obiettivo della critica nāgārjuniana, per poi interrogare b) il significato di tale critica e il suo statuto auto-riflessivo e auto-abolitivo, e infine per affrontare c) il problema dell’esito della critica, delle sue conseguenze per il pensiero e per l’esperienza nella prospettiva dell’*ultimità*.

6 Su questa distinzione il riferimento è alla lettura kantiana di Deleuze (1979); vedi, sull’argomento, Rametta (2008, 341-376).

L'OBBIETTIVO CRITICO: SVABHĀVA E PRAPAÑCA

L'opera nāgārjuniana,⁷ di cui ripercorreremo qui le stanze più celebri e teoreticamente rilevanti, si presenta come un'incalzante impresa decostruttiva non solo delle metafisiche e delle logiche brahmaniche, ma anche del "realismo debole" professato dalle scuole ortodosse della sua comunità di appartenenza, appunto quella edificata sulla base dell'insegnamento del Buddha.

L'analisi buddhista, a partire dal *buddhavaṇa*, la parola del Beato, smaschera la pretesa di consistenza ontologica dell'io e delle cose del mondo mostrandone la intrinseca erroneità sulla base di una mera osservazione fenomenico-empirica, che rileva la fondamentale fluidità, precarietà, condizionatezza e relazionalità dell'esperienza umana, rendendo impossibile, sul piano logico e ontologico, qualsiasi attribuzione, a tale esperienza, di sostanzialità, permanenza e unitarietà. Il sé, l'*ātman*, non è centro, non è sostanza spirituale, non è funzione originaria unificante, non è ricettacolo di continuità. Né il sé empirico, né un presunto sé universale, sono "realtà" rintracciabili nell'esperienza del mondo. L'esperienza del mondo consegna all'osservazione un mero assemblamento di funzioni psicofisiche connesse da rapporti causali, il fenomeno polimorfico e derivato di un'azione tutt'altro che fondativa del mondo, piuttosto risultato accidentale della concatenazione di nessi che soggiace al divenire del mondo.

7 Prendiamo in considerazione, qui, le due opere critiche di Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā* [Mk] e *Vigrahavyāvartanī* [VV], la prima, considerata l'opera somma, ha come obiettivo critico l'apparato categoriale e i topici della scolastica buddhista, in particolare delle scuole Sarvāstivāda, Vaibhāsika e Sautrāntika; la seconda si rivolge all'impianto logico-metafisico del darśana brahmanico Nyāya. Per l'insieme dei riferimenti bibliografici, delle traduzioni dei testi nāgārjuniani, della letteratura canonica e della letteratura critica rimandiamo alla bibliografia del nostro volume (Magno 2012).

Non a caso, l'esame "canonico" della "datità" soggettiva ribadisce ad ogni piè sospinto, per via analitica⁸ e sintetica,⁹ la costitutiva frammentarietà, infondatezza e aleatorietà della "realtà" dell'io.

Il soggetto è qualificato come *upādātṛ*, soggetto "appropriatore", e ciò di cui si appropriava (*upādāna*, *upādeya*), riferendoli *al sé*, sono i suoi eventi sensoriali e mentali. Gli *upādānaskandha*, i gruppi di appropriazione, definiscono la natura co-prodotta dell'Io come determinata da una strutturale dinamica di attaccamento.¹⁰

D'altra parte, l'esame nāgārjuniano radicalizza ulteriormente la "riduzione" canonica, attraverso una critica serrata alle tesi del buddhismo di scuola (Ābhidharmika) che di quella "riduzione" ha "tradito" la regola, riproponendo, per quanto fluidamente, una sostanzializzazione degli elementi di realtà.

La critica cui Nāgārjuna sottopone le tesi avversarie, infatti, prende in considerazione dei precisi piani rappresentativi del rapporto conoscenza/esperienza-realtà.

Le scuole dell'Abhidharma aderiscono pressoché tutte all'enunciazione della teoria dharmica. In base a questo originario insegnamento la realtà esperita è costituita da interazioni di *dharma*, gli elementi istantanei e impersonali che aggregandosi e disgregandosi costituiscono l'esperienza del mondo,¹¹ le cui leggi sono l'impermanenza e la reciproca causalità, e le cui determinazioni composte

8 Attraverso l'analisi riduzionista che "smonta" la presunta unità dell'Io nei suoi costituenti fondamentali, gli *skandha*, vale a dire i 5 aggregati di appropriazione. Vedi sopra, nota 3.

9 Attraverso l'illustrazione della concatenazione di condizioni attraverso cui si struttura l'esistenza. Si tratta dell'insieme dei dodici anelli del *pañicasamuppāda*.

10 *Upādāna* è tradotto tanto con "appropriazione" che "attaccamento"; la seconda traduzione mette l'accento sul risvolto esistenziale della dinamica appropriativa, che caratterizza il destino dei viventi come destino doloroso. *Duḥkha* e *upādāna* sono direttamente coimplicati. Tradizionalmente si distinguono quattro forme di *upādāna*: *kāmopādāna* (attaccamento al piacere dei sensi), *dr̥ṣṭyupādāna* (attaccamento ai punti di vista, o teorie), *śīlavaratopādāna* (attaccamento alle norme morali), *ātmavādupādāna* (attaccamento alla teoria del sé).

11 I *dharma* sono concepiti come punti-istanti impersonali la cui intermittente interazione produce i fenomeni composti. Dalla radice *dhṛ-* (da cui deriva anche il termine latino *firmus*) il termine significa "stabilire", "sostenere", "fondare", "stabilizzare", "porre".

(*samskr̥ta*) hanno come caratteristiche la produzione, la durata e la distruzione. A partire da questa prospettiva in ambito scolastico si elaborano ontologie specifiche, tese tutte a garantire la resistenza dell'assunto dell'*anātman* (non sé) rispetto al rischio dell'incoerenza della via buddhista (*chi*, senza un sé, esperisce *duḥkha*? *Chi* è l'agente del *karman*? *Chi* percorre la via di mezzo? *Chi* realizza il *nirvāṇa*?). In altri termini, l'elaborazione scolastica dell'insegnamento deve costruire un discorso consistente che integri la teoria dei *dharma* e la teoria dell'*anātman* su uno sfondo argomentativo che renda plausibile il rapporto tra soggetto e mondo laddove l'inconsistenza ontologica del primo non rinneghi la possibilità dell'esperienza del secondo (e dunque l'esperienza stessa del risveglio e della liberazione dal ciclo *samsārico*). Per questo, l'ontologia "realista" dei Sarvāstivādin formula una teoria della temporalità che dichiara l'esistenza reale delle cose nei tre tempi, consentendo così all'aggregato psicofisico (la cui denominazione è l'io) di concepirsi attraverso una continuità e una durata. D'altra parte il rischio dell'eresia "sostanzialista" viene aggirato attraverso la teoria di un doppio livello di esistenza (e di "verità"), uno dharmico, primario, reale (*dravyasat*), che pertiene al livello ultimo di verità (*paramārthasatya*), in cui i *dharma* si dichiarano dotati di natura propria (*svabhāva*); l'altro secondario e convenzionale, concernente la dimensione fenomenica dell'apparire di aggregati di *dharma*, che pertiene al livello relativo di verità (*samvrtisatya*).

Si darebbero dunque un'identità di natura (un piano sostanziale di realtà) e un'identità derivata e convenzionale; un piano reale e un piano fenomenico, delle "apparenze", o dell'"illusione". Se l'io, dunque, resta un mero aggregato psicofisico, il cui fenomeno è segnato dalla provvisorietà e dalla convenzionalità della denominazione, i *dharma* costitutivi di un tale fenomeno possiedono, di contro, un'esistenza primaria e un'identità di natura, in una parola un "essere" reale, che emerge, semplice e indivisibile, per sottrazione della tendenza "aggregante" e associativa della dinamica mentale.

Contro questa ontologia si scaglia l'opera critica di Nāgārjuna. E il bersaglio per eccellenza del suo metodo confutatorio (*prasaṅga*)¹² sarà la nozione di *svabhāva*, "identità di natura", o "essere in sé", vale a dire la nozione che pretende di re-introdurre nel "discorso buddhista" sul reale i principi della consistenza ontologica e del realismo logico.¹³

svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvaṃ eva ca |

ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane || Mk, XV, 6

Coloro che vedono un'identità di natura, un'alterità di natura, un essere, un non essere, costoro non vedono la vera realtà insegnata dal Buddha.

kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam |

pratiśiddham bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā || Mk, XV, 7

Nell'insegnamento a Kātyāyana, il Beato, che sa [il significato] dell'essere e del non essere, ha respinto entrambi gli enunciati: 'è' e 'non è'.

12 Dalla radice *pra-saṅj-*, che significa "derivare", "conseguire", "risultare"; letteralmente il *prasaṅga* è la "conseguenza necessaria"; in termini di procedura argomentativa esso è tradotto generalmente con *reductio ad absurdum* o *élenchos*. Possiamo dunque dire che il *prasaṅga* è una confutazione che consegue necessariamente ad un esame serrato dei topics sottoposti all'esame critico (*parīkṣā*).

13 Shulman (2007), in merito alla definizione del bersaglio critico di Nāgārjuna, propone una lettura diversa, polemica rispetto all'ermeneutica "tradizionale". Lo studioso, che prende in considerazione il *corpus* testuale definito dalla tradizione tibetana come "corpus analitico" (*rigs tshogs*), e che include, oltre alle *MK* e al *VV*, anche i testi *Yuktiṣaṣṭikākārikā* (Le sessanta stanze del Ragionamento) e *Śūnyatāsaptati* (I settanta versi della Vacuità), ritiene che non sia il concetto di *svabhāva* (*self-existence*) il reale obiettivo della dialettica nāgārjuniana, bensì la nozione stessa di esistenza (*bhāva* o *astitvam*). Secondo Shulman, Nāgārjuna opera un tipo di negazione che fa coincidere l'esistenza in dipendenza con la mancanza di autoesistenza e questa, a sua volta, con la mancanza di esistenza *tout court*. L'esistenza, qui, sostiene Shulman, va concepita quale prodotto dell'attività coscienziale (del processo concettuale determinato dall'ignoranza), una reale illusione di cui la dialettica della vacuità mostra l'inconsistenza (139-173). Non possiamo soffermarci adeguatamente su questa posizione, ma ci pare di poter dire che i passaggi testuali a cui Shulman si affida per sostenere la sua tesi dell'"ignoranza creativa" (che potremmo definire anche tesi semi-idealistica) non sempre ci sembrano condivisibili dal punto di vista esegetico, né ci paiono convincenti le argomentazioni che lo studioso ne trae.

La nozione di *svabhāva* va, appunto, compresa nella sua duplice valenza, logica e ontologica. L'assunzione che ne fa l'avversario, in effetti, implica, contemporaneamente, l'adesione al principio gnoseologico di corrispondenza tra linguaggio/discorso e realtà (le parole di una frase corrispondono allo stato di cose reale che quella frase descrive) e l'adesione al principio dell'intenzionalità della coscienza (essere significa essere referente di un atto cognitivo). Ne consegue un tipo di visione per cui, se *essere* significa essere *referente di un atto cognitivo direttamente coordinato alla sua trasposizione discorsiva*, lo statuto dell'essere si misura sull'*esigenza di realtà* del pensiero e del linguaggio;¹⁴ un'esigenza di realtà, aggiungiamo noi, che pare connaturata alle strutture cognitive e che segna il destino del pensiero come pensiero appropriativo e ipostatizzante, determinato dall'*avidyā*,¹⁵ la nescienza.

L'assunzione logico-ontologica dell'avversario, dunque, è quanto Nāgārjuna "respinge" attraverso un metodo dialettico che fa implodere, sul piano logico, la credenza-esigenza ontologica che quel piano veicola. La "*reductio ad absurdum*" dei concetti di causa, moto, elementi, facoltà, io, tempo, spazio ecc.,¹⁶ lungi dal rappresentare una negazione di realtà di per sé esistenti, *funziona* come strumento

14 Che nel caso dei Sarvāstivādin significa contemporaneamente la necessità dello svolgimento temporale, in assenza del quale decadrebbero nell'inesistenza tanto le cause quanto le conseguenze di ogni situazione rappresentata, dunque di ogni esperienza.

15 Quello dell'*avidyā* è concetto quantomai centrale nel contesto teorico buddhista, e non solo buddhista. Letteralmente è il "non vedere", in senso lato è l'ignoranza, la nescienza rispetto alla vera natura delle cose (dolorose, impermanenti, insostanziali). L'ignoranza è un dato di fatto, constatato, non posto, non dedotto, non c'è una genealogia dell'ignoranza; essa, tradizionalmente, nella catena della genesi interdipendente (*paṭiccasamuppāda*), è considerata all'origine delle condizioni che determinano l'esistenza (e la "massa di dolore" che ne consegue). La stessa dinamica "appropriativa" che determina il soggetto cosciente come portatore del senso dell'auto-consistenza del'io e delle sue proiezioni illusorie è determinata dall'*avidyā*. Si può dedurre, dalla dottrina buddhista, che l'*avidyā* è la condizione di inconsapevolezza originaria e impersonale che rende possibile la configurazione dell'esperienza umana nei termini dell'io e del mio.

16 Le *Mūlamadhyamakakārikā* si presentano come un'operetta polemica in strofe, suddivisa in 27 capitoli. Ogni capitolo è un esame critico (*parīkṣā*) serrato di nozioni portanti delle dottrine buddhiste di scuola che, attraverso l'impetoso *prasaṅga* (metodo confutatorio), vengono attaccate e demolite. L'idea di causa, di moto, di tempo, di *ātman*, di *svabhāva*, di quattro nobili verità, di Tathāgata, di *nirvāṇa*, sono tra i più noti argomenti sottoposti alla confutazione.

atto a disinnescare la presa concettuale attraverso cui la ragione discorsiva (*prapañca*)¹⁷ si appropria dell'illusione di "quiddità" di ciò che si rappresenta e del miraggio della centralità soggettiva cui ricondurre la molteplicità delle rappresentazioni.

La "vera realtà" (*tattva*) insegnata dal Buddha non può qualificarsi né nei termini dell'essere né del non essere; essere e non essere, baluardi dell'attaccamento (speculativo e esistenziale), significano niente di più e niente di meno che gli estremi rappresentativi illusori nei quali sfocia il flusso cieco del divenire, per perpetuarsi senza posa. Allora, nessuna cosa è o non è, né è e non è contemporaneamente, né né è né non è,¹⁸ poiché ogni cosa è condizionata e dipendente, ed essendo condizionata e dipendente a nessuna cosa può essere attribuito un essere in sé, un'identità di natura, una sostanzialità. Questo è il senso della vacuità (*śūnyatā*). La vacuità delle cose non è l'essere delle cose, né il loro non essere, ma la denominazione del loro mancare d'identità di natura.

yaś ca pratīyabhāvo bhāvānām śūnyateti sā proktā /

17 Nozione capitale, *prapañca*, è lo svolgimento del pensiero che procede senza posa in ogni direzione, il proliferare dell'attività mentale nella sua tendenza discriminativa e dicotomizzante. In particolare, l'attività discriminativa che produce le rappresentazioni è detta *vikalpa* (cfr. *Mk*, XVII, 5).

18 Questa è la formulazione del *catuskoṭi*, o tetralemma, vale a dire lo schema di articolazione formale delle 4 alternative possibili di predicabilità, affermative e/o negative, rispetto a un soggetto. Le quattro alternative vengono tutte 'negate' da Nāgārjuna. Per una discussione sul significato e le interpretazioni di questa negazione (negazione non implicante, *prasajya pratīṣedha*) rimandiamo al nostro studio (Magno 2012, 129-138). Per una penetrante analisi del significato del *catuskoṭi* in ambito Mādhyamika vedi Ruegg (1977). Riportiamo qui, tratto dal testo in questione, un illuminante passaggio: «Il ragionamento (*yukti*) Madhyamaka è basato sui due pilastri del principio di non contraddizione e del terzo escluso; e la negazione dei quattro *koṭi* allora serve ad arrestare ogni pensiero discorsivo che consiste di una processualità concettuale (*prapañca*) e di una concettualizzazione dicotomica (*vikalpa*) implicanti la solidarietà di opposti complementari espressi come affermazione (*vidhi*) e negazione (*pratīṣedha*). Quando i quattro *koṭi* - presi come esaustivi di tutte le possibili posizioni, positive e negative, interne al pensiero discorsivo - sono stati eliminati, allora non resta alcuna "terza" posizione (indeterminata o presunta dialettica) tra il positivo e il negativo che il pensiero discorsivo possa afferrare e a cui possa attaccarsi; e la mente, dunque, diventa calma» (54, trad. mia).

yaś pratītyabhāvo bhavati hi tasyāsvabhāvatvam //VV, 22

L'essere condizionato e dipendente delle cose, questo si è definito 'vacuità'.

Quanto esiste condizionato e dipendente, infatti, è privo di identità di natura⁷²

In questa dissoluzione degli estremi "identità di natura-alterità di natura", "essere-non essere", consiste il percorso conoscitivo della via di mezzo.

La via di mezzo insegnata dal Buddha, dirà Nāgārjuna, è la via che estingue gli estremi dell'appropriazione avendo realizzato la *vacuità* (*śūnyatā*), vale a dire la comprensione della co-originazione dipendente. In questo senso la vacuità è designazione linguistica (*prajñaptir upādāya*), indice, metafora, della via di mezzo.

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe |

sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā || Mk, XXIV, 18

Noi sosteniamo che questa co-originazione dipendente sia la vacuità.

Essa [la vacuità] è una designazione linguistica, ed è esattamente la via di mezzo.

Dunque, l'assenza di identità di natura (*asvabhāva*), la co-originazione dipendente (*pratītyasamutpāda*), la vacuità (*śūnyatā*), la via di mezzo (*madhyama pratipad*), sembrano indicare la medesima "cosa", vale a dire quel tipo di comprensione che, congedando l'ansia appropriativa di una concettualità che ipostatizza i contenuti della sua rappresentazione, riconosce e incorpora, estinguendosi come polo rappresentativo della struttura cognitiva dualistica, la relazionalità radicale della dinamica esperienziale.

apratītya samutpanno dharmāḥ kaścin na vidyate |

yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmāḥ kaścin na vidyate || Mk, XXIV, 19

Poiché nessuna cosa si dà che non sia co-originata in dipendenza,

nemmeno si dà qualcosa di non vuoto.

La relazionalità radicale, o anche la strutturale interdipendenza del darsi di ogni evento all'esperienza, da una parte, è l'unica forma possibile attraverso cui rappresentarsi l'andare e il venire del mondo, dall'altra è la ragione della irriducibilità dell'esperienza di questo mondo "interdipendente e condizionato" alle predicazioni dell'essere e del non essere, della sostanza e del nulla, vale a dire al piano della predicabilità ontologica. Ciò vuol dire, però, che non è sufficiente descrivere il reale in termini di co-origine dipendente, *ergo* di vacuità, pena il rischio di tornare a dichiarare un modo d'essere delle cose, il modo vuoto, alternativo all'essere e al non essere, e, dunque, a riproporre un'ontologia, stavolta un'ontologia del vuoto. Detto altrimenti, vuota non è solo la misura ontologica del mondo in quanto interdipendente e condizionato, vuota è anche e soprattutto la forma rappresentativa attraverso cui la ragione discorsiva si appropria, ontologizzandola, dell'esperienza del mondo. Questo vale anche laddove tale forma esprima la legge della co-origine dipendente-vacuità.

Il "discorso" nāgārjuniano, quindi, ha la più enorme e aporetica delle pretese: dire la inconsistenza ontologica di ogni rappresentazione del mondo attraverso un dire, a sua volta, ontologicamente inconsistente.

È su questa linea di confine, auto-dissolventesi, che va compreso il senso della "dialettica della vacuità."

yady aśūnyam bhavet kiṃcit syāc chūnyam api kiṃ cana/

na kiṃcid asty aśūnyam ca kutaḥ śūnyam bhaviṣyati// Mk, XIII, 7

Se ci fosse cosa qualsiasi non vuota, allora potrebbe anche esserci qualcosa di vuoto. Ma non c'è nulla che sia non-vuoto. Dunque come potrà mai esserci un vuoto?

Non c'è nulla che sia non vuoto, ci dice Nāgārjuna. Il vuoto stesso è vuoto. Il vuoto stesso è riassorbito dalla spirale abolitiva cui ha sottoposto ogni teoria sul mondo. Pensare al vuoto come a una qualità intrinseca di cose ontologicamente consistenti, o

come a una teoria in grado di dar ragione ontologica del mondo, significa l'incurabilità di un pensiero tanto accanito nel suo attaccamento quanto cieco rispetto alla via della *bodhi*.

śūnyatā sarvadr̥ṣṭīnām proktā nihsaraṇam jinaiḥ/

yeṣam tu śūnyatādr̥ṣṭis tām asādhyān babhāṣire// Mk, XIII, 8

I Vittoriosi hanno annunciato che la vacuità è l'abbandono di tutte le teorie.

Quanto a quelli che fanno della vacuità una teoria, costoro sono stati detti incurabili.

Questa sorta di "esito" autoabolitivo di un "pensiero della vacuità" ci obbliga, alla fine di questa breve perlustrazione dell'oggetto della critica nāgārjuniana, a ritornare al punto di partenza, alla nozione di *svabhāva*, che abbiamo definito principale bersaglio del *prasaṅga*. Ebbene, è necessaria qui una puntualizzazione. La nozione di identità di natura, di essere proprio, è bersagliata, appunto, in quanto "nozione", concetto, idea, non in quanto "realtà." Va qui ribadito che la critica nāgārjuniana non verte sulle cose, sulla loro natura, sul loro statuto, sulla loro realtà, bensì sull'apparato concettuale che se le rappresenta in quanto cose, appropriandosene. La critica decostruttiva verte, allora, su *svabhāva*, l'essere proprio, non perché vada negata una realtà di per sé sussistente – si chiami essa realtà dell'io, del mondo, delle cose – ma perché va dissolto un miraggio, un prodotto della proiezione reificante e appropriativa di *prapañca* e *vikalpa*.

karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ |

te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate || Mk, XVIII, 5

Una volta annientati gli atti e le passioni c'è la liberazione. Gli atti

e le passioni derivano dalle rappresentazioni e queste dal dispiegamento

concettuale, che si arresta nella vacuità.¹⁹

Bersaglio nāgārjuniano, allora, è l'identità di natura nella misura in cui essa è il frutto dell'azione ipostatizzante del pensiero discorsivo.

TRA CRITICA E AUTO-CRITICA. UN TRASCENDENTALISMO AUTOABOLITIVO

Nel suo celebre studio del 1955, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, T.R.V. Murti ascrive al Mādhyamika le definizioni di “filosofia critica”, di “dialettica come coscienza del conflitto interno alla Ragione” tra i dogmatismi atmavāda (gli assolutismi brahmānici) e nairātmyavāda (il pluralismo delle scuole buddhiste), di “rivoluzione copernicana nella filosofia indiana”. Per la prima volta nella storia del pensiero indiano, afferma Murti, la Ragione diventa tribunale di se stessa, vale a dire luogo di un pensiero che rivolge al pensiero stesso una critica radicale tesa a smantellare le pretese dogmatiche di ogni approccio “sostanzialista” o “modale” alla realtà e che, contemporaneamente, mantenendosi su un crinale autocritico e antifondativo, non indulge ad alcuna posizione speculativa.

La posizione di Murti è stata ampiamente attaccata,²⁰ non solo per via della sussunzione “forzata” dell'orientamento della via di mezzo nell'alveo della concettualità del sistema kantiano, ma soprattutto in ragione del fatto che la sua interpretazione, in qualche modo obbligata a “corrispondere” all'apparato del criticismo, tratta il Mādhyamika alla stregua di un Assolutismo, il cui Assoluto si presenta, in termini noumenici, come inaccessibilità alla ragione, e rispetto al quale la

19 Nella stanza immediatamente precedente (XVIII, 4) si legge: *mamety aham iti kṣīṇe bahirdhādhyātman eva ca/nirudhyata upādānaṃ tatksayāj janmanaḥ kṣayaḥ//*; “Una volta annientati il ‘mio’ e l’‘io’, esternamente e internamente, cessa l'attaccamento, e annientato [l'attaccamento] la nascita è annientata”.

20 Per una rassegna delle ermeneutiche del nāgārjunismo e del Mādhyamika si veda il datato, ma interessante lavoro di Tuck (1990). Sull'argomento si veda anche Magno (2012, 223-249).

vacuità funziona come strumento di disvelamento. La vacuità disvelerebbe, tramite un'opera di demolizione delle pregiudiziali dogmatiche che ostruiscono il pensiero, il *piano assoluto di realtà* che soggiace ad ogni contingenza. Alla lettura kantiana della "Via di mezzo" e del nāgārjunismo, specie in riferimento a un suo presunto sfondo noumenico, indulgono, nel corso del Novecento, illustri studiosi.²¹ Tuttavia, quel che qui ci interessa non è ripercorrere tali interpretazioni, quanto piuttosto mettere in evidenza che, se da una parte il "discorso nāgārjuniano" è refrattario rispetto a qualsiasi declinazione assolutistica, dall'altra, proprio l'orientamento ermeneutico di Murti, lascia emergere, per affinità problematica, un nesso non facilmente aggirabile tra l'impianto critico kantiano e quello deducibile dall'opera nāgārjuniana. A nostro avviso, però, questo nesso non si pone al livello della determinazione del rapporto tra Relativo e Assoluto, ma si colloca nel luogo dell'auto-riflessività del processo di pensiero che, prima di porsi di fronte alla questione della natura del suo oggetto si pone di fronte al problema del modo del suo stesso rivolgersi all'oggetto; di più, di fronte al problema della legittimità, diremmo con Nāgārjuna, del suo costituire l'oggetto come oggetto del pensiero e contemporaneamente come realtà.

I moventi e le risposte, sui due fronti critici, sono diversi e, noi crediamo, inconciliabili. Tuttavia, quel che importa qui è rilevare una certa forma dell'interrogativo filosofico. È una forma che sposta "indietro" il suo *focus*, dalla realtà alle condizioni della sua rappresentazione. E su questo arretramento si sofferma per vagliarne la plausibilità, la tenuta, le conseguenze.

Nāgārjuna, è indubbio, non si chiede *esplicitamente* quale sia la condizione di possibilità del conoscere e dunque dell'essere di ciò che si conosce, piuttosto liquida ogni "discorso" sul conoscere e sull'essere come discorso logicamente e ontologicamente inconsistente, laddove il piano logico demolito dal *prasaṅga* è confutabile proprio a causa della credenza ontologica che lo sostiene. E, fin qui,

21 In particolare ricordiamo qui Stcherbatsky (1927); May (1958, 123-137 e 1959, 102-111).

resteremmo all'interno di una dimensione critica *di fatto*, che ancora non si articola in un'auto-riflessività interrogante la critica stessa. Eppure, di fronte all'incedere argomentativo avversario, osserviamo invece all'opera, proprio attraverso la "dialettica della vacuità",²² il movimento di un pensiero critico autoabolitivo, che implica il ritorno riflessivo del pensiero sul senso del suo dispiegarsi, ma – e qui sta la differenza irriducibile fra il movente della critica nāgārjuniana e quello del criticismo kantiano – non per trarre, da questo movimento riflessivo su se stesso, la condizione prima e intrascendibile dell'ordine della rappresentazione del reale, bensì per dissolverne la pretesa di consistenza fondativa e veritativa,²³ ontologica e logica, reale e formale. La confutazione nāgārjuniana non solo rifiuta le tesi avversarie, ma rifiuta di porre se stessa come tesi, vale a dire di risolversi nell'ordine dell'affermatività della negazione. *Nāsti ca mama pratijñā*, dirà Nāgārjuna all'avversario che crede di cogliere l'incoerenza di una negazione universale (nulla ha identità di natura) che per essere consistente deve ammettere sia l'essere di ciò che nega sia, l'essere dell'atto della negazione; ma Nāgārjuna non ha "alcuna tesi", né una tesi della negazione né una tesi della vacuità, poiché la vacuità stessa è vuota, priva di identità di natura.

L'interrogativo relativo alle condizioni di conoscibilità-esperibilità-costituzione del mondo e allo statuto del soggetto conoscente-percettore-appropriatore del mondo, non si dà, allora, come oggetto diretto dell'esame critico

22 Al capitolo 4, alle stanze conclusive 8-9, Nāgārjuna presenta una sorta di "dichiarazione di metodo", attribuendo alla procedura che assume la *śūnyatā* come piano semantico-critico un tipo di inattaccabilità dovuto proprio alla sua auto-riflessività che, destituendo la critica di valore assertivo toglie all'avversario la possibilità di avanzare contro-tesi aventi come bersaglio la "tesi" nāgārjuniana; ogni contro-tesi si mostrerebbe, così, dello stesso valore (logicamente incongruente) degli argomenti precedenti adottati e precedentemente confutati dal *prasaṅga*; cfr. *Mk*, IV 8: «Quando, in una confutazione, ci si serve della vacuità, ogni replica dell'avversario è una non replica, poiché ogni argomento egli invochi ha lo stesso statuto [logicamente incongruente] di quanto voleva dimostrare» (*vigrahe yaḥ parihāraṃ kṛte śūnyatayā vadet/ sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ sādhyena jāyate!*).

23 Cfr. *VV*, 29: *nāsti ca mama pratijñā /yadi kā cana pratijñā syān me tata eṣa me bhaved doṣaḥ/ nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ!* Se io avessi una qualche tesi allora mi si potrebbe imputare questa incoerenza, ma io non ho alcuna tesi e dunque nessuna incoerenza può essermi imputata.

nāgārjuniano, eppure è interrogativo implicato dallo stesso processo confutatorio come suo sfondo di emergenza, sfondo che determina, altresì, il risultato di tale processo.

Lo sfondo su cui si erge la *necessità* della critica nāgārjuniana è il piano di immanenza della vacuità, relativa alle cose fintanto che si comprenda che le cose, in virtù dell'interdipendenza che ne determina la configurazione esperienziale, sono mere *funzionie finzioni* delle strutture rappresentative dell'apparato cognitivo; che l'essere ascrivito alle cose (o il non essere, o entrambi, o nessuno dei due) è un mero dispositivo concettuale, un predicato che connette nomi, immagini e processi mentali i cui referenti reali non si trovano (*na vidyate*).

