

# trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA  
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

---

Anno VI – Numero 2 – 2013

## Trascendentalità e traduzione

a cura di Ugo Ugazio



# trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

*Direttore responsabile*

GIANNI VATTIMO

*Direttore*

GAETANO CHIURAZZI

*Redazione*

Roberto Salizzoni (segretario)

Alessandro Bertinotto, Guido Brivio, Piero Cresto-Dina, Jean-Claude Lévêque  
Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana, Luca Savarino

*Comitato scientifico*

Luca Bagetto (Università di Pavia) – Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) – Franca D'Agostini (Politecnico di Torino) – Jean Grondin (Università di Montréal) – Federico Luisetti (Università del North Carolina) – Jeff Malpas (Università della Tasmania) – Teresa Oñate (UNED, Madrid) – Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) – Robert Valgenti (Lebanon Valley College) – Federico Vercellone (Università di Torino) – Santiago Zabala (Università di Potsdam)

*Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica* sottopone a procedura di referaggio anonimo gli articoli che rispondono a *Call for papers* e i contributi inviati liberamente dagli autori. La valutazione avviene di norma nell'arco di 3-6 mesi, da parte di almeno due *referees*. L'elenco dei valutatori è pubblicato ogni due anni nel numero di dicembre della rivista.

*Indirizzo*

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione – Università di Torino  
via Sant'Ottavio, 20  
10124 Torino (Italia)  
tropos.filosofia@unito.it

*Editore*

ARACNE editrice S.r.l.

via Raffaele Garofalo, 133/A–B  
00173 Roma

*Stampa*

«ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»  
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15

*Finito di stampare nel mese di dicembre del 2012*

ISBN 978-88-548-6382-8

ISSN 2036-542X-13002

*Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.  
Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione  
dell'Università di Torino.*

# Indice

- 5 Introduzione  
*Ugo Ugazio*  
Università di Torino

## **Trascendentalità e traduzione**

- 13 La visione morale del mondo. Sulla critica di Hegel alla ragion pratica della filosofia trascendentale  
*Klaus Vieweg*  
Università di Jena
- 35 Il progetto di rinnovamento del trascendentale in Deleuze  
*Pierre Montebello*  
Università di Toulouse
- 45 Fichte e l'idea della filosofia trascendentale come dottrina della scienza  
*Gaetano Rametta*  
Università di Padova
- 67 La problematica della trascendentalità dal punto di vista della prima interpretazione heideggeriana della ricerca scientifica  
*Dimitri Ginev*  
Università di Konstanz
- 89 Schelling e la narrazione post-trascendentale: la natura come radice magmatica del pensiero  
*Davide Sisto*  
Università di Torino

- 109    Decostruzione, contaminazione ed eccesso del trascendentale in Derrida  
*Roberto Terzi*  
Università di Milano

### **Saggi**

- 135    Creatio ex nihilo o creatio ab aliquo? Un contributo alla questione della creatività nell'estetica di Paul Ricoeur  
*Claudia Elisa Annovazzi*  
Università del Piemonte Orientale
- 157    La prima ipotesi. Una proposta interpretativa del passo 137 c – 142a del *Parmenide* di Platone  
*Adalberto Coltelluccio*  
Liceo "Pascasino" di Marsala
- 181    Chirpaz e l'ambiguità del *Leib*  
*Andrea Nicolini*  
Università di Milano
- 207    Note sugli autori

## Introduzione

UGO UGAZIO  
Università di Torino

Il 24 e 25 maggio 2012 si è svolto a Torino il convegno *Trascendentalità e traduzione. Di che cos'è traduzione l'esperienza?* Nelle pagine che seguono sono pubblicate alcune delle relazioni presentate in quell'occasione.

La domanda posta nel sottotitolo ha il compito di rendere meno solido il terreno su cui poggiano virtualmente i due termini del titolo, di portare cioè l'attenzione sul loro comune carattere trasformativo e di suggerire nel contempo come questo carattere mantenga comunque un legame con l'esperienza. Viene in mente, a questo proposito, la metafora cui Hegel ricorre nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*: «l'occhio dello spirito», che aveva finora cercato di indicare agli uomini l'altezza del cielo e il divino, dev'essere adesso costretto a guardare verso le cose terrene, verso quel che prende il nome appunto di «esperienza»<sup>1</sup>. Benché le parole di Hegel si riferissero soprattutto a rivolgimenti appena trascorsi e non ancora completamente entrati nella mentalità storica corrente, il loro richiamo allo sguardo dello spirito che deve riuscire a cogliere nell'«esperienza» il terreno proprio della ricerca non ha bisogno di alcuna attualità. Non è difficile accorgersi che lo spirito non ha tradito il suo compito per il solo fatto di avere toccato terra ed essere stato forzato a guardare nell'«esperienza».

Sotto il nome di «trascendentale» aveva trovato posto, alla fine del sec. XVIII, quell'istanza razionale della filosofia europea che non aveva aderito senz'altro al prevalente empirismo delle scienze: così, se la razionalità della matematica aveva potuto mirare ad una completa spiegazione della natura e, di conseguenza, mirare al superamento della prova dell'esperimento, era solo perché della natura stessa era

1. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1952, p. 14; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1993, vol. I, pp. 6 s.

prevalsa l'idea di essere stata costruita secondo regole matematiche. Del resto, all'interno stesso dell'*Encyclopédie* il dibattito sulla scienza naturale, apertosi in realtà cento anni prima con Galilei e Descartes, era segnato dal contrasto tra le applicazioni della matematica alla fisica e le sorprendenti capacità chimiche degli organismi viventi. L'esigenza filosofica di razionalità prospettata dal *cogito* cartesiano era accompagnata, nell'ambito delle scienze di fatti, da una sorta di identificazione della razionalità con il modello meccanico<sup>2</sup>. Notoriamente, però, la filosofia razionale, compresa quella propugnata dallo stesso Descartes, ha sempre rivendicato l'autonomia della ragione rispetto alla meccanicità naturale; nei grandi sistemi metafisici del sec. XVII, un ambito di libertà era sottratto alla necessità meccanica dell'insieme. Kant, che un secolo più tardi traeva le conseguenze di questo doppio regime della ragione, vedeva il diverso ruolo da assegnare alla ragione nell'ambito «pratico» e in quello «teoretico» a seconda appunto della libertà possibile: se la legge morale esige di essere rispettata, la legge di natura procede invece secondo un'inesorabile necessità meccanica. Solo nella *Critica del giudizio*, quest'alternanza delle «facoltà» troverà la sua collocazione nel giudizio teleologico, grazie al quale natura e libertà possono ricadere in un ciclo complessivo retto dalla facoltà immaginativa<sup>3</sup>.

Tuttavia, chi dovesse dire che cosa sia trascendentale si troverebbe certamente ancora in imbarazzo, non a causa del significato dell'aggettivo, bensì a causa del che cosa. Nessuna realtà in quanto tale, è trascendentale; trascendentali potrebbero essere semmai i principi che consentono la predicazione stessa del reale. In questo senso, sin dall'inizio, la filosofia si è interrogata, in termini precipuamente logici, su quel *proteron* che non può ritornare esso stesso come una delle realtà che gli si sottomettono. In termini riduttivi, si può dire

2. A questo proposito, cfr. A. Bitbol-Hespéries, *La vie et les modèles mécaniques dans la médecine du XVII<sup>e</sup> siècle. Descartes face à la tradition médicale et aux découvertes de Harvey*, in F. Monnoyeur (a cura di), *Question vitales. Vie biologique, vie psychique*, Paris, Kimé, 2009, pp. 47-82.

3. È particolarmente significativo nel presente contesto ricordare che Deleuze chiude la sua lettura della teoria kantiana delle facoltà portando l'attenzione sul giudizio teleologico: il piano sul quale possono stare tanto la facoltà d'intendere quanto la facoltà di desiderare è il piano del finalismo, colto però da Deleuze come un piano dell'immanenza totale sul quale le cose accadono (G. Deleuze, *La Philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963; tr. it. di M. Cavazza, *La filosofia critica di Kant*, Napoli, Cronopio, 1997).

che il pensiero antico abbia inteso questo problema sotto il nome di analogia, che apparteneva in origine alla terminologia matematica ed indicava semplicemente la proporzionalità<sup>4</sup>. Non è stato però l'atteggiamento matematico a determinare l'assetto trascendentale: la generale matematizzazione delle scienze incominciata nel sec. XVII ha anzi rischiato di oscurare definitivamente il compito metafisico e di far apparire come legittima l'ipotesi di un Dio matematico<sup>5</sup>.

La provenienza premoderna del problema trascendentale non sminuisce affatto la rilevanza filosofica della scoperta cartesiana: questa scoperta non consiste né nel riproporre sotto la forma del *cogito* il plesso dei problemi legati all'*analogia proportionalitatis*, né nel cogliere la natura originariamente matematica delle operazioni mentali, né tanto meno nel separare nettamente, ricorrendo al dubbio radicale, il pensiero dall'estensione. La straordinaria scoperta delle prime due *Meditationes* cartesiane, che se fosse stata colta nella sua radicalità, secondo Husserl, avrebbe dispensato il suo autore dal ricorrere in termini metafisici ai concetti di Dio e dell'anima, consisteva invece nell'accesso diretto ai *cogitata qua cogitata*. Quest'uso dell'*epoché*, se fosse stato portato alle sue estreme conseguenze, avrebbe consentito al «soggetto» di restare integralmente fuori del mondo messo in parentesi, fuori da ogni spiegazione fisiologica o psicofisica, di cogliere quindi la sfera davvero immanente, quella che precede qualunque altra determinazione, compresi gli assiomi della matematica. Solo questa sfera, non sperimentale perché rigorosamente apodittica, sarebbe sfuggita a qualunque dubbio. L'unica sfera davvero apodittica non è dunque enunciata dall'*ego*, che dice *cogito*, né sta nel *sum* che s'intende come *cogitans*, ma è la pura immanenza dell'*ego*<sup>6</sup>.

4. È stato mostrato come possano essere ripercorse le connessioni tra l'aristotelismo luterano e i corsi frequentati da Kant a Königsberg e come poi queste connessioni consentano di accostare tra l'altro, *analogia entis* e trascendentale (F.V. Tommasi, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Firenze, Olschki, 2008).

5. L'improponibilità di quest'ipotesi è illustrata in H. Jonas, *Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo*, tr. it. di A. Patrucco Becchi, Genova, il melangolo, 1995.

6. Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in *Husserliana*, VI, Den Haag, Nijhoff, 1954, pp. 74-84 e 392-412; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Un'introduzione alla filosofia fenomenologica*, Milano, il saggiatore, 1961, pp. 100-110 e 410-431.

È ben vero che nel suo autofrainingimento Descartes ha contemporaneamente dato corso a quella distinzione tra obiettivismo e soggettivismo che segnerà fatalmente il pensiero europeo dopo di lui e determinerà l'esigenza di una riconsiderazione del compito filosofico. In altri termini, l'impegno cartesiano in vista di un razionalismo fondato in senso fisicalistico ha finito per includere nell'atteggiamento oggettivante anche il soggetto stesso dell'*epoché*, senza accorgersi che con la soggettività di questo soggetto era aperto il terreno della piena immanenza entro il quale poteva essere contenuto tutto quel che sarà poi messo in parentesi. L'errore dell'obiettivismo matematizzante delle scienze moderne è stato di credere di poter sottoporre al proprio metodo anche la soggettività che, operando l'*epoché*, ha reso possibili le varie scienze sperimentali: solo che tale soggettività non ha alcuno dei caratteri che rendono reali le realtà di cui si occupano le scienze positive. A dischiudere il terreno proprio della fenomenologia trascendentale. È stato però il fallimento del programma di una psicologia scientifica: che questo terreno sia strettamente soggettivo non indica alcuna arbitrarietà individuale, ma solo il carattere rigorosamente filosofico di quanto può essere esibito su di esso. Se dunque il singolo uomo empirico rientra *zur konstituierten Welt*, se ricade cioè tra i fatti del mondo ed è egli stesso un fatto, allora «la soggettività umana non è quella trascendentale, e le teorie della conoscenza di un Locke e dei suoi successori non erano che una messa in guardia dal "psicologismo", cioè dall'uso della psicologia a fini trascendentali»<sup>7</sup>.

La fenomenologia non muove dallo stato fisico del corpo proprio e delle cose circostanti, quindi nemmeno dall'anima nella sua congiunzione con il corpo: quel che la riguarda avviene nella soggettività universale ed è deciso unicamente nell'ambito della psicologia<sup>8</sup>. Su questo terreno, la posizione di Husserl si precisa come la posizione della trascendentalità assoluta. La soggettività universale che questa posizione comporta, cui appartiene anche un'«intenzionalità fungente», ha il suo unico modo di essere nella descrizione fenomenologica. Nella storia del pensiero l'alternativa ad una filosofia obiettivistica modellata sulla base del mondo già dato è la filosofia della «soggetti-

7. Ivi, p. 206; tr. it. p. 226.

8. Ivi, p. 212; tr. it. cit. p. 232.



vità trascendentale assoluta»<sup>9</sup>, avviata da Berkeley, Hume e Kant. La fenomenologia non ha però cercato, sulle orme dell'idealismo post-kantiano, di accedere al trascendentale attraverso uno sdoppiamento dell'io in puro ed empirico: ha tentato invece d'intendere la trascendentalità come il terreno proprio di una «coscienza in generale», si è chiesto cioè che cosa significhi avere una coscienza della natura come si ha una coscienza di sé, non diversamente in fondo dagli interrogativi delle contemporanee scuole neokantiane<sup>10</sup>.

La possibile vicinanza tra Husserl e Natorp, dunque, non riguarda tanto il problema dell'io puro<sup>11</sup>, quanto piuttosto un più generale atteggiamento ricostruttivo della sfera ideale<sup>12</sup>. Il metodo fenomenologico mira con l'aiuto di una psicologia trascendentale a stabilire, unicamente con mezzi propri, la soggettività universale correlativa al mondo già costituito; è questo mondo ad essere messo in parentesi. L'effetto non voluto dell'*epoché* cartesiana era di produrre l'apparente svuotamento dell'*ego*. La riduzione fenomenologica, in realtà, nella misura in cui accede in maniera trascendentale alla soggettività universale, non produce alcuno svuotamento, ma anzi riconduce le cose percepite nel mondo sensibile all'apriorità soggettiva spogliata di ogni residuo psicologico: in qualche modo, quest'impostazione è quella che Kant aveva dato inizialmente alla deduzione trascendentale nella

9. *Ibid.*

10. Soprattutto l'impostazione data da Cohen alla sua lettura di Kant intendeva essere una teoria dell'esperienza scientifica; l'impegno a contrastare il naturalismo e lo psicologismo, anche in Natorp, nasceva all'interno di questo contesto. Husserl si è mosso nello stesso ambito d'interessi: l'approdo alla *Lebenswelt* allarga semplicemente l'orizzonte genetico in vista dell'elaborazione di una «seria teoria della scienza» che abbia sostituito la «logicizzazione idealizzante» appunto con la *Lebenswelt* (ivi, p. 401; tr. it. cit. p. 418).

11. È noto come Husserl, nella seconda edizione delle *Ricerche logiche*, abbia soppresso il § 7 della *V Ricerca* e precisato di non condividere più il rifiuto dell'io puro nel modo in cui era stato da lui stesso espresso nella prima edizione (E. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, in *Husserliana*, XIX, Den Haag, Nijhoff, 1984, p. 372 ss.; tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. II, Milano, il saggiatore, 1968, p. 150 ss.).