Solo assumendo questo piano d'immanenza fatto di relazionalità, interdipendenza e impermanenza è possibile un'esperienza del mondo non dolorosa, ed è possibile una rappresentazione del mondo non fallace.

sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate |

sarvaṃ na yujyate tasya śūnyam yasya na yujyate || Mk, XXIV, 14

Tutto è congruente per chi considera la vacuità congruente.

Nulla è congruente per chi considera la vacuità non congruente²⁴.

Il risultato della critica nāgārjuniana, allora, non fa che ricondurre, circolarmente e auto-abolitivamente, l'istanza ontologizzante del pensiero che si appropria il mondo all'immanenza del suo sfondo vuoto, rendendo impraticabile una via fondativa (sia in senso metafisico, sia in senso critico-formale) delle condizioni di possibilità del pensiero attraverso il pensiero.

Il vuoto è la possibilità del mondo. Ed è l'impossibilità della sua giustificazione e determinazione logico-ontologica.

24 Cfr. *VV*, 70 (qui, al posto di *yujyate* [è congruente] figura *prabhavati* [si mostra, si rende evidente]).

śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet |

ubhayam nobhayam ceti prajñaptiyartham tu kathyate || Mk, XXII, 11

In verità non si dovrebbe dire che una cosa è vuota, non vuota, vuota e non vuota, né vuota né non vuota. Queste sono niente altro che designazioni linguistiche (*prajñaptiyartham*).

Ma, allora, quale trascendentale per la vacuità?

A questo punto, per sondare fino in fondo l'applicabilità, alla critica di Nāgārjuna, del metodo trascendentale come Critica immanente, come istanza della ragione che osserva, interroga e giudica la ragione, ci concediamo un azzardo interpretativo, forzando forse i termini della questione, ma tentando, così di comprendere meglio quello che noi riteniamo il piano di irriducibilità di un "pensiero della vacuità" alla struttura trascendentale.

Per procedere su questa via diventa necessario chiamare in causa il dispositivo esplicativo utilizzato da Nāgārjuna nelle *Mk*, quello delle due verità (*dve satye*); dispositivo che viene allo scoperto solo dopo un *tour de force* lungo 23 capitoli (23 luoghi della confutazione), ma che agisce in filigrana, fin dall'esordio dell'opera, come doppio livello della procedura critica.²⁵

dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśanā |

lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ || Mk, XXIV, 8

L'insegnamento del Dharma dei Risvegliati si esprime attraverso due

²⁵ Si tratta di un doppio livello che determina, di necessità, continuamente, uno slittamento di piano (sia all'interno del testo nāgārjuniano, sia nel nostro contesto interpretativo) tra l'ambito discorsivo e quello irriducibile a discorsività; tra il fronte della critica e quello della sua riflessività autoabolitiva, tra il sistema logico delle tesi avversarie e l'analisi metalinguistica che le neutralizza. Su quest'ultimo punto ricordiamo che Nāgārjuna si muove a un livello di aderenza al piano discorsivo dell'avversario, di cui si condividono i principi logici fondamentali che regolano l'agone dialettico (principio di non contraddizione e, in parte, principio del terzo escluso); a un livello metalinguistico (che scolla la logica dall'ontologia che la sostiene) di analisi delle tesi avversarie cui si applicano i due criteri portanti della confutazione, il criterio formale e quello semantico, vale a dire, il criterio che vaglia la coerenza logica della tesi avversaria e quello che mette alla prova il suo corrispondere a effettivi stati di cose riscontrabili nell'esperienza.

verità, la verità relativa della dimensione mondana e la verità ultima.

La verità relativa e la verità ultima sono le due verità a cui si richiama Nāgārjuna, enunciate dal Buddha stesso, per indicare la percorribilità della dimensione ordinaria dell'esperienza nel suo valore strumentale. All'interno di una tale dimensione il piano del discorso, nella sua portata convenzionale, "serve" la causa di una progressiva emancipazione della conoscenza fino alla realizzazione di quel "vedere" (*prajñā*) che estingue le dicotomie, le polarizzazioni e le sostanzializzazioni del dispiegamento concettuale ordinario, quel vedere che "vede non vedendo", che "conosce non conoscendo",²⁶ che depone cioè le dinamiche dualistiche (soggettivo-oggettive) del conoscere nella comprensione del *pratītyasamutpāda*, che è vacuità.

vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate |

paramārtham anāgamyā nirvāṇam nādhigamyate || Mk, XXIV, 10

Senza utilizzare la dimensione dei codici mondani non può insegnarsi

la verità ultima; senza realizzare la verità ultima non può essere realizzato il *nirvāṇa*.

La verità relativa è quella che esprime, sul piano pratico, la validità pedagogica della via buddhista e dei suoi pilastri: le nobili verità del dolore, l'insegnamento del non sé, l'ottuplice sentiero; su questo piano di verità acquistano tutto il loro significato di *upāya*, mezzi, le *useful fictions* (del *nirvāṇa*, della co-origine dipendente, della vacuità) che orientano al riconoscimento dell'illusorietà e inconsistenza dell'esperienza *saṃsārica*, e alludono, dunque, alla "finale" comprensione salvifica.

Ma qui la questione, se da una parte si semplifica, dall'altra si complica, poiché la comprensione ultima è solo "convenzionalmente" indicabile, appunto,

²⁶ *Nirvīkalpajñāna* ("conoscenza attraverso non conoscenza"), *adarśanayogena* ("vedere non vedendo") sono espressioni che indicano, per via di paradosso, un tipo di conoscenza-visione che è quella che si ottiene attraverso l'estinzione della conoscenza discriminante.

attraverso un sistema linguistico e rappresentativo inevitabilmente schiacciato sulla dimensione relativa e, per ciò stesso, all'interno di quella dimensione, essa è inattingibile. Indicabile, ma inattingibile, dunque. Qui risiede l'aporetica questione della *simmetria asimmetrica* delle due verità, laddove la simmetria consiste nell'essere, le due verità, niente altro che due denominazioni, due *useful fictions*, due dispositivi nominali nell'ordine della rappresentazione, e l'asimmetria si dà nell'impossibilità di contenere l'ultimità promessa dal regime semantico dell'enunciazione discorsiva, poiché di quel regime, la verità ultima, non è niente altro che l'abolizione.

Dirà Nāgārjuna:

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam |

nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam || Mk, XVIII, 9

Non dipendente da altro, acquietata, *non svolta dal dispiegamento*

*concettuale, non rappresentabile, senza diversità: tali i caratteri della realtà.*²⁷

La realtà cui si fa riferimento qui è esattamente quella che si realizza attraverso quell'intuizione liberatrice che estingue *prapañca* (proliferazione discorsiva) e *vikalpa* (rappresentazione attraverso discriminazione concettuale). La verità ultima è dove *prapañca* e *vikalpa* non sono più. Dove il *pratītyasamutpāda*, da forma rappresentativa e

²⁷ Punto altamente spinoso, questo, poiché è a questo livello che va interrogato il senso che Nāgārjuna attribuisce alla 'vera realtà' (*tattva*), senso che si è più volte prestato alla interpretazione "assolutistica" dell'esito critico della dialettica della vacuità e che, come nel caso di Murti, May e Stcherbatsky, ha decretato uno sfondo noumenico, dunque metafisicamente consistente, per l'ontologia nāgārjuniana. Più adeguatamente, crediamo, le interpretazioni "deontologizzanti" del nāgārjunismo ribadiscono, al contrario, il valore "convenzionale" che assume nel testo l'uso di *tattva* e *dharmatā* (*Mk* XVIII, 7 e 9; XXIV 9 e XVI): una "vera realtà" evocata per allontanare lo spettro nichilista o per la sua utilità propedeutico-pedagogica nel percorso conoscitivo buddhista, ma a cui non corrisponde alcun assoluto, alcun essere, alcun noumeno. In *Mk*, VII, 32, XVII, 10, XXV, 9, 19, 20, d'altra parte, si rende evidente che Nāgārjuna non ammette nessuna ultima e incondizionata realtà in senso assoluto. Shulman (2007 [2009], 146, n. 21) ci dà questa lettura della questione: «These verses imply that Nāgārjuna used "absolutistic" terms such as *tattva*, *dharmatā* and *nirvāṇa*, not as a depiction of an actual state, but rather as a poetic description of a truth that exists only in the realms of the imagination».

legge delle cose, si fa verità senza concetto, realtà senza substrato, esperienza senza possessore:

anirodhamanutpādamanucchedamaśāśvataṃ |

anekārthamanānārthamanāgamamanirgamaṃ ||

yaḥ pratīyasamutpadāṃ prapañcopasamaṃ śivaṃ... |

Senza cessazione, senza produzione, senza annientamento, senza eternità,

senza unità, senza diversità, senza arrivo né andata,

tale è la co-originazione dipendente, acquietamento benefico del dispiegamento concettuale...

Lo schema delle due verità sembra allora implicare due dimensioni conoscitive rispetto alle quali misurare il problema del trascendentale. Infatti, se il metodo trascendentale interroga le condizioni di possibilità del conoscere, a quale “conoscere” dovremmo rivolgerci nel contesto del nāgārjunismo?

Da una parte abbiamo un conoscere *il* mondo *nel* mondo, dall'altra un conoscere *libero dal* mondo.

Da una parte l'attraversamento (a certi livelli di emancipazione anche profondo e complesso) dei meandri del dispiegamento discorsivo, della proliferazione concettuale, dell'articolato flusso categoriale-immaginario-rappresentativo. Dall'altra il “conoscere” sommo, la realizzazione della verità ultima, la *bodhi* che realizza il *nirvāṇa*, cui alludono il Buddha nei *sūtra* canonici e Nāgārjuna nel complesso della sua opera, e che significa il congedo della “conoscenza” ordinaria, che interpreta la datità esperienziale secondo la discriminazione dicotomica (*vikalpa*) e la proliferazione discorsiva (*prapañca*).

Nel primo caso, allora, dal punto di vista del pensiero che si rappresenta il mondo dovremmo definire trascendentali le dinamiche appropriate della rappresentazione e della concettualizzazione discorsiva. Il soggetto che si costituisce

per il mondo, per il flusso *samsārico*, è il soggetto appropriatore del mondo; senza appropriazione non si dà soggetto e non si dà mondo per il soggetto, non si dà l'io e non si dà il mio.

Nel secondo caso, dal punto di vista della *bodhi*, che è “decondizionamento”, che è il dileguare delle dinamiche di appropriazione, dovremmo definire trascendentale l'azione attiva e auto-abolitiva dello sfondo processuale di immanenza definito vacuità. In quanto processualità immanente, la vacuità destituisce il pensiero rappresentativo-appropriativo e sottrae all'esperienza del mondo l'esigenza soggettiva e l'esigenza fondativa.

Ma è plausibile questa distinzione? Questo dire due di un'unica forma descrittiva della conoscenza che alla fine non è se non quella concessa delle *useful fictions* di una verità “relativa”? La distinzione tra relativo e assoluto, *samsāra* e *nirvāṇa*, ci dice Nāgārjuna, è anch'essa una finzione. Una contesa tra idee²⁸ di cui la proliferazione discorsiva si appropriava perpetuando il divenire.

nirvāsyāmy anupādāno nirvāṇam me bhaviṣyati |

iti yeṣāṃ grahas teṣāṃ upādānamahāgrahaḥ || Mk, XVI, 9

‘Io sarò libero da ogni appropriazione, otterrò il *nirvāṇa*’: ragionare in tal modo significa, in realtà, afferrare più saldamente l'appropriazione.

Forse, allora, la questione del trascendentale va qui riformulata in altro modo, modo che rende possibile comprendere la ragione per cui manca, nel testo nāgārjuniano, l'interrogativo diretto circa le condizioni di possibilità del conoscere, i limiti di applicabilità di tale conoscenza e le sue strutture costitutive. Questa “mancanza”, tuttavia, non significa l'assenza di quel campo problematico, poiché, in verità, esso sembra interamente implicato nel momento in cui osserviamo che ciò che viene

28 Cfr., anche, *Mk, XVI, 10: na nirvāṇasamāropo na samsārāpakarṣaṇam | yatra kaś cā tatra samsāro nirvāṇam kiṃ vikalpyate ||* Poiché non si può aggiungere il *nirvāṇa*, né può sopprimersi il *samsāra*, quale idea resterà, propriamente, del *samsāra*, quale del *nirvāṇa*?

liquidato dal metodo critico, insieme alle differenti *dr̥ṣṭi*, è anche l'auto-riflessività del pensiero speculativo che si interroga sui suoi presupposti e sul suo statuto.

Ci sembra di poter dire, allora, che, nel contesto critico del nāgārjunismo, il problema non è quello di *determinare* le condizioni di possibilità del conoscere, ma quello di "comprendere" che una tale esigenza di determinazione del rapporto soggetto-mondo sarebbe un'ennesima declinazione della struttura appropriativa del soggetto che esperisce il mondo nella forma della dualità. Dire la realtà come intenzionata dal soggetto conoscitore (è evidente, dal testo, che per il Nostro, esiste un soggetto appropriatore poiché esiste un'azione appropriativa che determina l'esserci di un oggetto-mondo per quel soggetto), in Nāgārjuna, non produce semplicemente un discorso sulla "costituzione" del soggetto e della sua realtà (discorso "vero" in "verità relativa"), ma denuncia l'infondatezza ("in verità ultima") di un tale discorso, sulla base della decostruzione dei termini stessi del rapporto conoscitivo-esperienziale, cioè soggetto e mondo, e del pensiero stesso che, decostruendo, decostruisce se stesso, o meglio, si arresta nella vacuità.

Quindi, se le cose stanno così, crediamo di poter guardare al testo nāgārjuniano attraverso non due (come vorrebbero le due verità), ma tre piani prospettici, che rilevano, contemporaneamente, la trascendentalità della dinamica rappresentativa, ai primi due livelli, ma, a un terzo livello, una sorta di trascendentalismo auto-abolitivo:

- 1) il piano della *constatazione* della trascendentalità delle strutture cognitivo-coscienziali che fanno il mondo come mondo intenzionato dal soggetto nesciente.
- 2) il piano della *critica*. Vale a dire dello smantellamento del piano logico-discorsivo che si appropria dell'esperienza del mondo nei termini di soggetto e oggetto-mondo.
- 3) il piano della *vacuità della vacuità* o dell'evento della *bodhi*, il piano cioè dell'immanenza auto-dissolventesi della co-originazione dipendente che, da legge

costitutiva dell'io e delle cose del mondo diventa l'esperienza del loro estinguersi come cose, come rappresentazioni di cose, come io e come mondo.

Il primo piano è quello che potremmo definire della "diagnosi" dello stato di cose. È il piano descrittivo dell'esperienza ordinaria che il soggetto ha del mondo in quanto soggetto sofferente-nesciente, immerso nel flusso saṃsārico, incatenato al divenire dalla sete di esistenza che produce l'illusione dell'io e del mio. È il piano in cui si osserva il costituirsi dell'io attraverso le strutture dell'appropriazione.

Il secondo piano è quello dell'analisi critica del fenomeno di "appropriazione" del mondo e della sua conseguente demolizione. È il piano del riconoscimento delle dinamiche dell'attaccamento, costitutive dell'esperienza dell'io e della comprensione della sua illusorietà. È il luogo da cui si osserva e si dichiara la strutturale interdipendenza delle cose del mondo e, per ciò stesso, la loro vacuità. Tuttavia, questo è un piano che resta tutto interno allo svolgimento discorsivo, al dispiegamento del pensiero, anche laddove il pensiero compia il supremo avvitemento su stesso, sapendo, di sé l'accanimento ontico, l'insormontabilità del suo impianto rappresentativo, la coazione a ripetere della sua riflessività e, dunque, la sua insufficienza ai fini salvifici.

Ma la dialettica della vacuità polverizza, infine, oltre ai discorsi sul mondo, anche se stessa come ennesimo discorso rappresentativo e autorappresentativo. Per questo, accanto al piano della constatazione e della critica possiamo scorgere l'emersione del terzo piano, non omogeneo rispetto ai due precedenti, che rappresenta, rispetto a quelli, un'effrazione del senso, uno slittamento, contemporaneamente una deviazione, un salto nella discontinuità, una "caduta" dall'ordine della "significanza" discorsiva.

Possiamo definire questo piano il piano *della vacuità della vacuità*. O della *bodhi*. Ed esso rappresenterebbe, nella sua disomogeneità rispetto ai precedenti, una sorta di superamento. Ma un superamento che non risolve in sé né l'ordine dei fatti né

quello critico, poiché il superamento implica l'obliterazione dell'uno e dell'altro, in quanto l'uno e l'altro, seppure per gradi differenti, risiedono nella dimensione esperienziale logico-discorsiva, di cui tale superamento rappresenterebbe il rovesciamento e la trasfigurazione.

LE DUE VERITÀ E L'ESPERIENZA SALVATA

tasmānirvāṇādhigamopāyatvādavaśyameva yathāvasthitā samvṛtirādāvevābhyupeyā bhājanamiva salilārthineti || P, XXIV, 10 ||²⁹

Almeno inizialmente, dunque, bisogna ammettere di necessità la verità relativa, per come essa è costituita, in quanto è un mezzo per raggiungere il *nirvāṇa*: allo stesso modo colui che voglia attingere dell'acqua deve servirsi di un recipiente.

...*samvyavahāraṃ ca vāyam nānabhyupagamyā kathayāmaḥ*// VV, 28

...Noi non possiamo dir nulla, d'altro canto, senza accettare il piano di verità convenzionale.

A questo punto, ci sembra necessaria qualche considerazione conclusiva sulla questione dell'*ultimità* implicata dal "discorso" nāgārjuniano, *ultimità* che vorremmo porre, qui, al terzo livello prospettico testé indicato.

Generalmente il dispositivo delle due verità viene affrontato dagli interpreti, da un lato, per presentare il problema della radicalità del nāgārjunismo, dall'altro per risolverne i rischi: la caduta nel baratro nichilista, nello scetticismo selvaggio, nel relativismo assoluto, nella contraddizione insormontabile, dunque nel non senso logico che dischiude al misticismo.

²⁹ Il capitale commentario di Candrakīrti alle *Mk, Prasannapadā* (VII sec. d.C.), non solo rappresenta la fonte veicolare del testo sanscrito nāgārjuniano, ma una delle sue più penetranti interpretazioni, di capitale importanza per la determinazione del cosiddetto sviluppo Prasaṅgika del Madhyamaka.

L'altro nome dello schema delle due verità potrebbe essere quello di "esperienza salvata". In effetti, proprio il ricorso ai due ordini di verità serve a Nāgārjuna per garantire, dopo un irrefrenabile processo decostruttivo dei luoghi teorici indubitabili del Dharma, la praticabilità, *nonostante tutto*, dell'esperienza della verità di "superficie", e dunque dello stesso cammino di mezzo. Non abbiamo lo spazio, qui, per affrontare la questione nelle sue più articolate implicazioni, dunque ci limitiamo a schematizzare le letture più rappresentative del problema della "inattingibilità", sul piano discorsivo, della verità ultima. Citiamo, per deporla immediatamente, l'interpretazione nichilista dell'ultimatività nāgarjuniana: la vacuità significa, sul piano ultimo, l'inesistenza reale delle cose, la loro nientificazione³⁰. A questa lettura risponde Nagarjuna stesso, nel capitolo XXIV delle *Mk*, così come in *VV*. L'affermazione di inesistenza, in quanto negazione di esistenza, è l'altra faccia, fallace, dell'affermazione sostanzialista e eternalista, che la via di mezzo, attraverso il rifiuto di ogni alternitativa logica della predicabilità discorsiva (il tetralemma), toglie di mezzo. «Io non nego alcunché», dirà Nāgārjuna, «poiché non c'è nulla da *negare*»: "nulla" cioè che abbia identità di natura, che sia indipendente e autonomo, se non il miraggio ontologico in cui si avviluppano i nomi di cui si discorre.

Più insidiosa è la lettura assolutista dell'estremo esito della vacuità, poiché qui, come si è accennato, si pretende di dedurre dalla decostruzione dell'ordine discorsivo l'emergenza di una realtà noumenica soggiacente alle proiezioni concettuali. In questo caso l'ultimatività sarebbe l'altro nome di una ineffabilità relativa a un assoluto che al pensiero e al linguaggio non è dato di rappresentare, un assoluto che si svela per sottrazione, attraverso l'abbattimento del relativo. Si tratta della lettura di Stcherbatsky, di May, di Murti, di Conze, per fare i nomi più noti.

30 A parte la "storica" posizione di Luis de La Vallé Poussin (1932-1933), più recenti difese della lettura nichilista del nāgarjunismo sono quelle di Wood (1994) e Burton (1999).

L'inammissibilità della versione assolutista del nāgārjunismo, d'altra parte, sembra ampiamente avallata, non solo dal testo, ma dal senso generale della critica che il testo mette in atto, critica rivolta a ogni visione metafisica, di più, critica rivolta a ogni surrettizia riproposizione dell'istanza ontologizzante di un pensiero indefessamente portato alla creazione di ipostasi e assoluti a cui attaccarsi e attraverso cui perpetuare l'"enorme massa della sofferenza".

L'interpretazione semantica – o, meglio, dell'antirealismo semantico non dualistico³¹ – sembra essere, allora, quella che meglio rende conto dell'istanza deontologizzante, anti-sostanzialista e anti-nichilista, del nāgārjunismo: l'ultimatività del "discorso" nāgārjuniano non significa né la dichiarazione dell'inesistenza del relativo, né l'ineffabilità di una realtà metafisica noumenica posta sotto le apparenze dell'universo fenomenico, né la posizione "idealistica" di un piano di realtà "immaginario" costruito dall'attività coscienziale, ma si risolve, in quanto mera designazione linguistica, nell'orizzonte di una verità relativa all'interno della quale ultimatività, *nirvāṇa*, *bodhi*, *prajñā*, funzionano come "utili finzioni", nobili mezzi, lungo la via che conduce alla salvezza.

Questo è il senso in cui viene letta la differenza tra *samsāra* e *nirvāṇa*, vale a dire una differenza che si pone sul mero piano gnoseologico, ma che non si dà su quello ontologico (piano in cui l'uno e l'altro condividono la medesima natura di designazioni linguistiche, dunque in sé inconsistenti).

Non si danno due realtà, si danno due modi differenti di esperire la medesima realtà: il primo modo che dota la realtà di sostanza, il secondo che ne riconosce il miraggio e che riconoscendolo la estingue come realtà "ulteriore", riconsegnando alla convenzione il suo senso.

31 Il riferimento è all'"antirealismo" semantico di Putnam (1994), ma mutuiamo l'espressione dalla trattazione del Madhyamaka di Siderits (2007). Dello stesso autore si veda il recentissimo lavoro di traduzione delle *Mk*, corredato di commento: Siderits & Shōryū Katsura (2013).

ya ājavamjavībhāva upādāya pratītya vā |

so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate || Mk, XXV, 9

Ciò che è detto dipendente e condizionato nell'andare e venire [del mondo], ciò stesso, non dipendente e non condizionato, è insegnato come *nirvāṇa*.

In breve, non ci sono due verità, ma solo quella convenzionale e l'indicazione di un'ulteriorità, o un'ulteriorità, lungi dall'indicare uno stato di realtà "altro" attingibile al di là dell'esperienza ordinaria, altro non è che il riconoscimento della dimensione convenzionale nella sua convenzionalità.

Ci sono buone ragioni, crediamo, per concordare, in parte, con questa lettura semantica e antirealista.

Se, infatti, torniamo a considerare le due forme di conoscenza implicate dal dispositivo delle due verità, la Conoscenza 1 (Relativa) e la Conoscenza 2 (Ultima) osserviamo che:

a) La conoscenza 1 è detta luogo di transito obbligato per accedere alla conoscenza 2 (*paramārtha*)³² e, di qui, per realizzare il *nirvāṇa*.³³

E, contemporaneamente:

b) La conoscenza 2 (la comprensione ultima di *śūnyatā-pratītyasamutpāda*) viene presentata come piano di dissolvenza della conoscenza 1 (*prapañca, vikalpa*).³⁴

Allora, essendo la conoscenza 2 il piano di dissolvenza della processualità del pensiero discorsivo, ed essendo il pensiero discorsivo l'unico orizzonte entro cui può darsene rappresentazione, l'ulteriorità resta, di fatto e di diritto, per il pensiero che ad essa tende, soglia aporetica, parola vuota. In questo senso, sì, non c'è che una verità pronunciabile, non c'è che una conoscenza dicibile, quella che si risolve nel

32 Vedi MK, XXIV, 10; VV, 28.

33 La distinzione tra *paramārtha* e *nirvāṇa* presentata in XXIV, 10, viene letta da Ruegg (1981, 45-46) in questi termini: *paramārtha* realizza sul piano gnoseologico ciò che il *nirvāṇa* realizza sul piano soteriologico.

34 Vedi Mk, Invocazione; XVIII, 5, 7, 9; XXII, 15-16; XXV, 24ab.

convenzionale e nel relativo. È nella verità relativa che si distingue tra relativo, *saṃvṛti*, e ultimo, *paramārtha*, tra *saṃsāra* e *nirvāṇa*. Per questo Nāgārjuna può dire che tra divenire e estinzione non si dà differenza.

na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam |

na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam || Mk, XXV, 19

Non c'è alcuna differenza (*viśeṣaṇam*)³⁵ tra *saṃsāra* e *nirvāṇa*, non c'è alcuna differenza tra *nirvāṇa* e *saṃsāra*.

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsāranasya ca |

na tayor antaram kiṃcit susūksmam api vidyate || Mk, XXV, 20

Il limite del *nirvāṇa* è il limite del *saṃsāra*. Tra i due non si può trovare la minima demarcazione.

Detto questo, però, noi riteniamo che anche questa “risoluzione” dell’esito nāgārjuniano, questa sottrazione dell’ultimatività dal suo luogo aporetico, non sia adeguata, poiché ci sembra che essa attui una rimozione. Ciò che viene rimosso è il piano dell’esperienza, vale a dire il terreno obbligato del salto, del cortocircuito discorsivo che apre alla *bodhi* in quanto realizzazione del *pratīyasamutpāda*, che è

35 Facciamo notare qui che la non “differenza” (*viśeṣaṇa* come aggettivo è traducibile con “distintivo” [come proprietà o qualità]; come nome indica la distinzione, o il segno/attributo distintivo) tra *saṃsāra* e *nirvāṇa* non è risolvibile nei termini di una loro identità, quanto nella impossibilità, sul piano discorsivo, di rintracciare, tra i due, segni discriminanti, distintivi. Se leggiamo questa stanza insieme alla XXIV, 9 dove si parla di “differenza tra le due verità” (qui differenza è il termine *vibhāga*, che significa contemporaneamente distinzione/separazione e correlazione, per esempio *madhyanta vibhāga* è la separazione-distinzione tra il mezzo e gli estremi, dove i due termini sono “separati” sullo sfondo semantico di un’implicita correlazione) possiamo osservare che Nāgārjuna, nel trattare i due piani di verità (*saṃvṛti* e *paramārtha*), corrispondenti ai due “piani di realtà” (*saṃsāra* e *nirvāṇa*), può parlare contemporaneamente di differenza e di non-differenza proprio sulla base della simmetria asimmetrica di una enunciazione aporetica, di cui si è detto, e che ne caratterizza il rapporto: la “differenza” enunciata resta irriducibile proprio in virtù del fatto che essa rimanda a un’esperienza che non ha dimora nell’ambito discorsivo che la enuncia, poiché enunciandola la neutralizza come differenza. La “non differenza” è tutta interna a un livello rappresentativo (*saṃvṛtisatya*) che esprime il *saṃsāra* e *nirvāṇa* come prodotti della proliferazione discorsiva e della sua ansia di reificazione, e che dovrebbe togliersi per consentire il senso della “differenza”.

vacuità. In termini di analisi del “discorso nāgārjuniano”, ciò che viene rimosso è proprio il terzo livello prospettico di cui si è tentato di dare ragione precedentemente. È vero, possiamo ben dire che dal discorso nāgārjuniano non può evincersi *l’ultimitività rappresentata dal pensiero discorsivo*, vale a dire ciò che il pensiero discorsivo determina, pensandolo, come necessaria controparte incondizionata del suo limite (condizionato) di applicabilità; non può evincersi *l’ineffabile*, poiché l’ineffabile sarebbe il piano metafisico emergente data la sottrazione completa delle sovrapposizioni illusorie della rappresentazione; e tuttavia, la questione che si smarrisce, stando a questa ermeneutica, è che la “fiction” delle due verità ci consegna, attraverso designazione linguistica, l’allusione non a un’altra realtà (noumenica), ma a un’altra esperienza della stessa realtà (fenomenica), laddove la proliferazione concettuale si è arrestata e, con essa, ogni possibilità di afferrare il senso di questa esperienza nei termini di relativo o ultimo, condizionato o incondizionato, *samsāra* o *nirvāṇa*. Così, risolvere il discorso di Nāgārjuna attraverso l’anti-realismo semantico non-dualistico, affermando l’unica verità del piano convenzionale, può avere un senso – il senso del riconoscimento dell’inesausta istanza anti-metafisica a-fondazionalista della critica – a patto che si rammemori costantemente questo: lo schema delle due verità è riconducibile alla unità della non dualità solo se lo pensiamo come uno schema i cui termini sono, contemporaneamente, simmetrici e asimmetrici, dunque strutturalmente immersi nell’aporia, vale a dire entrambi designazioni strumentali sul piano pedagogico dell’insegnamento, senza alcuna pretesa “fondativa”, quand’anche si trattasse di una fondatività “convenzionale”, eppure termini irriducibili a “sintesi”, a risoluzione.

Crediamo che in questo preciso senso vada compresa la “differenza” di cui parla Nāgārjuna in *Mk*, XXIV, 9.

ye 'nayoṃ na vijānanti vibhāgaṃ satyayoṃ dvayoḥ |

te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane || MK, XXIV, 9

Quanti non comprendono la differenza tra queste due verità, neanche comprendono la realtà profonda dell'insegnamento dei Risvegliati.

La *differenza (vibhāga)* tra le due verità, nominata in questa stanza, non significa solo la necessità di riconoscere e garantire il valore costruttivo della verità che si realizza nel contesto ordinario della comunicazione e dell'interazione tra gli uomini, ma significa anche l'insormontabilità della differenza, il suo persistere, il suo agire, il suo non essere neutralizzabile.

Se si dimentica questo e si risolve tutto nella verità convenzionale, il rischio è non solo quello di riprodurre una *teoria della vacuità*, pur "convenzionalizzata", con tutta la dinamica appropriativa che a ogni teoria tiene dietro, ma quello di aggirare il significato stesso dell'insegnamento e di ridurlo a mera pratica di buon senso nel contesto delle transazioni umane. Certo, sarebbe già tanto, ma l'"ambizione" della via buddhista non consiste semplicemente nella proposta di una precettistica di orientamento nella complessità delle relazioni intersoggettive, bensì nell'indicazione di un percorso di conoscenza che liberi dall'ignoranza e dunque dal dolore. Lo scopo dell'insegnamento, in altri termini, non si risolve semplicemente nell'aggiustamento dell'esperienza ordinaria, nel confezionamento di espedienti di sopravvivenza, nella risoluzione dei contrasti attraverso l'assunzione di un *habitus* della compassione universale. La via buddhista pretende, invece, una trasformazione drastica. Si tratta di un percorso *radicale*; che esige, cioè, di estirpare la radice dell'"intera massa della sofferenza"; un percorso allora, che nulla può lasciare così com'è, ma che, se compiuto fino in fondo, rovescia e trasfigura l'intera esperienza psicofisica. L'impressione, allora, è che, sul versante ermeneutico semantico antirealistico, la preoccupazione di "salvare" l'esperienza ordinaria dal baratro aporetico, di garantire al pensiero e al linguaggio valore e funzioni edificanti, smarrisca, in definitiva, il

senso dell'evento dell'esperienza della *bodhi*, l'esperienza della rottura con l'universo condizionato, l'esperienza della sua estinzione. Per questo, l'interpretazione semantica, per quanto capace di non cedere a surrettizi richiami ontologizzanti, ci sembra manchi il bersaglio, vale la dire il "cuore" della questione della irriducibilità dell'"esito" nāgārjuniano. L'irriducibilità tanto all'ultimità quanto alla convenzionalità.

Il discorso "ultimativo" di Nāgārjuna è della convenzionalità tanto quanto il salto cui esso obbliga la annienta. Il termine dell'ultimità, o dell'ulteriorità, è l'estremo limite (appunto "termine" nella duplice accezione di "fine" e di "designatore-parola") cui può spingersi il pensiero per indicare quanto non gli è dato di rappresentare, poiché è il rappresentare del pensiero ciò che si estingue nel salto che riconsegna all'esperienza ciò che si è definito "il silenzio dei santi".

L'irriducibilità, in definitiva, non è un'irriducibilità dell'assoluto al relativo, della realtà all'apparenza, dell'incondizionato al condizionato, del noumeno al fenomeno, dell'uno al molteplice, espressioni, queste, del dispiegamento dell'attività speculativo-discorsiva e della sua "produttività" ontologizzante. Piuttosto, potremmo dire, se ciò non comportasse un ennesimo invischiamento nei gangli dell'avvitamento logocentrico, che si tratta dell'irriducibilità della prassi alla teoria, l'irriducibilità, cioè, del concreto evento del risveglio al luogo della sua impossibilità, il pensiero (*prapañca, vikalpa*).

Per questo, crediamo che la lettura del testo nāgārjuniano, tenendo conto del suo contesto d'emergenza, dei suoi moventi, dei suoi fini, interamente inscritti nell'orizzonte soteriologico, non possa permettersi di liquidare l'esito aporetico di una dichiarazione di ultimità. Crediamo invece che, finché si soste all'interno dello svolgimento discorsivo si dia la necessità di tenere aperta, addirittura spalancata, l'aporia, poiché ogni sua risoluzione nel convenzionalismo, ogni scioglimento nella *fiction*, ogni conciliazione col relativo, non solo, sul piano

“teorico”, tradirebbe l’indicazione auto-abolitiva della “dottrina della vacuità”, ma riproporrebbe, sul piano “pratico”, configurazioni di senso cui ancorare l’ansia di appropriazione concettuale, dunque il perpetuarsi delle dinamiche dolorose dell’attaccamento.

L’aporia dell’ulteriorità non è, infine, cosa diversa dall’aporia della vacuità e del suo “trascendentalismo autoabolitivo”.

Finché si risiede nel *pensiero che pensa* la vacuità, la vacuità è “condannata” a essere condizione auto-dissolventesi di pensabilità ed esperienza del mondo. Dunque condizione di infondabilità del soggetto e del mondo.

ABBREVIAZIONI

Mk: Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*

J.W. De Jong, Christian Lindtner (eds.). *Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā Prajñā Nāma*. Chennai: Adyar Library and Research Centre, 2004.

P: Candrakīrti, *Prasannapadā*

Louis de la Vallee Poussin (ed.), *Prasannapadā Mūlamadhyamakavṛttih*. Bibliotheca Buddhica IV, St Petersburg, 1903–1913.

VV: Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*

Kamaleswar Bhattacharya, E.H. Johnston, and Arnold Kunst (eds.). *The dialectical method of Nāgārjuna*, Motilal Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

BIBLIOGRAFIA

- Burton, D. (1999). *Emptiness Appraised*. Richmond UK: Curzon.
- Deleuze, G. (1979). *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*. Trad. it. M. Cavazza, saggio introduttivo di E. M. Forni. Cappelli: Bologna.
- Magno, E. (2012). *Nāgārjuna, logica, dialettica e soteriologia*. Milano: Mimesis.
- May, J. (1958). La Philosophie Bouddhique de la Vacuité. *Studia Philosophica, Annuaire de la Société Suisse de Philosophie*, 123-137.
- Id. (1959). Kant et le Mādhyamika. *Indo Iranian Journal*, 3(2), 102-111.
- Murti, T. R.V. (1983). *La Filosofia Centrale del Buddhismo*, Roma: Ubaldini.
- Poussin, L. de la Vallée (1932-33). Réflexion sur le Madhyamaka. *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, 2, 1-59.
- Putnam, H. (1994). *Ragione, verità e storia*. A cura di S. Veca. Milano: il Saggiatore.
- Rametta, G. (2008). *Metamorfosi del trascendentale. Vol. 1: Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*. Padova: CLEUP.
- Id. (2012). *Metamorfosi del trascendentale. Vol. 2: Da Maimon alla filosofia contemporanea*. Padova: CLEUP.
- Ruegg, D. S. (1977). The Uses of the Four Positions of the Catuskoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism. *Journal of Indian Philosophy*, 5, 1-71.
- Id. (1981). *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Shulman, E. (2007 [2009]). Creative ignorance: Nāgārjuna on the ontological significance of consciousness. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 30 (1-2), 139-173.
- Siderits, M. (2007). *Buddhism as Philosophy. An Introduction*. Ashgate, England: Aldershot; Indianapolis: Hackett.
- Siderits, M, & Shōryū K. (2013). *Nāgārjuna's Middle Way. Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publication.
- Stcherbatsky, T. (1927). *The Conception of Buddhist Nirvana*. Leningrad: USSR Academy of Sciences.

Tuck, A. P. (1990). *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: on the Western Interpretation of Nāgārjuna*. London: Oxford University Press.

Wood, T. E. (1994). *Nāgārjunian disputation: A philosophical Journey through an Indian Looking Glass*. Honolulu: University of Hawai Press.

IL RITMO DELLA DECOSTRUZIONE. UN'ESPERIENZA QUASI-TRASCENDENTALE

Carlo Molinar Min

ABSTRACT

In this paper I will demonstrate how, in Derrida's approach to Husserl, phenomenology is to be understood through the notions of *sound* and *space*. First, I will show how the deconstruction of Husserl's phonologocentrism leads to a repositioning of the traditional concept of sound. Then, I will emphasize the relevance of the spatial element and its rhythmic dynamism. Under these premises, I will present my interpretive hypothesis, that in Derrida's thought there persists a transcendental dimension as a new transcendental aesthetics.

KEYWORDS

Phenomenology, Space, Sound, Deconstruction, Life.

Si potrebbe arrivare a dire che il discriminante fondamentale della filosofia novecentesca passi tra coloro che pensano la vita a partire dall'orizzonte della morte - come Heidegger, Freud e lo stesso Derrida - e coloro, come Nietzsche, Bergson e Foucault, che pensano la morte a partire dall'orizzonte della vita. Che non presuppongono la morte alla vita e anzi la fanno finita con la logica stessa del Presupposto. Con l'idea che ogni origine abbia alle spalle un Inizio indicibile e irrepresentabile che la tormenta risucchiandola in una morte già da sempre presente. Forse il senso stesso della filosofia contemporanea sta nel rompere quest'incantesimo, nel ricacciare nelle tenebre questo antichissimo spettro, nel liberarsi insieme dal Precedente e dall'Adveniente, a favore di un presente senza resti, di una coincidenza assoluta della vita con se stessa.

R. Esposito, *Comunità, immunità, biopolitica*

Al di là delle dichiarazioni piuttosto esplicite in cui Derrida (2010c, 27-28) non fa mistero del suo debito nei confronti della fenomenologia husserliana,¹ vorremmo qui individuare alcune linee direttive, seguendo le quali si cercherà di mostrare come la «fenomenologia» – insieme al suo cuore trascendentale – possa essere pensata non soltanto come «metodo» e «disciplina» (Derrida 2004c, 99).² Percorreremo questa via soffermandoci in particolare sulle nozioni di *suono* e di *spazio*. In un primo momento, si vedrà come la decostruzione del *fonologocentrismo* husserliano conduca a uno *spostamento* del vecchio e tradizionale concetto filosofico di suono. Dal suono intimo della voce fenomenologica si passerà infatti a una nozione di suono ormai dislocata altrove rispetto al suo alloggiamento classico. Strettamente connesso a questa traslazione, insisteremo allora sul divenire prioritario dell'elemento spaziale e sull'importanza del *dinamismo ritmico* che gli è proprio. Infine, attraverso questa

1 «Nulla di ciò che faccio sarebbe possibile senza la disciplina fenomenologica, senza la pratica delle riduzioni eidetiche e trascendentali, senza l'attenzione portata ai sensi dalla fenomenalità, ecc. è come un esercizio preliminare a qualsiasi lettura, a qualsiasi riflessione, a qualsiasi scrittura».

2 «Husserl è per me colui che mi ha insegnato un metodo, una disciplina, colui che non mi ha mai abbandonato. Anche nei momenti in cui ho creduto di dover interrogare certi presupposti di Husserl, ho cercato di farlo restando fedele alla disciplina fenomenologica».

inusuale chiave di lettura, azzarderemo alcune considerazioni generali relative al senso dell'interrogazione filosofica derridiana: perché e in che modo persiste in Derrida una *problematica trascendentale*? Qual è la peculiarità di quella che potremmo chiamare la sua "estetica trascendentale"? In che modo e in quale direzione si può sviluppare il «motivo trascendentale» derridiano?

PERCHÉ ANCORA FENOMENOLOGIA?

Ne *La voce e il fenomeno* (2010a) la riflessione di Husserl viene interpretata da Derrida come un tentativo estremamente raffinato di soddisfare l'impulso – intrinsecamente metafisico – di un'irresistibile "teleologia trascendentale". L'esito della ricerca husserliana comporterebbe infatti un ritorno allo schema fono-oculare del *theorein* platonico, in una modalità fenomenologico-trascendentale che concepisce la *coscienza* come presenza a sé dello *sguardo*. In quest'ottica, Husserl, attraverso il *medium* immediato della *voce* (*phoné*), pretenderebbe di assicurarsi la piena disponibilità dell'idea (*eidos*). Eppure in questa prospettiva, il *vedere* e il *sentire*, secondo Derrida, formerebbero un'unità così stretta da condurre a conseguenze paradossali, tali da rendere impossibile il processo stesso di «idealizzazione», mettendo di conseguenza in pericolo l'intera esperienza fenomenologica.

Ciò che pertanto nello schema del *logos* platonico costituiva l'obiettivo ultimo della conoscenza intellettuale, l'idea, con Husserl sembra rarefarsi fino al punto di scomparire: la forma del visibile – l'*eidos* appunto – richiede di isolarsi in una vita solitaria e inaccessibile, dove il suono della voce, analogamente, deve "risuonare" nel silenzio assoluto. Questo *luogo* è quello che Derrida chiama (105), seguendo il filosofo austriaco, lo «strato originario e pre-espressivo di senso», in cui «l'immanenza pura del vissuto» ci obbliga a escludere ogni elemento di linguisticità – espressiva o indicativa che sia. Husserl ha dunque preso le mosse dall'incontestato principio in

base al quale il *presente* e, più precisamente, la simultaneità dell'«*im selben Augenblick*», costituisce la *temporalità* originaria per eccellenza; la sorgente e l'approdo di ogni riduzione fenomenologica, situata al di là di ogni elemento impuro di mediazione, al di là, direbbe Derrida, di ogni *scrittura*. La radicalità di questo gesto dunque, nell'atto stesso di manifestare l'assoluta originarietà dell'idea e del suo nucleo di senso, priva l'idea husserliana della sua condizione di exteriorizzazione, ossia della possibilità che questa avrebbe di uscire da sé, ripetendosi indefinitamente nel tempo e nello spazio, e rendendosi così finalmente oggetto di un'esperienza reale. La tesi a cui giunge Derrida, come è noto, mira a capovolgere la situazione appena descritta. Occorre cioè tematizzare il significato fenomenologico della scrittura e con ciò domandarsi prima di tutto se «il concetto di solitudine pura – e di monade nel senso fenomenologico – non sia *intaccato* dalla sua propria origine, dalla condizione stessa della sua presenza a sé: il “tempo” ripensato a partire dalla differenza nell'auto-affezione? A partire dall'identità dell'identità e dalla non-identità nel “medesimo” del *im selben Augenblick*?» (104). Dato che l'esperienza è essenzialmente trasmissione, comunicazione, linguaggio, il senso dell'idea deve mostrarsi, *deve apparire*. Ma alle condizioni dettate da Husserl questo non sembra attuabile. Una tale concezione della temporalità come struttura complessiva di tutte le forme di «ritorno o re-stituzione del presente» ripiegherebbe difatti la fenomenalità su se stessa – rendendola invisibile e inudibile, correlativamente cieca e muta.

Tuttavia, come sottolinea Derrida (2004c, 102) nel corso di un'intervista, «ciò non impedisce a Husserl [...] di tentare una fenomenologia dell'invisibile», capace di prendere avvio proprio da quanto, pur non appartenendo direttamente al campo della visibilità, ci si offre comunque in una *percezione*. Seguendo la lettura che ne dà Derrida, la riflessione husserliana sulla temporalità rappresenterebbe quindi un'opportunità e allo stesso tempo un limite. Il limite, come si è visto, dipenderebbe

dalla subordinazione dell'estasi temporale a una teleologia del presente onto-teologico, che cancella ogni possibilità di pensare una fonte della fenomenalità, effettivamente generatrice. La risorsa nascosta emergerebbe invece in quelle auto-contestazioni, in quelle sorta di auto-epoché del "paradigma dello sguardo" che sono già presenti nel testo husserliano. Per esempio esattamente laddove, occupandosi della *temporalizzazione*, Husserl chiama in causa *altri sensi* (Mazzoni, 2001).³ Lì, qualcosa che non è più legato esclusivamente al vedere, qualcosa dunque di non unicamente *teoretico*, ma in ogni caso *estetico* e disponibile alla percezione, può finalmente affiorare, offrendoci la *chance* di intraprendere nuovi percorsi. Gli stimoli provenienti dai "dati non visibili" potrebbero consentire di tratteggiare il quadro di un'esperienza fenomenologica sempre più ampia e completa.

Nel discorso di Husserl vi è senza dubbio un'autorità dello sguardo, del teorico, sebbene egli presti la massima attenzione a quegli atteggiamenti, a quelle intenzionalità assiologiche pratiche o estetiche che non sono teoriche; vi è tuttavia sempre un momento, o la possibilità di un momento, di ripresa teorica di ciò che non è teorico. Vi è un teoricismo fenomenologico, un'autorità dello sguardo, del *theorein*, che significa guardare, e l'*eidōs* è una forma visibile nella tradizione platonica. *Ciò non impedisce a Husserl, ed è qui che le cose si complicano, di tentare una fenomenologia dell'invisibile, del sonoro, del tangibile soprattutto, e ogni volta ad esempio che analizza l'esperienza della temporalizzazione, si riferisce all'ascolto del suono, della musica, e in quel momento il privilegio dello sguardo è sospeso (corsivo mio)[...].* In nome della fenomenologia, del rispetto di ciò che appare *come* appare, Husserl rispetta i dati non visibili, udibili o tangibili dell'esperienza sensibile. Per questo la fenomenologia ha sempre una risorsa supplementare per alimentare le questioni che sembra le vengano poste. (Derrida 2004c, 102-103)

3 Si vedano le indicazioni bibliografiche di A. Mazzoni relative ai passi in cui Husserl, trattando principalmente del tema della temporalità, chiama in causa il motivo musicale. I limiti del paradigma percettivo o "dello sguardo" emergono ad esempio in Husserl (1981, 165-176).

Derrida pare prendere sul serio questa indicazione husserliana. Già in *Della grammatologia* (1998, 266-293), egli sfrutta come “risorsa supplementare” della fenomenologia l’esperienza della *musica*, attraverso la quale la temporalità può essere studiata in termini di spaziatura, ossia a cominciare dal suo reale meccanismo di uscita «fuori-da-sé». A tale legge della temporalità musicale, che in *Della grammatologia* figura come dinamica originaria del *tratto* e del *ritmo*, corrisponde quella di *La voce e il fenomeno*, in cui il fulcro della temporalità fenomenologica finisce per corrispondere con il movimento di auto-affezione e suppienza della *traccia*.

Dato che la traccia è il rapporto dell’intimità del presente vivente al suo fuori, l’apertura all’esteriorità in generale, al non-proprio, ecc., la *temporalizzazione del senso è fin dall’inizio del gioco «spaziatura»*. Dal momento in cui si ammette la spaziatura nello stesso tempo come «intervallo» o differenza e come apertura al fuori, non vi è più interiorità assoluta, il «fuori» si è insinuato nel movimento col quale il dentro del non-spazio, ciò che ha nome di «tempo» appare, si costituisce, si «presenta». Lo spazio è «nel» tempo, esso è la pura uscita fuori da sé del tempo, è il fuori-da-sé come rapporto a sé del tempo. L’esteriorità dello spazio, l’esteriorità come spazio, non sorprende il tempo, si apre come puro «fuori» «nel» movimento della temporalizzazione. Se si ricorda ora che la pura interiorità dell’auto-affezione fonica presupponeva la natura puramente temporale del processo «espressivo», si vede che il tema di una pura interiorità della parola o del «sentirsi-parlare» è radicalmente contraddetto dal «tempo» stesso. L’uscita «nel mondo» è, anch’essa, originariamente implicata dal movimento della temporalizzazione. (2010a, 124)

La questione di fondo fin qui emersa sembra potersi tradurre in una stringente interrogazione trascendentale, lasciando però trapelare al contempo legittime perplessità: posto che, come afferma Derrida, «la visibilità non è visibile», o altrimenti detto «ciò che rende visibile non è visibile» (1987, 204-205; 2002, 107-109; 2010c, 43), anche questo discorso sulla spaziatura del tempo è un discorso che non può venire provato perché, come ogni fondamento metafisico, resta – al pari della voce fenomenologica – invisibile e trascendente? Si ripropone in questa maniera una

versione trascendentale della struttura analogico-mimetica, su cui d'altronde si fonda ogni impianto di pensiero plato-neoplatonico? Se si può dare una prova di questa "origine" non-metafisica, essa resta sempre e comunque condannata, nella sua miseria congetturale, a palesare la sua insufficienza speculativa rispetto a un principio «irreale»? Derrida non riesce dunque ad andare oltre il *per ea quae facta sunt*? In definitiva, la volontà derridiana di superare il platonismo non si deve infine accontentare di accettare le conseguenze di cui ci aveva già avvertito Platone nella *Repubblica* (509b 9-10), parlando dell'*epekeina tes ousias*?

Il compito è dunque per Derrida quello di individuare una condizione d'esperienza che sia trascendentale ma non trascendente, interna e inscindibile dai fenomeni, ma mai appiattita sulla singolarità variopinta dell'empirico. Nei limiti di questo breve lavoro, non potendo riprendere l'interessante filo delle riflessioni condotte da Derrida (2007) intorno al senso del *tatto*, ci limiteremo a rilevare degli spunti provenienti dalla pista dell'*udito* (Mallet 2000, 154). Al fine di abbozzare una risposta all'obiezione appena sollevata – di vana e pretenziosa ricaduta nell'apofatismo platonico – si cercherà quindi di capire meglio in che modo quanto detto finora sul suono come *risorsa fenomenologica supplementare* si articoli con la tematica dello spazio. Siccome Derrida concentra le proprie riflessioni sulla spaziazione partendo prevalentemente dal filosofema platonico della *chōra*, bisognerà allora accertarsi che, intrecciate a questa nozione, non si trovino delle tracce di *una fenomenologia dell'invisibile che vuole apparire facendosi udire, piuttosto che vedere*.⁴

4 In questa direzione Marie-Louise Mallet (2000, 154) rileva come Derrida proponga di «passer d'une pensée de la perte de vue à une pensée de l'écoute, de l'écoute aveugle».

TRA I CORPI DELLE PAROLE: IL RITMO DELLA SPAZIATURA

Nell'intervista intitolata *Le arti spaziali. Un'intervista con Jacques Derrida* (2008), indirizzata ad approfondire il rapporto tra la decostruzione e ciò che – in quanto *techne* artistica lontana dalla parola – pare opporre una fisiologica resistenza a tutto ciò che è fono-centrato, troviamo questa domanda (51): «allora, qual è il posto per il non-verbale»? Derrida risponde illustrando una situazione complessa e ambigua. In prima istanza puntualizza e motiva la sua predilezione verso le parole (linguaggio parlato e scritto) – indicandola come una vera e propria «pulsione». Le parole hanno costituito il modo d'espressione più forte nel quale, per «storia e archeologia», il suo discorso ha deciso da subito di investire. Tuttavia, dal momento che come ammette Derrida stesso questa pulsione «coinvolge il desiderio e il corpo», le arti spaziali delle opere che in generale hanno consistenza corporea non vengono tagliate definitivamente fuori dai giochi. Anzi, una ricerca continua tendente verso l'appagamento di questo desiderio «fisico» ci mostra come sia addirittura la parola stessa a esibire *il suo senso corporeo*. La necessità di un *corpo a corpo* con le parole si impone, facendo emergere l'aspetto spaziale e non-verbale che da sempre esiste e opera in ogni discorso. La spazialità dunque, sebbene appaia superficialmente come una prerogativa di determinate forme artistiche, non è riducibile a un aspetto secondario e derivato del linguaggio. Al contrario, tale *empiricità* rappresenterebbe il *corpo* senza il quale non vi sarebbe alcuna possibilità linguistica. Derrida allude qui (43-54), molto chiaramente, a quanto aveva già diffusamente trattato nelle sue opere degli anni Sessanta e Settanta tematizzando l'idea di *scrittura*, ossia di corpo dislocato e di traccia trascendentale che genera testualità, vale a dire esperienza (231-266).

In questa prospettiva quale posto occuperebbe e quali considerazioni andrebbero dunque fatte rispetto a un'arte come quella della musica, dove su tutti – e soprattutto su quello corporeo-spaziale – sembra prevalere nettamente l'aspetto

sonoro? Derrida, benché nella sua riflessione non faccia pressoché mai intervenire riferimenti di carattere musicologico in senso stretto, non esita d'altronde a manifestare il suo interesse per quello che potremmo chiamare *l'elemento non-fonico del suono*. E, proseguendo coerentemente sulla scia di quanto sostiene in *Della grammatologia*, in numerosi dei suoi testi successivi continua ad alimentare questa falda sotterranea di pensiero, impegnata a rimeditare e trasformare il tradizionale concetto di suono. Ora, il suono in questione non è prima di tutto quello della *phoné*, ovvero non è il *suono proprio* di un significato. Derrida specifica che si tratta di tutt'altro rispetto al suono prodotto dalla *voce accorata della Ragione*. Pur avendo chiaramente a che fare con la razionalità, questa sua nuova valenza non deriva immediatamente da essa. In qualche modo si può dire addirittura che questo suono la preceda. Ma per cercare di capire come questo sia ammissibile dobbiamo ritornare sul suo sfuggente legame con la spazialità, cercando di approfondirlo ulteriormente.

Derrida, quando afferma che il suo lavoro consiste nel far esplodere le parole «così che il non-verbale appaia nel verbale», tende ad associare due accezioni della spazialità della parola: la sua «visibilità spaziale» vera e propria, osservabile per esempio nella carcassa di inchiostro che vediamo sulla carta; e il suo essere «qualcosa di musicale o udibile», il cui rapporto con la spazialità rimane ancora tutto da chiarire. Entrambe le spazialità sarebbero tuttavia accomunabili dal fatto che, o per figura o per suono, farebbero deragliare la discorsività – il *logos* – dalla sua presunta e originaria dipendenza (fonica, fonetica) rispetto al senso (2008, 52). Ma il senso non viene meno e la *decostruzione del fonologocentrismo* metafisico non finisce per identificarsi con un banale nichilismo gnoseologico. In una sorta di *confessione*, in cui l'esitazione rispetto al “musicale” e al suo lato fonologocentrico va di pari passo con il bisogno di affrontare la voce e il suo suono, Derrida (1998, 272-273) recupera ciò che gli avventati lettori della decostruzione pensavano di aver inesorabilmente perso:

il *sensu*. Qui – e dopo lo vedremo meglio – il *sensu* va appunto riletto nel suo rapporto con la spazialità, ossia con tutto ciò che Rousseau, sotto la nomenclatura di *ritmo*, concepiva ancora alla stregua di supplemento tecnico della musicalità originaria, mera protesi accessoria della voce spontanea della natura.

[...] la musica è l'oggetto del mio più grande desiderio, e che allo stesso tempo essa rimane completamente proibita. Non ho la competenza, non ho davvero nessuna presentabile cultura musicale. Per questo il mio desiderio resta completamente paralizzato. Mi fa ancora più paura dire cose senza senso in quest'area che in nessun'altra. Avendo detto ciò, la tensione in quello che leggo e che scrivo, e nel trattamento delle parole di cui ho appena parlato, ha probabilmente qualcosa a che fare con una sonorità non discorsiva, sebbene io non sappia se la si debba chiamare musicale. Ha qualcosa a che fare con il tono, il timbro, la voce, qualcosa a che fare con la voce – perché contrariamente alle cose senza senso che circolano al riguardo, niente mi interessa più della voce, più precisamente la voce non-discorsiva, ma comunque la voce. (2008, 54-55)

Il presunto nucleo di senso esprimibile musicalmente lascia il posto alla «risonanza» archi-originaria (2006, 502-510, 695-739, 1130-1142), al «ritmo», con la sua «intervallatura» e la sua «differenzialità tonale». Questa musica “prima” della musica, afferma Derrida (2008, 55), non è «una piena presenza»; è piuttosto «differenziale, cioè, è ritardata attraverso il tono e le gradazioni o gli intervalli di tonalità». Motivo per cui, facendo riferimento al proprio lavoro e alla propria scrittura, Derrida dichiara esplicitamente di volgersi *in primis* all'ascolto della relazione che si instaurerebbe tra il mutamento e la pluralizzazione continua del tono e la sua spaziatrice. Afferma Derrida in risposta al quesito sulla «forza musicale» della sua scrittura:

[...] dei miei testi, direi che quello che, in ultima analisi, hanno di più analogo alle opere spaziali, architettoniche e teatrali è la loro acustica e le loro voci. Ho scritto molti testi con diverse voci, e in essi lo

spaziamento è visibile. Ci sono diverse persone che parlano, il che implica necessariamente una dispersione di voci, di toni che si spaziano, che automaticamente si spazializzano (56).

Si assiste qui a una vera e propria riabilitazione del *suono*, o meglio ancora, a una *ripetizione trasformatrice* della nozione di *voce* che, da bersaglio privilegiato della denuncia decostruttiva, diviene ora linfa vitale di questo stesso pensiero. Quello che prima rappresentava il mezzo espressivo metafisico per eccellenza, cardine di una semantica sostanzializzante e antropocentrata, funge adesso da organo di fenomenalizzazione di ciò che non si darebbe a vedere, poiché avulso dall'oggettività della cosa e dal suo raccoglimento. Questa voce proliferante, disseminante, letteralmente sconcertante, si rende percepibile come messa in opera di quella che Derrida ritiene essere la legge «quasi-strutturale» (*quasi-trascendentale*) di ogni esperienza: il «non-governo della spaziatura» (57).

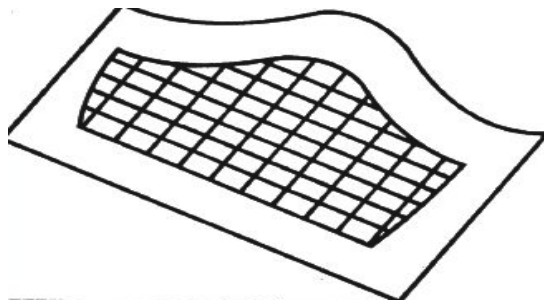
LE CORDE DELLA CHŌRA E IL RITORNO DELLA VOCE NELLA DECOSTRUZIONE

Chōra è l'espressione greca con la quale Platone, nel *Timeo*, designa la nozione di spazio. Ora, pur tenendo in considerazione il saggio in cui Derrida (1997) si dedica in maniera più diretta e approfondita a questo filosofema platonico, abbiamo deciso di concentrarci prevalentemente su quello che può venire considerato il lavoro marginale, di glossatura e di puntualizzazione, compiuto intorno a questo tema. Con Derrida si tenterà di vedere come e perché *chōra*, oltre a nominare il concetto astratto di spazio, ci rimandi anche alla forma e alla funzione di uno strumento. Si tratterà di un utensile destinato alla produzione tecnica, sia che questo lo si intenda in chiave agricolo-artigianale, sia che se lo si consideri nel suo senso più strettamente artistico, in quanto *apparecchio musicale*. *Chōra*, infatti, rassomiglia allo stesso modo a un *setaccio*

e a una *lira* e, per quanto diversi possano sembrare dal lato della figura e dell'impiego, essi rimandano al medesimo pensiero.

Oltre ai frequenti riferimenti presenti nelle opere di Derrida, di *chōra* ci è giunto anche un disegno. Lo schizzo di cui stiamo parlando ha una storia ben precisa che risale alla collaborazione tra Eisenman e Derrida (1997), partita su invito dell'architetto Bernard Tschumi (1986), per la progettazione di un giardino nel Parc de La Villette a Parigi. Il punto di avvio di questo lavoro *corale* – *Choral work*, lo ricordiamo, è esattamente il titolo inventato da Eisenman (Derrida 2009a, 131-132) – è il tanto famoso quanto controverso passo del *Timeo* in cui Platone, per descrivere *chōra*, ricorre alla metafora del *setaccio*, il *πλωκάνων* (52e-53a).