12. Sul rapporto tra la psicologia di Natorp e la fenomenologia husserliana, cfr. M. Ferrari, *Il neokantismo di Marburgo di fronte alla fenomenologia*, in P. Natorp, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, Firenze, Le Lettere, 2012, pp. 5-69 (nel volume sono tradotti i testi di Natorp su Husserl); sulle presenze di Brentano e Natorp sotto il rispetto psicologico nella *V Ricerca*, cfr. B. Centi, *Il luogo dell'oggetto*. Brentano e Natorp nella Quinta ricerca logica di Husserl, in S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Macerata, Quodlibet, 2002, pp. 121-147.

prima edizione della *Critica della ragion pura*<sup>13</sup>. Nessuna fondazione, infatti, può essere davvero tale se non è nel contempo anche «psicologica». La fenomenologia di Husserl e il neocriticismo di Natorp hanno condiviso la convinzione secondo cui nessuna oggettività è tale se non grazie alla soggettività e, per converso, nessuna soggettività è tale se non grazie all'oggettività. Spetta alla filosofia rigorosa il lavoro di separare gli aspetti fisiologici nei processi di apprendimento, compresi quelli delle scienze, dalla loro fondazione trascendentale. La ragione non può essere proposta come un fatto che si realizzi: sul terreno trascendentale, che Husserl certamente non restringe al solo ambito delle scienze, tutti i fenomeni sono ricondotti ad una normatività universale che li rende conoscibili. Anche all'ultimo Husserl può dunque essere attribuita «una pionieristica argomentazione contro il “mito del dato”»<sup>14</sup>.

I contributi che seguono mostrano, con grande varietà di prospettive, come il campo trascendentale diventi, dopo Kant, lo sfondo ineludibile di conflitti antichi e rimasti tali nonostante il progresso delle scienze naturali. Al piano trascendentale è rimproverato, tanto da parte dei pensatori dell'idealismo tedesco quanto da parte dei critici francesi della fenomenologia, di non essere in grado di accogliere la «vita» in tutte le sue dimensioni. È dunque un compito del pensiero quello di dischiudere un piano sul quale non sia già preliminarmente deciso di che cosa vi possa essere scienza: che questo piano non possa essere stabilito in termini matematici o logici non significa però che lo si abbandoni all'arbitrio delle scienze umane. Raymond Ruyer ha suggerito d'intendere tanto il lavoro della scienza quanto quello della filosofia come un lavoro di traduzione<sup>15</sup>.

13. Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, cit., p. 114 (tr. it. cit. p. 133); anche Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in *Husserliana*, III/1, Den Haag, Nijhoff, 1976, p. 118 s. (tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Einaudi, Torino, 2002, p. 153).

14. Cfr. M. Ferrari, op. cit., p. 16; sulla *Gegebenheit* husserliana e sulla sua generalità cfr. R. Lanfredini, *Fenomenologia ed epistemologia*, in A. Cimino e V. Costa (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Firenze, Carocci, pp. 395-415.

15. Cfr. R. Ruyer, *La science et la philosophie considérées comme des traductions*, in «Les Etudes philosophiques», n. 1, 1963, pp. 13-20.

# TRASCENDENTALITÀ E TRADUZIONE



## La visione morale del mondo

Sulla critica di Hegel alla ragion pratica della filosofia trascendentale

KLAUS VIEWEG  
Università di Jena

**ABSTRACT:** Hegel can be read as a thinker that whilst being placed within the tradition of transcendental philosophy at the same time attempted to go beyond that tradition. Hegel strongly accentuates the distributive aspect of the formalism of intrinsic duties as much as the aspect of deficit. According to Hegel, Kant already had in mind, in his idea of will as end, such a concrete universal, the objective judgement, in which the end represents more than a judgement, that is to say it represents the logical form of the syllogism. The transition from morality to ethicity entails the elimination of the contradiction in the moral sphere, the overcoming of the antinomy of duty which constantly sustains itself. The contradiction is not resolved in the progression towards infinity, but on the contrary, is proposed and defended as unresolved and irresolvable. Hegel sees the nature of speculative thought in the capacity to think the ideality of the two conflicting parts, or rather, to consider them from the outset as moments of the concept of moral action, in thinking through the transition from morality to ethical action.

**PAROLE CHIAVE:** Kant, Hegel, Transcendentalism, Formalism, Practical Philosophy.

Hegel può essere letto come un pensatore che si è collocato nella tradizione della filosofia trascendentale e che ha tentato nel contempo il superamento di quella tradizione. Nei trascendentalisti Hegel diagnosticava un misto di pensiero sinceramente speculativo – di qui il veemente encomio – e di filosofia riflessiva – di qui l’aspra critica. Un elemento centrale di questo conflitto si riferisce alla ragion pratica, alla «visione morale del mondo» intesa come paradigma del pensiero

trascendentale. Dopo un'escursione nella *Fenomenologia dello spirito*<sup>1</sup>, e specialmente a proposito del capitolo *Moralità* nei *Lineamenti di filosofia del diritto*<sup>2</sup> di Hegel, vorrei esaminare tale critica a partire dalla specifica prospettiva del suo fondamento logico.

## 1. La moralità nella *Fenomenologia dello spirito* – lo spirito certo di Sé

Dopo che nella sezione sull'individualità, specificamente nella parte dedicata al regno animale dello spirito, è stato reso possibile il superamento della dualità di filosofia teoretica e filosofia pratica, viene presa di mira nel capitolo sulla moralità la visione morale del mondo come critica indirizzata all'impero categorico dei trascendentalisti. Nella misura in cui l'attenzione deve soffermarsi sulla filosofia del diritto, solo qui si scorge la struttura fondamentale dell'argomentazione fenomenologica.

Nell'autocoscienza morale, il Sé sembra aver imparato a governare l'opposizione della coscienza. Mentre tale paradigma della coscienza poggiava sulla contrapposizione tra certezza di sé ed oggetto, adesso il sapere puro è riconosciuto come verità dell'autocoscienza, cosicché costituisce all'apparenza una connessione con sé, un'autorelazione nella quale il soggetto è completamente identico con l'oggetto. Con l'oggetto il sapere sembra divenuto completamente uguale alla sua verità, la sua realtà effettiva è «soltanto in quanto sapere»<sup>3</sup>. Hegel formula questo principio che determina la ragion pratica nella filosofia trascendentale come segue: in questa «volontà permeata di sapere» propria dell'autocoscienza morale «è stata assorbita ogni oggettività, si è ritratto ogni mondo. La coscienza è assolutamente libera perché sa la propria libertà, e appunto questo sapere la propria libertà costituisce

1. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970 ss. (d'ora in poi HWA), vol. 3; tr. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani, 2000.

2. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, HWA vol. 7; tr. it. di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1979.

3. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 441; tr. it. p. 803.

la sua sostanza, il suo fine e il suo unico contenuto»<sup>4</sup>. Questo credo dell'autolegislazione della moralità, dell'autonomia della propria pura coscienza, legislazione che non ha più la forma dell'estraneo, ha in Hegel una straordinaria importanza.

Tuttavia, la congiunzione avversativa che subito dopo si riferisce al passo citato qui sopra annuncia l'avvio della riprova e della correzione scettica<sup>5</sup>. Nella misura in cui dapprima il dovere costituisce l'unico fine ed oggetto essenziale, l'esser-altro – il mondo, ossia il non-io – diventa per l'autocoscienza una realtà effettiva completamente priva di significato; l'autocoscienza diventa di fronte a questo esser-altro tanto «libera» quanto «indifferente». In questo modo, secondariamente, l'oggettivo tende a diventare puramente negativo; con ciò, la natura appare come derivata ed egualmente come un mondo in sé giunto alla completezza<sup>6</sup>. La visione morale del mondo cerca ora di connettere le due posizioni, la completa indipendenza ed indifferenza dell'ambito morale e della natura con la tesi della validità esclusiva del dovere e della piena dipendenza ed inessentialità della natura – così, forse, la natura potrebbe rendere o anche non rendere felice il Sé morale. Così facendo, questa ragion pratica insiste solo sull'occasione, sull'intenzione dell'agire, non sull'esecuzione, sulle conseguenze del fare, non sul «gaudio del compimento»<sup>7</sup>. L'autocoscienza morale però – tale l'indicazione di Hegel – non può certo rinunciare alla felicità, perché il dovere resta legato ad un singolo Sé e ciò che è singolo ha bisogno di effettuazione, ossia di azione e non solo di convinzione. L'agire si cristallizza all'esterno come il concetto che prende posto al centro della critica della posizione trascendentalistica, fondata sulla tematica logica della relazione di individualità, particolarità e universalità.

Anche la ragion pratica trascendentale mira all'unità di individualità particolare e scopo universale, astrattamente puro, all'unità di intenzione puramente morale e risultato inteso come «individualità

4. Ivi, p. 442; tr. it. p. 803.

5. «Ma [aber] così in sé chiusa, l'autocoscienza morale non è ancora posta e considerata come coscienza» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1993, vol. 2, p. 139); la trad. di V. Cicero, altrimenti cit., omette la congiunzione in questione [N.d.T.]

6. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 443; tr. it. p. 805.

7. Ivi, p. 444; tr. it. p. 807.

realizzata»<sup>8</sup>. Sarebbe postulata assolutamente l'armonia di moralità e natura, di intenzione morale e felicità, in altri termini l'unità dell'autocoscienza pura e dell'autocoscienza singola sarebbe intesa come esigenza della ragione. La volontà pura ed il suo scopo, sin dall'inizio, però, sono confrontati con la sensibilità nella figura del volere, degli impulsi e delle inclinazioni. La soluzione obbligata di questo conflitto riuscirebbe solo – secondo l'obiezione di Hegel – con il superamento della sensibilità, delle inclinazioni, ossia esclusivamente in un progresso infinito, giacché l'effettivo intervento dell'armonia distruggerebbe la coscienza morale trascendentale<sup>9</sup>. Con satira mordace, Jean Paul notava: gli «imperatori categorici» pervengono all'unico e supremo Bene della moralità, servendosi dell'unico mezzo a loro possibile, servendosi di «discorsi e manoscritti». Essi raggiungono la suprema vetta della moralità non perché «compiono opere buone, ma perché scrivono buone opere», perché «la loro generosità non consiste in una misericordiosa capacità materiale di dare, bensì nell'incoraggiare alla generosità; chi è stato incoraggiato continua ad incoraggiare e così per ognuno ogni volta, senza che un solo centesimo sia mai elargito»<sup>10</sup>. Anche i compiti dell'armonizzazione devono essere adempiti: questo adempimento resta però semplice sollecitazione, semplice dover-essere – un'insanabile contraddizione.

A vantaggio della comprensione dell'unità o armonia di intenzione morale e felicità compare la necessità di una fondazione logica: nella *Fenomenologia dello spirito* sono già in scena le determinazioni logiche di universalità, particolarità e singolarità; la piena espletazione logica segue solo nella *Filosofia del diritto*, dove esse sono riprese sulla base della dottrina del giudizio della *Scienza della logica* e questa ripresa avviene nel contesto di una teoria logica dell'azione.

Nella ragion pratica del trascendentalismo, il dovere puro cade inevitabilmente fuori del singolo Sé, anche del Sé sensibilmente e naturalmente determinato, cade in un altro essere, nel legislatore divino. Così, il singolo Io agente è degradato ad un Sé incompiuto, moralmente incompleto, casuale, appunto perché i suoi scopi sono

8. *Ibid.*

9. Ivi, pp. 445s.; tr. it. p. 807 s.

10. Jean Paul, *Palingenesien*, in: id., *Werke*, Hanser, München, 1963, sezione I, vol. IV, p. 813.



contaminati dalla sensibilità. La felicità si trasforma dunque in qualcosa che in linea di principio è casuale, qualcosa che può solo essere atteso per grazia, attraverso un essere che dev'essere postulato aldilà della realtà effettiva<sup>11</sup> – l'autonomia si trasforma dunque in eteronomia. La piena relazione con Sé, l'identità di essere e pensare, non è raggiunta. Questo essere superiore può essere solo una rappresentazione, un'immagine, in nessun modo può essere un concetto. È doveroso postulare che l'aldilà dell'effettivo sia effettivo<sup>12</sup> – il dilemma della ragion pratica di Kant consiste nell'inutile tentativo di trovare un rimedio ricorrendo alla costruzione supplementare dell'immortalità dell'anima. Dopo questo schizzo estremamente limitato, che espone il decorso dei pensieri solo secondo le sue linee di fondo, passo ora al vero e proprio contenuto argomentativo svolto da Hegel nel contesto della sua teoria dell'agire morale.

## 2. Sulla fondazione logica della moralità nella *Filosofia del diritto* di Hegel

Hegel apre il capitolo sulla moralità con una sottile precisazione dei concetti di volere ed agire, con l'esame di quale volere ed agire sia commisurato ad un essere libero e di conseguenza sia valutato come «buono», con una visione del giudizio morale, formazione logico-fondativa della facoltà giudicativa. Dopo aver stabilito nella personalità che l'esistenza della libertà è in rapporto con una cosa esteriore, adesso ne va della «volontà in sé riflessa», dell'interna determinatezza della volontà, dove necessariamente la volontà deve essere pensata anche come volontà particolare. La prospettiva interna del soggetto, l'interna determinatezza della volontà dell'attore morale emerge in parte come prescrizione interiore, nel fatto che le determinazioni sono poste interiormente come sue, e in parte come manifestazione effettiva, come azione da svolgere: il soggetto riconosce e si lascia imputare solo quel tanto che ha saputo in sé ed ha voluto<sup>13</sup>. Anche qui, l'intenzione

11. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 447 ss.; tr. it. pp. 815 ss.

12. Ivi, p. 451; tr. it. p. 821.

13. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, HWA vol. 10, § 503; tr. it. di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Torino, UTET, 1981.

di Hegel dovrebbe tornare al principio secondo cui ogni filosofia pratica ha bisogno di una fondazione logica; solo in tal modo sarebbe adeguata come filosofia dell'agire, capace di descrivere una teoria filosofica dell'agire.

Alla problematica della logicità della libera volontà e dell'agire bisogna dedicare un'attenzione speciale, giacché anche qui, come negli altri passaggi, questa ostensione del sistema delle coordinate logiche si pone come un compito decisivo per l'interpretazione dei *Lineamenti fondamentali*<sup>14</sup>. Si tratta di una sfida teoretica, fino ad oggi rimasta in larga misura inascoltata, nonostante alcuni importanti contributi<sup>15</sup>. L'esposizione di tale grammatica deve stabilire in quale misura alla base dei livelli della volontà e dell'azione morali stiano le forme del giudizio – la teoria filosofica della moralità ha la sua struttura profonda nella logica del giudizio. Il sostegno logico della via della moralità aiuta a scoprire capacità e limiti del punto di vista morale, la fissazione dello speciale diritto di tale punto di vista, la sua legittimità, l'ampiezza della sua validità: sono così distinti giudizio immediato, giudizio riflessivo e giudizio concettuale. Su questa dinamica delle forme di giudizio poggia lo sviluppo delle determinazioni della moralità nelle sue tre tappe<sup>16</sup>.

I tre livelli del diritto della volontà morale – *Lineamenti fondamentali di filosofia del diritto*, § 114

a) Il proposito e la colpa – giudizio immediato

Il diritto astratto dell'azione, la sua esistenza e il suo contenuto in quanto miei

14. D. Henrich, *Logische Form und reale Totalität. Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff*, in: D. Henrich / R.-P. Horstmann (a cura di.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 428-450.

15. A questo proposito, importanti contributi sono venuti da: F. Schick, *Die Urteilslehre*, in: A.F. Koch/F. Schick, *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin, Akademie, 2002; M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart Bad Cannstatt frommann-holzboog, 1993 e D. James, *Holismus und praktische Vernunft. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Urteils- und Schlusslehre* (manoscritto inedito).