Il paragone tra *chōra* e il setaccio è teso a descrivere il doppio moto di cui è dotato questo particolare ricettacolo (2009a, 134). Il *movimento* che si verifica al suo interno e che riguarda gli *elementi* è strettamente connesso e dipendente da un secondo movimento, che interessa invece il ricettacolo stesso, dall'esterno. Nello stesso tempo accade, come nell'operazione di setacciatura, che lo strumento, messo in movimento da uno scotimento *casuale*, permetta a sua volta di separare il materiale di per sé già tendente a essere filtrato secondo leggi *naturali*. Quest'ultimo, infatti, a seguito di scosse e sismi anarchici, prende a muoversi, separarsi e infine radunarsi; il tutto sempre e comunque assecondando la direzione dettata dalla similarità fisica delle sue proprietà. Molto di presocratico e di nicciano si trova in questa scena: il filtraggio, gli elementi, il caso, la necessità, la loro concertazione musicale.



La *lettera* in cui compare il disegno, datata 30 maggio 1986, raccoglie un distillato perfetto di tutto quanto andrà poi a costituire la riflessione di Derrida sullo spazio platonico. Vale la pena riportare i passaggi salienti, per poi cercare di ricollegarli al nostro discorso.

[...] Per me, oggi, la più enigmatica, quella che resiste e provoca di più, nella lettura che cerco di fare del *Timeo*, è, come avrò modo di riparle, l'allusione alla figura del setaccio (*plokanon*, arnese o corda intrecciata, 52e), alla *chōra* come setaccio (*sieve, sift*, mi piace anche questa parola inglese). C'è, nel *Timeo*, una allusione per figura che non so interpretare e che tuttavia mi sembra decisiva. Dice qualcosa come il movimento, la scossa (*seiesthai, seien, seiomena*), sisma nel corso del quale ha luogo una selezione di forze o di sementi, un setaccio, un filtraggio, là dove tuttavia il luogo rimane impassibile, indeterminato, amorfo, ecc. Questo passo, nel *Timeo*, è erratico (mi pare), difficilmente integrabile, privo di origine e di *télos* manifesto, [...]. Propongo quindi la «rappresentazione», «materializzazione», «formazione» seguente (più o meno): in uno o tre esemplari (se ce ne sono tre, con differenti *scalings*), un oggetto metallico dorato (c'è dell'oro nel passo del *Timeo* sulla *chora* e nel suo progetto veneziano) sarebbe piantato in modo obliquo nel suolo. Né verticale né orizzontale, una cornice molto solida dovrebbe assomigliare sia a una trama, sia a un setaccio o a una griglia (*grid*) sia a uno strumento musicale a *corda* (piano, arpa, lira?: *strings, stringed instrument, vocal chord*, ecc.). (2009a, 135)

Bisogna fare lo sforzo di uscire, per quanto sia possibile, dalle sovradeterminazioni metaforiche di questo passo; per provare a recuperare i fili e le corde del *musicale*. Si tratterebbe cioè di isolare e registrare il suono di quella *voce* a cui, come si è fatto cenno sopra, la decostruzione derridiana del fonologocentrismo sembra aver fatto inaspettatamente ritorno. Più precisamente, sarebbe necessario descrivere il funzionamento di questo strumento tecnico-musicale, presentato da Derrida come il «sisma» che origina ogni movimento e, simultaneamente, come il *luogo* «impassibile, indeterminato, amorfo» che accoglie e mantiene in risonanza i movimenti e le vibrazioni appena generate.

Non dimentichiamo tuttavia che qui, con *Choral Work*, si sta parlando di un progetto architettonico, di un piano di costruzione vero e proprio, sebbene esso rimanga soltanto scritto e ancora materialmente incompiuto. Eppure, limitandosi alla sola e semplice lettura di questo passo, già sembra possibile vederlo, anzi, *sentirlo* (udirlo) nella sua dimensione spaziale. Niente da fare, non si riesce a uscire dai tropi retorici del passo, appena ci si prova vi si è ricacciati dentro, nel rimbalzo metonimico che trasporta l'ascoltatore *da un senso all'altro*. La concertazione corale dei sensi ci avvolge completamente. Ma – ed è questo quello che a noi interessa – nonostante questa babele *sinestetica* siamo comunque in grado di ricevere una *traccia* musicale. Essa *mostra* e fa *toccare* quella che Derrida chiama la «verità dell'opera nel corpo dell'opera».

Sebbene lo spazio architettonico in questione possieda infatti una «struttura di palinsesto» ambivalente, insieme stratificata e differenziale, corale e sconcertante, regolata e caotica, vicina all'equilibrio di Apollo come all'estasi di Dioniso, questa conserva comunque una sua legalità interna, ben discernibile. È la legge di «Lyra»: «questo titolo è inscritto *nell'opera*, come un pezzo di ciò stesso che esso nomina. Dice la verità in una parola che è molte, la visibilità di uno strumento che fomenta l'invisibile: la musica. E tutto ciò che *lirico*, in una parola, può dare a intendere» (137).

Per quanto rarefatto possa apparire, questo ragionamento ha ancora agganci con il *trascendentale*. Nello specifico con una condizione di possibilità dell'esperienza che non sancisce più alcuna stabilità, per esempio del giudizio; ma che è, al contrario, «un'irriducibile inadeguazione», una «sfida al soggiacente», una menzogna nel cuore della verità o, “con e senza” Rousseau, un'intervallatura ritmica nello spirito della melodia. Così, l'armonia che si ingenera quando si toccano le corde della lira non è altro che l'esposizione più dettagliata del movimento di *chōra*, cioè del setaccio che

spazia gli elementi, spartisce e determina la presenza, accordando l'aleatorio e il programmato.

In questo pensiero, che è «un ritmo piuttosto che una configurazione organica» (243), se rimane qualcosa di simile a un soggetto, esso ricorda quello di Lacoue-Labarthe di *L'écho du Sujet* (1979, 217-303). A differenza di quanto accadeva per l'*io-penso* kantiano, che, rifletteva, accentrava e raccoglieva, ora è Eco a vincere su Narciso, facendo riecheggiare la voce nel labirinto. Scrive Derrida:

In principio fu il ritmo, diceva von Bülow. Un altro modo per rimarcare che non c'è inizio semplice: niente ritmo senza ripetizione, spaziatura, cesura: "differenza-da-sé ripetuta del Medesimo", dice Lacoue-Labarthe, e quindi ripercussione [*répercussion*], risonanza, eco, riverberazione [*retentissement*]. Noi siamo costituiti da questo ritmo, detto altrimenti (*de*)-costituiti dalle marche di questa battuta [*frappe*] "cesurata", da questa ritmotopia che non è altro che l'idioma in noi diviso della *désistance*. Un ritmo ci raccoglie e ci s-partisce nella prescrizione di un carattere. Niente soggetto senza la firma di questo ritmo, in noi prima di noi, prima di ogni immagine, di ogni discorso, prima della musica stessa. "...il ritmo sarebbe la condizione di possibilità del soggetto" (2009a, 269).

ALL'ORIZZONTE DEL QUASI-TRASCENDENTALE. LA VITA

«Lo spazio è nel tempo», sostiene Derrida in *La voce e il fenomeno* (2010a, 124). Soltanto un *chiasmo* potrebbe descrivere adeguatamente la paradossalità che intacca i termini di questa fenomenologia della percezione o, se si preferisce, di questa estetica *quasi-trascendentale*. A questo livello il "più" e il "meno" sensibile o intelligibile non hanno più alcun peso, e ciò accade perché si passa dall'*economia ristretta* del trascendentale a quella *generale* del quasi-trascendentale, che fa entrare il mondo spaziale nel senso temporale interno. L'estetica invade il campo della logica e, viceversa, le forme logiche si effettuano e articolano solo negli spazi aperti di un fuori

incondizionato, dove allora diventa poi possibile isolare la cosa, l'oggetto, il senso. L'essere, l'ontologia, il reale sono dunque effetti *visibili* per un'attenzione astraente che si realizza sempre in ritardo, rispetto a una archi-struttura sintetica, che fonde invece simultaneamente *l'essere fuori* e *l'essere dentro* dello spazio e del tempo. La strutturale separazione kantiana tra i due piani sovrapposti del sensibile e dell'intelligibile lascia il posto a un orizzonte sintetico «pre-originario» differenziale, pre-soggettivo e oramai non più *puramente* trascendentale (Costa 2010, 309-331).

Così presentata la prospettiva di Derrida continua comunque a rimanere troppo sfuggente, perché ancora troppo poco determinata rispetto ai due poli maggiori dell'esperienza: *il soggetto* e *il mondo*. Ricompare sulla scena l'interrogativo antinomico e dialettico della metafisica classica: egologia o cosmologia? L'Io o il suo fuori? L'uomo o l'essente non-umano? L'esistenza razionale o l'animalità? L'io penso o l'io vivo? Per abbozzare una risposta si metterà qui in campo un'ipotesi di lettura. Senza però prima premettere che tale interpretazione farà affidamento sull'idea che, nel percorso teorico di Derrida, vi sia stata una progressiva evoluzione verso una trattazione capace di rendere sempre meno opaca la natura sfuggente dell'*archi-traccia*. Nel riallacciarsi ai quesiti sopra sollevati si potrebbe, giunti a questo punto della trattazione, parlare di un'ostensione *sempre meno apofatica* e *sempre più affermativa* del dispositivo quasi-trascendentale.

Sulla scorta di quanto è stato detto fin qui, l'ottica quasi-trascendentale di Derrida potrebbe leggersi nei termini di una *sensibilità radicale*, la quale non concepisce più la cecità o il mutismo come difetti e carenze dei due poli kantiani – di sensibilità e intelletto. Inoltre, in essa si potrebbe individuare un'intelaiatura di quella «nuova estetica trascendentale» a cui Derrida faceva già cenno in *Della grammatologia* (1998, 384-385). L'esperienza in generale (chissà quanto estendibile? Uomini, animali, vegetali e poi ancora?) può essere cioè concepita come l'«abitazione in generale», per cui il *mondo* è sia senziente che sentito, e mai come idea regolatrice e

noumenica della totalità dei fenomeni esterni. Il mondo, in senso percettivo, è, nel senso che c'è come *spaziatura* per qualsiasi ente che si possa dire essente, in quanto percepente-senziente.

Renaud Barbaras, in parte influenzato anch'egli da letture derridiane, ci aiuta a pensare questo rapporto *del e al* mondo ricorrendo al concetto di *vita*. Attraverso una terminologia che proviene da Merleau-Ponty, Barbaras cerca di presentarci l'enigma della percezione come risultato di un potenziamento reciproco tra l'intenzionalità husserliana e la nozione di vita di matrice bergsoniano-simondoniana. L'incontro con il mondo avverrebbe nella forma di un «convivere» da parte di un «vivente» che «sente» il mondo come suo correlato inseparabile. *Λ'αἴσθησις* così pensata è la modalità fondamentale, lo «stile di incontro col mondo», di *un essente la cui vita è intenzionalità*. In un mondo vivente che è totalità vivente, la percezione costituisce essa stessa un senso unitario pre-oggettivo e pre-soggettivo che, sempre in anticipo sull'obiettivismo e l'intellettualismo, rompe – di fatto reintegrandolo al proprio interno – con lo schema onto-fenomenologico. Scrive Barbaras (2002, 110-111):

Alla dualità astratta della sensazione e dell'oggetto si sostituisce l'unità originaria del mondo e delle dimensioni del sentire nel quale esso appare. Se la percezione in quanto incontro è apertura al mondo, ogni esperienza è pertanto una presentazione di questo mondo e non l'apprensione di un oggetto; la percezione è dunque singolare e universale insieme, circoscritta e aperta alla totalità del mondo, al punto da poterne raffigurare aspetti apparentemente lontani [...]. Per qualificare le dimensioni del sentire, si potrebbe parlare di *elemento*, nel senso originario della terra, dell'acqua, dell'aria o del fuoco. Al di là della forma e del contenuto, l'elemento è uno stile d'essere realizzato, una qualità divenuta mondo: coglierlo significa esserne circondati e attraversati, *significa abitare il mondo che esso è* (corsivo mio).

L'incrocio di queste due strade – tedesca e francese – sembra aprire a una terza, che Derrida per conto proprio aveva probabilmente già intravisto. Passando attraverso la *musica di chōra* abbiamo perciò tentato di mostrare come la decostruzione avesse da subito contestato il paradigma percettivo, per poi recuperarlo in forma rielaborata. Da una *fenomenologia* della percezione del visibile puro (o, specularmente, dell'invisibile puro) si è passati a una fenomenologia della percezione dell'invisibile *impuro*, secondo la quale la condizione di possibilità del vedere, cioè del *theorein*, anche se fantasmaticamente «assente» e «impossibile», *si fa sentire*. Una di queste modalità del suo lasciarsi avvertire è per esempio il suono della ritmica spaziente. L'analogia e la metaforica vogliono poi che la sua cassa di risonanza sia appunto la *chōra* che, come la *carne* merleau-pontyana, ha proprio a che vedere con gli «elementi» del mondo e con la necessità di riflettere su una nuova e allargata forma di correlazione intenzionale (Arici 2009).

Derrida, d'altra parte, rimanendo sempre più vicino a una tonalità *esistenziale* di tipo heideggeriano (Vergani 2002, 300-325), piuttosto che rifarsi a un vitalismo di lignaggio prettamente francese, non ha mai approfondito veramente – *vale a dire nelle due direzioni* – la questione della *vita*. O meglio, egli ha certamente fornito gli strumenti indispensabili per avvicinare il pensiero a una determinazione positiva dell'«ente vivente», che non fosse più riconducibile al primato assoluto dell'*animal rationale*, concepito per contrasto rispetto una «definizione privativa dell'animale» (Derrida 2009c, 426; Dastur 1995); ma, nel farlo, ha anche indugiato su una determinazione del concetto di vita ancora *in parte* debitrice di un discorso sulla *mortalità* – tipicamente tedesco – “alla Heidegger”. Questo debito, riscontrabile soprattutto nel tono di fondo, si palesa sintomaticamente laddove la *différance* affronta la vita: «L'apparire della dif-ferenza infinita è esso stesso finito. Da questo momento, la dif-ferenza, che non è nulla fuori da questo rapporto, diventa la

finitezza della vita come rapporto essenziale a sé come alla sua morte. La *dif-ferenza infinita è finita*. Non la si può dunque più pensare nell'opposizione della finitezza e dell'infinità, dell'assenza e della presenza, della negazione e dell'affermazione» (Derrida 2010a, 143; 2002, 292-296; 2006, 398-402 e 474-483). Benché qui la vita sia riconosciuta come dinamica della *dif-ferenza* – e questo è senz'altro l'aspetto *affermativo* e più fecondo della decostruzione –, essa è inserita all'interno di quella che Nancy (2008) chiamerebbe «una fenomenologica della nascita e della morte» in cui, appunto, la relazione tra vita e morte viene pensata in termini di intrinseca *finitezza* (si veda anche Esposito 2009).

Ci domandiamo allora: è ipotizzabile che nel centro di questa prospettiva si possa ancora trovare un residuo di privilegio per *l'umano*, dovuto soprattutto alla tradizione interrogata e alla sua centrale attenzione per l'esistenza dell'animale razionale (Cartesio, Kant, Husserl, Heidegger, Lévinas, Lacan, ecc.)? Ma piuttosto che come una limitazione, questa priorità non andrebbe forse intesa come un nuovo punto di avvio per l'incontro con coloro che si sono invece sforzati di pensare la vita – punto di partenza e non semplice esito – oltre «la vita e la morte» dell'uomo stesso. In questo senso, secondo noi, Derrida⁵ potrebbe fungere da *autore ponte* tra due approcci speculari (Esposito 2009, 144 e 149-150).

Come si vede per la caratterizzazione di *chōra*, egli compie un lavoro immenso nella direzione di un superamento della concezione che vede apparire *l'Essere a partire da un Nulla preliminare*: la spaziatura non contempla la negatività di un vuoto originario, bensì il carattere affermativo di un «sì» in ripetizione, che apre ogni evenemenzialità (Derrida 1994, 66-67; 1987, 53-108). La *chōra* «non è il vuoto», «il vuoto circoscritto» (2008a, 281), e se la si volesse a tutti i costi intendere come vuoto, occorrerebbe prima distinguere tra due significati assai diversi che questo nome può

5 Ed è proprio sulla problematica della vita – insieme a tutte le sue questioni satelliti: l'animale, il mondo, il desiderio, ecc. – che Derrida (2009b; 2009c; 2010d) torna a riflettere nell'ultima fase del suo pensiero.

assumere: il primo è l'intervallo, il vuoto differenziale proprio al movimento di suppienza della spaziatura; il secondo è la porzione estesa di spazio, isolata, murata, resa definitivamente inaccessibile. Il secondo senso non esiste che grazie alla dinamica generativa del primo.

Uno è la generale spaziatura della struttura nella discontinuità. L'altro è questo determinato spazio sigillato di cui nessuno può fare l'esperienza e in cui nessuno può entrare. Questi due vuoti non sono della stessa qualità. Uno ha bisogno dell'altro per essere determinato, relazionato alla storia, alla memoria, a quello che è conservato come un segreto nominabile o senza nome. C'è una qualche memoria sigillata, conservata come una cripta o come un inconscio, che è qui criptata. La memoria sigillata non è esattamente il vuoto generale e lo spazio vuoto all'interno della struttura. (285)⁶

La decostruzione dei due pilastri (essere/nulla) della domanda filosofica fondamentale ("perché l'essere e non il nulla?") ci aiuta quindi a meditare su quello che Enzo Melandri (1960, 113-116) chiama un «grossolano errore fenomenologico» compiuto, per esempio da Hegel e Heidegger, nel momento in cui la negazione viene dotata di un «fondamento ontologico». Insomma, la posizione di Heidegger – estremizzando e "derridizzando" lo schema interpretativo di Barbaras –, per quanto raffinata e non priva di spigolosità (Dastur 1996),⁷ in fondo non sarebbe altro che il prodotto più sofisticato di un certo modo di fare filosofia. Vale a dire quello che pensa «l'Essere sullo sfondo del nulla» (Barbaras 2002, 57-61; Derrida 2009b, 101-114) e che, perfino con la differenza ontologica, non interrompe il collegamento all'identità parmenidea di essere e pensiero. In questo senso la decostruzione, sia pure mantenendo un certo rapporto col trascendentalismo, ci agevola

6 In un altro contesto Derrida (1978, 55-56), parlando di Lacan, distingue tra una mancanza «che ha posto» e una «mancanza che non ha posto».

7 Secondo Dastur lo stesso percorso heideggeriano può leggersi come un infaticabile esercizio di decostruzione dello schema trascendentale classico. Sviluppo, questo, che non a caso coinciderebbe proprio con un avvicinamento progressivo verso la questione dello spazio.

nell'avvicinamento a una nuova opportunità per la filosofia, che come esperienza risulta forse ancora più originaria. Alludiamo alla possibilità di meditare su «una filosofia dell'*elemento*» che «avvicina l'Essere a partire dal nostro esperire vitale» e che, ponendo «l'identità dell'Essere e del Sensibile, risale ai filosofi della Ionia, all'inizio» (Barbaras 2002, 116).

BIBLIOGRAFIA

- Arici, M., (2009). Chora-carne. Un confronto tra Merleau-Ponty e Derrida. *Segni e comprensione*, 22(67), 7-33.
- Barbaras, R., (2002). *La percezione. Saggio sul sensibile*. A cura G. Carissimi. Milano: Mimesis.
- Costa, V. (2009). Differenza e trascendentalità in Derrida. In Barbero, C., et al., *Spettri di Derrida - Annali. Fondazione europea del disegno V.* (309-331) Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Dastur, F. (1995). Pour une zoologie privative. *Alter. Revue de phénoménologie*, 3, 281-317.
- Id. (1996). Réflexions sur l'espace, la métaphore et l'extériorité autour de la topologie heideggerienne. *Alter. Revue de phénoménologie*, 4, 161-179.
- Derrida, J. (1978). Il fattore della verità. A cura di F. Zambon. Milano: Adelphi.
- Id. (1987). Introduzione a Husserl. "L'origine della geometria". A cura di C. Di. Martino. Milano: Jaca Book.
- Id. (1997). Chōra. In Derrida, J. & Ferraris, M. *Il segreto del nome* (pp. 41-79). Milano: Jaca Book.
- Id. (1998). Della grammatologia. A cura di G. Dalmasso e S. Facioni. Milano: Jaca Book.
- Id. (2002). La scrittura e la differenza. Introduzione di G. Vattimo. Torino: Einaudi.
- Id. (2004a). Ulisse grammofono. Due parole per Joyce. A cura di M. Ferraris. Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Id. (2004b). Nietzsche e la macchina. A cura di I. Pelgreffi. Milano-Udine: Mimesis Edizioni (ed. or. 1994).
- Id. (2004c). Sulla parola. Trad. it. A. Cariolato. Roma: Nottetempo.
- Id. (2006). Glas. A cura di S. Facioni. Milano: Bompiani.
- Id. (2007). Toccare, Jean-Luc Nancy. Trad. it. A. Calzolari. Genova: Marietti.
- Id. (2008). Adesso l'architettura. A cura di F. Vitale. Milano: Libri Scheiwiller.
- Id. (2009a). Psyché. Invenzioni dell'altro. Vol. 2. A cura di R. Balzarotti. Milano: Jaca Book.
- Id. (2009b). L'animale che dunque sono. A cura di M. Zannini. Milano: Jaca Book.

- Id. (2009c). La bestia e il sovrano. Vol. I (2001-2002). A cura di G. Dalmaso. Milano: Jaca Book.
- Id. (2010a). La voce e il fenomeno. A cura di G. Dalmaso. Milano: Jaca Book.
- Id. (2010b). Dello spirito. Heidegger e la questione. Trad. it. G. Zaccaria. Milano: SE.
- Id. (2010c). Al di là delle apparenze. L'altro è segreto perché è altro. A cura di S. Maruzzella. Milano-Udine: Mimesis Edizioni.
- Id. (2010d). La bestia e il sovrano. Volume II (2002-2003). A cura di G. Dalmaso. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J., & Eisenman, P. (1997). Chōra L Works. New York: Monacelli Press.
- Esposito, R. (2009). Comunità, immunità, biopolitica. In Barbero, C. et al. Spettri di Derrida - Annali. Fondazione europea del disegno V (p. 141-153). Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Heidegger, M. (1999). Concetti fondamentali della metafisica – Mondo – finitezza – solitudine. A cura di P. Coriando. Genova: Il Melangolo.
- Husserl, E. (1981). Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo. A cura di A. Marini. Milano: Angeli.
- Lacoue-Labarthe, P. (1979). Le sujet de la philosophie. Typographies 1. Paris: Aubier-Flammarion.
- Mallet, M.-L. (2000). Ecouter en aveugle. *Alter. Revue de phénoménologie*, 8, 149-179.
- Mazzoni, A. (2001). Husserl, il suono e la musica. *Materiali di estetica*, 4, 201-208.
- Melandri, E. (1960). Logica e esperienza in Husserl. Bologna: il Mulino.
- Nancy, J.-L. (2008). Le differenze parallele. Deleuze e Derrida. A cura di T. Ariemma, L. Cremonesi. Verona: Ombre corte.
- Platone (2006). Timeo. A cura di F. Fronterotta. Milano: BUR.
- Vergani, M. (2002). Dell'aporia. Saggio su Derrida. Padova: Il Poligrafo.

LATO IV

NATURALIZZARE LA FENOMENOLOGIA – SENZA NATURALISMO

Alessandro Salice, Genki Uemura

ABSTRACT

In this contribution we discuss Gallagher's and Zahavi's project of naturalization of phenomenology. In their book *The Phenomenological Mind*, they aim at intertwining the phenomenological method with a number of results from the field of cognitive sciences (concerning for instance concepts like consciousness, empathy, action, perception, intentionality, etc.). Nevertheless, one could oppose that such a project is based upon a metaphysical assumption: indeed, if mental states belong to nature, they should be approached by natural sciences. This paper replies to this objection by emphasizing how Gallagher and Zahavi opt for a transcendental perspective in order to avoid any ambiguity between their project of naturalization of phenomenology and a naturalistic theory of consciousness.

KEYWORDS

Naturalization, Naturalism, Phenomenology, Consciousness, Mind.

INTRODUZIONE

Fenomenologia si dice in tanti modi, ma non tutti i significati di questo termine sono compatibili fra di loro, se è vero – come ha scritto Herbert Spiegelberg (1982, 3) – che la storia della fenomenologia è una storia di «scismi irrimediabili».¹ A oggi, poco sembra essere cambiato da quando, poco più di un secolo fa, Edmund Husserl ipotecò il termine “fenomenologia” per il suo progetto filosofico, tanto che ad alcuni potrebbe apparire persino come un ozioso esercizio di pensiero continuare a riflettere su cosa sia la fenomenologia e su quali siano gli oggetti – o forse, in maniera ontologicamente più modesta, i fenomeni – di cui la fenomenologia si occupa. Non è questo il nostro parere. Al contrario, la nostra idea è che, proprio alla luce di nuovi programmi e approcci di ricerca (filosofici e non), il fatto che si discuta ancora oggi di come vada declinata la parola “fenomenologia” sia da considerarsi come un segno dell’intrinseca fecondità della proposta fenomenologica stessa.

A favore di quest’opinione ci sembra parli il progetto di “naturalizzare” la fenomenologia che è stato di recente (ri)proposto da Shaun Gallagher e Dan Zahavi nel loro *The Phenomenological Mind* (2008), di cui è stata da poco pubblicata una seconda edizione. In esso, gli autori si ricollegano a uno dei motivi ispiratori della fenomenologia, vale a dire al programma di articolare una scienza rigorosa della coscienza in costante dialogo con le discipline empiriche. L’espressione “*naturalizing phenomenology*” (che era già in circolo prima della pubblicazione del suddetto lavoro, sebbene con significati diversi, cfr. Petitot et al. 1999; Gallagher 2012) è pertanto utilizzata da G/Z per qualificare lo specifico sforzo di applicare metodi e risultati sviluppati dal movimento fenomenologico ad alcuni dei più importanti argomenti di discussione all’interno delle scienze cognitive e della filosofia della mente di stampo analitico (come la coscienza, l’azione, l’empatia, la percezione, l’intenzionalità ecc.).

1 Siamo grati a Emanuele Caminada per aver letto e commentato una versione precedente di questo testo.

Si tratta, come gli autori scrivono (4 sgg.), di un tentativo giustificato dallo sviluppo stesso del dibattito scientifico e, in particolare, dalla riscoperta della coscienza quale genuino dominio di ricerca, dall'affermarsi di approcci *embodied* alla cognizione oltre che dal progresso delle neuroscienze.

In questo contesto viene riscoperta specificamente la nozione di esperienza vissuta o stato mentale – nelle sue molteplici vesti (in quanto volizione, affezione, cognizione ecc.) e molteplici funzioni (in quanto stato vissuto, espresso, percepito ecc.). “Esperienza vissuta” viene quindi intesa come facente riferimento a qualcosa di cui si ha coscienza, che, in quanto stato mentale, ha una sua dimensione corporale e che, infine, può essere “tracciato” dalle neuroscienze. È, quindi, proprio attorno a questa nozione di stato mentale o esperienza vissuta che si articola l’idea di naturalizzare la fenomenologia di Gallagher e Zahavi. A questo proposito si legge:

L’idea più semplice, comunque, è che una fenomenologia naturalizzata, secondo questa accezione, dovrebbe riconoscere che i fenomeni che studia sono parte della natura e che sono, di conseguenza, aperti all’indagine empirica. Nella misura in cui la fenomenologia si occupa di tali fenomeni, dovrebbe lasciarsi permeare dalla migliore conoscenza scientifica disponibile; viceversa, la nostra migliore spiegazione dell’esperienza sarà tale da coinvolgere una qualche integrazione tra fenomenologia e scienza (2009, 49 sgg.).

Prima facie, sembrerebbe pertanto che alla base dell’idea di una fenomenologia naturalizzata si trovi una tesi metafisica, cioè la tesi che gli stati mentali siano parte della natura e che, pertanto, possano e debbano essere studiati adeguatamente dalle scienze naturali. Eppure, nella proposta di Gallagher e Zahavi non solo non si ha traccia di discussioni di ordine puramente metafisico, ma in più la posizione del naturalismo metafisico è rifiutata in maniera ferma ed esplicita. Ma se ciò è vero, come giustificare l’idea che gli stati mentali di cui la fenomenologia si occupa sono,

nel contempo, studiati dalle scienze naturali e che i due approcci possono e, anzi, devono integrarsi reciprocamente? Il presente articolo si confronta nella prima parte con la concezione di una fenomenologia che si vuole naturalizzata, ma non per ciò stesso naturalistica. In particolare, si cercherà di mettere in luce la prospettiva trascendentalista adottata nel loro progetto da Gallagher e Zahavi. Nella seconda parte si svilupperanno alcune possibili chiavi di lettura di questa prospettiva.

ALCUNE CONDIZIONI PER UNA FENOMENOLOGIA NATURALIZZATA

Sono numerosi gli ambiti in cui l'approccio fenomenologico sembra in grado di impattare le scienze cognitive. Uno di questi – e forse uno dei più importanti – è la sua capacità di produrre descrizioni accurate dello stato mentale che le scienze cognitive stesse intendono spiegare. Per esempio, se l'oggetto della ricerca è la percezione, allora il tentativo di spiegare cosa sia la percezione in termini neurobiologici dovrà presupporre che si sia già familiari con l'*explanandum*, vale a dire, con lo stato percettivo in quanto tale. Pertanto, quanto più ricca e accurata sarà la descrizione dello stato percettivo, tanto più preciso sarà il materiale intuitivo a riguardo dell'*explanandum* che le scienze cognitive avranno a loro disposizione. L'idea è, quindi, che nella misura in cui la fenomenologia è in grado di elucidare alcune proprietà salienti dello stato percettivo, essa è anche in grado di contribuire alla ricerca sullo stato percettivo stesso.