16. Il giudizio è la direzione del concetto attraverso se stesso; quest'unità è dunque il fondamento a partire dal quale esso è osservato secondo la sua oggettività rispondente a verità. In questa misura, Esso è la partizione originaria dell'originariamente Uno, «l'originario partirsi del concetto» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HWA vol. 6, p. 304; tr. it. di A. Moni riveduta da C. Cesa, *Scienza della logica*, Bari-Roma, Laterza, 1974, p. 707).

- b) L'intenzione e il benessere – giudizio riflessivo  
 Il particolare dell'azione in quanto suo contenuto interiore, b1) il valore dell'azione per me e secondo quel che vale per me (intenzione); b2) il contenuto dell'azione in quanto fine particolare della mia esistenza particolare (benessere)
- c) Il bene e la coscienza – giudizio riflessivo  
 Il contenuto, come interiorità e insieme nella sua universalità, in quanto elevato all'oggettività che è in sé e per sé, è il fine assoluto della volontà, è il bene nella cerchia della riflessione, con l'antitesi dell'universalità soggettiva, in parte del male, in parte della coscienza.

La specifica connessione del punto di vista della moralità e della logica giudicativa emerge dalla caratteristica della soggettività morale che compare come potenza giudicante [*urteilende Macht*], vale a dire originariamente dividente [*ursprünglich teilende*], potenza che tutto frammenta e particolarizza. Ne va della particolarizzazione dell'io e della distinzione delle forme della volontà. Il giudizio diventa la quintessenza della separazione, della contraddizione e dell'opposizione. L'intera cerchia della moralità presenta la collisione, la contraddizione della particolarità contro l'universalità. Nel giudicare, alle «cose [*Sachen*]» è attribuito un predicato particolare, ad esse appropriato, nel senso di uno spezzarsi dell'originariamente Uno in qualcosa di in sé differenziato. Egualmente, la particolarità del volere è riferita all'oggettività, ovvero all'universalità, ne va dunque dell'ulteriore sviluppo del nesso della particolarità con l'universalità (P con U). Questo nesso implica la prospettiva della moralità come prospettiva dell'intelletto, della riflessione, della relazione, del dovere, dell'esigenza, del mostrarsi della volontà. Ci muoviamo sul terreno della logica dell'essenza e nella prospettiva della soggettività e dell'oggettività, nella prospettiva della facoltà del giudizio morale, della differenza, della finitezza e del mostrarsi della volontà.

Dopo aver stabilito nella sua dottrina del giudizio logico la forma fondamentale del giudizio, Hegel rende omaggio alla conquista di Kant, di aver proposto una partizione logica dei giudizi secondo lo schema di una tavola delle categorie. Nonostante l'insufficienza di tale schema, alla base di esso sta certamente la concezione secondo cui «le forme universali dell'idea logica sono quelle stesse con cui sono

determinati i diversi tipi di giudizi». Parimente, nella logica hegeliana devono essere distinti «tre tipi principali di giudizio, corrispondenti ai livelli dell'essere, dell'essenza e del concetto». È qui possibile dar corso ad una sequenza di livelli di «giudizi pratici», ossia di giudizi che si riferiscono ad azioni. Per un adempimento più facile dei passi che stiamo per compiere, uno sguardo complessivo improntato alla logica sulle forme del giudizio pratico (inclusi gli esempi relativi) sembra costituire un vantaggio. Il § 114 dei *Lineamenti* fissa la struttura fondamentale del diritto dell'ambito morale, il «movimento del giudizio»<sup>17</sup>, che percorre le tre fasi dell'imputazione<sup>18</sup>.

### 3. Il bene e la coscienza – la buona volontà e l'agire bene

L'oggetto – l'agire – è osservato in relazione al concetto, la libertà è cioè osservata come contenuto concettuale dell'agire. Si attua in questo modo il passaggio a giudizi pratici normativi. Il predicato «bene» esprime il fatto che «la cosa [l'agire in questione] è o non è adeguata al suo concetto universale inteso come il dovere affatto presupposto [libertà] e in accordo oppure no con esso»<sup>19</sup>. Questo «adeguarsi» significa l'accadere di un giudizio normativo: di una singola determinata azione è messo alla prova e valutato, se essa possa valere o non valere come «buona», se essa sia o non sia adeguata al suo concetto. «Quando diciamo quest'azione è buona, questo è un giudizio del concetto [...], il predicato è, per così dire, l'anima del soggetto, mediante la quale il soggetto è interamente determinato come il corpo da quell'anima»<sup>20</sup>. La copula «è» e il predicato «buono», che per l'agire corrisponde a verità, contengono il significato dell'adeguatezza al concetto, la forma «non è buona» quello dell'inadeguatezza. Il concetto dell'azione – essere liberi – raggiunge adesso una seconda determinatezza fondamentale: il libero agire non solo deve essere conforme alle leggi

17. Ivi, p. 309, tr. it. cit. p. 711.

18. Una tavola dei giudizi pratici desunta dal capitolo sulla moralità, benché Hegel non ne tratti esplicitamente, si trova in K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München, Fink, 2012, pp.

19. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HWA vol. 6, p.344, tr. it. cit. p. 748.

20. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, HWA vol. 8, cit., § 172, Aggiunta; tr. it. p. 394.

(secondo il diritto formale), non solo deve presentare un'unità di intenzione ed azione, ma deve anche essere valutato come buono<sup>21</sup>. L'azione dev'essere pensata come «sottoposta al giudizio», al giudizio proprio e dell'azione altrà<sup>22</sup>.

Alla seguente struttura del giudizio concettuale, alla forma suprema del giudicare, bisogna dedicare una particolare attenzione in relazione a contraddizione ed antinomia: i tre livelli del giudizio concettuale formano a) il giudizio assertorio, congiunto con sapere immediato e dogmatismo pratico, b) il giudizio problematico, che conduce a isostenia, antinomia, sospensione del giudizio e scetticismo pratico e c) il giudizio apodittico, il cui modello è presentato dall'imperativo categorico. Ad ogni rassicurazione in forma di asserzione si contrappone «proprio con il diritto la rassicurazione opposta»<sup>23</sup>, il che ha come conseguenza l'*isostenia* e l'*epoché*, la sospensione del giudicare. L'universalità dell'azione dev'essere pensata insieme alla sua costituzione, alla sua singolarità particolare. Il soggetto – azione – è distinto nell'universalità o natura oggettiva (il dovere) e nella costituzione particolare dell'esistenza. La partizione in universale e particolare (partizione in cui consiste il giudizio stesso) rimanda qui alla sua unità che in sé consiste nella singolarità, rimanda al concetto<sup>24</sup>.

Il giudizio «buono» esige il rispetto della modalità dell'agire. Hegel non intende tuttavia la modalità solo come determinazione della posizione soggettiva del pensiero di fronte ad uno stato di cose, come fa Kant, bensì come qualificazione interna della relazione di individualità, particolarità ed universalità<sup>25</sup>. Questo atteggiamento comporta il pas-

21. Una passeggiata, andare in una gelateria, far cadere un bicchiere dal tavolo, mettere in funzione una macchina per il caffè o infornare una pizza non possono *per se* essere classificati come azioni. In alcune teorie analitiche dell'agire sovente tali insufficienti esempi sono utilizzati come azioni.

22. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft*, cit., annotazione al § 124; tr. it. cit. p. 388.

23. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HWA vol. 6, p.347, tr. it. cit. p. 750.

24. Ivi, p. 348, tr. it. cit. p. 750: «La cosa stessa è appunto questo, che il suo concetto, come unità negativa di se stesso, nega la sua universalità e si espone e presenta nell'esteriorità dell'individualità». Per stabilire che un'azione è buona bisogna ricorrere al lavoro del concetto, al pensiero del rapporto di universalità, particolarità e singolarità; la valutazione della bontà dell'agire in nessun modo scaturisce semplicemente da sentimenti od intuizioni. Etiche che vedono il loro fondamento in emozioni, sentimenti od intuizioni, si muovono sin dall'inizio su ghiaccio sottile ed abbracciano posizioni relativistiche.

25. A questo proposito, cfr. i lavori di F. Schick sulla dottrina del giudizio di Hegel.

saggio al giudizio apodittico, il cui modello è l'imperativo categorico di Kant.

#### 4. Il giudizio apodittico e l'imperativo categorico di Kant

Il fondamento logico della concezione kantiana della moralità è, secondo la diagnosi di Hegel, il giudizio apodittico; la sua funzione è nel contempo di consentire il passaggio dall'intelletto alla ragione, dalla riflessione al pensiero concettuale. L'imperativo categorico di Kant è visto nella prospettiva della sua fondazione nel giudizio concettuale e come fase di trasformazione verso la forma logica del sillogismo<sup>26</sup>.

Dapprima alcune osservazioni sulla relativa struttura logica S – P – U: la singola (particolare) azione – «agisci in modo da...» – principi conduttori di un agire particolare – «massime del tuo agire» – devono essere adeguati all'universalità, devono poter valere come principio di una legislazione universale. La «singolarità oggettiva (S) imposta al soggetto», la sua particolarità come «la costituzione della sua esistenza» è buona o non è buona.

La separata, immediata singolarità (S) dell'azione (U) trova la sua espressione linguistica nell'indessicale «questa»; la particolarità la trova nel discorso dell'«esser così e così», nella costituzione dell'esistenza dell'agire<sup>27</sup>. L'interna struttura logica ora raggiunta dell'«azione» del concetto si lascia cogliere in una maniera che, indipendentemente dalla perdurante partizione operata dal giudizio (*Ur-Teilung*), già anticipa la concreta identità dell'«agire» del concetto: le azioni sono un genere del fare in una singola realtà effettiva ed in base ad una particolare costituzione, genere che ha la sua determinazione e il suo scopo nella libertà<sup>28</sup>. Nonostante il concetto come potenziale unità dei suoi momenti e la copula in forza del suo «riempimento», nonostante

26. D. James, op. cit., pp. 51 ss.

27. «L'azione così e così fatta è giusta» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HWA vol. 6, p. 349; tr. it. cit. 751).

28. Il giudizio apodittico equivale per Hegel al «giudizio davvero obiettivo», alla «verità in assoluto del giudizio». «Soggetto e predicato si corrispondono ed hanno il medesimo contenuto, e questo contenuto è appunto la posta universalità concreta; contiene cioè i due momenti, l'universale oggettivo ossia il genere, e l'individualizzato. È qui dunque l'universale, che è lui stesso e si continua attraverso al suo contrapposto ed è universale solo come unità con questo» (ivi, p. 349; tr. it. cit., p. 751).

cioè il collegamento incominci a mutarsi nella forma logica del sillogismo, restano ancora insufficientemente determinati la particolarità e l'universalità e la loro relazione.

L'idea come idea del bene, come unità del concetto della volontà e della volontà particolare ha ancora lo statuto di una relazione, non quello dell'identità posta. Il bene ha in tal modo la struttura dell'idea, ma solo del concetto e della realtà è sollecitata, è dovuta [*gesollt*] l'unità. L'unità deve [*soll*] essere – il paradigma «imperativo». Il predicato «buono» esprime il fatto che «la cosa è stata messa a confronto con il suo universale *concetto* come con un assolutamente presupposto dover essere, e che gli corrisponde oppure no»<sup>29</sup>. Nella misura in cui l'idea del bene è ancora astratta, sussiste solo un dovere dell'adeguatezza; la volontà soggettiva deve fare di questo dovere il proprio fine e portarlo a compimento. Nel contempo, il bene può entrare nella realtà effettiva solo per mezzo della volontà soggettiva. La particolarità sta in un rapporto di dovere, in una relazione con l'universalità; essa «non è ancora posta»<sup>30</sup>.

È il rapporto con l'azione in quanto tale a distinguere il diritto del giudizio nel bene dal diritto del giudizio. È tematizzato un livello superiore di consapevolezza, che segna il confine della moralità e deve preludere all'eticità: il rispetto del diritto dell'oggettività implica il riconoscimento delle leggi del mondo effettivamente reale, naturalmente solo se tali leggi bastano al concetto della libertà.

Si può parlare di uno speciale diritto, del «diritto del soggetto di conoscere l'azione nella determinazione del bene o del male, del legale o dell'illegale»<sup>31</sup>. Abbiamo qui a che fare con la «terza imputabilità», siamo cioè in rapporto con il sapere del bene: «non come io senta – ma come io sappia – libertà, soggettività nel sapere»<sup>32</sup>.

I *Lineamenti* di Hegel parlano del diritto assoluto ed infinito di sapere il bene – un diritto di sapere che cosa sia buono – il diritto al razionale in quanto oggettivo e dunque sottoposto alla prova del pensiero. In questa misura, il bene può essere descritto come «l'essenza della volontà nella

29. Ivi, p. 334; tr. it. cit., p. 746. Il giudizio apodittico costringe «il confronto di concetto e cosa alla situazione dell'effettiva costituzione saputa.» (F. Schick, op. cit., p. 220).

30. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., Annotazioni al § 131; tr. it. cit. p. 328.

31. Ivi, § 132; tr. it. cit. p. 136.

32. Ivi, annotazione al § 132; tr. it. cit. p. 329.

sua sostanzialità e universalità»<sup>33</sup>. Di qui scaturisce la possibilità della differenza tra il diritto della volontà soggettiva (P) – della formazione soggettiva – e questo universale (U); possono entrare tra di loro in contraddizioni e in conflitti. Quel che è considerato come legittimo dalla volontà soggettiva è certamente una buona cosa; anche il diritto dell'oggettivo è incominciato in questo modo. L'oggettivo, stabilito in questo modo, non può però essere scambiato con quel che ha consistenza diretta e vale adesso<sup>34</sup>. Come io, in quanto particolarità individuale, posso sbagliare, così può accadere anche alle vigenti leggi particolari e ai governi<sup>35</sup>. Il bene allora funge solo come pietra di paragone per ogni agire, nella misura in cui esso è la volontà nella sua verità, nella misura in cui esso si legittima nel pensiero e tramite il pensiero.

Il § 133 dei *Lineamenti* considera la relazione tra un'azione individuale (I) nella sua particolarità (P) rispetto al bene come l'universale (U); il bene dev'essere l'essenziale dell'agire, la sua incondizionata obbligazione. La massima come principio di legittimazione del mio agire particolare deve poter assicurare la validità di un principio oggettivo, di «legge universale». La struttura della relazione di I – P – U inscritta nell'imperativo categorico corrisponde al costituirsi del giudizio apodittico in Hegel: «quest'azione (l'individualità immediata – I), fatta così e così (particolarità – P), è buona (universalità – U)»<sup>36</sup>. Il carattere dell'imperativo consiste nel fatto che l'universalità è quel che deve incondizionatamente essere. Nella costituzione, nella massima dell'azione, che una tale esigenza incondizionata deve soddisfare, il giudizio ha il suo fondamento. Questo particolare, che qualcosa sia «fatto così e così», costituisce il criterio per stabilire se quest'azione corrisponde oppure no al proprio concetto. Hegel vede il nucleo di questo pensiero fondato nell'identità raggiunta dal giudizio apodittico di I, P e U. Si tratta della legge unificante (unica e valida per tutti i casi), che ogni soggetto liberamente e con ragione si attribuisce e che può essere approvata dalla ragione stessa.

33. Ivi, § 132; tr. it. p. 137.

34. L'idea suprema è l'idea dello Stato, non il diritto positivo, lo Stato come l'«oggettività del concetto razionale» (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., § 132; tr. it. cit. p. 137).

35. *Ibid.*

36. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, HWA vol. 8, § 179; tr. it. p. 401.



Non sorprende affatto che Hegel insista tanto sulla fondazione nella ragione, nella *autonomy of reason*. Mentre la prima imputazione poggia sulla rappresentazione e la seconda su intelletto e riflessione, la «terza imputazione», il terzo modo della facoltà attributiva, poggia sulla conoscenza del bene: «sul fatto che io sappia se questo fare, se quest'azione sono bene». Questa terza forma si basa dunque espressamente sul pensiero, sul giudizio concettuale, che indica esso stesso il passaggio dall'intelletto alla ragione.

Il giudizio apodittico supera le unilateralità tanto del giudizio assertorio quanto di quello problematico. Alla base del solo giudizio apodittico sta il concetto come concetto. Il giudizio assertorio contiene al contrario l'inserzione della natura universale del concetto, sotto la forma però dell'arbitrio della riconferma, sotto la forma di un semplice ritenere. Il giudizio assertorio e il giudizio problematico fissano solo il lato negativo del concetto e conducono alla sospensione del giudizio. Nella misura in cui due asserzioni si contraddicono a vicenda, subentra un procedimento che «in certe occasioni applica l'una oppur l'altra massima secondo che la ritiene idonea per oggetti dati, e non ricerca poi la verità di queste determinazioni stesse»<sup>37</sup>. Il concetto dell'azione resta sottodeterminato e unilaterale.

Su che cosa deve precisamente orientarsi la particolarità? Che cosa significa «legge universale»? Secondo Hegel, nei protagonisti del livello supremo della moralità, questo universale o razionale si spinge quanto alla forma fino all'altezza del giudizio del concetto, il che ha una connotazione positiva e una connotazione negativa. Solo ora un'azione concreta può essere davvero giudicata, solo ora la si adegua al suo concetto: «Fare dono di un cavallo di legno è bene» – «La falsa informazione del poliziotto è male». A sottoscrivere come soggetto è una particolarità concreta, immediatamente particolare, che «ha come predicato la riflessione dell'essere determinato particolare [*des besonderen Daseins*] sul suo universale»<sup>38</sup>.

La particolarità, la concreta azione individuale – il fare dono del cavallo di legno, la falsa informazione del poliziotto – figura solo come particolarizzazione della specie e come principio negativo del genere,

37. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HWA vol. 6, p.443; tr. it. cit. p. 839.

38. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, HWA vol. 8, § 178; tr. it. p. 400.

vale a dire che la particolarità è anche indifferente di fronte all'universale e può essere o anche non essere adeguata all'universalità, P può essere adeguato ad U o appunto anche non esserlo<sup>39</sup>. Nel soggetto (in questo far dono, in questo informare) la determinatezza non è ancora posta, manca la relazione tra P ed U, relazione che in questo modo dev'essere espressa nel predicato solo retrospettivamente. Può il far dono di un cavallo di legno essere adeguato al principio dell'universale, essere cioè semplicemente assunto come buono? La «conservazione» del giudizio di volta in volta pronunciato ha solo lo stato di un'asserzione, di un'opinione e dunque non si trova mai nel modo del sapere nel senso del pensiero concettuale. Che qualcosa sia bene o male, giusto o sbagliato, ha un suo contesto in un terzo momento esterno<sup>40</sup>.

Benché l'imperativo categorico indichi la struttura formale del giudizio apodittico, ossia del supremo giudizio concettuale, tuttavia i momenti I, P ed U sono ancora fissati in modo unilaterale, sin dall'inizio essenzialmente separati, non intercambiabili e sottodeterminati. Giacché la particolarità è distinta dal bene e cade nella volontà soggettiva, il bene non può essere inteso subito come particolarità; esso porta dapprima solo la determinazione dell'«essenzialità universale, astratta»: il dovere dev'essere seguito in vista del dovere, come indica Kant. L'azione non deve seguire una particolare inclinazione, ma esclusivamente adeguarsi a leggi universali senza alcuna inclinazione. Una tale universalità della legge dev'essere per sé il vero, il supremo, il principio oggettivo. La particolarizzazione, la massima, si aggiunge, non fuoriesce dall'universale, giacché questa universalità manca della negatività immanente. U e P devono essere collegati mediante l'«aggiungere» ossia mediante l'«anche», il che esce dalla rigorosa stringenza logica.

La massima soggettiva dev'essere adeguata alla legge universale. Nella visione hegeliana, questa gerarchia di astratta universalità e particolarità e il conseguente dualismo soffrono di un vistoso difetto logico:

39. «Il particolare dev'essere adeguato all'universale, il primo però è anche qualcosa di diverso, è dunque il bene posto solo come dovere, e l'opposizione di bene, particolare e obbligazione non è tolta» (G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, a cura di K.H. Ilting, 4 voll., Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 ss., vol. 4, *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift K.G.v. Griesheims 1824/25*, sulla base del manoscritto di K.G.v. Griesheims 1824/25, p. 360.

40. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HWA vol. 6, p.346; tr. it. cit. p.

l'identità cui si mira di P con U è raggiunta solo *formaliter*, solo mediante un insufficiente «aggiungersi» del particolare, con un semplice andirivieni tra U e P, tra infinità e finitezza, tra indeterminatezza e determinatezza.

Come l'universalità in quanto pura, astratta, resta unilaterale e sottodeterminata, così anche la particolarità. La massima in quanto principio fondamentale dell'agire soggettivo, la volontà «secondo la sua costituzione soggettiva»<sup>41</sup>, in confronto con il «puro» appare come qualcosa di abbattuto, ogni determinazione appare come limitazione, come barriera. Si tratta del determinato e del finito, del negativo, di quel che secondo Hegel è già inerente all'universale, della negatività immanente. La particolarità, come «la costituzione dell'essere determinato dell'agire», forma un elemento costitutivo del concetto dell'azione, cosicché U e P si dimostrano nella loro differenza come identici. La particolarità contiene le dimensioni della forma e del contenuto, il molteplice del particolare. Kant riduce tuttavia il sostanziale dell'azione «alla forma e al principio da cui essa stessa consegue». Il Bene per essenza [*das Wesentliche-Gute*] dell'azione «consiste nell'intenzione [*Gesinnung*], qualsiasi ne sia il risultato».<sup>42</sup> In questo modo, alla particolarità è sottratto un momento decisivo per la sua determinazione. Benché la definizione della massima come regola di vita, la costituzione particolare, dovesse prendere di mira tutte le dimensioni, alla fine intersoggettività e contestualità sono oscurate. Questo atteggiamento segna appieno il confine della moralità, solo l'eticità vale come la sfera universale dell'«agire libero».

## 5. Determinazione di sé e determinazione dell'estraneo - Le antinomie del perennizzarsi del dovere

Nella diagnosi dell'universalità astratta si articola l'intera critica di Hegel al punto di vista morale, non solo l'obiezione contro la filosofia pratica di Kant<sup>43</sup>. La perennizzazione del dovere si rivela anche come

41. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe vol. IV, p. 413; tr. it. di F. Gonnelli, *La fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, p. 59.

42. Ivi p. 416, tr. it. cit. p. 65

43. A questo proposito, cfr. A. Wood, *Hegel's Critique of Morality*, in Ludwig Siep (a cura di), *G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie, 1997, p. 161ss.

tallone d'Achille dell'utilitarismo in quanto una delle varianti del consequenzialismo, che egualmente deve finire per irrigidirsi sul piano della riflessione e dunque per approdare nel vicolo cieco dell'approssimazione infinita, della cattiva infinità. Tanto il consequenzialismo come anche la deontologia non colgono il concetto dell'agire, giacché non rispettano sufficientemente ed adeguatamente la totalità delle dimensioni dell'agire, e fissano singoli momenti conflittuali come unico criterio dirimente per il fare bene<sup>44</sup>. *Glückswürdigkeit* e *Glückseligkeit*, diritto e benessere sono costituenti indispensabili per la valutazione dell'azione; l'unità necessaria può essere descritta come il bene complessivo. La protesta contro Kant e il moralismo discende dunque dal punto di vista del concetto dell'azione.

Kant ordina la moralità rispetto all'esser-degno-di-felicità [*Glückswürdigkeit*], separa quest'ultimo dalla beatitudine [*Glückseligkeit*] (benessere) e richiede per l'irrinunciabile superamento del conflitto e la costruzione dell'armonia tra i due ambiti il postulato di un sommo bene, che garantisca appunto il confluire di esser-degno-di-felicità e benessere, la più benevola delle entità, di cui però non possiamo sapere nulla di più. Così, la moralità in Kant appare a Hegel ridotta al postulato ed alla speranza di felicità e benessere, proveniente dall'originaria separazione delle due dimensioni dell'agire. L'antinomia di libertà e necessità proviene, come ogni antinomia, «dal pensiero formalistico, il quale sostiene e afferma i due momenti di un'idea, separatamente ciascuno per sé, e, quindi, non adeguati all'idea e nella loro falsità»<sup>45</sup>. Kant può assicurare l'accordo di imperativo categorico e postulato di felicità solo ricorrendo alla costruzione dell'entità infinitamente benevola; la garanzia della felicità è ridotta alla speranza di una beatitudine futura. Qui Kant ha bisogno del costruito dell'immortalità dell'anima e questo pensiero si collega poi con l'assunzione di un futuro mondo trascendente.<sup>46</sup>

44. «La massima: “nelle azioni trascurare le conseguenze”, e l'altra: “giudicare le azioni dalle conseguenze, e farle misura di ciò che è giusto e buono” — entrambe sono ugualmente prodotti dell'intelletto astratto», (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft*, cit., § 118; tr. it. cit. p. 125).

45. Ivi, § 57; tr. it. cit. p. 76.

46. Cfr. P. Guyer, *The Unity of Nature and Freedom: Kant's Conception of the System of Philosophy*, in: S. Sedgwick (a cura di), *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 2000, p. 26.

Il sommo, universale bene vale come puro, astratto e vuoto; non siamo capaci di determinarlo più precisamente, non sappiamo riconoscere niente di più. Ne risulta una santa alleanza tra il momento dogmatico e quello scettico. La suprema ragion pratica come «divina legislatrice» appare dunque tale in quanto essere nel modo della rappresentazione, benché proprio Kant pretenda sempre concetti chiari al posto di immagini e rappresentazioni. Ora, qui Hegel vede una vistosa infrazione contro il «diritto di sapere», più esattamente contro il diritto di conoscere il bene<sup>47</sup>. Questo bene, cui certo anche Kant mescola dell'universalità, può essere determinato solo dal pensiero e mediante il pensiero. Chi ritiene che l'uomo dopotutto possa concepire solo fenomeni<sup>48</sup>, non il vero – qui il sommo bene –, ignora un fondamentale diritto del soggetto morale, il diritto degli esseri razionali alla conoscenza e al sapere.

La postulata entità suprema in quanto divino legislatore «si cura» della riuscita dell'armonia di universale e particolare, giacché la «coscienza morale non può rinunciare alla beatitudine, e non può lasciare questo momento fuori dal proprio fine assoluto»<sup>49</sup>. Le spetta il ruolo di un creatore, di un signore e dominatore, il che corrisponde al carattere del giudizio assertorio – il soggetto in questo giudizio è sottomesso al predicato, viene sussunto sotto di esso. Il singolo soggetto morale sta come alcunché di incompleto, di imperfetto, di fronte a questa suprema entità; i fini di questo soggetto sono certo imbruttiti e contaminati dal sensibile-naturale, dai desideri e dalle inclinazioni. Il benessere, i bisogni del corpo e dello spirito umani non sono in tal modo sufficientemente rispettati e sono degradati in quanto «l'impuro» rispetto al puro.

47. A proposito della filosofia critica, Hegel ricorda che grazie alla ragione non è consentito alcun rapporto costitutivo con il sapere, bensì solo un rapporto regolativo; cfr. G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, HWA vol. 2, 179 (tr. it. in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971).

48. È significativo il passaggio linguistico relativamente alla copula da «è» a «sembra». La copula, dunque, qui non compare ancora come concetto pienamente determinato. «Perciò è il massimo dell'incoerenza, da un lato ammettere che l'intelletto conosce soltanto fenomeni, e dall'altro affermare questo conoscere come qualcosa di assoluto, in quanto si dice che il conoscere non potrebbe andare oltre e che questa sarebbe la limitazione naturale, assoluta, del sapere umano» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, HWA vol. 8, § 60; tr. it. p. 223).

49. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 444; tr. it. cit. p. 806.

Il postulato di un signore ultraterreno e legislatore – nell’aldiquà non vi sarebbe alcuna beatitudine cui aspirare – è però diametralmente opposto al principio da sé posto della rigorosa autolegislazione. Di fronte a questo «signore», il soggetto finito, morale deve assumere gli epiteti di «incompleto», «profano», «imperfetto», «che imbruttisce il fine sommo», e «indegno»<sup>50</sup>.

Il perennizzarsi del dovere, l’ininterrotto aspirare e tendere, porta al rimandare, al differimento alla cattiva infinità, porta all’eterna iterazione dell’eguale, alla noia come compito assoluto, un compito che resta sempre eguale e non è risolto nel presente; l’antinomia rimasta irrisolta ritorna ogni volta. Il cammino porta all’insufficienza logica della progressione infinita. L’adeguatezza della volontà, secondo Kant, « può esser trovata soltanto in un progresso che va all’infinito verso quella conformità completa »<sup>51</sup>. Secondo Hegel, questo pensiero dell’infinita approssimazione, benché esso non sia «immediatamente nient’altro che la contraddizione posta in modo perenne»<sup>52</sup>, vorrebbe essere preso per qualcosa di sublime, magari addirittura per una specie di servizio divino<sup>53</sup>. Qui risiede il nucleo logico della critica hegeliana: ci si limita semplicemente a riprodurre la contraddizione, che rimane; la sua soluzione è spostata alle calende greche.

A dispetto della critica, Hegel vede nelle concezioni di Kant e Fichte l’espressione fino a quel momento più alta del pensiero della moralità moderna. Hegel mira sempre alla struttura fondamentale della moralità come ad una forma idealtipica. Con questo paradigma – con il concetto della moralità, non solo di una determinata formazione storica di idee – abbiamo il volere nella struttura soggettivo-logica del giudizio concettuale. Con il punto di vista morale, l’universalità si trova allo stato di astrazione, di identità priva di contenuto; la sussunzione di P sotto U appare non come stringente, ma come casuale. Nel contempo, i due significati contrapposti del soggetto sono unificati quanto alla loro verità; questa unificazione fissa l’azione come «una»

50. Cfr. a questo proposito, la sezione «lo spirito certo di sé. La moralità» (*Phänomenologie des Geistes.*, cit).

51. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademieausgabe vol. V, p. 156 tr. it. di F. Capra riv. da E. Garin, *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari, Laterza, 1966, p. 153.

52. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, HWA vol. 8, § 60; tr. it. p. 222.

53. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HWA vol. 5, p.264; tr. it. cit. p. 302.

e al tempo stesso come «quella dipendente dalla costituzione di ogni volta». A tale costituzione, all'esser fatto in un certo modo, appartiene il contesto dell'azione<sup>54</sup>, appartengono le condizioni essenziali dell'agire, dunque non solo momenti formali, ma momenti contenutistici: «il far dono del cavallo di legno in quanto giocattolo alla figlioletta dell'amico è bene». «La donazione, in nome di Atena, del cavallo di legno ai Troiani fu male». – «La falsa informazione all'amico (la menzogna) data per il mio vantaggio finanziario fu male» – «La falsa informazione ai compagni (la menzogna necessaria) data da Jakob il bugiardo fu bene»<sup>55</sup>. La struttura fondamentale di tali giudizi apodittici suona: «quest'azione, condotta sotto certe condizioni, costituite in un certo modo è bene»<sup>56</sup>. Qui è raggiunta la concreta universalità – l'universale che è esso stesso, che continua ad essere se stesso attraverso il suo opposto e in quanto unità con quest'opposto diventa universalità. In sintesi: tutte le azioni sono un genere del fare in una effettualità individuale di una costituzione particolare. Ad un'azione che dev'essere descritta come libera inerisce l'unità logica di I, P ed U. Quest'identità, nel fare malvagio, non è raggiunta; il fare malvagio in questo modo non raggiunge il concetto dell'azione.