È importante evidenziare fin d'ora che le descrizioni fenomenologiche sono formulate in prima persona singolare. In altre parole, è il soggetto percipiente che, in prima persona, descrive la percezione. Ciò non significa necessariamente che le descrizioni a cui la fenomenologia mira siano dei meri giudizi introspettivi. Piuttosto, è vero il contrario: partendo dalla prospettiva della prima persona esperiente, il fine è quello di giungere a delle regolarità che determinano le strutture essenziali della

percezione per qualsiasi soggetto possibile. Per esempio, il fatto che la percezione sia sempre intenzionale (cioè che si diriga sempre a un oggetto o correlato intenzionale) o che solo parte dell'oggetto intenzionale sia dato intuitivamente nella percezione (ovvero che dell'oggetto sono sempre e solo date intuitivamente delle sfaccettature) sono delle proprietà che caratterizzano la percezione in quanto percezione o anche, se si preferisce, "l'essenza della percezione" e che verranno riconosciute con evidenza da ogni soggetto che esemplifichi uno stato percettivo.

La prospettiva delle scienze cognitive è, a questo riguardo, diametralmente differente. Essa diverge dalla fenomenologia in quanto la descrizione dello stato mentale avviene qui secondo una prospettiva che è coniugata rigorosamente in terza persona. Nel momento in cui si definisce la percezione, per esempio, come stimolazione del nervo ottico, non viene fatto riferimento ad alcun soggetto possibile – lo stato mentale viene osservato, per così dire, dal di fuori e ricondotto alla sua base neurobiologica senza dover passare per il tramite dell'esperienza che il soggetto ha dello stato percettivo stesso.

Ora, se l'idea di una fenomenologia naturalizzata, nelle sue linee generali, ritiene che le due prospettive – quella fenomenologica e quella delle scienze cognitive – possano mutualmente contribuire l'una all'altra, resta da chiedersi come sia possibile che il risultato ottenuto dalle scienze cognitive e la descrizione fenomenologica riguardino la medesima entità, per esempio, il medesimo stato mentale. Ci sembra che, affinché la strada di una fenomenologia naturalizzata nel senso delineato in Gallagher e Zahavi sia battibile, essa debba impegnarsi alle seguenti quattro tesi (non controverse se per sé prese, ma problematiche se considerate congiuntamente):

- (a) Esiste qualcosa – chiamiamolo per semplicità X ma senza conferire a questa espressione alcuna assonanza kantiana – che è comune oggetto di ricerca sia delle scienze cognitive, sia della fenomenologia.

Questa tesi appare come una condizione necessaria per il progetto di Gallagher e Zahavi, altrimenti la prospettata collaborazione tra le due discipline non potrebbe essere possibile. La seconda condizione sarebbe:

(b) Esiste una connessione nomologica tra X così come essa è esplicitata dalle scienze cognitive e X così come essa è descritta dalla fenomenologia.

Ciò significa che devono esistere delle leggi che mettono in relazione la descrizione fenomenologica con le spiegazioni delle scienze cognitive. In altre parole, devono esistere delle «leggi-ponte» (*bridge laws*) che mettano in relazione le proprietà di X espresse nel linguaggio fenomenologico in prima persona con le proprietà di X espresse in terza persona delle scienze cognitive. Ciò vale a dire che i predicati fenomenologici devono poter essere ricondotti a predicati non-fenomenologici. Anche questa condizione appare essere necessaria, altrimenti il prospettato «rischiamento reciproco» (*mutual enlightenment*) (Gallagher & Zahavi 2009, 335) tra le due discipline non potrebbe verificarsi.

Ciononostante, per salvaguardare l'autonomia teoretica della fenomenologia, Gallagher e Zahavi devono impegnarsi anche alla seguente tesi:

(c) Le descrizioni in prima persona di X sono irriducibili alle spiegazioni di X sviluppate in terza persona.

Nuovamente ciò va inteso come una condizione necessaria dell'intero progetto, altrimenti esso non prevedrebbe alcuno spazio specifico per il lavoro fenomenologico. Infatti, tutto ciò che si dovrebbe raccontare riguardo a uno stato mentale potrebbe essere formulato in terza persona e la fenomenologia verrebbe

fagocitata, per così dire, dalle scienze cognitive. Infine, a nostro parere, a questa serie di condizioni ne andrebbe aggiunta una quarta e ultima:

- (d) Deve esistere un senso secondo cui le indagini fenomenologiche riguardano X, la sua esistenza e il suo modo di esistenza.

In altre parole, si deve assumere che l'indagine fenomenologica produca una qualche forma di conoscenza riguardo a X (nel senso vago del termine secondo cui avere qualche conoscenza riguardo X significa entrare in una relazione – quale essa sia – con X), altrimenti l'intero progetto sarebbe invalidato fin dal suo inizio.

Non tutte le quattro condizioni che abbiamo enunciato sono sullo stesso piano. Mentre (a) e (b) sono condizioni che hanno a che vedere con lo stato mentale in quanto entità mentale – e quindi sono rilevanti per questioni riguardanti l'ontologia dello stato mentale – le condizioni (c) e (d) *non* sono di natura primariamente ontologica. Salta agli occhi che (b) e (c) non possono essere compatibili fra di loro: la prima infatti sembra asserire ciò che la seconda nega. Se esistono delle leggi che permettono di tradurre il linguaggio in prima persona in quello in terza persona, allora il punto di vista fenomenologico deve potere essere ricondotto a quello delle scienze cognitive. Se, al contrario, si oppone resistenza a quest'ultima tesi asserendo che il punto di vista fenomenologico non è riconducibile a quello in terza persona, allora si deve anche negare l'esistenza di leggi-ponte.

Si è già fatto cenno al fatto che Gallagher e Zahavi caratterizzano il loro approccio in maniera esplicitamente non-metafisica e ciò, ci sembra, va interpretato in due sensi diversi. La scelta è innanzitutto di natura metodologica: Gallagher e Zahavi ritengono sia più produttivo partire da indagini su fenomeni concreti e porre le questioni metafisiche alla fine dell'intero processo investigativo (Gallagher & Zahavi 2008, 222) piuttosto che al suo inizio (6). Ma una simile scelta è anche di natura filosofica: l'approccio metafisico, infatti, è inteso come una concessione al

realismo (121) il quale non solo viene qualificato come inadeguato allo studio della coscienza (almeno nella sua forma naif, cfr. 21), ma anche come non compatibile con la prospettiva fenomenologica in quanto tale (121 sgg). Alla luce di ciò, gli autori, espressamente, non producono alcuna cornice metafisica il cui fine esplicito sia quello di sanare il divario tra (b) e (c). È però dall'assetto trascendentale impresso da Gallagher e Zahavi alla fenomenologia che, a nostro parere, gli autori traggono delle risorse per sfuggire all'*impasse* che si apre sul versante metafisico.

UNA FENOMENOLOGIA NATURALIZZATA, MA NON NATURALISTA

A ben vedere, la condizione (c) non concerne X quale entità mentale, essa riguarda piuttosto solo le due prospettive in gioco: il punto di vista della prima e quello della terza persona. Tralasciando la questione ontologica riguardo a X e, più specificamente, se X sia qualcosa di altro rispetto alla sua base neurale (e quindi fisica) – (c) asserisce l'irriducibilità tra due punti di vista. Ciò sembra implicare che X non si dà interamente solo nella prospettiva della terza persona o interamente solo nella prospettiva della prima persona. Più precisamente: entrambi i punti di vista non solo sono irriducibili, ma sono anche entrambi indispensabili per la conoscenza del mondo e di noi stessi quali soggetti consci. Quest'ultimo tipo di conoscenza non può prescindere dal punto di vista del soggetto in prima persona. Almeno in quest'ambito, quello che delimita la nostra vita mentale, la conoscenza è giustificata da concetti che formiamo sulla base di considerazioni sviluppate – se non esclusivamente, in maniera prevalente – a partire dal punto di vista della prima persona singolare.

Questi assunti hanno delle conseguenze anche per l'interpretazione della condizione (d). La ricerca fenomenologica, infatti, non riguarderebbe più X delle condizioni (a) e (b), vale a dire X quale entità "robusta" stante lì e pronta a essere

colta in se stessa – così come peraltro nemmeno la ricerca delle scienze cognitive riguarderebbe tale X. Bensì, entrambe sono riguardo a X *nella misura in cui X si dà secondo l'una o l'altra prospettiva*. In altre parole, X diventa oggetto di ricerca fenomenologica *nella misura in cui X è concepito secondo la prospettiva della prima persona* (laddove X è oggetto delle scienze cognitive in quanto si dà nella prospettiva della terza persona). La ricerca sullo stato mentale, di conseguenza, non si esaurisce con lo studio della sua base neurale giacché quest'ultimo (costitutivamente) non può essere equiparato alla descrizione secondo la prospettiva della prima persona singolare.

Questa visione coincide dichiaratamente con quella fenomenologico-trascendentale per cui l'oggetto si esplicita secondo differenti prospettive che, in ultima analisi, sono tutte prospettive di un soggetto; e per la quale quanto una determinata prospettiva ci rivela di un oggetto non è un elemento esso stesso "soggettivo" – nel senso di cognitivamente deficiente in qualche rispetto nei confronti di ciò che è "oggettivo" – bensì è l'oggetto stesso nell'unico modo possibile in cui esso ci può essere dato – appunto, secondo una determinata prospettiva.

Quali sono le conseguenze di questa posizione rispetto alle quattro condizioni sopra enunciate? Ci sembra che l'attitudine trascendentale permetta a Gallagher e Zahavi di svalutare l'importanza delle prime due condizioni per il loro progetto. Infatti, nel momento in cui s'intende il termine "prospettiva" nella sua valenza trascendentale – ovvero, quale condizione di possibilità per la conoscenza di uno stato mentale – allora le due condizioni (c) e (d) sono anche le uniche che Gallagher e Zahavi hanno bisogno di sottoscrivere, giacché essi possono dichiararsi agnostici nei confronti di (o anche opporsi a) le prime due condizioni. In questo modo la relazione tra le due prospettive viene intesa come «dialettica»; essa è dialettica nel senso in cui i risultati acquisiti dal primo approccio disciplinare possono informare i risultati acquisiti nel secondo e viceversa. Ciò, peraltro, permette a Gallagher e Zahavi di

riallacciarsi a un filone della tradizione fenomenologica stessa e, in particolare, a quello iniziato da Merleau-Ponty con la sua dichiarata simpatia per una certa forma di naturalismo – «N’y a-t-il pas une vérité du naturalisme?» (Merleau-Ponty 2013, 305) – e con il suo accento sulla centralità della nozione di corpo quale elemento fondamentale nella dialettica della conoscenza:

Dire que j’ai un corps est simplement une autre manière de dire que ma connaissance est une dialectique individuelle dans laquelle apparaissent des objets intersubjectifs, que ces objets, quand ils lui sont donnés dans le mode de l’existence actuelle, se présentent à elle par des aspects successifs et qui ne peuvent coexister, qu’enfin l’un d’eux s’offre obstinément “du même côté”, sans que j’en puisse faire le tour. (324)

In conclusione, e per ricongiungerci a quanto affermato all’inizio, “fenomenologia” si dice in tanti modi e non necessariamente la sua declinazione in senso “trascendentale” tentata da Gallagher e Zahavi è l’unica o l’unica corretta; la nostra idea personale, che però non è stata discussa in questo testo, è che ci siano molte buone ragioni per considerare una versione della fenomenologia che prenda sul serio le questioni metafisiche e che sia ben più inclinata in senso realista. Ci sembra innegabile però che, in linea con l’intento di Gallagher e Zahavi, la quantità e la qualità delle considerazioni prodotte all’interno della fenomenologia non solo vadano ancora pienamente riscoperte, ma rappresentino uno stimolo per produrne di nuove, e la filosofia della mente è solo *uno* degli ambiti in cui la fenomenologia ci sembra in grado di dischiudere un enorme potenziale euristico.

BIBLIOGRAFIA

- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2009). *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*. A cura di P. Pedrini. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Gallagher, S. (2012). On the Possibility of Naturalizing Phenomenology. In Zahavi, D. (Ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (p. 70-93). Oxford: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *La structure du comportement* (1942). Paris: PUF.
- Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud B., & Roy, J.-M. (1999). *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press.
- Spiegelberg, H. (1982). Epoché und Reduktion bei Pfänder und Husserl. In H. Spiegelberg, H., & Avé-Lallement E. (Hg.), *Pfänder – Studien* (p. 3-34). The Hague-Boston-London: Nijhoff.

TRADUZIONI

TEMPO E INDIVIDUAZIONI TECNICA, PSICHICA E COLLETTIVA NELL'OPERA DI SIMONDON

Bernard Stiegler

ABSTRACT

Simondon describes the technical object as something that aims at its own organization and individuation. A dynamic relation constitutes the terms put into relation in the movement of individuation of the technical object: accordingly, one can claim that this object is located in a transductive way. Transduction is a dynamic relation insofar as it constantly tends to unity. In another text Simondon describes psychosocial individuation in similar terms, namely as a transductive process based upon a preindividual element. Nevertheless, Simondon does not address the problem of the connection between these two phases of his work. Starting from Heidegger and Derrida, this text aims at demonstrating the priority of technique which, as an originary temporal difference, represents the horizon of all psychosocial individuations.

KEYWORDS

Collective, Individuation, Technical Object, Temporality, Transduction.

L'opera di Gilbert Simondon è ancora largamente sottovalutata. Sebbene Gilles Deleuze citi *L'individu et sa genèse physico-biologique*, dove vengono esposti i principali filosofemi simondoniani, la maggior parte dei lettori conosce soltanto *Du mode d'existence des objets techniques*. Di conseguenza, si considera, a partire da Simondon, la genesi degli oggetti tecnici, senza scorgere l'estrema importanza delle critiche che egli formula nei confronti di alcune delle categorie filosofiche più radicate (forma, materia, sostanza, individuo, essere e divenire): il lettore del *Du mode d'existence des objets techniques* ignora il più delle volte il ruolo che giocano sia questa critica sia la produzione di nuovi concetti che ne deriva (trasduzione, fasi dell'essere, processo di individuazione – il processo di concretizzazione non è che un caso particolare di individuazione all'interno di una relazione trasduttiva).¹

Vorrei qui, da una parte, ricordare come i filosofemi esposti in *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964) vengano adoperati in *Du mode d'existence des objets techniques* (1969) e, dall'altra, proporre l'embrione di una lettura critica² di *L'individuation psychique et collective* (1989). In quest'opera Simondon propone una prospettiva molto originale e convincente, attraverso l'uso del concetto di trasduzione, e al contempo deludente, nella misura in cui l'oggetto tecnico – altrove magistralmente analizzato – non pare giocare alcun ruolo costitutivo nel processo di individuazione collettiva, né tantomeno sembra trovarvi il proprio posto.

La macchina possiede una sua dinamica proprio in quanto colta come *individuo*, ed è tale in virtù del fatto che la sua genesi è analizzata a partire dal *processo di individuazione emerso dalla critica dell'opposizione di forma e materia (schema*

1 Il testo che qui si presenta è la traduzione a cura di C. Molinar Min e G. Piatti di un articolo di Bernard Stiegler, apparso in *Futur Antérieur*, 19-20: 1993/5-6. Si è provveduto, ove necessario, a integrare i riferimenti bibliografici forniti dall'autore. Si è avuto cura di tradurre i termini del lessico tecnico stiegleriano, in continuità con le traduzioni italiane delle opere di Stiegler. Un ringraziamento va a Paolo Vignola, per il prezioso aiuto in fase di revisione.

2 Ho precisato questa lettura critica in Stiegler 1996.

ilemorfico). La specificità di questa individuazione, caratterizzata come processo di concretizzazione, intende la macchina, oggetto tecnico *industriale* (emancipato, nella sua morfogenesi, dai vincoli antropologici e dalle contingenze legate alla prassi che regola una produzione di oggetti su misura), come un oggetto che *funziona*. La genetica di questo funzionamento è il risultato di un transfert di competenze dall'operaio manipolatore di utensili all'individuo che diviene, tramite la rivoluzione industriale, la macchina realizzatrice di strumenti, nuovo fulcro del processo di individuazione tecnica.

La concretizzazione dell'oggetto, che consiste nell'integrazione delle sue funzioni per "sovradeterminazione funzionale", è la sua storia, *fuoriuscita* del tutto *dalla sua materia* e nello stesso tempo resasi assolutamente singolare. Comprendere questa individualità tecnica significa comprendere la sua genesi come divenire-indivisibile delle funzioni all'interno del funzionamento, e come passaggio da uno *stadio astratto* a uno *stadio concreto* dell'oggetto. Questa dinamica della *materia che, per svolgere una funzione, funziona*, è la medesima di una materia inorganica che si organizza.

L'individuazione degli oggetti tecnici, la cui individualità si modifica per potenziamenti nel corso della genesi, è la storia di queste modificazioni, comprensibile soltanto all'interno della serie degli individui, e non a partire dalla specificità di questo o quell'individuo. Il suo *motore* è una *tendenza* della materia in funzione. «L'oggetto tecnico individuale non è questa o quella cosa data *hic et nunc*, ma ciò di cui c'è genesi [...] la genesi dell'oggetto tecnico fa parte del suo essere» (Simondon 1969, 19-20). La tendenza della materia ad organizzarsi nel funzionamento non si rivela se non nel corso di questo stesso funzionamento. Occorre che vi sia un funzionamento effettivo della materia inorganica organizzata affinché venga aperta la strada a una più vasta integrazione funzionale. In quest'apertura si esprime una necessità dinamica che non si riduce né alla dinamica

degli enti inerti, né a quella degli esseri organici, né alla loro addizione o alla risultante del loro incontro (come in Leroi-Gourhan). La conseguenza è che né la fisica può anticipare ciò che, nel funzionamento della materia, si rinnova come tendenza all'organizzazione, né la dinamica zoo-antropologica richiede la necessità di un tale funzionamento – anzi, nell'epoca industriale essa vi si trova sottomessa. La storia di questo divenire-organico non è dunque un semplice prolungamento di quella degli uomini, che hanno "fabbricato" l'oggetto, e la storicità dell'oggetto tecnico fa sì che non si possa parlare di un semplice ammasso di materia inerte poi messo in forma dall'esterno, per mezzo di una volontà fabbricatrice e organizzatrice: la forma è già nella materia, e solo il funzionamento può rivelarne la necessità. Lo schema ilemorfico è inadeguato a rendere conto di questa morfogenesi. Questa materia inorganica che diventa indivisibile organizzandosi (più il motore termico diventa concreto, meno le sue funzioni possono venire separate nel corso stesso del funzionamento) conquista così una *quasi-ipseità* da cui deriva addirittura la sua dinamica. Così come l'essere vivente possiede una storia collettiva nel senso di una genesi istruita e inscritta in un *phylum* – una filogenesi –, e una storia individuale – una epigenesi – regolata dalla sua indeterminazione rispetto a un ambiente singolare e in grado di regolare a sua volta la propria morfogenesi, l'oggetto tecnico, iscritto in una linea filetica, mette in gioco delle leggi evolutive che gli sono immanenti. Anche se, allo stesso modo dell'essere vivente, esse non si effettuano che sotto le condizioni di un ambiente – il luogo geografico, l'uomo e gli altri oggetti tecnici, i quali possono ovviamente resistere al processo di concretizzazione: «Come in una serie filogenetica, uno stadio definito di evoluzione contiene in sé delle strutture e degli schemi che sono alla base di una evoluzione delle forme. *L'essere tecnico si trasforma per convergenza e adattamento a sé; esso si unifica interiormente secondo un principio di risonanza interna*» (Simondon 1969, 20). Questa unificazione per risonanza interna è un caso particolare di relazione trasduttiva, di cui *Du mode d'existence...* non

esplicita il senso. Trasduzione significa: relazione *dinamica* che *costituisce* i termini messi in relazione (i termini non esistono fuori della relazione, e dunque l'uno non può precedere l'altro). Nella concretizzazione, una funzione progredisce per potenziamento del carattere trasduttivo del funzionamento.

Gli organi, nel divenire-organico dell'inorganico, funzionano sempre più come le parti di un tutto: «In un motore attuale, ogni pezzo importante è a tal punto collegato agli altri, tramite scambi reciproci di energia, che non può essere altro da ciò che è già» (21). C'è una *necessità* della forma dei pezzi che compongono l'oggetto, a esso immanente, di cui il processo di concretizzazione è la *realizzazione*. La concretizzazione dell'oggetto tecnico è il suo *divenire-individuo*, vale a dire la sua *organizzazione come divenire-indivisibile*. È una dinamica *quasi-biologica*: mentre l'essere vivente *mantiene* la sua unità, l'oggetto tecnico vi *tende*. Essa si esplica nel corso del funzionamento mediante la rivelazione dei limiti immanenti all'organizzazione, e per inversione del segno negativo di questi limiti, nel passaggio da uno stadio della serie filetica allo stadio successivo. In questo modo, gli effetti accessori della griglia del triode divengono nel tetrodo un elemento di sovradeterminazione funzionale (per aggiunta di una nuova griglia) ed esprimono la necessità interna del funzionamento della materia che il triode, stadio più astratto della tendenza, portava con sé soltanto in germe.

Questa tendenza della materia che *inventa la sua forma* nel processo di *trasduzione* in cui consiste il funzionamento, non è la "tendenza tecnica" di Leroi-Gourhan, nella misura in cui essa oltrepassa ogni provenienza *antropologica*. Se l'ambiente antropologico è nel contempo motore e utilizzatore della genesi, esso non ne è il *principio organizzatore* (che Leroi-Gourhan vedeva ancora dalla parte dell'uomo e qualificava come intenzionale): esso non è che l'operatore. Proprio perché l'ambiente si trova in anticipo, la genesi tecnica ha bisogno di lui. Ma, d'altra parte, esso deve leggere nelle istruzioni della tecnica quanto va effettuato. La materia

inorganica organizzata dal suo funzionamento possiede le proprie leggi genetiche, il suo *genio* (e con ciò essa costituisce persino un genere), che l'operatore umano deve imparare ad "ascoltare" nel funzionamento materiale: questo è l'obiettivo della meccanologia.

Si obietta spesso a questa teoria che gli oggetti industriali sottomessi alla legge consumistica non sono propriamente concreti (altrimenti, tutte le automobili sarebbero equipaggiate con motori Diesel, più concreti rispetto ai motori ad accensione elettrica). Ciò significa non comprendere che il processo di concretizzazione è una *tendenza* che incontra le resistenze di tendenze opposte o quantomeno divergenti – e nel caso del consumismo, si tratta di una resistenza alla necessità tecnologica, da parte dello stesso ambiente umano. Non soltanto la tendenza che regola il divenire tecnico non si realizza sempre, ma essa non si realizza mai totalmente. Pertanto, gli oggetti tecnici effettivi risultano da un compromesso con gli ambienti. La filosofia simondoniana è un pensiero delle forze – di forze che si oppongono, ma che con ciò generano (trasduttivamente), e non possono venire pensate che a condizione di un superamento degli schemi oppositivi medesimi. A questo riguardo, essa si iscrive nella scia dei pensieri nietzscheani, bergsoniani e freudiani.

Il processo di concretizzazione è un caso particolare del processo di individuazione, di cui il cristallo, l'essere vivente o l'uomo sono altrettanti casi.

Lo schema ilemorfico e il sostanzialismo "presumono che esista un *principio* di individuazione *anteriore* all'*individuazione* stessa". Queste due teorie si dotano di un individuo già costituito per rendere conto dell'individuazione. Adesso si tratta di non porsi né nell'unità, né nella dualità, bensì all'interno del *processo*, e di "conoscere l'individuo attraverso l'individuazione piuttosto che l'individuazione a partire dall'individuo". L'individuo riflette il *processo* che lo *ingloba* e lo *supera*, lo attraversa e lo tende; esso non ne è l'*origine* bensì un momento come fase di una "coppia

individuo-ambiente”, che suppone essa stessa una “realtà pre-individuale” di cui l’individuazione non esaurisce in una sola volta i potenziali. Insomma, questa complessa relazione è una *tensione*. L’individuazione è il gioco di una *differenza* di forze. L’individuo è colui che si mantiene nella tensione dell’*incompletezza* che regola tutta l’individuazione e, nel caso dell’individuo psico-sociale, per differimento della sua fine (della sua morte – Heidegger, del suo piacere – Freud), in quanto risultato di una *différance* (Derrida). È il gioco di una *differenza di potenziale tra fasi dell’essere*, che attraversa l’individuo e che gli impone di individuarsi, mantenendolo nel processo della sua individuazione, “considerata come sola ontogenetica, come operazione dell’essere completo”, in un sistema “che contiene una certa incompatibilità in rapporto a se stesso”.

Vi è dunque nel cuore dell’individuo un’inadeguatezza irriducibile che genera il processo di individuazione, gioco di forze pre-individuali all’interno dell’individuo, le quali si concretizzano in tendenze. Ma bisogna allora concepire il divenire come la *dimensione* di un essere in *sfasamento*. La *temporalità* è questo sfasamento. Esiste certamente un essere privo di fasi ma, in quanto preindividuale, esso rimane inaccessibile; esso non è altro che il potenziale rispetto a cui l’individuazione è un atto già sempre in procinto di sfasarsi, di differirsi e pertanto di differenziarsi (di individuarsi).

Il pre-individuale è per l’individuo già sempre là. Questo “già”, come potenziale di un’inadeguatezza che l’individuo realizza, si costituisce in seguito a una sovrasaturazione dell’essere: l’essere *si conserva* attraverso il divenire. Questa conservazione costituisce il già fisico, biologico o psicosociale. La trasmissione, che costituisce il divenire, è allora un’operazione *trasduttiva* che reinscrive ciò che è conservato nel flusso dell’individuazione. Trasduttività significa *propagazione di un’operazione tra due termini costituiti come tali dall’operazione stessa*.

“La trasduzione corrisponde a questa esistenza di rapporti, i quali si originano nel momento in cui l’essere preindividuale si individua”. In questo modo, le parti di un motore a combustione interna sono i termini dell’operazione trasduttiva di sovradeterminazione funzionale che è la concretizzazione. Nel caso dell’individuazione psico-sociale, il pre-individuale si individua *al contempo* socialmente e psichicamente. Ad ogni modo, lo psicologico non precede il sociologico o viceversa: essi sono i due poli di una relazione che li costituisce nella tensione del già là pre-individuale, a loro comune. Il già pre-individuale è portatore di *tensioni* che si trasformano trasduttivamente in *strutture*. Questa trasformazione è un salto quantico preso in una indeterminazione che qui Simondon intende sulla scorta di Heisenberg: le relazioni di incertezza mettono in crisi l’intera separazione nella bipolarità. La separazione è un risultato che impoverisce il fenomeno.

Per pensare l’individuazione, si deve considerare l’essere non come sostanza, o materia, o forma, ma come sistema in tensione, sovrasaturo, al di sopra del livello dell’unità, che non consiste soltanto in se stesso, e che non può essere adeguatamente pensato per mezzo del principio del terzo escluso; l’essere concreto, o essere completo, ovvero l’essere pre-individuale, è un essere che è più di un’unità (Simondon 1964, 16).³

L’individuo è un equilibrio metastabile. La *metastabilità* rende conto dell’individuazione *psico-sociale* come differimento di un’identità individuale *mai*

3 «La concezione dell’essere sulla quale riposa questo studio è la seguente: l’essere non possiede un’unità di identità, che è quella dello stato stabile in cui nessuna trasformazione è possibile; l’essere possiede un’unità trasduttiva, vale a dire che esso può sfasarsi in rapporto a se stesso, debordarsi da entrambi i lati del suo centro. Ciò che si intende come relazione o dualismo di principi è infatti espansione dell’essere, il quale è più che unità e più che identità; il divenire è una dimensione dell’essere, non ciò che gli consegue secondo una successione che sarebbe subita da un essere sostanziale e dato primitivamente. L’individuazione deve essere afferrata come divenire dell’essere, e non come modello dell’essere di cui esaurirebbe la significazione. L’essere individuato non è tutto l’essere né l’essere primo; invece di ghermire l’individuazione a partire dall’essere individuato, si deve afferrare l’essere individuato a partire dall’individuazione, e l’individuazione dall’essere pre-individuale, ripartito secondo molteplici ordini di grandezza».

pienamente costituita, in quanto fa fronte all'identità degli oggetti tecnici e a quella di tutti gli oggetti artificiali in generale, *già* costituiti (appartenenti a delle linee tecniche esse stesse metastabili – mai pienamente costituite e individuate – ma *per* l'individuo psico-sociale gli oggetti tecnici, nella misura in cui essi fanno parte del suo ambiente pre-individuale, sono delle sovra-saturazioni dell'essere e già degli individui). Questo "*anticipo*" delle identità tecnico-oggettive sull'identità psico-sociale non viene considerato da Simondon. Esso corrisponde a ciò che Leroi-Gourhan e Gille concepivano ciascuno a suo modo come *un'originarietà della tecnica rispetto alla società*. Nella tensione che così si scava tra il già e il non ancora si costituisce pertanto l'estasi temporale che lega passato, presente e futuro, dove l'individuo resta sempre a venire.

La metastabilità si declina sul piano fisico, biologico e psico-sociale. Il cristallo ne è il paradigma, come ambiente di un'operazione trasduttiva di cui lo schema ileomorfo non può rendere conto.⁴ Ma la metastabilità del cristallo è povera, in qualche modo precipitata, essa è "al limite" della stabilità. Il vivente è la metastabilità come *durata*, sarebbe a dire come incompiutezza costitutiva della dinamica individuante, differimento del suo compimento, mentre il cristallo è la sua presa immediata. L'organico come processo di individuazione biologica è in se stesso conservazione di un processo di individuazione «continuo, che è la vita stessa, secondo il modo fondamentale del divenire: *il vivente conserva in sé un'attività di individuazione permanente*; esso non è solamente risultato di individuazione, come il cristallo o la molecola, ma teatro di individuazione» (Simondon 1964, 9).

4 «Una tale individuazione non è l'incontro di una forma e di una materia preliminari esistenti come termini separati anteriormente costituiti, ma una risoluzione che sorge in seno a un sistema metastabile ricco di potenziali: *forma, materia, ed energia preesistono nel sistema*. Né la forma né la materia sono sufficienti. Il vero principio dell'individuazione è la mediazione, che suppone generalmente una dualità originaria degli ordini di grandezza e un'assenza iniziale di comunicazione interattiva tra essi, e di seguito una comunicazione tra ordini di grandezza e una stabilizzazione» (Simondon 1964, 8).