Anche secondo Hegel, un ipotetico diritto di mentire per amore del prossimo non esiste; il divieto kantiano di mentire relativo ai fatti morali sostanziali, valido per principio, resta dunque in vigore senza limiti. Solo nella valutazione dell'azione «falsa informazione» è coinvolta in modo logicamente stringente la costituzione ed è di conseguenza concepita una nuova comprensione del mentire. La differenza tra Kant e Hegel sta qui nella determinazione della verità. Hegel è pienamente d'accordo sullo stretto divieto di mentire. Il mentire non può valere universalmente; offenderebbe, nella misura in cui la particolarità sta all'opposto dell'universalità, il concetto dell'azione libera e

54. La logica di Hegel è anche in questo senso „una logica del principio contestuale *avant la lettre* [...] sono persona solo nei miei rapporti sociali con altre persone in una comunità di persone”. P. Stekeler-Weithofer, *Warum ist der Begriff sowohl Urteil als auch Schluss?* In Koch / Schick (a cura di), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, cit., p. 42.

55. Cfr. J. Becker, *Jakob, der Lügner*, Frankfurt a. M. 1992. Il protagonista, l'ebreo Jakob, inventa nel ghetto di Varsavia notizie ottimistiche sull'andamento della guerra e sull'approssimarsi dell'Armata rossa a Varsavia, rafforzando con questa disinformazione lo stato d'animo delle persone asserragliate nel ghetto.

56. In Kant, l'imperativo categorico vale come «giudizio apodittico-pratico», senza che Kant sottoponga la forma logica di tale giudizio pratico ad un esame dettagliato.

il fondamento della comunanza; non potrebbe essere diritto morale, non sarebbe verità, ma il suo opposto. L'ebreo di Varsavia Jakob ha agito interamente secondo questo principio categorico, coinvolgendo il contesto etico e politico. In un regime fondato sull'omicidio e sul terrore – tale era il sovvertimento di tutti i diritti – la resistenza che opera con la falsa informazione e la disinformazione ha la legittimità proprio come legittima difesa, esclusivamente come azione secondaria che reagisce alla mancanza di diritto e di moralità. Jakob ha compreso la verità in questo senso e dunque ha rispettato il divieto di mentire così com'è stato inteso da Hegel. Come la mancanza di diritto non può essere un diritto, così il male non sa essere bene. Questo tipo di giudizio di valore, in quanto è semplicemente morale, è deficitario. Un'azione in quanto totalità non può infatti essere determinata in modo sufficiente mediante la valutazione morale. Mentire o fare doni in base ad una prospettiva semplicemente morale può essere bene o male. Decisivo resta che Hegel ha costituito un diverso concetto di verità, riferito ad un'azione pienamente determinata, e non ha dunque in alcun modo ingentilito la menzogna, al contrario: l'esclusione morale della menzogna trova una fondazione consistente, il bene poggia sul vero, il che esige l'inclusione di ulteriori determinazioni del concetto di azione, la sua determinazione completa (soggetto, intenzione, risultato, contesto), in altri termini il progresso dalla moralità all'eticità

In questo luogo si annuncia già l'oltrepassamento della sfera della moralità. Il giudizio su un'azione che ottiene a tutta prima solo una valutazione morale si può senz'altro capovolgere. La disonestà formale, nel senso del mentire per necessità, del difendersi per necessità morale, può essere intesa come un bene, non il mentire stesso, giacché quest'ultimo non soddisfa le condizioni del concetto di un'azione libera. Qui Hegel accentua tanto l'aspetto erogatorio del formalismo dei doveri intrinseci, dei divieti illimitati, quanto quello deficitario. Secondo Hegel, Kant ha già in mente, nella sua comprensione del volere come scopo, questo universale concreto, il giudizio oggettivo, nel quale lo scopo rappresenta «più di un giudizio», rappresenta cioè la forma logica del sillogismo, l'indicazione che oltrepassa la prospettiva morale in vista di quella etica, basata quest'ultima sulla logica del sillogismo. La «fissazione del punto di vista semplicemente morale», della collocazione del giudicare che non si prolunghi nella collocazione etica, torna a mettere in gioco il guadagno ottenuto con i diritti della moralità.



## 6. Breve riassunto

Il passaggio dalla moralità all'eticità comporta l'eliminazione della contraddizione dell'ambito morale, il superamento dell'antinomia del dovere che si perennizza. Nella sua *Scienza della logica*, Hegel tratta anche del difetto logico del progresso infinito «specificamente in riferimento alla sua applicazione alla moralità»<sup>57</sup>. La volontà pura e la legge morale da una parte e la natura e la sensibilità dall'altra sono da Kant presupposte come pienamente «autonome e come indifferentemente opposte le une alle altre»; la loro opposizione è allora postulata come assioma, tale cioè da escludere un'eliminazione della contraddizione. La contraddizione «non è risolta nel progresso infinito, ma all'inverso è proposta e difesa come irrisolta ed irrisolvibile». Continua a risultare «la medesima contraddizione presentatasi all'inizio»<sup>58</sup>. Il *progressus ad infinitum* si rivela come contraddizione che a torto propone se stessa come soluzione del contraddittorio<sup>59</sup>. Un genuino superamento dell'antinomia fallisce, il deferimento nell'aldilà e la prospettata soluzione nel giorno del giudizio universale restano risposte di comodo, sono solo espressione di un'eccessiva tenerezza nei confronti del mondo; le contraddizioni, le collisioni nell'agire morale dopotutto sono allontanate, il che implica l'arresto nella non superata contraddizione. Il chiarimento dettagliato della soluzione proposta da Hegel sarebbe un altro tema. In ogni caso, Hegel vede la natura del pensiero speculativo nella capacità di pensare l'idealità delle due parti del conflitto, ossia di comprenderle sin dall'inizio come momenti del concetto dell'agire morale e di pensare il passaggio dalla moralità all'agire etico, all'eticità in cui la contraddizione dell'ambito morale non sparisca astrattamente, ma sia elevata, conservata e superata.

57. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HWA vol. 5, p. 268; tr. it. cit. p. 305.

58. Ivi, p. 269; tr. it. cit. p. 308.

59. Ivi, pp. 277 s.; tr. it. cit. pp. 314 s.



## Il progetto di rinnovamento del trascendentale in Deleuze

PIERRE MONTEBELLO  
Università di Toulouse

**ABSTRACT:** The paper aims at illustrating the project of renewal and purification of the transcendental achieved by Deleuze. Through an original synthesis of the thought of Sartre, Simondon and especially Bergson, Deleuze wants to separate radically the transcendental from the realm of subjectivity, in order to show that it takes its place on an impersonal and cosmological level, from which the subject itself has its genesis. This renewal of the transcendental is analyzed here in its quadruple dimension: immanent, ontological, cosmological, and temporal. By the comparison between the subjectivist and phenomenological tradition on the one hand and the Deleuze's project on the other, inverted possible worlds draw themselves: a world that mirrors man and a world in which "man is absent".

**PAROLE CHIAVE:** Deleuze, Transcendental, Cosmology, Time, Virtual.

La nozione di trascendentale occupa un luogo primordiale in Deleuze. Essa è presente fin dai primi testi su Hume e Kant. È l'oggetto di una vera e propria ricostruzione in *Differenza e ripetizione* e in *Logica del senso*. Al trascendentalismo kantiano e fenomenologico, Deleuze oppone una nuova concezione del trascendentale, fatta scaturire da un'altra linea di pensatori: Bergson, Sartre e Simondon. Le letture che Deleuze propone de *La trascendenza dell'ego* di Sartre e di *L'individuo e la sua genesi fisico-biologica* di Simondon in *Logica del senso*, del primo capitolo di *Materia e memoria* in *Il bergsonismo* e in *Cinema I*, si muovono tutte nello stesso senso. Esse seguono Sartre nel suo progetto di «rinnovare» e «purificare» la nozione di trascendentale.

Deleuze scopre con Sartre un autentico problema, quello di sapere se il trascendentale sia o meno una proprietà dell'Ego. Nel suo primo scritto, *La trascendenza dell'Ego*, Sartre si propone di radicalizzare l'im-

presa husserliana accordando un significato più alto all'immanenza del vissuto rispetto all'Io trascendentale. In fondo perché dovremmo considerare che l'Io trascendentale sarebbe «dietro» la coscienza? Non equivale a destituire la coscienza dalla sua capacità di sintetizzare e totalizzare? Come se fosse sempre necessario che la coscienza sia prodotta da qualcosa d'altro, come se l'Io fosse uno scalpello che taglia la coscienza, la divide, la sfalda, come se fosse «un germe di opacità» nella chiarezza cosciente. Fino al punto per cui Sartre afferma: «l'Io trascendentale è la morte della coscienza». O la coscienza è questo essere/apparire leggero e traslucido, questo assoluto non sostanziale che coincide con i vissuti immanenti, una perpetua invenzione d'esistenza, oppure essa si fonda su un assoluto rigido, compatto, trascendente.

La soluzione di Sartre è consistita nel volgersi verso un campo trascendentale impersonale, una coscienza senza Io, irriflessa, non posizionale di se stessa, non tetica, una coscienza immersa negli oggetti e che non ha bisogno di prendere coscienza di se stessa. Egli dirà della coscienza che «è una spontaneità impersonale» che si determina all'esistenza ad ogni istante: «creazione incessante di esistenza» di cui l'Io non è il creatore. Questa coscienza irriflessa comporta un sentimento estremo dell'abisso, una vertigine che è la «vertigine della possibilità», il sentimento di una spontaneità immensa di cui la libertà non è che un caso («al di là della libertà»), così come l'Ego e l'Io sono ormai solo un caso della coscienza, un oggetto pratico, riflessivo della coscienza. La coscienza, quindi, va dalla spontaneità all'Io, dall'impersonale al personale, e non il contrario. L'Io non è dunque il proprietario della coscienza. Sartre poteva così concludere: «La concezione dell'Ego da noi suggerita ci sembra realizzare la liberazione del Campo trascendentale e nello stesso tempo la sua purificazione»<sup>1</sup>.

Deleuze è molto interessato a questa trasformazione del concetto di trascendentale. Quest'ultimo designa ora una «spontaneità *individuata e impersonale*»<sup>2</sup>, come dice Sartre. Tutto il progetto di *Logica del senso* è quello di proseguire nella direzione di questa «purificazione». E allora, se bisogna purificare, perché conservare la coscienza? Sarebbe meglio radicalizzare l'uscita del trascendentale fuori dall'io sopprimendo

1. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1978, p. 74 (tr. it. di R. Ronchi, *La trascendenza dell'ego*, Milano, Marinotti, 2011, p. 85).

2. Ivi, p. 78 (tr. it. cit., p. 89).

anche il medium della coscienza. Non c'è affatto bisogno, in effetti, di ricorrere a una spontaneità impersonale che conserverebbe ancora il carattere della coscienza. E che conserverebbe anche il carattere dell'individualità. Così Deleuze risponde molto precisamente a Sartre quando scrive:

cerchiamo di determinare un campo trascendentale impersonale e pre-individuale che non somigli ai campi empirici corrispondenti e che non si confonda tuttavia con una profondità indifferenziata. Tale campo non può essere determinato come quello di una coscienza: nonostante il tentativo di Sartre, non è possibile mantenere la coscienza come nucleo rifiutando nello stesso tempo la forma della persona e il punto di vista dell'individuazione<sup>3</sup>.

Radicalizzare l'uscita del trascendentale dall'Io, significa fare in modo che il trascendentale non assomigli più all'empirico, che il circolo dell'empirico e del trascendentale sia spezzato, rotto. Il trascendentale pre-personale e pre-individuale non ha più niente di familiare con la coscienza egologica. Più precisamente, non designa più la condizione di possibilità di una conoscenza a priori, non ci rinchiude più nel soggettivo, concerne la *genesi concreta di esistenze concrete*, in altri termini, fa segno verso la realtà pre-individuale, pre-personale che genera individualità fisiche, biologiche, psicologiche. Il mondo recupera una potenza genetica fuori dal soggetto. Il soggetto non è più fonte delle genesi, ma è egli stesso debitore di una genesi. La lettura di Simondon conferma questo punto di vista, o piuttosto bisogna dire che essa è il vero dispositivo che fa scattare il rinnovamento del trascendentale, come Deleuze afferma in nota a una pagina di *Logica del senso*. Le singolarità pre-individuali sono i «veri eventi trascendentali». Deleuze realizza il *tour de force* di riunire Sartre, Simondon e Bergson in una medesima riformulazione: virtuale bergsoniano, spontaneità impersonale sartriana, realtà pre-individuale simondoniana. Ovunque, l'Ego destituito, il trascendentale rifondato in una realtà virtuale/spontanea/molteplice.

È evidente che la lettura deleuziana di Bergson, dal libro *Il bergsonismo* fino a *Cinema I e II*, si iscrive in questo modo di procedere. Il trascendentale non è più ristretto alla conoscenza, diventa potenza

3. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Edition de Minuit, 1969, p. 124 (tr. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 96).

delle genesi, condizione di un'ontogenesi. Questo potere delle genesi assume numerose forme nel commento a Bergson. Il ricorso a un campo trascendentale non soggettivo si moltiplica. Così, il campo di immanenza impersonale delle immagini in sé del primo capitolo di *Materia e memoria* (l'universo/luce) è un campo trascendentale impersonale, il virtuale ontologico della memoria-ricordo è ancora un altro campo, l'Uno/Tutto cosmologico della memoria-contrazione in cui tutti i livelli di durata coesistono fa apparire anch'esso un'altra genesi, infine il tempo non-cronologico e non-psicologico che è il fondamento di queste analisi è riferito direttamente al trascendentale, al punto che Deleuze parla direttamente di una concezione «trascendentale» del tempo, questa volta «in senso kantiano», che un certo cinema ritrova<sup>4</sup>.

Bisogna comprendere bene: è un percorso fuori di sé quello che il soggetto avvia con la *percezione pura* di Bergson, poi con la *memoria e il tempo*. Ogni volta si opera un vero decentramento, quando il soggetto prende coscienza del fatto che percepisce sullo sfondo delle vibrazioni di luce dell'universo, che non si ricorda che sullo sfondo di un passato che deborda ovunque l'attuale, che attualizza i suoi ricordi solo sullo sfondo di sezioni del passato che coesistono, e che la sua durata coincide con una moltitudine di altre durate nell'Uno/Tutto. *Il soggetto è costituito da questi rapporti all'universo materiale, alla coesistenza delle durate, al tempo passato, all'immemoriale, esso non li costituisce.*

La fenomenologia, alla quale in ultima analisi Deleuze oppone Bergson, sprofonda invece sempre di più in un trascendentale *soggettivo*, non correlato al mondo malgrado quel che essa dice a questo proposito, poiché il suo mondo non è che il mondo reso possibile da condizioni soggettive di possibilità sempre più profonde, come se si scoprissero sempre nuove caverne sotto altre caverne nel trascendentale egologico: condizioni a priori della conoscenza a priori del soggetto trascendentale, attestazione del trascendentale nel categoriale nell'ego trascendentale husserliano, struttura ontologica dell'esserci in cui le condizioni di possibilità abbracciano l'intera esistenza. Così l'esserci finisce con il recuperare in sé tutta la dimensione dell'esistenza, mentre ciò che si attesta in esso, nel suo essere-nel-mondo, è proprio

4. Idem, *L'image-temps: Cinéma II*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985, p. 355 (tr. it. di L. Rampello, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Milano, Ubulibri, 1989, p. 300).

l'assenza del mondo, l'assenza di mondo come fonte delle genesi. Il trascendentale in Deleuze designa una cosa completamente diversa: il campo reale indipendente dalla coscienza, nella sua quadruplica dimensione immanente, ontologica, cosmologica, temporale.

Non possiamo affrontare qui nel dettaglio la nozione di «campo trascendentale» che Goldschmidt applicò in modo così perspicace alle immagini del primo capitolo di *Materia e memoria* in un corso del 1960. Deleuze, come è noto, lo trasformerà nel piano di immanenza, in *Cinema I*. È importante comprendere bene di che cosa si tratta: la coscienza individuale non è prima, la percezione non crea le immagini, la percezione soggettiva risulta dal rapporto del corpo vivente all'universo materiale. La «coscientizzazione» è l'oggetto di una genesi. Quel capitolo così importante di *Materia e memoria* ci fa dunque apprendere l'universo come luce immanente che, riflettendosi sul nostro corpo, produce la percezione soggettiva. I due libri sul cinema spingeranno fino alle sue ultime conseguenze questo tentativo di prendere alle spalle la percezione naturale, che presuppone sempre una «percezione oggettiva»: percepire non è creare il mondo, ma sposarlo e poi restringerlo ai propri bisogni, innanzitutto non ci si può che inscrivere totalmente in esso, non si vive che della sua luce, è l'apparire del mondo che è primo. La fenomenologia delle immagini della percezione conduce inevitabilmente a una percezione immanente, coscienza in sé del mondo, occhio nella materia. Il trascendentale della percezione è l'universo pre-umano.

Cosa mostra a sua volta la memoria? È noto che la grande forza della lettura di *Materia e memoria* da parte di Deleuze è stata quella di separare il passato ontologico e il presente psicologico. Il ricordo è un salto nel passato, in ciò che non passa, e dunque nell'essere, in una «Memoria immemorabile od ontologica». Fin dal suo primo grande articolo su Bergson, *La concezione della differenza in Bergson*, Deleuze pone che il virtuale è «il modo d'essere di ciò che è». Avendo un rapporto al mio passato, ho dunque un rapporto all'essere, a una realtà che non è più solo attuale e psicologica, ma virtuale e ontologica. Deleuze in questo modo si serve chiaramente del virtuale per de-psicologizzare interamente la durata. Non sono io che duro, ma l'essere che è durata, virtuale che si differenzia. Dire che l'essere è durata, significa dire anche che l'io non è altro che una forma di durata: «Ora il virtuale definisce un modo d'esistenza assolutamente

*positivo. La durata è il virtuale*; e, nella misura in cui si differenzia, un determinato grado della durata è reale. Ad esempio, *in sé*, la durata non è psicologica, ma il grado psicologico rappresenta un determinato grado della durata che si realizza tra e in mezzo agli altri»<sup>5</sup>.

Il trascendentale consisteva, nella percezione pura, nel ritornare a un mondo pre-umano. Il virtuale ora ci fa tornare, nella memoria, a una zona ontologica pre-psicologica, salto in passato puro. L'universo come apparire in sé, coscienza di diritto, e il virtuale come piano ontologico non psicologico destituiscono la psicologia dal suo primato.

Terza dimensione del trascendentale, la cosmologia. La grande rivoluzione di *Materia e memoria* risiede in una concezione del tempo difficile da cogliere: la contemporaneità del passato e del presente, la co-estensione del tempo. Ogni presente rinvia a se stesso come passato, come a ciò senza cui esso non passerebbe, e anche ogni passato rinvia a tutto il passato poiché questo si conserva. La tesi della co-estensione del tempo si accompagna a una tesi a cui Deleuze consacra un intero capitolo del suo libro sul bergsonismo: «la memoria come co-esistenza virtuale». In una parola, tutto il passato è contemporaneo del presente, ma anche tutte le contrazioni possibili, tutte le sezioni, tutti i livelli del passato coesistono insieme. Deleuze mostra che *Materia e memoria* e poi *L'evoluzione creatrice* applicano questa proposizione formidabile all'universo stesso. L'universo è esso stesso coesistenza di tutte le durate: «l'idea di una coesistenza virtuale di tutti i livelli del passato e di tutti i livelli di tensione viene allora estesa all'universo intero: l'idea non comprende più solo il mio rapporto con l'essere ma il rapporto di tutte le cose con l'essere. Tutto si svolge come se l'universo fosse una Memoria straordinaria»<sup>6</sup>.

«*La filosofia di Bergson*», riassume l'articolo del 1956, «*termina in una cosmologia*»<sup>7</sup>. È qui che un «naturalismo ontologico» come quello di Spinoza diventa possibile, che lo spiritualismo di Bergson incontra Spinoza. Il virtuale è natura, certo non natura naturata, ma natura naturante: «La durata è come una natura naturante e la materia una natura naturata [. . .]. È il momento del monismo: tutti i gradi coesistono in

5. Idem, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Les éditions de Minuit, 2002, p. 62 (tr. it. di D. Borca, *L'isola deserta e altri scritti*, introduzione di P. A. Rovatti, Torino, Einaudi, 2007, p. 50), corsivi nostri.

6. Idem, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1968, p. 76 (tr. it. di F. Sossi, *Il bergsonismo*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 71), corsivo nostro.

7. Idem, *L'île déserte et autres textes*, cit., p. 67 (tr. it. cit., p. 55), corsivo nostro.



un unico Tempo che è la natura in se stessa»<sup>8</sup>. Il trascendentale è la durata come natura naturante, l'Uno/Tutto della coesistenza come geni del tempo stesso e della natura.

Quel che ci interessa è quest'ultima dimensione del trascendentale, la genesi del tempo stesso. La concezione bergsoniana del tempo è il nodo di tutte queste analisi, dal libro sul bergsonismo fino a *Cinema I* e *Cinema II*.

L'enigma del tempo bergsoniano dipende dall'esistenza di un passato puro, ontologico, di un tempo non cronologico, dipende cioè da una *forma di intemporalità del tempo*. Che cosa significa questa intemporalità per una filosofia del divenire? Secondo Deleuze il grande rovesciamento moderno è il seguente: si è passati dal movimento cosmico celeste che dona il tempo (Aristotele), al tempo che dona il movimento (e condiziona le parti successive del movimento). Questo rovesciamento è kantiano, come Deleuze afferma in un articolo su *Quattro formule poetiche che potrebbero riassumere la filosofia kantiana*, che sembra riprendere l'essenziale dell'analisi dei libri sul cinema ma in direzione di Kant<sup>9</sup>. Ma, in questo rovesciamento, il tempo diventa molto più misterioso: «Tutto ciò che si muove e cambia è nel tempo, ma il tempo non cambia, e non si muove, più di quanto non sia eterno. Esso è la forma di tutto ciò che cambia e si muove, ma è una forma immutabile e immobile. Non una forma eterna, ma proprio la forma di ciò che non è eterno, la forma immobile del cambiamento e del movimento. Una tale forma autonoma sembra indicare un profondo mistero: richiede una nuova definizione del tempo»<sup>10</sup>.

In Kant la successione rinvia alla forma *immutabile* del tempo, in quanto forma d'interiorità e senso interno. Deleuze ripete spesso l'argomentazione: il tempo non può essere successione, perché sarebbe allora necessario che questa successione si svolga in un altro tempo, che ci sia un tempo dietro il tempo, all'infinito. È per questo che Kant invoca il tempo come forma immutabile d'interiorità, condizione di ogni successione. Ma con Bergson si può chiarire in modo diverso questo mistero, la forma immutabile del tempo è il passato puro. Nella

8. Idem, *Le bergsonisme*, cit., pp. 94-95 (tr. it. cit. p. 87), corsivo nostro.

9. Idem, *Critique et clinique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1993, p. 40 (tr. it. di A. Panaro, *Critica e clinica*, Milano, Cortina, 1996, p. 44).

10. Ivi, p. 42 (tr. it. cit., p. 45).

filosofia moderna, le estasi del tempo (il passato, il presente e l'avvenire) sono state per lo più spiegate attraverso la temporalizzazione originaria della soggettività (S. Agostino, *Le confessioni*). La soggettività non esisterebbe che temporalizzandosi, attraverso una deiscenza da se stessa, essendo ciò che non è o non essendo ciò che è, come dirà Sartre. Ora, la temporalizzazione originaria non è in me, essa è fondamentalmente non soggettiva, è in sé.

Il tempo presente è partorito da un tempo che non passa, passato eterno, tempo eterno, l'*Aion* di *Logica del senso* che non è il tempo presente dei corpi, ma il tempo che si divide infinitamente in passato e avvenire, «sempre già passato e eternamente ancora da venire»<sup>11</sup>. Come nel cono di Bergson, il presente non è separato dall'immensità virtuale del passato che esso contrae, dall'eternità del passato puro che si attualizza in esso per farne scaturire il nuovo. Deleuze porterà tutti questi temi bergsoniani alla loro forma più alta. Un'affermazione di *Cinema II* riassume tutto: «il passato è per il tempo quel che il senso è per il linguaggio e l'idea per il pensiero»<sup>12</sup>.

Il reale, l'attuale, fermenta, matura, cresce dall'interno di se stesso, mosso da una potenza ideale, virtuale, intemporale. Il mondo affonda le sue radici in un passato anteriore/interiore, in un tempo immutabile, in un orizzonte virtuale. Il confronto parla da sé: che cosa sarebbe il linguaggio senza il senso che lo lavora ed eccede le sue proposizioni, che cosa sarebbe il pensiero senza i problemi o *Idee* che lo fecondano ed eccedono i suoi enunciati, che cosa sarebbe il mondo senza il virtuale e la sua potenza di differenziazione? Come emerge chiaramente, passato, senso, Idea manifestano la realtà stessa del trascendentale come potenza di genesi. Così si opera l'ultimo rovesciamento della soggettività, «la sola soggettività» è il tempo stesso, questa è l'asserzione più decisiva di *Cinema II*: «la sola soggettività è il tempo, il tempo non-cronologico colto nella sua fondazione, e siamo noi a essere interni al tempo, non viceversa»<sup>13</sup>.

Ma che cosa vuol dire che il tempo è la «sola soggettività», che cosa vuol dire essere «nel» tempo? Non bisogna credere che si ricada così in un «luogo comune», come se ciò significasse che noi apparteniamo

11. Idem, *Logique du sens*, cit., p. 194 (tr. it. cit., p. 148).

12. Idem, *Cinéma II*, cit., p. 131 (tr. it. cit., p. 114).

13. Ivi, p. 110 (tr. it. cit., p. 97).

al tempo oggettivo del mondo. Si tratta, al contrario, del più alto dei paradossi, della cosa più difficile da pensare. Il tempo non è la nostra esteriorità *oggettiva* più di quanto non sia la nostra interiorità *soggettiva*. È *l'interiorità non psicologica*. Deleuze richiama il tempo come «forma d'interiorità» in Kant, precisando che questo non significa che il tempo sia nello spirito. Al contrario, lo spirito è nel tempo, incrinato da esso, scisso ad ogni istante in virtù della sua maniera di essere affetto dal tempo (l'Io passivo e che cambia nel tempo)<sup>14</sup>. Con la durata Bergson scopre a sua volta il tempo come forma d'interiorità. A differenza di Kant, è una interiorità cosmica, creatività dell'Aperto, Relazione che abbraccia tutto. L'affermazione «siamo noi ad essere interni al tempo» significa dunque che le cose non appartengono al tempo senza che il tempo sia la forma stessa della loro interiorità, contrariamente allo spazio e al tempo matematizzato che sono soltanto la loro forma di esteriorità. Il tempo è l'Aperto, il processo interiore che travolge le cose e fa sorgere il nuovo, mentre da parte loro le cose non sono che dei ritmi di durata che comunicano, durate comunicanti<sup>15</sup>. Questa analisi lo conduce ad associare, a proposito del tempo, la formula kantiana sull'interiorità e la frase più decisiva de *L'evoluzione creatrice*: «Il tempo non è l'interno in noi, è proprio il contrario, l'interiorità nella quale siamo, ci muoviamo, viviamo e cambiamo»<sup>16</sup>.

Non è dunque la soggettività che temporalizza il tempo, ma il tempo come Aperto che temporalizza la soggettività. Questo è il vero senso della concezione trascendentale del tempo, questo momento in cui con Kant il tempo «esce dai suoi cardini e si presenta allo stato puro». Non possiamo più avere dubbi a proposito, il tempo è la quinta dimensione dell'universo, sia immutabile che successiva, sia spirituale che reale, sia virtuale che attuale, sia ontologica che cronologica. La grande differenza con Platone è che questo tempo immutabile non cessa anche di divenire, perché il passato non cessa di crescere, e la

14. Idem, *Critique et clinique*, cit., p. 44 (tr. it. cit., p. 46).

15. Idem, *L'image-mouvement: Cinéma I*, Paris, Editions de Minuit, 1983, pp. 19-22 (tr. it. di J.-P. Manganaro, *Cinema 1. L'immagine-movimento*, Milano, Ubulibri, 1984, pp. 21-24).

16. Idem, *Cinéma II*, cit., p. 110 (tr. it. cit., p. 97). La formula esatta di Bergson in *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2007, p. 200, è la seguente: «noi siamo, circoliamo, viviamo nell'assoluto» (tr. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Milano, Cortina, 2002, p. 165). Questa formula è essa stessa una variazione del detto evangelico di S. Paolo, *Atti degli Apostoli XVII*: «In Lui (Dio) noi viviamo, ci muoviamo e siamo».

grande differenza con Kant è che questo tempo è l'Aperto stesso. Non è un'eternità immutabile ma essa stessa in divenire, e non è la forma del senso interno ma l'interiorità del mondo stesso. Concludiamo su questo punto. Il rinnovamento del trascendentale consiste nel far discendere quattro volte la soggettività dal suo piedistallo:

- a) Il trascendentale, come fonte delle genesi, è per la percezione soggettiva il reale impersonale, il campo di immanenza delle immagini, l'universo/luce.
- b) La critica della psicologia non deve condurre a una psicologia trascendentale, come nella fenomenologia, ma a un'ontologia trascendentale del virtuale. La memoria psicologica presuppone un piano ontologico.
- c) La critica del naturalismo non deve condurre all'idealità trascendentale, come nella fenomenologia, ma alla cosmologia trascendentale dell'Uno/Tutto. La mia durata presuppone altre durate, la storia dell'universo, la storia della vita. . .
- d) Infine, non è la soggettività che temporalizza, ma è essa che è temporalizzata dall'intemporalità del tempo, la forma immutabile e trascendentale del tempo, eternità *del* divenire e non eternità che sovrasta il divenire, immenso virtuale che non cessa di generare il presente in direzione dell'avvenire. Quadruplici genesi del soggetto, perché sono così stabilite le quattro condizioni extra-soggettive della sua percezione, della sua memoria, del suo ritmo di durata, della sua temporalità.

La filosofia deve tentare di pensare senza pregiudizi antropomorfici la natura naturante nella sua potenza di gestazione multidimensionale, al tempo stesso ontologica e cosmologica, tempo non cronologico e non psicologico. L'universo come riflesso speculare dell'uomo è un universo devastato dalla nostra immagine, dal desiderio insensato di vedere ovunque il doppio di se stessi. La filosofia di Deleuze pensa l'Uno/Tutto in assenza d'uomo, pone *l'Aperto come ciò che è l'unica soggettività, il solo trascendentale «reale»*, il solo luogo della genesi di tutte le cose, e dunque di conseguenza anche. . . della soggettività umana.