La conseguenza dell'incompiutezza dell'individuazione del vivente, della conservazione del processo attraverso la serie degli individui, è questo fenomeno di *eco* che Simondon chiama la «risonanza interna». Si deve comprendere tale risonanza come un'inadeguatezza che, nel suo spostarsi, apre i cammini dell'individuo incompiuto. Risonanza che non è riducibile, *eco* che non si estingue, e che non si spegne se non come esito del processo di individuazione, come riduzione dove l'individuo stesso svanisce. Lo sfasamento produce delle strutture incapaci di colmare questo difetto, che esse possono soltanto rappresentare – e queste figure sono delle potenze d'affermazione della differenza tra le forze, le tendenze e i potenziali. Ogni volta che l'individuo persiste nel proprio sfasamento, ciò accade durante una prova del medesimo sfasamento con il suo "ambiente", ovvero con ciò che egli non è. E ogni volta che egli si "adatta" al proprio ambiente, molto più profondamente, egli si modifica anche secondo la sua necessità interna di cui la pressione dell'ambiente occasiona l'espressione come nuovo stadio dell'organizzazione, spostando i limiti degli sfasamenti, ossia le tracce della sua storia come individuazione senza inizio né fine.⁵

Proprio come il presente, nel quale si contrae l'intera base del cono della memoria di Bergson, la risonanza interna del vivente mostra che la modificazione

5 «Così l'intera attività del vivente non è, come quella dell'individuo fisico, concentrata sul suo limite; esiste in esso un regime più completo di *risonanza interna* la quale esige comunicazione permanente, e mantiene una metastabilità che è condizione di vita. Questo non è il solo carattere del vivente, e non si può assimilare il vivente a un automa che manterrebbe un certo numero di equilibri o che cercherebbe delle compatibilità tra più esigenze, secondo una formula di equilibrio complessa composta da equilibri più semplici; il vivente è anche l'essere che risulta da una individuazione iniziale e che amplifica questa individuazione, cosa che non fa l'oggetto tecnico al quale il meccanismo cibernetico vorrebbe assimilarlo funzionalmente. C'è nel vivente *un'individuazione tramite l'individuo* e non solo un funzionamento risultante da un'individuazione che, una volta compiuta, sarebbe comparabile a una fabbricazione; il vivente risolve dei problemi, e non solo adattandosi, ovvero modificando la sua relazione all'ambiente (come può fare una macchina), ma modificandosi esso stesso, inventando delle strutture interne nuove, introducendosi completamente nell'assiomatica dei problemi vitali» (Simondon 1964, 9).

come individuazione continuata o perpetuata riguarda l'individuo in quanto individuo

contemporaneo di se stesso in tutti i suoi elementi, ovvero non l'individuo fisico, che ha a che fare con il passato radicalmente passato, anche quando esso è ancora in crescita. [...] Questo vivente che è al contempo più e meno dell'unità implica *una problematica interiore e può entrare come elemento in una problematica più vasta rispetto al suo essere proprio*. La partecipazione [al sociale], per l'individuo, è *il fatto di essere elemento di una individuazione più vasta tramite l'intermediario della carica di realtà pre-individuale che l'individuo contiene, vale a dire grazie ai potenziali che esso racchiude*. (1964, 11)

C'è del pre-individuale in ogni individuazione. Ma nel caso dell'*individuazione psichica e collettiva*, dove l'individuo persegue la sua individuazione psichica in relazione trasduttiva costante con l'individuazione sociale che lo ingloba, la questione è *l'accesso* alla pre-individualità, tale da condizionare una modalità singolare di incompletezza dell'individuo.

Se si afferma in effetti che l'individuo è esso stesso iscritto in un processo di individuazione più vasto di lui, nel caso dell'animale si tratterà dell'individuazione della specie, e nel caso dell'umano, dell'individuazione di una storia (o più esattamente, di una *protesa* rete di storie). Si pone allora la questione di specificare le condizioni di conservazione dell'individualità più vasta rispetto agli individui psichici: attraverso essi, ma più ampia di essi, e qui, *fuori* di essi. Questo elemento più largo è per l'individuo meno esteso un già-là protetico, ovvero: radicato negli oggetti tecnici costitutivi di un mondo (essendo gli oggetti "naturali" essi stessi, in quanto oggetti, già iscritti nei circuiti della tecno-finalità), supporti di tradizione e di sapere, di un passato "storico". L'individuo psico-sociale si accoppia a una molteplicità di processi di individuazione già iniziati prima di lui e indefiniti perché "fittizi" (prima di tutto passivamente ricevuti, supporti di una sintesi passiva). Nel caso

dell'individuo vivente, l'individuazione più ampia della specie non è totalmente nell'individuo, bensì resta, per esempio, come pressione di selezione che si attua su delle combinazioni cromosomiche, all'interno del vivente stesso (circolante nelle reti biologiche degli apparati riproduttori). Nel caso dello psico-sociale, la sovra-saturazione dell'essere conservata nel pre-individuale è la traccia di vita (tra)passata, che tuttavia si mantiene nel mondo vivente psico-sociale (nel suo "ora"), *sotto forme materializzate di essere inorganico organizzato*. Ciò che è strano è che *nell'analisi dell'individuazione psico-sociale proposta da Simondon, i processi di individuazione degli oggetti tecnici e degli artefatti di ogni genere, che analizza Du mode d'existence..., restano ignorati*; mentre sono essi che legano le individuazioni anteriori, non-vissute dall'individuo che si individua nel presente, e che restano esse stesse incomplete:

Lo psichismo e il collettivo sono costituiti da delle individuazioni che vengono dopo l'individuazione vitale. Lo psichismo è ricerca dell'individuazione vitale presso un essere che, per risolvere la sua problematica, è obbligato a intervenire egli stesso come parte del problema attraverso la sua azione, come soggetto; il soggetto può essere concepito come l'unità dell'essere in quanto vivente individuato e in quanto essere che si rappresenta la propria azione attraverso il mondo, come elemento e dimensione del mondo. (1964, 11)

Ho sviluppato altrove (Stiegler 1994) il concetto di epifilogenesi per tentare di pensare questo incastro di individuazioni psichiche e collettive (perché si tratta qui della costituzione dello psichico nel collettivo, e non di una costituzione del collettivo per agglomerazione di psichismi): la *perpetuazione* della memoria individuale *al di là* dell'individuo, in cui consiste la sua exteriorizzazione attraverso tutte le tracce che produce *il lavoro*, trasforma le condizioni della *differenziazione* vitale (individuazione).

Se è vero che, nell'individuazione del vivente non tecnico, l'intero accumulo dei fatti epigenetici viene perso per la memoria specifica, con il venir meno

dell'individuo che ne è stato il supporto, nell'individuazione psichica e collettiva la vita conserva e accumula al contrario questi eventi epigenetici. Questa conservazione determina tutto il rapporto con l'ambiente, e di conseguenza l'intero processo di selezione delle mutazioni. Pertanto, si può formulare l'ipotesi che l'epigenesi eserciti un potente effetto di ritorno sulla riproduzione della specie, canalizzando o condizionando una parte essenziale della pressione di selezione nel senso di un rinforzamento di ciò che gli embriologi chiamano la plasticità del cervello – stadio che va dall'Australopiteco all'uomo di Neanderthal (corticalizzazione): il ritmo di differenziamento delle selci scheggiate è allora un effetto parallelo a quello del differenziamento della corteccia.

Lo stereotipo litico è qui tanto risultato che condizione della sua produzione: esso è al contempo il supporto della memoria delle catene operatorie che lo producono, ciò che conserva la traccia degli eventi epigenetici passati che si accumulano come le lezioni dell'esperienza e ciò che risulta dalla trasmissione di queste catene operatorie tramite l'esistenza stessa del prodotto in quanto archetipo. Definisco questo processo *epifilogenesi*. Si può quindi dire che l'individuo post-zinjanthropo si sviluppa a partire da tre memorie: Memoria genetica (o specifica); Memoria epigenetica (o nervosa); Memoria epifilogenetica (o tecnologica).

L'epifilogenesi designa l'apparizione di un nuovo rapporto tra l'organismo e il suo ambiente, un nuovo rapporto che è anche un nuovo stato della materia: se l'individuo è una materia organica e dunque organizzata, il suo rapporto con l'ambiente (con la materia in generale, organica e inorganica) è mediato da questa materia organizzata, sebbene inorganica, che è l'*organon*, l'utensile e il suo ruolo istruttore (il suo ruolo di strumento).

Beninteso, la realtà epifilogenetica, che costituisce in sé una nuova forma di deriva in relazione trasduttiva con la deriva genetica, opera in una maniera ancor più nuova, *dopo* il compimento della corticalizzazione – ovvero dopo l'uomo di

Neanderthal. La relazione trasduttiva non si verifica più allora tra evoluzione delle selci scheggiate e evoluzione della corteccia (che si è stabilizzata, e che è entrata nella conservazione dell'essere sovra-saturato), ma piuttosto come una trasduzione del tecnico e dell'etnico o sociale (sarebbe a dire dell'individuazione psichica e collettiva), che richiede a sua volta delle analisi specifiche.

Dall'epifilogenesi consegue che ciò che permette la relazione trasduttiva dello psichico e del sociale è l'*individuazione tecnica*. Pertanto, individuazioni psichica, sociale e tecnica sono inseparabili. La relazione trasduttiva è qui ternaria.

In Simondon, è il concetto di transindividuale che fornisce la comprensione del collettivo, dove il soggetto non precede né il gruppo, né viceversa:

L'individuazione sotto forma di collettivo fa dell'individuo un individuo di gruppo, associato al gruppo tramite la realtà preindividuale che esso porta in sé e che, unita a quella di altri individui, si individua in un'unità collettiva. Le due individuazioni, psichica e collettiva, sono reciproche l'una in rapporto all'altra; queste permettono di definire una categoria di transindividuale che consente di rendere conto dell'unità sistematica dell'individuazione interiore (psichica), e dell'individuazione esteriore (collettiva). (Simondon 1964, 12)

Ma l'individuale e il transindividuale non si costituiscono insieme che grazie alle condizioni epifilogenetiche della loro articolazione, ossia accedendo in comune a un già-là non vissuto (tecnico e pre-individuale, che non è stato effettivamente vissuto né dal gruppo né dall'individuo psichico), il quale *svolge* le loro relazioni trasduttive,⁶ cioè il loro "vissuto" individuale e collettivo.

6 «Il mondo psico-sociale del transindividuale non è né il sociale bruto né l'interindividuale; esso suppone una vera e propria operazione di individuazione a partire da una realtà preindividuale, associata agli individui e capace di costituire una nuova problematica che dispone della sua propria metastabilità... Il vivente è agente e teatro di individuazione; il suo divenire è una individuazione permanente o piuttosto una composizione di inneschi di individuazione che avanzano di metastabilità

Avevo precedentemente sottolineato che se si ha una dinamica interna all'oggetto tecnico tendente alla sua concretizzazione, essa presuppone nondimeno una possibilità di anticipazione da parte dell'operatore, del motore, della causa efficiente che è l'uomo. Nell'ottica di Simondon, la tecnicità (l'individuazione tecnica) resta in perfetta exteriorità rispetto a questa temporalizzazione. Ora mi sembra, al contrario, che questa capacità di anticipazione supponga essa stessa l'oggetto tecnico, che essa non precede più di quanto la forma non preceda la materia. D'altronde tutto fila come se le analisi di Simondon lo mostrassero senza che lui stesso se ne accorgesse. Più in generale, se Leroi-Gourhan ha stabilito che la comprensione del fenomeno umano è indissociabile da una comprensione del fenomeno tecnico, che l'effettività dell'umano è la tecnica (e in questo senso l'inumanità e l'aldilà dell'opposizione dell'organico e dell'inorganico, come si può verificare nello sviluppo più recente della biologia), dobbiamo dire che qui l'uomo e la tecnica sono i due poli di una relazione trasduttiva che sovradetermina i loro rispettivi processi d'individuazione. Molto paradossalmente, è questo ciò che Simondon pare non vedere. Ho tentato di mostrare in un altro contesto (Stiegler 1996) che questo deriva da una eccessiva dipendenza dei suoi concetti dal pensiero di Bergson.

Simondon mostra che c'è un *ambiente associato* nel momento in cui l'ambiente geografico di un sistema tecnico diventa esso stesso, nelle sue caratteristiche proprie, un elemento funzionale di questo sistema: al pari dell'acqua nella turbina Guimbal, che al contempo le conferisce la sua energia e la sua fonte di raffreddamento e che, combinata all'olio pressurizzato, le dà il suo sistema di tenuta stagna. Ne consegue

in metastabilità». «L'individuo non è dunque né sostanza né semplice parte del collettivo: il collettivo interviene come risoluzione della problematica individuale, il che significa che la base della realtà collettiva è già parzialmente contenuta nell'individuo, sotto forma di realtà pre-individuale che resta associata alla realtà individuata; ciò che si considera in generale come relazione a causa della sostanzializzazione della realtà individuale è infatti una dimensione dell'individuazione, attraverso la quale l'individuo diviene: la relazione, al mondo e al collettivo, è una dimensione dell'individuazione alla quale partecipa l'individuo a partire dalla realtà pre-individuale, che si individua tappa dopo tappa» (Simondon 1964, 27).

un nuovo ambiente, detto associato, prodotto grazie all'“adattamento-concretizzazione”, il quale è un “processo che condiziona la nascita di un ambiente invece di essere condizionato da un ambiente già dato” – nuovo caso di relazione trasduttiva. Oggi, vale a dire nell'epoca dell'*industrializzazione della memoria* e di ciò che chiamiamo i media (tanto analogici quanto digitali), l'*ambiente associato informatico* che diviene lo spazio pubblico mondiale, attraverso i fenomeni di velocità di cattura, di trasmissione, di calcolo e di trattamento (di segnali analogici o digitali), influenza la capacità d'anticipazione stessa dell'uomo in maniera radicale. Si potrebbe mostrare (non è questo il luogo) che le peculiarità degli eventi prodotti dai media attuali – dove l'evento è diventato indissociabile dalla sua copertura mediatica (si deve includere l'evento *digitale*, borsistico, militare o tecno-scientifico), sono dei prodotti di ambienti associati, dove il consumatore o il gruppo di consumatori dell'evento, che ne rappresentano l'ambiente e l'energia, formano l'elemento funzionale associato al sistema. Questa costituisce senza dubbio una trasformazione radicale del politico come tale. In un altro modo, l'ergonomia “conviviale” delle interfacce informatiche tende ugualmente a integrare funzionalmente i comportamenti dell'utilizzatore in una specificazione dinamica del software o del sistema utilizzato. La genesi degli eventi stessi si trova così funzionalizzata dal sistema tecnico-informazionale, in un formidabile *complesso trasduttivo*. Detto altrimenti, è il tempo a trovarsi alterato come processo di individuazione collettiva, nella sua relazione trasduttiva con individuazioni tanto tecniche quanto individuali. Com'è possibile questo? Qui dobbiamo fare riferimento a Heidegger.

Heidegger ha posizionato nel cuore dell'interrogazione filosofica il concetto di mondo. L'essere al mondo del *Dasein* è anche un essere-tecnico, una tecnicità originaria. Heidegger studia il *Dasein*—che è un'individuazione, come appare chiaramente in *Il concetto di tempo* (Heidegger 1924)—come un essere già da sempre “gettato” in una mondanità: l'individuo che nasce *viene al mondo*, il che significa che

tale mondo lo *pre-cede*, è *in anticipo* su di lui – nella stessa misura in cui la tecnica precede il sociale, come in Gille o Leroi-Gourhan, questa è almeno la mia ipotesi.

In ogni caso Heidegger non riconosce questo anticipo del mondo come tale, vale a dire per noi *come tecnicità*. La teoria esistenziale dell'individuazione è un pensiero del tempo che, nell'analisi dei tre termini costitutivi dell'estasi temporale, privilegia l'avvenire, da cui risultano, per l'analitica del *Dasein*, i seguenti caratteri costitutivi. Il *Dasein* è temporale ed è governato da un rapporto con l'avvenire determinato da un essere-per-la-fine (la morte). Esso è storico: per lui è essenziale ereditare da un passato già-là, lo stesso che il mondo trasmette. Esso è con ciò fittizio: io posso ereditare inautenticamente, non assumendomi il senso dell'eredità, che continua ad arretrare di fronte alla mia morte—la mia incompletezza essenziale e irriducibile: quando io sarò finito, “compiuto” – come si finisce un cavallo – chiaramente non sarò là, e l'anticipazione di questo “non” determina l'intero mio rapporto con il tempo, che è specifico del *Dasein*, e non riguarda in questo senso il cavallo – né il frutto che matura, (1927, § 48).⁷ Ereditare inautenticamente non è aprire il mio avvenire, e ciò è possibile perché il mio *passato* non è il *mio* passato: esso deve divenirlo, ma può non divenirlo. Io ho da essere: il *Dasein* è “gettato” nel mondo come in un avere-da-essere. Ogni epoca sviluppa una “comprensione” banale del sé, e ciascuno ha la propria comprensione di questa comprensione banale, inclusa quella che si stabilisce sul modo dell'equivalenza (privativo).

È l'indeterminatezza della fine del *Dasein* stesso (vale a dire del quando e del come della mia morte) che regola l'insieme di queste strutture. Il *Dasein* che conosce la sua morte la differisce, ma data la sua indeterminatezza, questo differimento della propria morte da parte del *Dasein* genera la differenza assoluta di questo *Dasein* rispetto a tutto il resto, ovvero la sua irriducibile singolarità (davanti alla quale egli

⁷ Il testo è citato nella traduzione di E. Martineau del 1985.

può tentare di fuggire). Il tempo è il vero principio di individuazione, afferma Heidegger, che rimane incompiuto come indeterminatezza del *Dasein*. Questo differimento produttore di una differenza è *precisamente* ciò che Jacques Derrida ha descritto come il processo di una *différance*, nel quale *l'esteriorizzazione della traccia morta sovradetermina l'intero processo*. Ora, una tale esteriorizzazione originaria (che non è evidentemente il contrario di un'interiorità) non è niente altro che un'organizzazione dell'inorganico, vale a dire una tecnica.

Il *Dasein* eredita dal già-là che è il suo passato, che lo ha già da sempre preceduto e a partire dal quale egli è *questo* individuo, figlio e nipote di questi e queste, ecc. – *il suo* passato che non è dunque propriamente il suo passato, poiché egli non lo ha *vissuto*: il modo d'essere temporale del *Dasein* è storicità sempre già intaccata dalla fatticità di questo passato *non vissuto* nel quale si radica la comprensione banale del sé:

È nel corso di un'interpretazione dell'Esserci tramandata e dentro di essa, che l'Esserci è cresciuto nel suo rispettivo modo di esserci, e quindi anche nella comprensione dell'essere che gli è propria. È a partire da questa interpretazione che l'Esserci si comprende innanzi tutto e, in certi limiti, costantemente. Questa comprensione apre le possibilità del suo essere e le regola. Il passato dell'Esserci, che sta sempre a significare il passato della sua «generazione», non segue l'Esserci ma lo precede sempre. (1927, 33-34)

Il *Dasein* deve essere avvicinato in questa "quotidianità media" (1927, § 5) che è il suo mondo ereditato. Ma questo accesso non deve essere anche l'accesso – non solamente rispetto agli accessi medi, ma rispetto al mezzo d'accesso del *Dasein* – a ciò che lo costituisce come qualcosa che gli è già accaduto, ovvero sia costituito dai mezzi di questo suo già-là? Questa necessità non è per Heidegger inscritta propriamente nella struttura esistenziale. Ora, se il già-là è ciò che costituisce la temporalità, intesa come ciò che dà accesso al passato che non ho vissuto e come ciò che mi apre alla mia

storicità (1927, § 6), questo già-là non deve essere allora costitutivo nella sua fatticità positiva e nella sua storicità? Nel senso in cui la sua forma e la sua materia, la sua informazione materiale, costituiscono la storicità stessa? Eppure Heidegger, che apporta i principali elementi per una risposta positiva – in particolare attraverso il suo studio degli “esseri storico-mondani” (1927, § 74) –, escluderà una tale ipotesi. In un linguaggio simondoniano, si direbbe che è per tale ragione che egli pensa ancora in termini di *principio* di individuazione piuttosto che di *processo*. La processualità lo avrebbe condotto alla questione di una preindividualità protetica e di una costitutività della tecnica. Tuttavia, Simondon stesso dimentica la costitutività dell’individuazione tecnica.

Il *Dasein* è un passato che non è il suo, o che non è il suo se non nella misura in cui il *Dasein* è il suo passato. Ora, ciò dovrebbe avere delle conseguenze fondamentali quanto alle condizioni nelle quali il già-là si costituisce come tale secondo delle possibilità *strumentali* di accesso al passato. Queste condizioni, che rientrano per Heidegger nell’intratemoralità e con ciò in una temoralità inautentica e derivata, secondaria (perché, colti essenzialmente come strumenti di calcolo, gli strumenti dell’intratemoralità vengono concepiti come mezzi per determinare l’indeterminabile, ovvero per fuggire di fronte alla propria morte), rimangono volgari rispetto alla temoralità originaria che è quella della “risolutezza” nell’essere-per-la-morte. Ma se l’eredità del passato già-là è un carattere essenziale di questo essere-per-la-morte, la degradazione della tecnicità – laddove si conserva l’essere (passato) e tale da renderne accessibile l’effettività al *Dasein*, come sua preindividualità, secondo le sue condizioni strumentali e tecniche – questa degradazione si rivela impossibile. L’effettività della tecnicità, detto altrimenti, è *costitutiva* (nel senso fenomenologico di questa parola), come individuazione tecnica, dell’individuazione psichica e collettiva. Una “appropriazione positiva del passato” è immediatamente affetta dalle possibilità positive di un *accesso* al passato. Tutte le

possibilità ermeneutiche vi sono celate. Non soltanto le “impossibilità”, vale a dire i “limiti” dovuti a questa fatticità, ma anche le possibilità della costituzione tramite individuazione: si potrebbe mostrare per esempio che la scrittura alfabetica è la condizione inaugurale della storia nella misura in cui essa rende possibile un tipo del tutto innovativo di individuazione psichica e collettiva: la cittadinanza (che l’attuale ambiente associato informatico sta forse eliminando).

Quale che sia il genio con il quale Simondon generalizza i principi primi della sua dinamica a tutti gli esseri tendenti all’organizzazione (dal cristallo agli attuali sistemi artefactuali auto-organizzati, passando per il vivente), egli stesso non perviene più di quanto non abbia fatto Heidegger ad affrancarsi totalmente da una metafisica delle opposizioni. Sollevo questa obiezione anche se non mi pare affatto assurdo ritenere che il sistema tecnico-industriale mondiale possa venire considerato esso stesso alla stregua di un mega-oggetto tecnico sottomesso alla tendenza concretizzante (che incontra a sua volta delle resistenze): non c’è nessuna ragione per non credere che la motrice elettrica formi con i suoi vagoni, con le sue rotaie, le sue linee, le sue stazioni e con l’insieme del dispositivo di trasporto ferroviario, *un* oggetto tecnico di grado superiore, *tendente* a sovradeterminarsi funzionalmente – certo secondo delle modalità specifiche; ma contemporaneamente, *il complesso industriale nel suo insieme* potrebbe essere a sua volta preso come un grado ancora superiore, in cui sono inclusi i “media”, ossia gli strumenti attuali dell’“intratemporalità”. Che cosa diventerebbe dunque il sociale preso all’interno di questo reticolato? È la questione del tempo.

Essa deve essere pensata come la questione di una irriducibile priorità della tecnica: la tendenza precede l’individuazione psico-sociale e, in questo senso, la sovradetermina e gli sfugge: *essa è la fonte stessa dello sfasamento, dell’inadeguatezza creatrice di potenziali che anima la pre-individualità dello psico-sociale*. È noto che Leroi-Gourhan metteva alla base dell’evoluzione tecnica un fenomeno originario di

esteriorizzazione, vale a dire di espropriazione del vivente (organico) dalla morte (come inorganico organizzato). Se l'individuazione psico-sociale è una riappropriazione di questa improprietà originaria (che è un difetto originario d'origine, una indeterminatezza essenziale e con ciò un'accidentalità irriducibile), si deve allora affermare che *il complesso di individuazioni tecnica, psichica e collettiva è il tempo come relazione trasduttiva e sfasata di ex-appropriazione.*

BIBLIOGRAFIA

Heidegger, M. (1924). Le concept du temp. In Haar, M. (dir.), *L'Herne. Martin Heidegger* (p. 27-37). Paris: Biblio Essais (ed. or. 1924).

Id. (2005). *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi. Milano: Longanesi (ed. or. 1927).

Simondon, G. (1964). *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: PUF.

Id. (1969). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier Montaigne.

Id. (1989). *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier Montaigne.

Stiegler, B. (1992). Leroi-Gourhan, part maudite de l'anthropologie. *Les nouvelles de l'archéologie*, 48-49, 23-30.

Id. (1994). *La technique et le temps. Tome 1: La faute d'Epiméthée*. Paris: Galilée.

Id. (1996). *La technique et le temps. Tome 2: La désorientation*. Paris: Galilée.

IL PROBLEMA DEL MONDO E L'OLISMO DELL'ESPERIENZA

Claude Romano

ABSTRACT

This text deals with the phenomenological issue of the world's ways of givenness. As is well known, on the one hand Husserl approaches this question by reducing the givenness of the world to the ego's constituting acts. On the other hand, Heidegger aims at overcoming the transcendental ego by the notion of the being-in-the-world, even if this latter still plays the role of a world-configurator. In dialogue with Husserl, Heidegger, and some other phenomenologists and analytic philosophers, I develop a new framework, which I propose to call "holism of experience", in order to address anew the question of the world's givenness.

KEYWORDS

Phenomenology, Experience, Holism, Perception, Hallucination.

La fenomenologia non ha avuto altro compito che di chiarire il problema del mondo, o piuttosto ciò che Husserl (2008, 35) chiamava «l'enigma (*Rätsel*) del mondo», cioè il suo paradossale modo di datità, la sua radicale trascendenza rispetto alla coscienza in quanto orizzonte onninglobante, onnicomprensivo, «orizzonte degli orizzonti» (385).¹ Questo modo di datità ambiguo, obliquo e sfuggente è stato in primo luogo tematizzato a partire da una prospettiva filosofica determinata, la filosofia trascendentale. Alla domanda sullo statuto fenomenologico del mondo, sul modo di datità (ammesso si possa dire che esso è "dato") di questo fenomeno (ammesso lo si possa definire "fenomeno"), Husserl risponde riconducendo il suo modo di datità alle operazioni costituenti di un *ego* puro. Per quanto le risposte emerse successivamente all'interno della corrente fenomenologica siano molteplici, esse possiedono dei caratteri comuni. Per esempio, sebbene in Heidegger non si trovi alcuna idea di costituzione, il *Dasein*, attraverso il proprio progetto ontologico finito, resta comunque "configuratore di mondo", in modo tale che il mondo permane un carattere della trascendenza del *Dasein* stesso, un momento della sua struttura ontologica unitaria, l'essere-nel-mondo. Nelle riflessioni seguenti vorrei tentare di tratteggiare, se non una nuova risposta al problema dello statuto fenomenologico del mondo o una soluzione al suo "enigma", un nuovo quadro per poter formulare questo stesso problema. A questo nuovo quadro dò il nome di "olismo dell'esperienza". "Olismo" deriva dal greco *to holon*, "il tutto". In prima battuta, una concezione olistica si fonda sul principio per cui "il tutto è maggiore dell'insieme delle sue parti". Un olismo dell'esperienza applica dunque questo stesso principio all'esperienza in quanto tale - e al mondo in quanto "orizzonte" di ogni esperienza. Un'esperienza è tale solo in quanto si integra nella totalità dell'esperienza, che non corrisponde alla semplice somma o addizione delle sue parti.

1 Il testo che qui si presenta è la traduzione a cura di C. Tarditi di un articolo di Claude Romano, apparso in *Comprendre*, XII, 2010/2, 81-106. Si è provveduto, ove necessario, a integrare i riferimenti bibliografici forniti dall'autore.

1. In un certo senso, l'approccio qui abbozzato non è senza precedenti. Esso è stato anticipato a più riprese da diversi autori, come Dilthey, James, Bergson, Heidegger o Merleau-Ponty, giusto per citare qualche nome. Così, per esempio, in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1992), Dilthey mette in luce il fenomeno dell'unità della vita (*Lebenseinheit*), che designa anche come "connessione di vita", *Lebenszusammenhang*. Quest'unità che, per esempio, una biografia cerca di esprimere risiede in una connessione significativa tra le parti e il tutto della vita stessa: «Nella vita e in ciò che è rivissuto, la relazione tra le parti e il tutto è particolare. Si tratta del rapporto di senso delle parti per il tutto» (229). «La significazione è la modalità di relazione particolare che le parti intrattengono col tutto all'interno della vita» (233-234). In altri termini, la vita è una totalità dotata di senso unicamente in quanto il senso contenuto in cui ciascuna delle sue parti si integra nel tutto della vita. La totalità della vita possiede a pieno titolo la caratteristica d'essere dotata di senso, mentre le sue parti ne sono dotate solo per derivazione.

All'interno della fenomenologia *strictu sensu*, è probabilmente Heidegger, sulle orme di Dilthey, a difendere un approccio di questo genere. Molto presto, già a partire dal 1919, egli rifiuta, nell'affrontare il problema della vita, un'«analisi atomizzante (*atomisierende Analyse*)» (1999a, 61) e preconizza un'«analisi strutturale (*Strukturanalyse*)» (52) che renda giustizia alla costituzione olistica della vita così come la esperiamo originariamente. Quest'idea costituisce addirittura un legame tra la prima concettualità heideggeriana, elaborata nel quadro di un'"ermeneutica della fatticità", e la concettualità dell'ontologia fondamentale. Le strutture ontologiche del *Dasein* sono sempre totali, impossibili da dividere in elementi: «L'essere-nel-mondo è una struttura originaria e costantemente *unitaria*» (1976, 227). I diversi "momenti" di questa struttura che possono essere distinti analiticamente acquisiscono senso soltanto sulla base dell'unità indivisibile di questa struttura stessa, concepita come

totalità. «L'essere-nel-mondo è una determinazione *unitaria* e *originaria*. [...] Questa costituzione è sempre *tutta intera* in quanto tale. [...] La messa in rilievo dei momenti strutturali isolati è puramente tematica e in quanto tale essa è sempre il coglimento propriamente detto dell'insieme della struttura in se stessa» (1999b, 230). Tutta l'originalità della fenomenologia di *Essere e tempo* va cercata nella messa in luce di queste totalità strutturali (l'essere-nel-mondo, il con-essere, l'essere-per-la-morte, ecc.) che non consistono in alcun modo in una somma di elementi, né si riducono a una concatenazione di vissuti il cui modo d'essere è la sussistenza (*Vorhandenheit*).

Benché si possano trovare nella fenomenologia (ma anche al suo esterno) delle prefigurazioni dell'approccio olistico alla nostra esperienza - o di ciò che sarebbe forse più appropriato chiamare apertura originaria e primordiale al mondo -, un tale approccio non è stato ancora elaborato in modo rigoroso *in quanto tale*, la sua originalità non ha potuto in alcun modo, per così dire, essere mostrata e soprattutto non si è preso coscienza delle sue implicazioni e della sua portata critica nei confronti del dispositivo trascendentale che è prevalso nella fenomenologia anche dopo Husserl, ivi compreso negli autori che l'hanno adottato e tematizzato. In cosa risiede dunque la forza e il potenziale critico dell'olismo dell'esperienza?

Tanto per cominciare, come caratterizzare più precisamente un olismo? Numerose sono le versioni di olismo che hanno potuto germinare nella filosofia contemporanea: olismo epistemologico (Duhem-Quine), olismo delle credenze e dell'interpretazione (Davidson), olismo semantico (Wittgenstein), olismo concettuale (Sellars), olismo della mente (Descombes). Limitiamoci all'esempio delle credenze. Un olismo delle credenze afferma che è impossibile possedere una credenza senza possederne *ipso facto* molte altre, anzi, senza possedere un sistema di credenze, poiché una credenza è compatibile o incompatibile con altre credenze, si lascia derivare da certe credenze e svolge essa stessa un ruolo inferenziale per l'acquisizione di nuove credenze. In altre parole, non vi è nulla di simile a una

credenza isolata: una credenza non può possedere le proprietà che possiede (avere un senso, poter essere verificata, intervenire in ragionamenti) se non vi fossero altre credenze, con le stesse proprietà, con cui esse intrattengono delle relazioni logiche. Queste qualità possono essere qualificate come “olistiche” nella misura in cui una credenza le possiede soltanto all’interno del tutto. In un sistema olistico, certe parti del sistema non possiedono almeno certe loro proprietà se altre parti non possiedono le stesse o altre (per esempio proprietà complementari). Così, certe credenze possono avere un senso solo se altre credenze hanno un senso; ma certe credenze possono essere vere solo se altre (le loro negazioni) sono false. Si può allora caratterizzare un sistema olistico come un sistema in cui le parti possiedono almeno alcune delle loro proprietà solo in quanto altre parti del sistema possiedono le stesse o altre proprietà e, conseguentemente, possiedono queste proprietà solo all’interno del tutto di cui esse sono le parti e in virtù delle relazioni che intrattengono con le altre parti del sistema.

Comprendiamo così ciò che può significare una concezione olistica della credenza. Ma cosa può significare un olismo dell’esperienza? Prendiamo il concetto di esperienza nel suo senso più ampio, che include non soltanto le esperienze in senso forte e “originario”, quelle in cui la cosa è data essa stessa *in praesentia* (*leibhaft*, direbbe Husserl), ma anche le esperienze affettive, emotive, rimemorative, immaginarie, oniriche, che sono “esperienze” in senso modificato (e talvolta nel modo del “come se”). Tra queste esperienze, alcune riguardano il mondo stesso: sono chiamate classicamente “percezioni”. Un olismo dell’esperienza sostiene che la proprietà d’essere una percezione è una proprietà necessariamente olistica. Un’esperienza è percettiva se e soltanto se essa si integra senza soluzione di continuità alla totalità dell’esperienza percettiva, dunque se presenta una coesione strutturale con il sistema dell’esperienza percettiva nella sua totalità. Questa proprietà di coesione non corrisponde alla coerenza in senso logico. La coerenza si

applica a delle credenze o a delle proposizioni, la coesione si applica ai fenomeni. Essa consiste in un insieme di costanti strutturali (per esempio spazio-temporali) che sottendono ogni variazione dei fenomeni. Una percezione è in coesione con altre percezioni se, attraverso la loro successione, si mantengono un certo numero di costanti strutturali che permettono, per esempio, la manifestazione dell'identità di un oggetto nello spazio e nel tempo e secondo prospettive mutevoli. Si può allora riformulare il principio olistico che opera all'interno della percezione affermando che un'esperienza può possedere la proprietà d'essere una percezione, cioè un'esperienza in senso originario, soltanto se presenta una coesione strutturale con altre esperienze che sono a loro volta percezioni, cioè solo se si integra nella totalità della percezione, che possiede primariamente la suddetta proprietà di coesione.

In verità, ciò che vale per l'esperienza percettiva vale anche per ciò di cui tale esperienza è esperienza: il mondo. Lo stesso principio olistico può quindi essere formulato *a parte objecti*: la caratteristica di una cosa di essere percepita dipende essa stessa dalla coesione di questa cosa con ciò che le sta intorno, ma tale coesione è innanzitutto una caratteristica del tutto, cioè del mondo stesso, ancor prima di essere una caratteristica di questa o quella sua parte e per poterlo diventare. Solo un tutto provvisto di coesione strutturale (un mondo) può essere *percepito*, ed è soltanto in quanto quest'ultima si integra senza soluzione di continuità in un mondo che una cosa può essere a propria volta percepita.

Per ora queste formulazioni riguardano soltanto l'esperienza in senso primario e originario, la "percezione": tuttavia, esse non escludono che altri aspetti olistici possano incontrarsi in altre modalità d'esperienza, ad esempio la memoria o le disposizioni affettive. Lascerei a margine questo problema. Iniziamo comunque a intravedere a che tipo di problema – e di sfida – ha per vocazione di rispondere un olistico dell'esperienza. Si tratta di interrogarci su ciò che ci permette di affermare che la nostra esperienza primordiale delle cose, la nostra "percezione", ci fornisca un

accesso al mondo stesso. Storicamente, questa difficoltà si è posta alla fenomenologia nel solco dello scetticismo, a tal punto da orientare e condizionare tutto il suo approccio al problema (o all'enigma) del mondo. Infatti, cosa ci garantisce, domanda lo scettico, che le nostre percezioni, in quanto semplici vissuti di coscienza, "rappresentazioni" o "idee", si rapportino a oggetti al nostro esterno, che ci mettano cioè in contatto col mondo stesso? Ricondotta al proprio nucleo, nei confronti del mondo "esterno" lo scetticismo si fonda sulla seguente tesi: *siccome si può sempre dubitare di ogni percezione, allora si può sempre dubitare della percezione nella sua totalità.* Poiché un dubbio locale (e un'illusione locale) è sempre possibile, un dubbio generale (e un'illusione generale) lo è altrettanto. Bisogna dunque accettare quest'inferenza? È proprio nella risposta a questa la domanda che entra in gioco un olismo dell'esperienza.

Prima di affrontare direttamente questa difficoltà, iniziamo col rilevare che l'inferenza sottesa al dubbio scettico a proposito dell'esistenza del mondo non riguarda soltanto il dubbio iperbolico cartesiano, ma funge da base anche per tutta la problematica trascendentale husserliana. Fintanto che non avremo compreso il ruolo svolto da quest'inferenza nell'economia trascendentale, non avremo alcun mezzo per valutare positivamente o negativamente la caratterizzazione del mondo a cui questa fenomenologia perviene. Va da sé che ogni percezione è suscettibile di rivelarsi subito illusoria. Tuttavia, se un'illusione particolare, riguardante una particolare percezione - che perciò stesso mostra di non essere una percezione - è sempre pensabile, si deve allora concludere che è anche sempre pensabile un'illusione generalizzata [riguardante la percezione nella sua totalità, ndt]? La risposta di Husserl a questa domanda è incontestabilmente affermativa, come del resto quella di Descartes prima di lui. Ciò è attestato non solo dalla tesi dell'annientamento del mondo così com'è presentata nel § 49 delle *Idee*, ma dall'insieme della concettualità trascendentale. Infatti, tutta questa concettualità si fonda sulla separazione tra una

sfera di assoluta certezza, l'ego e le sue *cogitationes*, e una sfera sottoposta al dubbio, gli oggetti trascendenti. Più precisamente, a dispetto dell'"apertura" dell'intenzionalità al di là di una filosofia della rappresentazione, Husserl continua a *opporre* il campo della datità assoluta, cioè assolutamente evidente, che egli pensa inizialmente come immanenza reale per poi allargare tale immanenza, dopo la svolta trascendentale, all'immanenza in senso intenzionale (che include in essa tutte le trascendenze reali), e il campo delle esistenze reali *ad extra*, cioè delle cose naturali, la cui evidenza resta per sempre "presuntiva", cioè cade sotto la mannaia del dubbio scettico. Così, la distinzione cartesiana, pre-trascendentale, tra i dati realmente immanenti alla coscienza (dati iletici e noesi) e i dati realmente trascendenti (le cose esterne) è al tempo stesso superata e, paradossalmente, *conservata* all'interno del dispositivo trascendentale. Come sottolinea Bohem (1959, 486), «un senso nuovo a questi due termini [immanenza e trascendenza]» e, allo stesso tempo, «un uso parallelo di questi stessi termini nel senso tradizionale (di immanenza e trascendenza "reali") si rivelerà indispensabile e sarà conservato». E poiché questi concetti sono radicati nella pratica del dubbio, il dubbio cartesiano si trova al tempo stesso rigettato (poiché conduce a un *ego* mondano) e confermato nei suoi diritti dalla fenomenologia trascendentale. Husserl continua a sostenere che il mondo esterno può in qualunque momento sprofondare nell'illusione e che solo la coscienza trascendentale è indubitabile. Tuttavia, conseguentemente alla svolta trascendentale, tale coscienza *include ormai il mondo* a titolo di correlato noematico, orizzonte delle proprie operazioni costituenti.

Per quanto si sforzi, grazie all'intenzionalità, di spianare la via a una concezione non cartesiana dell'*ego* puro nella sua relazione col mondo, Husserl rimane tributario del dispositivo cartesiano poiché, qualunque siano le modifiche a cui sottopone l'*ego* e il mondo, continua a ritenere ovvia la pratica del dubbio e il suo punto di arrivo, il *cogito*. Così facendo, egli non solleva il minimo dubbio sulla

validità di un dubbio generalizzato. Da quest'idea derivano, più o meno direttamente, tre affermazioni:

1) Il primato epistemico dell'*ego* sul mondo. Dato a se stesso con assoluta evidenza, l'*ego* è di diritto il primo ad essere conosciuto e il solo ad essere conosciuto in modo apodittico, mentre la conoscenza del mondo resta per sempre soggetta al dubbio.

2) Questa disparità epistemica tra l'*ego* e il mondo si prolunga in una disparità ontica: la coscienza forma una sfera d'essere autonoma (*selbständig*), assolutamente chiusa in se stessa, mentre il mondo esiste soltanto *in relazione* alla coscienza, il suo essere è dipendente. Come amava ripetere Husserl durante le sue lezioni a Gottinga, «se sopprimiamo la coscienza, sopprimiamo il mondo» (Ingarden 1975, 209), ma l'inverso è falso.

3) Il doppio primato, epistemico e ontico, dell'*ego* sul mondo conduce a fare della soggettività il luogo delle verità prime assolutamente sottratte al dubbio, offerte a una filosofia trascendentale e precedenti le verità meramente derivate delle altre scienze. In altri termini, l'adesione all'inferenza scettica conduce a un'*epistemologia dei fondamenti assoluti* in virtù di cui la fenomenologia trascendentale è concepita come suscettibile di fornire un fondamento a tutte le scienze, che siano *a priori* o empiriche.

Non è stato senza dubbio inutile ricordare la dipendenza radicale del dispositivo trascendentale husserliano nei confronti dell'idea scettica di un dubbio generalizzato. Anche in alcuni tentativi che rompono decisamente con la fenomenologia intesa come «cartesianismo del XX secolo» (Husserl 1989, 17), permangono malgrado tutto delle problematiche analogie strutturali che ci spingono a chiederci fino a che punto tali tentativi abbiano davvero superato il quadro teorico a cui abbiamo fatto fin qui riferimento. In *Essere e tempo*, per esempio, anche se «le ambiguità dei concetti di immanenza e trascendenza», per riprendere l'espressione di Bohem, sono superate in vista di una concezione dell'essere-nel-mondo che nega al *Dasein* ogni interiorità e all'ente con cui esso si rapporta ogni exteriorità; anche se

Heidegger afferma (1976, 252) in modo inequivocabile che «il problema se, in generale, sussista un mondo [...] è senza senso», tanto che «lo scettico non necessita di essere rifiutato» (229); anche se, in definitiva, egli sembra rigettare tutta la problematica soggiacente alla prospettiva neo-cartesiana di Husserl riaffermando ciò che affermava dal 1919, cioè che «la vera soluzione al problema del mondo esterno risiede nella comprensione del fatto che non si tratta per nulla di un problema, bensì di un controsenso (*Widersinnigkeit*)» (Heidegger 1999b, 92), è abbastanza semplice rilevare le sorprendenti prossimità che permangono tra la sua concettualità e quella di Husserl. In prima battuta, il *Dasein* attraverso la sua comprensione dell'essere che lo decentra solo apparentemente, detiene l'apertura originaria, l'*Erschlossenheit* che rende possibile ogni scoperta intramondana dell'ente, così che il *Dasein* - o, se si preferisce, la sua comprensione dell'essere - rimane la condizione di possibilità (quasi-trascendentale) dell'apparire del mondo e dell'ente nel suo insieme. «Vi è mondo solo finché il *Dasein* esiste» (1990, 241). Da ciò deriva un nuovo genere di idealismo, che non significa più la riconduzione dell'ente nel suo insieme a un ente privilegiato, ma dell'essere di tale ente alla comprensione dell'essere che appartiene a un ente esemplare (1976, 212), che diventa perciò stesso "il trascendentale per ogni ente", in modo tale che questo trascendentalismo ontologico costituisce «la possibilità unica e corretta di una problematica filosofica» (208). Ne consegue un primato che non è più semplicemente ontico, come in Husserl, ma è il primato «ontico-ontologico» del *Dasein* per la formulazione della questione dell'essere. Secondo una nuova versione dell'"albero della filosofia" di Descartes, il *Dasein*, poichè possiede una comprensione dell'essere, è la condizione di possibilità di tutte le ontologie regionali, quindi di tutte le scienze corrispondenti, «la condizione ontico-ontologica della possibilità di tutte le ontologie» (13). Certo, con l'ontologia fondamentale, l'accento si è in qualche modo spostato dall'ente primario e privilegiato all'essere di questo ente, ma questo spostamento di accento non ha

spezzato la catena alla base del cartesianismo se non entro certi limiti. Heidegger afferma che il problema scettico è un controsenso, eppure non ci dice *per quale ragione*. Al contrario, egli continua a conservare certi motivi che potrebbero lasciar credere che, in definitiva, il problema scettico è *posto correttamente*. Infatti, egli ipotizza che il mondo sia da parte a parte «soggettivo» nel senso del «concetto ben compreso di soggetto» (1990a, 308), cioè il *Dasein* come essere-nel-mondo: «Il mondo è qualcosa dell'ordine del *Dasein* [...] c'è come l'esser-ci (*Da-sein*) che noi stessi siamo, in altre parole, esiste» (237). Il mondo in senso ontologico non è nient'altro che il momento della costituzione ontologica di quell'ente che è il *Dasein*, e questo - per quanto possa sembrare paradossale - vale sia nel caso in cui tale ente, il *Dasein*, esista o no *di fatto* sia nel caso in cui esista o no un "mondo" (in senso derivato) in cui il *Dasein* esiste di fatto: «Se dico che il *Dasein*, nella sua costituzione fondamentale, è essere-nel-mondo, affermo allora innanzitutto qualcosa che appartiene alla sua essenza (*Wesen*) e non mi curo di sapere se l'ente che ha una tale essenza esista o no di fatto (*faktisch*)» (Heidegger 2007, 217). Il mondo che appartiene alla costituzione ontologica del *Dasein* come essere-nel-mondo non è dunque il "mondo" (in senso derivato) in cui il *Dasein* esiste o no *de facto*, non più di quanto la fatticità di questo ente (*Faktizität*) si riduca alla sua fattualità (*Tatsachlichkeit*) o la sua esistenza (*Existenz*), in quanto determinazione ontologica, indichi la sua effettività (*Virklichkeit*) in un tale "mondo". Ma allora il mondo si è in qualche modo sdoppiato, e quello che secondo la tesi scettica non ha alcun senso *non è più lo stesso a cui lo scettico rivolgeva il proprio dubbio*. Il mondo "soggettivo" del soggetto ontologicamente ben compreso resta una configurazione (*Bildung*) di quest'ultimo, come affermeranno i *Problemi fondamentali della metafisica*. Non è un caso se la riduzione, procedimento trascendentale per eccellenza, può ancora svolgere un ruolo, sebbene discreto e largamente implicito, nell'economia dell'ontologia fondamentale. L'angoscia è l'*analogo* di un'*epoché*. Non essendo riuscito a formulare *positivamente* ciò che

costituisce un falso problema nella tesi scettica, Heidegger, nonostante si sia spinto molto avanti e malgrado le sue intuizioni rivoluzionarie, rimane largamente prigioniero del dispositivo trascendentale husserliano e dunque, almeno in parte, cartesiano e kantiano, ossia pensa l'essere-nel-mondo in un modo che permane sintomaticamente ambiguo, in quanto tenta di liberarsi delle tesi trascendentali senza abbandonare il contesto problematico entro cui queste ultime si situano.

2. Heidegger ha certamente ragione a non prendere sul serio la tesi scettica. Ma ha torto nel considerare *le ragioni* che devono condurci a non prendere sul serio tale tesi: le passa semplicemente sotto silenzio. Così facendo, almeno fino agli anni Trenta (e forse anche dopo), egli resta inghiottito da una concettualità post o cripto-trascendentale anziché tentare di comprendere diversamente l'apertura al mondo inerente a *ogni esperienza vera* - e ciò per sua essenza. È come se Heidegger, in questo caso, si accontentasse, per risolvere la difficoltà, di un colpo di forza consistente nel promuovere un nuovo paradigma, *l'In-der-Welt-sein*, senza soffermarsi sui motivi che lo rendono necessario. Tuttavia, in filosofia, un colpo di forza è sempre meno forte della risoluzione paziente di un problema attraverso giustificazioni e argomentazioni.

Tentiamo quindi di affrontare direttamente il problema che Heidegger lascia parzialmente irrisolto e di cui abbiamo iniziato a intravedere il contorno. Cosa rende la tesi scettica una domanda mal posta? Ritorniamo al caso della percezione. Cosa rende illegittima l'inferenza secondo cui «poiché si può sempre dubitare di ogni percezione, si può sempre dubitare della percezione nella sua totalità»?

Agli occhi di Husserl, è la possibilità sempre aperta che il mondo si dissolva in un'illusione che obbliga a mantenere una differenza eidetica insuperabile tra l'essere della *cogitatio* e l'essere del *cogitatum*, cioè tra i vissuti dati nell'immanenza indubitabile e l'oggetto mondano che può corrispondervi o no. Tale differenza eidetica vale tanto per la percezione quanto per le altre modalità intenzionali. Così,

afferma Husserl, un palazzo di dieci piani che si erge dinanzi a noi in carne e ossa può essere *percepito* – o meglio, diremo che la sua percezione è il suo esser dato in carne e ossa (*leibhaft*) – eppure, bisogna aggiungere, ciò varrebbe anche se fossimo in realtà vittime di un'illusione, cioè anche se nessun palazzo di dieci piani esistesse nel mondo: «La caratteristica [chiamata *Leibhaftigkeit*], come egli precisa, non va compresa come se all'essenza di ogni percezione come tale appartenesse l'esistenza dell'oggetto percepito, l'esistenza di ciò che è nel mondo della presenza in carne e ossa. In tal caso, parlare di una percezione il cui oggetto non esiste sarebbe un controsenso, delle percezioni illusorie sarebbero impensabili» (Husserl 1973, 15). Ma, agli occhi di Husserl, in virtù dell'abisso di senso che separa l'essere assoluto della *cogitatio* dall'essere "dubitabile" della cosa reale *ad extra*, bisogna poter parlare della percezione di qualche cosa, cioè del suo modo di datità "in carne e ossa", senza che questa cosa *esista* in nessun modo. Abbassandosi all'uso comune secondo cui "percepire" si oppone a "essere vittima di un'illusione" o a "essere allucinato da un oggetto" (in modo che "percepire che *p*" implica *p*, mentre "avere un'allucinazione su *p*" implica al contrario "non *p*"), Husserl mantiene così una differenza di principio e irriducibile tra la *Leibhaftigkeit*, che appartiene a ogni percezione *che sia o no affetta da illusione*, e la *Glaubhaftigkeit*, ossia la fede accordata all'oggetto esistente, che dev'essere revocata in caso di illusione: la prima è «assolutamente necessaria alla percezione come tale», mentre la seconda «può esservi aggiunta o mancare» (16).

Nessuna deroga all'uso ordinario costituisce di per sé un "errore" filosofico e tanto meno un non-senso. Tuttavia alcune possono causare delle spiacevoli difficoltà. È possibile isolare nella percezione un "nodo" comune alla percezione "vera" e alla percezione "illusoria" (dal momento che l'innovazione di Husserl consiste, fra l'altro, nell'autorizzare l'utilizzo di "percezione illusoria"), cioè alla datità in carne e ossa, la *Leibhaftigkeit*, che, stando a quanto afferma il fondatore della fenomenologia, costituirebbe una caratteristica descrittiva di ogni percezione *a prescindere dal fatto che*

la cosa data (in carne e ossa) esista o meno? Com'è possibile che una cosa sia data in carne e ossa – essere percepita – senza essere? Come può una percezione fornire un accesso alla cosa stessa in carne e ossa senza che questa cosa esista in nessun modo? Husserl sostiene che debba esser possibile distinguere l'oggetto dato in carne e ossa a titolo di correlato intenzionale dell'atto di percepire e l'oggetto reale che può corrispondervi o meno, *nella misura in cui quest'ultimo è sottoposto per principio a un dubbio radicale*. In altre parole, *affinché l'argomento scettico sia valido, si deve affermare che una percezione può non corrispondere ad alcun oggetto (nel senso di una res resistente nel mondo) senza perciò cessare di essere una percezione. Deve esserci un elemento comune alla percezione e all'illusione a partire dal quale esse si differenziano*. Da ciò deriva la ricerca di criteri addizionali che permettano di distinguere una datità diretta veridica da una datità diretta illusoria. Secondo Husserl, tali criteri sono due: 1) la percezione è una coscienza posizionale mentre la coscienza dell'illusione sostituisce alla "tesi" della coscienza percettiva una «contro-tesi»; 2) la percezione e l'illusione differiscono nella concatenazione degli adombramenti (*Abschattungen*) attraverso cui l'oggetto appare: la percezione è un flusso di adombramenti *concordanti*, che si confermano e corroborano costantemente nell'unità di un'esperienza; l'illusione è un flusso di adombramenti *discordanti*, che mostrano l'inconsistenza del loro oggetto attraverso l'esplosione di un conflitto. Beninteso, questi due principi vanno nella stessa direzione: una modalità dossica di credenza si collega a un flusso di adombramenti concordanti, mentre la discordanza, lo scoppio del conflitto tra due manifestazioni opposte, genera una neutralizzazione dossica in conseguenza di cui l'oggetto si dà soltanto come «semplice apparenza».

Vi è dunque un elemento comune all'apparizione vera e alla pura apparenza, all'esperienza e alla pseudo-esperienza, e tale elemento è fornito dalle *Abschattungen* realmente immanenti alla coscienza che talvolta si corroborano e confermano e talvolta "scoppiano" in un conflitto, ma che popolano la coscienza *sia che la cosa*

percepita esista o no. In virtù di questo elemento comune, la percezione si riduce insomma a un'illusione costantemente confermata, mentre l'illusione si riduce a una percezione in conflitto con se stessa. Dei dati immanenti identici, delle *Abschattungen*, possono essere talvolta di supporto a percezioni autentiche, talvolta di supporto a semplici apparenze, a seconda di come si "concatenano" e si coordinano le une con le altre. L'illusione è una realtà contraddetta o annullata, mentre la realtà, riprendendo la formula leibniziana di Husserl, è un «sogno coerente» (Husserl 1989, 57). Chiamiamo "congiuntiva" questa concezione husserliana della percezione: essa afferma, infatti, che uno stesso vissuto possa essere sia percezione sia illusione a seconda di come si coordina con altri vissuti. Una concezione congiuntiva della percezione si fonda sulla reliquia ineliminabile dello psicologismo e del mentalismo. Infatti, a partire dal momento in cui esiste un elemento comune (l'*Abschattung*) all'apparizione in persona e all'apparenza, un "fenomeno" neutro rispetto a questa distinzione e che abita la coscienza a prescindere dall'esistenza o inesistenza dell'oggetto, un tale "fenomeno" deve differire per principio dall'oggetto che appare per suo tramite. Non può essere altro che un intermediario mentale. E infatti le *Abschattungen* conservano in Husserl, anche dopo la svolta trascendentale, uno statuto del tutto diverso dagli oggetti adombrati in esse: questi sono dati realmente immanenti, mentre i loro oggetti sono trascendenti. Nonostante la sua rottura con lo psicologismo, Husserl ricade costantemente nella stessa trappola.

D'altronde, la concezione congiuntiva della percezione che egli difende non perviene neppure a rendere veramente conto della differenza che esiste tra una percezione e un'illusione. Supponiamo infatti che sia legittimo distinguere tra il blu come puro contenuto immanente della mia percezione attuale di un vaso e il blu come proprietà oggettiva, realmente trascendente, di quest'oggetto; supponiamo inoltre che il secondo possa sempre rivelarsi illusorio, mentre soltanto il primo è indubitabile; avvicinandomi, variando l'illuminazione, posso accorgermi che il vaso

non è blu, ma verde: il conflitto tra apparenze incompatibili genera l'esclusione della mia prima percezione. Tuttavia, pretendendo così di situare la differenza tra percezione e illusione nel modo di concatenazione degli adombramenti, concependo cioè l'illusione come una percezione smentita e annullata e la percezione come un'illusione confermata, si è già concesso l'essenziale allo scettico. Poiché, se una percezione può essere considerata a buon diritto una percezione soltanto *finché* si svolge in modo concordante, allora non può *mai* essere considerata a buon diritto una percezione, in quanto la concordanza degli adombramenti è sempre provvisoria, essenzialmente esposta allo spettro dell'illusione; e se non so in modo certo *sin dall'inizio* che ho dinanzi a me un vaso di colore blu, non è molto chiaro come potrei finire per scoprirlo. Situando la distinzione percezione/illusione al termine di un processo di conferma potenzialmente infinito - cioè alla fine di ciò che, per definizione, non ha una fine - Husserl non ha fatto che confermare il dubbio dello scettico, la cui tesi afferma proprio che è *impossibile, nel vissuto presente, determinare se deriva dalla percezione o dall'illusione*. E non serve a niente rispondere che i motivi che mi spingono ad ammettere l'esistenza di questo vaso acquisiscono gradualmente "peso" man mano che la percezione si prolunga: la decima volta che sarò girato attorno a quell'oggetto, la sua esistenza non sarà più certa della prima volta. O è certa *sin dall'inizio* o non lo sarà mai.

Ma l'errore non risiede proprio nel fatto di supporre un elemento comune all'apparizione e alla semplice apparenza - le *Abschattungen* che, in quanto neutre rispetto a questa distinzione, non possono essere altro che un'interfaccia tra noi e il mondo? A una concezione congiuntiva, che afferma che uno stesso vissuto può essere *al tempo stesso* percezione e illusione a seconda del modo in cui si coordina con altri vissuti, e conseguentemente che un'illusione e una percezione possono essere totalmente indiscernibili nel momento in cui sono vissuti, bisognerebbe allora opporre una concezione *disgiuntiva*, che afferma che un'esperienza o è una percezione

o è un'illusione, ma mai entrambe le cose insieme: non vi è niente in comune fra l'apparizione in persona e l'apparenza. Così, in senso stretto, non vi sono *percezioni* illusorie, vi sono soltanto illusioni di percezione.

La congiunzione congiuntiva inciampa in realtà su un'insufficiente fenomenologia dell'illusione nel suo contrasto con la percezione. Se descriviamo in modo fenomenologicamente adeguato la percezione e l'illusione, ci accorgiamo che il modo di datità dei loro oggetti differisce *toto caelo*: un oggetto apparente è apparentemente un oggetto, è un mero *fictum* che non può essere dato allo stesso modo di una cosa reale del mondo. Non abbiamo qui alcun elemento comune all'illusione e alla percezione che, nel caso di quest'ultima, si intrufolerebbe in qualche modo tra la nostra apertura al mondo e le cose stesse. Esaminiamo, infatti, il caso tipico delle allucinazioni di cui Erwin Strauss e Merleau-Ponty hanno fornito una descrizione approfondita. Raramente la vittima di un'allucinazione "crede" all'esistenza dell'oggetto dell'allucinazione allo stesso modo in cui aderisce a quella dell'oggetto percepito. In un'eloquente esperienza di Zucker,² il paziente schizofrenico pensa di vedere regolarmente un uomo appostato sotto la sua finestra, ne descrive la corporatura, il portamento, l'abbigliamento; si chiede a un infermiere di posizionarsi nello stesso luogo vestito similmente e di riprodurre il più fedelmente possibile l'aspetto di quel personaggio: ben presto il malato si accorge della differenza. «È vero che c'è qualcuno, ma è un altro.» Il fatto è che l'oggetto dell'allucinazione *ha l'aria* di un oggetto percepito, ma in realtà si manifesta diversamente da quest'ultimo, come su un palcoscenico diverso da quello del mondo reale. «L'illusione di vedere – scrive Merleau-Ponty (2012, 392) – non è tanto la presentazione di un oggetto illusorio quanto lo svelamento e il panico di una potenza visiva ormai priva di controparte sensoriale». Il pazzo folletto dell'illusione fa irruzione fuggacemente, debolmente e in modo indeterminato: niente equivale in lui

2 Citato in Merleau-Ponty (2012, 385).

al percorso regolare dell'apparire lungo il quale la cosa si arricchisce di determinazioni sempre nuove. L'allucinazione consiste in "fenomeni" effimeri – scintillii, punture, suoni, scosse, lampi, ombre – che svaniscono quasi subito e non permettono di essere afferrati: segni premonitori di una pseudo-presenza e non presentazioni di oggetti, anche se fittizi. Allorché abbiamo a che fare con "cose" identificabili, persone, animali, ecc., questi oggetti di allucinazione si manifestano solo attraverso uno stile e una fisionomia d'insieme. Certo, una fenomenologia dell'illusione dovrebbe rendere conto dell'irriducibile diversità dei fenomeni illusori, che vanno dall'allucinazione in senso stretto ai giudizi falsi su percezioni vere: non potrò dedicarmi in questa sede.