(Traduzione dal francese di Roberto Terzi)

## Fichte e l'idea della filosofia trascendentale come dottrina della scienza

GAETANO RAMETTA  
Università di Padova

**ABSTRACT:** The present essay tries to show the theoretical structures in Fichte's Berliner Doctrine of Science («Wissenschaftslehre»). The peculiar character of Fichte's notion of «Transcendental Philosophy» consists in the subordination of Subjectivity (e. g. the «absolut I» as First Principle in the *Grundlage 1794/95*) towards a higher Principle, which is symbolized by the word «Life». In this context, «Life» means the impersonal and infinite connection between Being and Becoming, mediated through Philosophical Consciousness. «Wisdom» is the name for the culmination of this Unity, that is the explication and realization of Philosophical Thinking in a new way of «Seeing» and Acting in each one's concrete Experience.

**PAROLE CHIAVE:** Fichte, Transcendental, Knowledge, Life, Wisdom.

La recente conclusione dell'edizione critica delle opere di Fichte, condotta a termine nell'arco di un cinquantennio dagli studiosi raccolti attorno alla figura di Reinhard Lauth, permette al lettore di farsi un quadro esaustivo dell'ampiezza e della portata straordinaria del pensiero di questo autore<sup>1</sup>. Di particolare rilievo è stata la pubblicazione

1. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky e altri, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012. L'edizione è suddivisa in quattro serie: I, *Opere pubblicate*; II, *Scritti postumi*; III, *Lettere*; IV, *Copie di lezioni*. Nel testo è abbreviata con la sigla GA, seguita dal numero di serie, di volume e di pagina; la sigla WL sta per *Wissenschaftslehre*; dopo il punto e virgola segue il numero di pagina delle traduzioni italiane impiegate, che elenchiamo qui di seguito. Per quanto riguarda WL 1801/02 e WL 1804<sup>2</sup>, abbiamo fatto riferimento a: J. G. Fichte, *Scritti sulla dottrina della scienza*, a cura di M. Sacchetto, UTET, Torino 1999; per quanto riguarda WL 1807, a: J. G. Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1807*, a cura di G. Rametta, Guerini, Milano 1995; per le *Reden an die deutsche Nation*, a: J. G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari 2005<sup>2</sup>; per il *Brief an Fichte* di Jacobi, a:

di tutto il vastissimo lascito inedito, che ha modificato in modo irreversibile l'immagine di Fichte, attraverso la messa a disposizione per gli studiosi di tutti i corsi di dottrina della scienza che il filosofo ha instancabilmente tenuto per un ventennio, sino alla vigilia della propria morte. Su alcuni di questi ci concentreremo nelle riflessioni seguenti, per sviluppare il tema che ci siamo proposti, relativo all'idea fichtiana di filosofia trascendentale come dottrina della scienza.

In WL 1801/02, la situazione della filosofia pre-kantiana consiste nel fatto che le leggi della conoscenza vengono proiettate sulla verità in sé, senza che il soggetto ne sia consapevole. Questo implica una duplice opacità: in rapporto alle leggi di sviluppo della conoscenza, che restano invisibili al soggetto e operano dunque in modo inconscio; in rapporto alla verità, che si trova camuffata dalle leggi della conoscenza, trasformata da un'attività soggettiva estranea e in pari tempo sconosciuta a se stessa<sup>2</sup>. L'unico rimedio consisterebbe nel portare a conoscenza le leggi della conoscenza stessa: una volta operata questa riflessione della conoscenza su di sé, quest'ultima potrebbe detrarre il suo apporto dalla verità, e la verità svelarsi finalmente nella sua purezza<sup>3</sup>. Questa è la prefigurazione dell'operazione attuata dalla dottrina della scienza in veste di filosofia trascendentale. Se però tutto si riducesse a questo, il rapporto tra conoscenza e verità resterebbe, anche per la filosofia trascendentale, puramente negativo: resterebbe valido il presupposto secondo cui, tra verità e conoscenza, vi sarebbe un rapporto di reciproca estraneità, a cui potrebbe porre rimedio solo l'autodistruzione della conoscenza.

F.H. Jacobi, *Lettera a Fichte* (1799, 1816), *Introduzione* di M. Ivaldo, *Traduzione e commento* di A. Acerbi, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2011. Segnaliamo infine la nuova edizione dei corsi di lezione del periodo 1809-1814: J. G. Fichte, *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen*, a cura di H. G. von Manz, E. Fuchs, R. Lauth e altri, 6 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000 ss. (finora sono usciti i primi 3 voll.).

2. «Se ne andasse in qualche modo della conoscenza della verità a opera degli uomini, cosicché questa conoscenza si configurasse secondo le sue proprie leggi, che rimangono interne e invisibili, e questa sua propria configurazione si comunicasse anche alla verità da conoscere in essa senza che il nostro intervento fosse una configurazione della verità stessa, essa si contraporrebbe a se stessa e si ostacolerebbe» (WL 1801/02, GA II, 6, 129; 577).

3. «Sarebbe possibile porre rimedio a questo inconveniente solo esaurendo completamente quelle interne auto-modificazioni della conoscenza, quel suo formare sé e la verità mediante sé in base alle sue leggi che in qualche modo dovevano poter diventare visibili, ed eliminando i suoi prodotti dalla verità conosciuta, per cui dopo questa eliminazione resterebbe la pura verità» (*ibid.*).

Il primo passo in questa direzione è stato compiuto da Kant: egli ha voluto liberare il campo del conoscere dai contrasti e dalle contraddizioni operanti prima di lui, mostrando le leggi della conoscenza, e stabilendone le possibilità e i limiti. In questo modo, i contrasti che avevano lacerato le filosofie precedenti avrebbero potuto trovare un momento di neutralizzazione: non nel senso che Kant pretendesse di eliminare una volta per tutte i conflitti legati alla pretesa incomprimibile, da parte della ragione, di conoscere le «cose in sé», ma nel senso che di questi conflitti e di queste contraddizioni egli sarebbe finalmente riuscito a cogliere il punto di origine, la matrice genetica.

Tuttavia, Kant è riuscito ad attuare il proprio proposito solo in forma incompleta. Infatti, invece di studiare la ragione nella sua unità, egli ne ha intrapreso l'analisi a divisione già avvenuta. Le tre *Critiche* kantiane mostrano la ragione nelle sue distinte attività, come ragione conoscitiva, pratica e giudicante, ma nessuna di esse può cogliere il punto originario della disgiunzione, a partire da cui la ragione si scinde da se stessa dando luogo a quella suddivisione. In WL 1804<sup>2</sup>, per illustrare la sua argomentazione Fichte usa lo schema seguente<sup>4</sup>:

A

xyz . SD

Abbiamo visto come, nelle filosofie pre-kantiane, il pensiero (*Denken*) proiettasse inconsapevolmente le proprie modalità di funzionamento sull'essere in sé (*Sein*). Per liberare l'essere dal camuffamento delle forme conoscitive, l'unica soluzione era stata quella proposta da Kant: scoprire le leggi di funzionamento della nostra ragione, del nostro pensiero (= D) avrebbe permesso di sottrarre dall'essere (= S) tutto ciò che era opera del pensiero stesso, e mediante questo auto-annullamento del pensiero, l'essere sarebbe potuto emergere così come esso è in se stesso, nella sua pura e incondizionata verità. Per attuare il suo proposito, però, Kant sarebbe dovuto risalire al punto incondizionato di disgiunzione tra pensiero ed essere, poiché solo in questo modo avrebbe potuto dedurre geneticamente, e dunque giu-

4. WL 1804<sup>2</sup>, ed. Lauth, Meiner, Hamburg 1986<sup>2</sup>, 33; 797 (riproduciamo lo schema senza parentesi, conformemente all'ed. tedesca).

stificare nelle sue stesse condizioni di possibilità, la contrapposizione tra i due.

Per Fichte, però, dedurre geneticamente la disgiunzione S – D implica necessariamente il pensiero dell'unità che ne sta all'origine: solo ponendo un'unità che sia anteriore alla disgiunzione, infatti, noi possiamo comprendere il prodursi della disgiunzione in questione. Se non ci fosse un'unità incondizionata, perché anteriore agli elementi disgiunti, non sarebbe possibile spiegare il prodursi di questi elementi nel loro stesso disgiungersi. La differenza presuppone un differire, ma il differire implica – diversamente da quanto ritiene il pensiero contemporaneo di un Derrida o di un Deleuze – il riferimento a un principio che in esso differisca, si produca cioè in differenza da sé, apparendo così a se stesso. Questa unità, pensata come anteriore alla differenza e perciò come incondizionata o «assoluta», è rappresentata nello schema in questione dalla lettera «A».

Ora, perché Kant non è riuscito a pensare né questa unità, né il punto della disgiunzione che da questa unità produce i disgiunti S – D, né tantomeno il rapporto tra l'unità e questo punto? Perché Kant ha esaminato la ragione a disgiunzione già avvenuta. Kant, in altri termini, si è posto all'interno della disgiunzione tra pensiero ed essere, e restando all'interno di questa disgiunzione ha cercato di mostrare in che modo le leggi del pensiero condizionassero la nostra conoscenza dell'essere, trasformandolo in qualcosa di apparente. Il primo compito che spettava alla sua filosofia, quindi, non poteva che essere quello di «criticare» la conoscenza, secondo quanto avviene nella *Critica della ragion pura* (= x). Poiché però la ragione conoscitiva, in questa prima *Critica*, si trova confinata all'interno delle apparenze, oppure, nel tentativo incessante e incessantemente vano di oltrepassarne i confini, diventa dialettica, essa si trova costretta a cercare l'appagamento del proprio bisogno di absolutezza non più nel conoscere, ma nell'agire: di qui la necessità della *Critica della ragion pratica* (= y).

A questo punto, nel tentativo di comprendere la disgiunzione S – D, Kant si trova condotto a una nuova disgiunzione, interna questa volta alla sua filosofia: da una parte, la «x» della ragion pura come ragione teoretica; dall'altra, la «y» della ragion pura come ragione pratica. Inevitabilmente, per la natura stessa della ragione, che è una, Kant fu spinto a ricercare il punto di unificazione tra questi due aspetti della ragione, unificazione che non poteva aver luogo se non ad opera



della ragione stessa, non più in quanto suddivisa tra quei suoi due aspetti (teoretico e pratico), ma in quanto radice unitaria di entrambi. Così si spiega la redazione della *Critica della facoltà di giudizio* come terza critica (= z), che avrebbe dovuto condurre a unità le attività della ragione esaminate separatamente nelle prime due, mostrando al tempo stesso come quella disgiunzione si generasse e giustificasse proprio a partire dalla ragione come assoluta unità. Poiché però Kant aveva già presupposto quella separazione, l'unità da produrre mediante la terza critica doveva restare ancora una volta un'unità di là da venire: un'unità dell'aspirazione, e non dell'effettivo compimento.

Attraverso questa rilettura della filosofia kantiana, Fichte può determinare in modo preciso l'apporto della dottrina della scienza, consistente nell'operare una ridefinizione complessiva della disgiunzione. Tale ridefinizione presenta, a sua volta, un duplice aspetto, poiché comporta, da un lato, una subordinazione; dall'altro, una rinnovata congiunzione. La subordinazione ha luogo rispetto allo «A» dello schema come assoluta unità. Infatti, secondo Fichte, la filosofia trascendentale si misura sulla sua effettiva capacità di ricondurre il molteplice ad assoluta unità. Tuttavia, e in questo sta la complessità dell'operazione, il filosofo trascendentale può ricondurre il molteplice ad unità solo nella misura in cui, simultaneamente, dimostri il suo scaturire dall'unità stessa. L'unità è ciò a cui il molteplice ritorna, ma questo ritorno è trascendentalmente giustificato se, e solo se, quell'unità si manifesta come la matrice genetica da cui il molteplice deriva.

Fin qui, sembrerebbe, nulla di nuovo rispetto a un modello platonico o, ancora meglio, neo-platonico: il molteplice esce dall'uno e all'uno, mediante la filosofia, fa ritorno. In cosa consisterebbe la differenza? Per dirla con l'inevitabile rozzezza della risposta breve: nell'azzeramento delle ipostasi. La filosofia di Fichte non ripercorre una via scolpita nell'essere, ma produce la via nel corso stesso della sua meditazione. Quest'ultima, che medita sull'essere, medita in pari tempo sul fatto che l'essere altro non è che il risultato di proiezioni irriflesse da parte del pensiero. In mancanza di questa consapevolezza auto-riflessiva, il pensiero, scambiando i suoi prodotti per la realtà, viene irretito dai miraggi che esso stesso ha prodotto<sup>5</sup>.

5. Per Fichte, questo è l'«errore fondamentale» compiuto da Spinoza e, dopo la rivoluzione copernicana di Kant, ripetuto da Schelling. Cfr. gli appunti del corso di Königsberg

Ma allora, non dobbiamo dare ragione a Jacobi e alla sua accusa di nichilismo nei confronti della dottrina della scienza<sup>6</sup>? Per rispondere a questa domanda, è opportuno tornare allo schema del 1804. Rispetto a Kant, dicevamo, l'apporto della dottrina della scienza consiste nell'operare, nei confronti della disgiunzione, una duplice operazione, di subordinazione e di congiunzione. La subordinazione avviene rispetto allo «A» dell'unità assoluta. Quest'ultima emerge come il principio a cui il molteplice deve essere ricondotto come alla propria scaturigine. L'unità svolge quindi la duplice funzione di essere punto di arrivo e punto di partenza. In WL 1804<sup>2</sup>, ciò s'imprime sul duplice andamento dell'esposizione: la prima parte si sviluppa come «dottrina della verità», e conduce dal molteplice all'unità assoluta. Una volta giunti all'unità assoluta, determinata come indissolubile intreccio tra «essere» e «vita»<sup>7</sup>, comincia il percorso inverso di deduzione del molteplice dall'unità così determinata. Il termine «deduzione» deve essere inteso in senso trascendentale, cioè come esposizione scienti-

(1807): «Fino a Kant, tutto il filosofare era un cieco andare a tentoni: il più conseguente, fra quelli che brancolavano alla cieca, era Spinoza, e così come, da un lato, era il migliore nella forma, riguardo alla verità del contenuto era il peggiore, poiché non c'era alcuna mescolanza di verità e spiritualità. Costoro brancolavano alla cieca per colpa della necessità; la luce spirituale non aveva ancora fatto irruzione sulla terra. Dopo Kant e la W.L. sono di nuovo tornati a brancolare, senza alcuna eccezione. Lo potete testimoniare voi stessi, perché dove mai avete udito che l'errore fondamentale consiste nel presupposto dell'essere? E ciò per colpa loro, poiché la luce spirituale ora è sorta. Adesso la combattono col materialismo, credono che lo sbaglio fondamentale della W.L. sia proprio quello di non avere l'essere; si abbassano fino a una natura assoluta, e ad una filosofia della natura in base a questo presupposto, come infimo grado» (GA II, 10, 113-14; 26-27).

6. Così si esprimeva Jacobi nel suo *Brief an Fichte* del marzo 1799: «Ma nello scrutare il meccanismo della *natura* sia dell'io sia del non-io, io giungo ad un vero nulla in sé, e ne sono così assalito [...] che, con lo svuotare l'infinito, debbo cercare di riempirlo con un nulla infinito, in tutto puramente e affatto *in sé e per sé* – se solo ciò non fosse impossibile! Dunque, io dico, stando così le cose tra me e la scienza del vero, o piuttosto la vera scienza, non vedo perché non mi debba esser concesso di preferire a mio gusto, sia pure *in fugam vacui*, la mia filosofia del non sapere al sapere filosofico del nulla. Contro di me non ho, infatti, che il nulla [...] Davvero, mio caro Fichte, non mi dispiace affatto che lei, o chi altro, voglia chiamare «chimerismo» quanto io, con l'ingiuria di «nichilismo», rivolgo contro l'idealismo» (GA III, 3, 245; 96).