Forse si sarà tentati di obiettare che è *necessario* che esista un elemento comune alla percezione e all'illusione, in quanto la seconda *si fa passare per la prima*. Non appartiene forse per essenza all'apparenza di confondersi con l'apparizione e farci cadere in errore sulla sua vera natura? Ora, affinché l'illusione si faccia passare per una percezione non è necessario che essa sia indistinguibile (dalla percezione) nel momento in cui è vissuta, cioè finché non si tradisce come illusione? Tuttavia quest'obiezione si fonda su un sofisma. Dal fatto che siamo talvolta indotti in errore da un'apparenza ingannevole è del tutto impossibile inferire che quest'ultima è identica a un'apparizione vera; così com'è assurdo dedurre dal fatto che talvolta sbagliamo facendo un'addizione che i due risultati, quello vero e quello falso, sono identici. Siamo forse degli esseri così infallibili da poter essere tratti in inganno solo laddove ci è concretamente impossibile evitare l'errore? Certo, l'illusione ci inganna e si prende gioco di noi, ha l'aria di ciò che non è, ma ciò non la rende omogenea alla percezione. L'illusione non è una percezione falsa tanto quanto la percezione non è un'illusione vera. L'allucinazione di un oggetto non va messa sullo stesso piano della sua percezione: è una pseudo-datità di un oggetto e non la datità di uno pseudo-

oggetto, da pensare sullo stesso modello della datità di un oggetto reale del mondo. Si tratta di un'apparenza di datità e non della datità di un'apparenza.

Questa concezione "disgiuntiva" della percezione, così battezzata da Hinton (1973), e adottata in seguito da autori come Austin, Putnam e McDowell, è stata probabilmente difesa per la prima volta da Merleau-Ponty nella sua *Phénoménologie de la perception* (2012). «La cosa illusoria e la cosa vera, egli scrive, non hanno la stessa struttura» e, bisognerebbe certamente aggiungere, l'"oggetto" dell'allucinazione e la "cosa" percepita non sono *cose* nello stesso senso. «Il fenomeno allucinatorio non fa parte del mondo [...] cioè non vi è un percorso definito che conduce da esso a tutte le altre esperienze»; «l'allucinazione non è una percezione ma *vale come realtà* solo per l'allucinato» (398). Ciò è confermato dal fatto che ogni illusione può essere denunciata come tale solo sulla base del mondo percepito, cioè sulla base di un mondo provvisto di coesione strutturale. Essere un'illusione significa precisamente *non* iscriversi nel mondo unico e inemendabile, è entrare in conflitto *non con altre percezioni isolate, ma con la percezione nella sua totalità*.

Tocchiamo qui i limiti della concezione disgiuntiva, che costituisce in realtà soltanto una prima tappa di un progetto che mira a mostrare l'inconsistenza della tesi scettica. Finché ci si accontenta di affermare che non vi è un senso neutro dell'apparire comune alla percezione e all'illusione, all'apparizione in persona e alla semplice apparenza, si continua a supporre che la nostra esperienza percettiva potrebbe essere adeguatamente descritta come costituita da "mattoni" di diritto sempre isolabili che dovrebbero impilarsi per formare una totalità. Ma la percezione non può essere descritta in questo modo. Né "sintesi" di vissuti sempre idealmente isolabili, né "flusso" di tali vissuti, l'esperienza nel suo senso originario possiede una costituzione essenzialmente *olistica*. Il dubbio scettico s'infrange contro il fatto che l'essere una percezione non è una proprietà che può toccare a un vissuto o a un'esperienza prese isolatamente: spetta alla parte solo se appartiene innanzitutto

alla totalità di cui la parte è parte, poiché ogni percezione prelevata dalla totalità è precisamente una *percezione* solo in quanto è in coesione con tutte le altre, essendo quest'ultima la proprietà del tutto prima che delle parti e *per* poterlo diventare. Possiamo dubitare di qualunque percezione, ma non della percezione nella sua totalità, proprio perché un "errore" percettivo, un'illusione, un'allucinazione presuppongono un mondo percepito, cioè un mondo dotato di coesione strutturale, per potersi svelare e denunciare come tali. Da ciò deriva un rovesciamento necessario: il mondo non è il correlato di un'esperienza indefinitamente confermata – la quale, dal momento che non smette mai di confermarsi, potrebbe sempre smettere di farlo – ma ciò che non ha alcun bisogno di una conferma, in quanto ogni conferma e ogni invalidazione lo presuppongono. Come sottolinea Merleau-Ponty, «non bisogna domandarsi se percepiamo davvero il mondo, bisogna dire al contrario: il mondo è ciò che percepiamo» (2012, XI). Il mondo non è ritenuto vero finché la sua coesione viene confermata: la sua coesione è anteriore a ogni presunzione di verità o falsità, ed è soltanto su questa base che qualcosa può essere ritenuto illusorio. Ed ecco perché l'idea di un mondo interamente illusorio non ha alcun senso. Un mondo totalmente illusorio dovrebbe poter manifestare il suo carattere artificioso sulla base della coesione percettiva, presupporrebbe dunque proprio ciò che lo scettico mira a evitare in questa supposizione: il mondo coerente è reale, al di qua di ogni possibile illusione.

Per pensare tutto ciò fino in fondo, è tuttavia necessario abbandonare un certo numero di nozioni – ma anche tutto un quadro di pensiero – che Merleau-Ponty continua a mantenere, quello cioè che fa del "cogito" il punto archimedeo di ogni pensiero e di ogni fenomenologia. L'esigenza di una verità prima indubitabile è tutt'uno con la teoria cartesiana della scienza, cioè con un'epistemologia dei fondamenti assoluti che pretende di fornire al sapere un *fundamentum inconcussum*. Ma la scienza non è piuttosto un'impresa collettiva che si corregge costantemente da

sé, in modo tale che ognuno dei suoi enunciati può essere messo in questione, ma non tutti insieme? È comunque questa concezione cartesiana della scienza che ha condotto Husserl a cercare nelle *cogitationes qua cogitationes* dei fondamenti auto-certificati e sottratti a ogni possibile dubbio. Questi vissuti sarebbero necessariamente veri in quanto vissuti, ma potrebbero rivelarsi falsi sotto un altro aspetto, cioè nella loro pretesa di metterci in relazione con delle cose esterne. Le nostre esperienze sarebbero evidenti in se stesse, dunque indubitabili, ma sarebbero sempre soggette al dubbio per quanto riguarda la loro pretesa di fornire un accesso al mondo. Così, un'esperienza potrebbe continuare a essere un'esperienza anche senza avere niente che le corrisponda nel mondo reale. Ma un'esperienza in quanto tale non dovrebbe fornirci per sua essenza un accesso al mondo?

È a questo punto che un olismo dell'esperienza suggerisce un rovesciamento completo di prospettiva. Il presupposto erroneo sotteso a tutta la tradizione cartesiana (con le sue ramificazioni nella fenomenologia) consiste nel sostenere che vi è un senso nell'attribuire a delle esperienze prese isolatamente qualcosa come la verità o la falsità, conferendo a certune una relazione con degli oggetti e a certe altre rifiutandola. Tuttavia, in verità, un'esperienza non è tale se non si integra in modo coerente alla totalità dell'esperienza, se cioè non possiede una *coesione* con l'esperienza nella sua totalità. O per parlare in termini di "percezione": *un'esperienza è una percezione solo se essa si integra nella totalità della percezione, in modo tale che un'esperienza che riesce a soddisfare questo criterio non è una percezione ingannevole - o meglio non è affatto una percezione* (ma un'allucinazione, un'illusione, ecc.). Insomma, non vi è alcun senso nell'attribuire a un'esperienza isolata la proprietà di essere una percezione (o di *non* essere una percezione) a prescindere dalla sua integrazione alla totalità della percezione. È il tutto a meritare di essere chiamato "percezione" a pieno titolo, mentre questa o quella percezione prelevata dalla totalità lo merita solo in modo derivato e secondario. Qualcosa può essere detto "percepito" solo se emerge

da un mondo provvisto di coesione strutturale. L'esperienza non è una sintesi di vissuti che potrebbero essere isolatamente veri o falsi; vi è solo esperienza "vera", poiché vi è esperienza solo se quest'ultima si integra senza sforzo nella totalità dell'esperienza e dunque non vi è esperienza che non apra un accesso al mondo.

Così la percezione non è soltanto un fenomeno olistico, ma è *radicalmente* olistico: la proprietà di essere *percepito* è una proprietà del tutto, cioè del mondo, *prima* di essere una proprietà delle sue parti: solo un mondo dotato di coesione strutturale è *percepito* (e perciò stesso è un mondo) e solo una cosa che si integra in tale mondo può anche essere percepita. In questo senso, essere una percezione è una proprietà *più olistica* che essere una credenza, per tornare al nostro esempio. Infatti, è vero che possedere una credenza implica possederne molte altre con cui la prima intrattiene relazioni logiche: non posso possedere *una* credenza senza possedere tutto un sistema di credenze. E tuttavia, io non sono un *automaton rationale*: il mio sistema di credenze può presentare delle falle, cosa che accade molto sovente. Tutte le mie credenze non sono coerenti, e tuttavia ciò non impedisce loro di restare, almeno provvisoriamente, delle *credenze* (in attesa di sapere quali sacrificare per ristabilire un sistema coerente). Per le percezioni accade tutt'altra cosa: una percezione che non si integri nel sistema della totalità della percezione, cioè che non emerga da un mondo provvisto di coerenza strutturale, semplicemente non è una *percezione*. La percezione non dà accesso al mondo accidentalmente, non vi è percezione se non del mondo.

L'olismo della percezione conduce pertanto inevitabilmente a ciò che potremmo chiamare un "realismo descrittivo" e che va distinto rigorosamente dal realismo metafisico. Quest'ultimo si manifesta molto spesso sotto forma di realismo *causale*. Se essere realisti significa concepire la percezione come «un evento nel mondo al quale si possa applicare, per esempio, la categoria di causalità» (Merleau-Ponty 2012, 240), come afferma Merleau-Ponty, allora si deve constatare il fallimento di un tale realismo (61): è infatti assurdo pretendere di spiegare l'esperienza e la sua

proprietà di porci in relazione *diretta* con degli oggetti e degli eventi a partire da oggetti ed eventi tratti da questa stessa esperienza e dalle loro relazioni causali con un soggetto. Su questo punto, bisogna dare ragione all'antinaturalismo di Husserl: il discorso intenzionale è irriducibile a quello causale, la relazione d'apparenza è irriducibile a una relazione esterna. L'esperienza è la datità delle cose stesse *senza alcun tipo di mediazione*, mentre dei legami di causalità introduce tra noi e la realtà un numero praticamente infinito di mediazioni. Il realismo causale è una concezione ibrida che si fonda su una costante confusione tra il piano di una descrizione pura dell'apparire e una spiegazione genetica del suo contenuto. Ma le difficoltà in cui si impiglia un tale realismo non hanno nulla di inesorabile. Vi è un realismo *descrittivo* che non riduce in alcun modo la nostra esperienza primordiale del mondo a dei rapporti di causalità infinitamente numerosi e complessi, per la semplice e buona ragione che ogni relazione causale è *singola* mentre la nostra relazione esperienziale col mondo possiede, come si è visto, una costituzione *olistica*. In questo caso, *il realismo descrittivo è una conseguenza dell'approccio olistico all'esperienza, e non viceversa*. Dal punto di vista della pura descrizione dei fenomeni, l'unica posizione coerente consiste nel sostenere che l'esperienza fornisce un accesso al mondo stesso senza alcun intermediario. La percezione del mondo presuppone la sua esistenza e ne è indissociabile. Ecco cosa fa della tesi scettica, che ossessiona la fenomenologia al punto di confondersi con un gran numero di suoi principi, un problema irrimediabilmente *mal posto*.

3. Il rovesciamento del problema indotto dall'olismo dell'esperienza estirpa alla radice la possibilità del dubbio scettico, cioè il presupposto mai rimesso in discussione della separazione tra due sfere d'essere, l'essere indipendente della coscienza e l'essere dipendente del mondo, che sottendono tutto il dispositivo trascendentale husserliano. L'esperienza, in quanto unità indivisibile in elementi, è meglio appresa nei termini di "essere-nel-mondo". Ma l'idea di essere-nel-mondo qui

in questione, se costituisce una libera riformulazione di quella sviluppata in *Essere e tempo*, non è per tuttavia identica a quest'ultima. Un olistico dell'esperienza non può condurre che al puro e semplice abbandono della prospettiva trascendentale che continua a essere determinante nel primo Heidegger. In nessun caso l'essere-nel-mondo è una caratteristica esclusiva del *Dasein*, una determinazione ontologica di questo ente considerato in se stesso, a prescindere dal mondo in cui egli si trova posto "fattualmente" nascendo. L'essere-nel-mondo è una caratteristica strutturale di un *sistema*, formato da un "soggetto" dotato di capacità pratiche e dal mondo. E dunque l'apertura, l'*Erschlossenheit*, non può più essere un carattere ontologico del *Dasein* a prescindere dall'esistenza di un mondo al quale egli è aperto. L'essere-nel-mondo designa una struttura al tempo stesso relazionale e olistica e per questa ragione non può essere pensato nei termini di una filosofia trascendentale in cui il "soggetto", e lui solo, svolgerebbe il ruolo di condizione ultima di possibilità dell'apparire stesso delle cose.

Per comprendere tutto ciò dobbiamo tentare di approfondire il senso di tale coappartenenza strutturale tra un "soggetto" impegnato nel mondo e il mondo a cui questo soggetto è aperto. Per ora, ci siamo attenuti alla percezione e al suo correlato, il mondo percepito. Ora, il mondo non è solo la totalità di ciò che è percepito, ma la totalità di ciò che è percepibile o sperimentabile come tale. Parlare di *percepibile*, *sperimentabile*, significa appellarsi a una *capacità* del soggetto: quella di percepire o sperimentare. Il mondo non può essere la totalità del percepibile senza un "soggetto" dotato di una capacità determinata. Ma il punto decisivo è il seguente: tale attitudine è concessa solo a un "soggetto" che appartenga costitutivamente al mondo attraverso il proprio corpo, che è situato nel mondo e legato ad esso. L'appartenenza al mondo come corpo è una condizione necessaria per poter accordare al "soggetto" una capacità di un certo tipo, capacità in virtù della quale il mondo può essere determinato a propria volta come la totalità del percepibile e dello sperimentabile. La

capacità di percepire può essere posseduta soltanto da un "soggetto" che appartiene corporalmente al mondo e può essere esercitata soltanto in rapporto al mondo in cui tale "soggetto" è situato: l'apertura di un mondo per colui che lo sperimenta presuppone l'appartenenza al mondo del "soggetto" di tale esperienza.

Tuttavia, il mondo non è soltanto ciò in rapporto a cui si esercita un'unica capacità, ossia la percezione. Al contrario, il mondo è ciò a cui si rapporta *l'insieme delle capacità*, che sono quelle di un "soggetto" per cui vi è un mondo. Noi non ci rapportiamo col mondo secondo il solo registro percettivo, ma secondo molteplici modalità pratiche e affettive che mettono ogni volta in gioco delle modalità determinate di comprensione. Già al livello di ciò che chiamiamo comunemente "percezione", le cose, gli esseri, gli eventi non ci si manifestano *una volta per tutte*, ma *con un senso più o meno determinato*. Tale senso non è "aggiunto" dalla coscienza a un dato neutro che sarebbe *l'analogon*, in campo "psichico", dai "fatti bruti" analizzati dalla fisica: esso appartiene al *modo stesso* in cui le cose si rivelano inizialmente. Il mare che scintilla leggermente in controluce mi si manifesta imperiosamente come un appello che con la sua freschezza mi invita a fare il bagno, le rocce scoscese che incorniciano i verdi precipizi marini mi si mostrano come accessibili e praticabili: tutte queste "significazioni vitali" dipendono essenzialmente dai miei fini e richiamano le mie pratiche. Questi vettori appetitivi non sono arbitrariamente proiettati sulle cose, ma discendono dal *sistema* che le cose offerte alla percezione formano con un "soggetto" dotato di fini e atteggiamenti di vario ordine. Se il mare mi chiama da lontano in modo quasi irresistibile non è perché ho già progettato di immergermi – altrimenti, un tale progetto non potrebbe neppure emergere; è solo perché possiedo la *capacità* d'intraprendere un tale progetto e andare a fare il bagno non appena le circostanze lo permettano. Qui si manifestano due distinti sensi del "possibile." Il mondo si presenta come un insieme di *opportunità*, cioè di possibilità offerte alle mie pratiche in virtù delle quali le cose acquisiscono un senso per me, si

mostrano con un senso che è la loro *stessa maniera di* apparirmi e manifestarsi. Correlativamente, tali possibilità non possono appartenere alle cose e procurare loro il senso pre-linguistico che esse possiedono sempre per me se io non presentassi delle *attitudini* corrispondenti. Il mare può rivelarsi da lontano come una chiamata a fare il bagno solo in quanto ho la capacità di immergermi e nuotarvi; le rocce possono apparirmi praticabili solo in quanto possiedo l'attitudine all'equilibrio, e così via. Questi esempi triviali rivelano un punto decisivo: le cose non possono manifestarsi a noi in modo sensato, il mondo non può prendere una certa piega facendo appello a delle pratiche possibili se non per un "soggetto" dotato di capacità determinate e tali capacità, a loro volta, *sono di una natura tale che hanno bisogno del mondo per poter essere possedute ed esercitate*: esse sono "world-involving", come direbbe Charles Taylor. Sono capacità che possono essere possedute solo da un soggetto posto nel mondo dal proprio corpo: esse non appartengono a un soggetto *simpliciter*, ma a un soggetto-nel-mondo. Conseguentemente, il senso con cui le cose ci si presentano a partire dalla percezione è una caratteristica olistica del *sistema* che un soggetto dotato di corpo forma con un mondo.

Qui emerge una seconda accezione dell'"olismo", distinta da quella appena descritta. Non si tratta solo di affermare che ogni esperienza dipende essenzialmente dalla totalità dell'esperienza in cui essa si situa e che ne fa appunto una singola *esperienza*. Si tratta ora di sottolineare che il senso in cui le cose ci si manifestano e si offrono alla nostra comprensione in quanto modalità pratica della nostra interazione costante con esse – tale senso non è loro attribuito dall'esterno da un "soggetto" che ne deterrebbe la chiave, in virtù di una dattità di senso arbitraria e non contestualizzata, ma che sarebbe una caratteristica *del sistema* che forma l'ambiente di un certo tipo di un "soggetto" dotato di vari ordini di capacità. Il senso non è il prodotto di una *Sinngebung*, né conseguentemente di una costituzione dei vari strati successivi di oggettività, come pensava Husserl. Non è neppure qualcosa di

liberamente attribuito al mondo in virtù dei progetti architettati da un *Dasein*. Il senso *sorge* alla confluenza di un mondo rivestito di un certo aspetto e di un "soggetto" dotato di certe attitudini, o più precisamente esso emerge dal *sistema* che essi formano insieme: il senso è una caratteristica relazionale di una totalità indivisibile in elementi semplici.

Il senso che emerge nelle cose dipende dal modo stesso in cui un soggetto è suscettibile di affrontarle alla luce delle sue possibilità pratiche. Queste possibilità, radicate nelle sue capacità, sono di diversi tipi: possibilità "naturali", in virtù delle quali un frutto mi appare appetitoso o il mare adatto a un'immersione; possibilità "culturali" in virtù delle quali, per esempio, un paesaggio marino potrà ricordarmi l'*Estaque* di Cézanne o di Derain; infine, possibilità "esistenziali" di una natura particolare e rimarchevole su cui è necessario soffermarsi un istante.

L'uomo, infatti, non è solo in grado di acquisire nuove capacità in virtù delle proprie capacità o del proprio condizionamento all'interno di un gruppo, come certi animali superiori. Ciò significa che è in grado di forgiare i propri progetti, di rapportarsi alla propria esistenza *sub specie possibilitatis*. Non architetta soltanto progetti nel senso di piani concepiti precedentemente e suscettibili di realizzare dei fini che gli sarebbero dettati dalla propria "natura", per esempio tutti i fini derivanti dalle esigenze vitali che egli condivide con altri animali; egli si pone dei fini da sé, come direbbe Kant, o, in altre parole, non compie solo scelte di ordine primario, determinandosi a questa o quell'azione, ma anche scelte di secondo ordine, cioè scelte riguardanti il genere di esistenza che gli appare sostenibile, o ancora *ciò che egli aspira ad essere*. Egli è capace di progetti di vita o esistenziali che riguardano "l'idea che si fa di se stesso" e dunque la propria esistenza come tale e nella sua totalità. Per esempio, dinanzi al mare accessibile e il sole al suo zenit, posso decidere se fare o no il bagno in funzione alla mia voglia, del tempo libero di cui dispongo, dei parametri oggettivi della situazione, per esempio che le immersioni siano permesse in questa

baia. Ma, posto dinanzi a questa possibilità, posso anche pormi un genere diverso di problemi: ammesso che ne abbia voglia e che le circostanze lo permettano, devo o non devo fare il bagno? È consono o no al tipo di individuo che vorrei essere? È degno di me poltrire al sole tutto il giorno senza fare niente o non dovrei piuttosto dedicarmi ad attività più serie? È così che voglio vivere? Conseguentemente, le possibilità esistenziali possono essere definite come possibilità che mi sembrano compatibili col genere di individuo che aspiro ad essere, nel modo in cui comprendo me stesso e concepisco la mia esistenza. O più semplicemente: è una possibilità in senso esistenziale ogni possibilità conforme a un progetto di vita o di esistenza. La caratteristica peculiare delle possibilità esistenziali è che non possiamo mai sottrarci alla decisione su ciò che le riguarda: esistere nel modo in cui esiste un essere umano significa esistere in modo tale che la nostra esistenza sia per noi stessi un gioco a cui non possiamo sfuggire, cosicché qualunque rifiuto di decidere rimane un modo di decidere – nella modalità della rinuncia alla decisione. Poiché perseverare nell'indecisione è pur sempre un modo di decidere che tipo di individuo vogliamo essere. L'esistenza umana è dunque tale da esigere, *per essere l'esistenza che è*, che la viviamo in prima persona decidendo del genere di esistenza che ci sembra auspicabile per noi; l'esistenza umana è tale che dobbiamo sceglierla e progettarvi noi stessi per darle un orientamento d'insieme secondo un progetto fondamentale – poiché ciò stesso appartiene *a ciò che significa* esistere per un essere umano.

Il mondo così come ci si offre dal punto di vista fenomenologico non è dunque solo la totalità del possibile nel senso del percepibile e sperimentabile; esso è piuttosto ciò a cui possiamo rapportarci alla luce dei differenti ordini di capacità che ci appartengono in quanto esseri umani – ivi compresa la capacità più alta, che distingue l'uomo dagli altri animali, ossia quella di decidere della propria esistenza nella sua totalità. *Il mondo è la totalità strutturata dei possibili che ci si offrono alla luce dei nostri diversi tipi di capacità.* Dato che la comprensione è una di queste capacità, il

mondo è anche un contesto significante, un *orizzonte di senso*. Come scrive Heidegger (2007, 248-249), «il mondo è la totalità delle possibilità essenziali intrinseche del *Dasein*». Alcune di queste possibilità sono strutturate e gerarchizzate secondo una relazione di mezzo e fine. Certi progetti dipendono da altri progetti e sono loro subordinati, ma tutti dipendono in ultima istanza da un progetto generale d'esistenza che mi definisce in quanto tale o tal altro. Il mondo non è dunque in nessun caso la mera totalità degli oggetti, dei fatti e degli stati di cose che possono essere sperimentati e conosciuti; è anche, e innanzitutto, un sistema di possibilità relative a delle capacità di vario genere, alla luce di cui tutto ciò che mi si può presentare è dotato di un senso, e subordinate a questa notevole capacità che possiedo di decidere di me stesso e della mia esistenza.

Abbiamo così raggiunto un concetto di mondo che non ha più alcun senso considerare come “configurato” unilateralmente dal *Dasein*. Infatti, le possibilità che emergono dal mondo *dipendono* dalle nostre capacità, ma non sono assolutamente *rese possibili* da esse. Per esempio, tutto ciò che ci si può presentare percettivamente dipende da possibilità d'essenza, e in particolare dell'*a priori* universale della spaziotemporalità che struttura necessariamente ogni esperienza: tali possibilità d'essenza, non più del resto delle possibilità logiche, non sono evidentemente “rese possibili” da nessuno. Certo, senza un “soggetto” in grado di apprendere ed esprimere tali possibilità d'essenza non vi sarebbe alcun senso di cui parlare: tuttavia non sono le nostre capacità *a possibilizzarle in qualunque senso*. Stessa cosa per le *opportunità* che ci si presentano a partire da una situazione. Naturalmente, non vi sono opportunità *se non per* colui che è in grado di coglierle in quanto persegue dei fini e – per quanto riguarda l'essere umano – si è posto dei fini da sé decidendo della propria esistenza come tale e nella sua totalità; ma non ne consegue in alcun modo che tali possibilità siano “rese possibili” da lui. Capacità e opportunità sono qui strettamente correlate. Non vi sono opportunità se non in relazione a delle capacità, ma non vi sono capacità

se non in relazione a opportunità grazie a cui si possono esercitare le capacità. Insomma, a eccezione delle rimarchevoli possibilità che esistono solo nella misura in cui vi siamo già proiettati, e che ho proposto di chiamare “possibili esistenziali”, la maggior parte dei possibili che emergono nel mondo *non* sono configurati da un “soggetto”, in qualunque senso s’intenda tale operazione di configurazione. Così, l’idea di una “configurazione del mondo (*Weltbildung*)” da parte del *Dasein* appare inconsistente.

Solo se sostituiamo al *paradigma trascendentale* che pervade ancora l’ontologia fondamentale il *paradigma relazionale* in virtù del quale tutto ciò che ci si offre a partire dal mondo e il mondo stesso possiedono un senso solo se riferiti ai diversi tipi di capacità di un “soggetto” che è lui stesso, in quanto corpo, *nel mondo*, che appartiene al mondo per sua stessa natura, se conseguentemente poniamo questa coappartenenza in virtù della quale noi siamo al mondo solo finché gli apparteniamo e gli apparteniamo solo finché siamo al mondo, possiamo allora sforzarci di comprendere un punto decisivo: le possibilità esistenziali non sono progettate una volta per tutte da un “soggetto” libero da qualunque legame con il passato. Più originarie della possibilizzazione del possibile da parte dei liberi decreti del *Dasein* sono le possibilità che lo precedono e che nascono da eventi fondatori. La vulnerabilità all’evento, la passività in quanto esposizione senza misura a ciò che supera i nostri poteri, a ciò che ci “colpisce d’impotenza” nel e attraverso il suo stesso sorgere, appaiono così più originarie di qualunque auto-possibilizzazione. Un evento non è soltanto ciò che mi prende alla sprovvista e mi sorprende, ciò che sfugge alle mie aspettative e mi fa tremare la terra sotto i piedi nel momento in cui cerco almeno di fissarne il passaggio; è innanzitutto ciò che mette in crisi i progetti fondamentali alla luce dei quali comprendo me stesso e la mia esistenza, dunque i miei possibili esistenziali riconfigurandoli da parte a parte. E siccome i possibili che strutturano il mondo si coordinano reciprocamente e formano un sistema – dato che non vi sono mai per noi possibilità slegate da altre possibilità –, tali rovesciamenti dell’esistenza

raggiungono il possibile come tale alla sua radice: essi rovesciano il mondo come tale e non ci permettono più di comprenderci come “gli stessi” di prima. Certo, un evento tocca innanzitutto certe possibilità e certe circostanze, ma, colpendo delle possibilità determinate, ricadono sul possibile nella sua totalità, riconfigurano il mondo stesso nella sua origine. Così, per degli esseri come noi vulnerabili all’evento, la totalità del possibile come tale – il mondo – è sempre sospeso sull’abisso dell’evento, sempre esposto a queste trasformazioni critiche in cui l’esperienza come tale vacilla, alterando noi stessi da parte a parte. Il mondo è in sospeso nell’evento; si origina da sempre per noi in eventi inaugurali, a iniziare da quello – il più rimarchevole – della nascita. Per queste ragioni, l’analisi fenomenologica del mondo deriva, almeno per certi aspetti, da ciò che ho chiamato un’“ermeneutica evenemenziale”.

BIBLIOGRAFIA

- Austin, J. (1962). *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press.
- Boehm R., (1959). *Les ambiguïtés des concepts husserliens d'“immanence” et de “transcendance”*,
Revue philosophique, 4.
- Dilthey, W. (1992). *Gesammelte Schriften*, vol. VII, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heidegger, M. (1976). *Essere e tempo*. A cura di F. Volpi. Milano: Longanesi.
- Id. (1990). *I problemi fondamentali della fenomenologia*. A cura di F. V. Hermann e A. Fabris.
Genova: Il Melangolo.
- Id. (1999a). *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Gesamtausgabe, vol. 56/57)*.
Francoforte sul Meno: Klostermann.
- Id. (1999b). *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*. A cura di R. Cristin e A. Marini.
Genova: Il Melangolo.
- Id. (2007). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Gesamtausgabe, vol. 26)*.
Francoforte sul Meno: Klostermann.
- Hinton, J. M. (1973). *Experiences. An Inquiry into some ambiguities*. Oxford: Clarendon Press.
- Husserl, E. (1973). *Ding und Raum (Husserliana, vol. 16)*. L'Aia: Nijhoff.
- Id. (2008). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. it. F. Filippi.
Milano: Il Saggiatore.
- Id., (1989). *Meditazioni cartesiane*. A cura di F. Costa. Milano: Bompiani.
- Ingarden R., (1975). *On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism*. L'Aia: Nijhoff.
- McDowell, J. (1998). *Criteria, Defeasibility and Knowledge, in Meaning, Knowledge and Reality*. Harvard: Harvard University Press, p. 369 sq.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Fenomenologia della percezione*. A cura di F. Bonomi. Milano: Bompiani.

Putnam, H. (1999). *The Threefold Cord, Mind, Body and World*, New York: Columbia University Press.

P
k