7. «Che cos'è ora questo puro essere, in questa astrazione dalla relazione? Possiamo rendercelo in qualche modo ancora più chiaro e riprodurlo? Io dico di sì [...] Esso è assolutamente *da sé, in sé, mediante sé* (*von sich, in sich, durch sich*). Esso è perciò [...] un *esse in mero actu*, cosicché entrambi *essere e vita e vita ed essere* si compenetrano assolutamente, si risolvono l'uno nell'altro e sono la stessa cosa» (WL 1804<sup>2</sup>, 15. Conferenza, 151; 884 leggermente mod.).

fica di condizioni di possibilità, e non come descrizione di «ipostasi» ontologico-metafisiche.

Per quanto riguarda l'unità tra essere e vita, Fichte sottolinea come si tratti di una determinazione da intendersi al di fuori delle categorie grammaticali di sostantivo e predicato, o logico-metafisiche di sostanza e attributo. Qui è decisivo comprendere come, nel tentativo di determinare filosoficamente l'unità di cui si tratta, il pensiero debba essere consapevole del fatto che tale determinazione può avvenire solo concettualmente, che per avvenire concettualmente si deve determinare sul piano logico-linguistico, e che determinandosi sul piano logico-linguistico può enunciare il proprio pensiero solo in maniera aporetica rispetto a ciò che in quel pensiero è propriamente inteso<sup>8</sup>. A tale riguardo, si aprirebbe tutta la questione sullo statuto epistemologico della cosiddetta «intuizione intellettuale» nella filosofia di Fichte. Anche qui in forma necessariamente ristretta, possiamo dire che l'intuizione intellettuale ha la funzione di operare la correzione sistematica delle distorsioni inevitabili che si producono, sul piano del linguaggio, quando il linguaggio deve esprimere l'«agilità» che Fichte attribuisce al pensiero del filosofo trascendentale<sup>9</sup>.

8. «Ora, quest'unico *essere e vita* non può assolutamente essere o essere cercato fuori di esso stesso, e al di fuori di esso non può esserci nulla. In breve e con una parola sola: non ha assolutamente luogo dualità o molteplicità, ma solo unità [...] L'essere, per quanto assunto sostantivamente dal linguaggio, non può *essere*, verbaliter, esse, in actu, senza essere immediatamente *nella vita stessa*; ma esso è solo un essere verbale: infatti l'intero essere sostantivo è oggettività che non vale assolutamente nulla: e si perviene alla ragione solo abbandonando questa sostanzialità e oggettività, non nei propositi, ma nell'effettività e verità della visione» (ivi, 151-52; 884 leggermente mod.). Sulla stessa linea gli appunti di WL 1807: «*Essere*. Errore fondamentale. – Ora, ponendo al suo posto un'altra parola = vita, se si trasforma quest'ultima nuovamente in *essere* l'errore non è tolto. Succede facilmente: il pensiero naturale è proprio quello che estranea dalla vita, che uccide [...] Ad esempio, se ora qualcuno domandasse: *vita*, che cos'è questo?, allora sarebbe chiaro che non è giunto a un pensiero vivente. – Non è un *che cosa*, qualcosa da porre due volte, da determinare con un'apposizione. – Quel tale vuole pensarla, proprio perché affronta la questione con la massima del pensiero come assoluta. Ma appunto, essa si lascia solamente vivere; pensare al massimo così, che non si lascia assolutamente pensare, e nel pensiero scompare; ciò che pure è una determinazione ulteriore da parte del pensiero, della cui possibilità proprio qui dobbiamo rendere conto. Determinazione grammaticale: *vita* [lt.], *vivere* [lt.], *esse*, *essentia*. La vita è, si dispiega nell'essere [weset], attivamente e virtualiter: e lo è va pensato proprio come vita. Un *verbum activum*, non *neutrum*. – La vita infatti si può solo *vivere*» (GA II, 10, 118-19; 37-38).

9. Il termine viene impiegato nelle *Meditazioni personali* del 1793/94, ma non compare nel testo della *Grundlage* 1794/95. Esso riappare nei testi successivi del periodo di Jena, quan-

Se l'unità assoluta a cui viene ricondotto il molteplice si scopre come intreccio indissolubile «tra essere e vita, e vita ed essere», il pensiero che vuole cogliere questa unità dovrà essere a sua volta esercitato in forma di attività dinamica, di pensare in atto. Quell'unità diventa, per il pensiero, il determinabile che il pensiero deve cercare di determinare senza tradire: la costante sfasatura tra determinazione e determinabilità riapre così, costantemente, il movimento della riflessione, che trova nella dottrina della scienza la sua esposizione scientifica<sup>10</sup>.

Se teniamo conto di questa sfasatura, possiamo anche giustificare la necessità di affiancare, allo «A» dell'unità assoluta, il «punto» dello scaturire genetico della disgiunzione. In realtà, si tratta di una disgiunzione a sua volta disgiunta: da una parte, abbiamo la disgiunzione tra essere e pensiero (S – D); dall'altra, abbiamo l'articolazione della filosofia kantiana nelle tre *Critiche* (x, y, z) che vanamente hanno cercato di riportare la disgiunzione essere – pensiero alla sua «assoluta unità». Il «punto» rappresenta geometricamente, e dunque inadeguatamente, l'elemento della congiunzione disgiuntiva tra queste due diverse disgiunzioni: quella tra essere e pensiero, da una parte; quella vigente nella tripartizione delle critiche kantiane, dall'altra.

Il punto è la genesi da cui scaturiscono sia l'opposizione tra soggetto e oggetto, essere e pensiero; sia il tentativo filosofico di comprenderla e riassorbirla da parte del criticismo kantiano, che per Fichte non rappresenta una filosofia fra le altre, ma la prima forma ancora incompleta di filosofia trascendentale. In questo senso, la filosofia di Kant non è soltanto un prodotto storico, ma costituisce essa stessa un momento interno alla struttura eterna della ragione: momento che è emerso storicamente, ma la cui validità resta sottratta al divenire del tempo, proprio perché costituisce la prima forma di autocoscienza trascendentale cui sia pervenuta la ragione.

do Fichte pensa ad una esposizione *nova methodo*. Nelle dottrine della scienza del periodo berlinese, tra il 1801 e il 1804, la sua funzione sembra progressivamente assorbita dal termine *Einsicht*. La nozione di «agilità» svolge una funzione particolarmente importante in WL NM 1798/99 e WL 1801/02. Il concetto però, se non il termine, è ampiamente prefigurato nell'«oscillare» (*Schweben*) dell'immaginazione produttiva della *Grundlage* 1794/95.

10. La dialettica fra determinazione (*Bestimmung*), determinabilità (*Bestimmbarkeit*) e determinatezza (*Bestimmtheit*), fondamentale per la *Grundlage*, viene inserita durante il periodo berlinese nella cornice più ampia delle relazioni tra assoluto e fenomeno, ma resta fondamentale per la comprensione della struttura della coscienza finita.

Il «punto» della genesi è allora il punto in cui le disgiunzioni si disgiungono, ma al tempo stesso si coordinano e si congiungono: proprio il movimento che le produce è anche l'unità che le abbraccia; e per dare il dovuto risalto al momento dell'unità, come necessariamente implicata nello stesso movimento che la disgrega, Fichte colloca lo «A» in posizione dominante rispetto agli altri elementi dello schema. Se infatti l'unità fosse solo nel movimento, quest'ultimo non potrebbe prodursi come movimento genetico di disgiunzione, ma soltanto come rinvio all'infinito dall'uno all'altro dei poli, che emergerebbero al pensiero come meri presupposti. Non soltanto ciascun lato della disgiunzione sarebbe presupposto rispetto all'altro, ma la stessa situazione si riproporrebbe, all'interno di ciascuna disgiunzione, per ciascun elemento nei confronti degli altri. Di qui la necessità, per Fichte, di inscrivere l'unità nello schema come sovraordinata sia rispetto alle disgiunzioni, sia rispetto al movimento genetico che le produce, inadeguatamente raffigurato dal «punto».

D'altra parte, risulta ormai indispensabile chiarire i rapporti tra questo «punto» e l'unità assoluta (= A). Di fronte a noi, abbiamo due possibilità: o tra lo A ed il punto vige una relazione di unità; oppure non c'è alcuna relazione di questo tipo, e allora tra di essi dobbiamo ammettere una disgiunzione. Se tra lo A ed il punto, però, ci fosse soltanto una relazione disgiuntiva, allora si riproporrebbe necessariamente la domanda sull'origine della disgiunzione, e il nostro schema si troverebbe catturato in un «cattivo» processo di ripetizione all'infinito. Resta dunque la prima ipotesi, che pone a Fichte la necessità di mostrare come una siffatta unità sia pensabile. Ora, poiché la soluzione in chiave genetica, nel senso trascendentale sopra ricordato, al problema dei rapporti tra unità e molteplicità è ciò che contraddistingue la dottrina della scienza da ogni altra filosofia, e in particolare dalla filosofia kantiana, la risposta su come pensare l'unità tra l'unità assoluta (= A) e il punto del movimento genetico diventa per Fichte il criterio decisivo per misurare la tenuta del suo progetto di filosofia come dottrina della scienza.

In questo contesto emerge un altro aspetto fondamentale del pensiero di Fichte, cioè il carattere intimamente *problematico* della dottrina della scienza come filosofia trascendentale. Abbiamo detto che si tratta di pensare l'unità tra lo «A» dell'unità assoluta e il «punto» del movimento genetico da cui scaturisce il molteplice: ma questa unità tra

unità e divenire della molteplicità è veramente pensabile? E se lo è, in che modo lo è? Questo è il problema, ma altrettanto importante è comprendere come Fichte lo affronta e, dal suo punto di vista, lo risolve. Come si risolve un problema? La risposta di Fichte è: semplicemente risolvendolo. Io posso mostrare la pensabilità dell'unità tra lo «A» e il punto solo provando a pensarla, e per provare a pensarla io devo al tempo stesso *inventare il modo di pensarla*<sup>11</sup>.

Alla dimensione problematica della dottrina della scienza viene così a corrispondere il suo carattere intimamente *performativo*. Fichte si pone un problema, quello di costruire una filosofia come dottrina della scienza: ora, nei termini in cui il problema viene posto, se esso viene posto correttamente, si esprimono altrettante istruzioni per procedere nella costruzione della sua possibile soluzione. Quest'ultima dipenderà sia dalla correttezza dei termini nei quali il problema è stato posto, sia dalla capacità da parte del pensatore di sviluppare creativamente le soluzioni potenzialmente racchiuse, ma non derivabili per via meramente analitica, nei termini che definiscono il problema. Se Lévi-Strauss aveva letto il «pensiero selvaggio» come una forma di *bricolage*, inteso come ricerca sperimentale di soluzioni in rapporto a problemi posti da situazioni contingenti, lo stesso carattere operativo deve essere riconosciuto alla dottrina della scienza come filosofia trascendentale<sup>12</sup>.

Rispetto alla tradizione del razionalismo scolastico settecentesco, siamo senz'altro di fronte a una forma di «pensiero selvaggio», in cui vengono stravolti sia gli assetti terminologici consolidati, sia la posizione del soggetto filosofante rispetto alla filosofia come sua prestazione (non occorre ricordare che Fichte fu il primo a fare lezioni

11. Il rapporto tra invenzione concettuale e struttura necessaria del movimento di pensiero, una volta che esso sia stato innescato, è teorizzato con straordinaria lucidità fin dal saggio programmatico del 1794 *Sul concetto di dottrina della scienza*.

12. L'accostamento potrebbe suscitare a prima vista qualche perplessità. Ma noi lo intendiamo limitato al carattere operativo del segno linguistico in rapporto alla formazione dei concetti; mentre evidentemente lasciamo da parte la connessione tra pensiero «selvaggio» e produzione mitopoietica, nei termini esatti in cui tale rapporto viene teorizzato da Lévi-Strauss. Una citazione può essere utile per indicare in che direzione potrebbe essere forse ulteriormente sviluppato il nostro accostamento: «Chaque élément représente un ensemble de relations, à la fois concrètes et virtuelles; ce sont des opérateurs, mais utilisables en vue d'opérations quelconques au sein d'un type» (C. Lévi-Strauss, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2008, 578).

accademiche su testi *propri*, modificando drasticamente il rapporto tra soggetto dell'enunciazione filosofica, enunciato teorico e pratica d'insegnamento). Ma il carattere «selvaggio» del pensiero di Fichte non va inteso solo in rapporto alla tradizione del razionalismo scolastico settecentesco, bensì in rapporto alle modalità interne della sua stessa produzione concettuale.

Fichte ha sempre avuto un unico problema, quello di costruire una filosofia trascendentale come dottrina della scienza; ma proprio perché il suo problema è sempre lo stesso, i termini nei quali esso viene posto possono cambiare ogni volta: anzi, secondo Fichte, *devo* cambiare ogni volta, perché altrimenti non avremmo a che fare col problema, ma col suo mero enunciato. Di contro, quest'ultimo può essere autenticamente l'enunciato di un problema, solo se al suo interno viene fatto valere il soggetto dell'enunciazione, rispetto a cui l'enunciato del problema emerge in qualità di effetto. Di qui, la necessità di variare costantemente l'esposizione<sup>13</sup>, poiché soltanto la variazione dell'esposizione può far emergere il problema non come enunciato, bensì come configurazione specifica di una determinata problematica (nel caso di Fichte, l'instaurazione scientifica della filosofia trascendentale in veste di dottrina della scienza)<sup>14</sup>. Al tempo stesso, nella variazione dell'enunciato ciò che emerge è la funzione

13. Il nesso tra invarianza della struttura e molteplicità potenzialmente illimitata delle sue configurazioni espositive è espresso in modo mirabile nel seguente passaggio tratto dalla terza esposizione del 1804: «Per la terza volta in quest'unico anno. Allo stesso modo mi è impossibile. Vantaggio per l'ascoltatore del fresco pensiero vivente. Vantaggio per me, che pure devo pensare alla mia propria formazione: lo voglio possedere in assoluta indipendenza da ogni espressione e da ogni forma; potendo crearlo continuamente dalla vita interiore in qualsiasi forma. – Con la WL è assai possibile: poiché è soltanto *un unico* pensiero tratto fuori da una innumerabilità e in certo modo da una infinità, allacciabile dove si vuole in questa infinità. Perciò innumerevoli modi. Solo allora uno è maestro; e se avessi un seminario per futuri insegnanti di filosofia, cercherei di elevarli a questa maestria» (WL 1804<sup>3</sup>, GA II, 7, 316).

14. Il rapporto tra i concetti di «teoria», «rottura epistemologica» e «problematica» è stato formulato, in rapporto al pensiero di Marx e alla struttura del *Capitale*, da L. Althusser in alcuni testi fondamentali degli anni Sessanta del secolo scorso. Cfr. in part. *Pour Marx* (1965), La Découverte, Paris 1996, in part. pp. 59-67; *L'objet du «Capital»*, in *Lire le Capital* (1965), PUF, Paris 1996, in part. il cap. VI, pp. 345-362. Nel testo prescindiamo da una discussione sulla teoria althusseriana delle relazioni tra scienza, filosofia e ideologia, poiché riteniamo il concetto di problematica relativamente indipendente dal contesto più ampio in cui si trova collocato nel pensiero di Althusser.

del soggetto dell'enunciazione<sup>15</sup>, cioè del filosofo trascendentale nella sua singolarità costitutiva, cioè appunto Fichte. Se non temessimo un eccesso di formalismo, qui Fichte andrebbe espresso a sua volta tra virgolette: non si tratta infatti di Fichte come individuo biografico, bensì appunto di «Fichte» come funzione di una determinata produzione concettuale, quella che appunto va sotto il nome di «dottrina della scienza».

Se dopo queste considerazioni ci rivolgiamo nuovamente allo schema, vediamo che lo A non può indicare immediatamente l'intreccio tra vita ed essere cui perviene la dottrina della verità, poiché ne appare a sua volta come proiezione concettuale o simbolica. Il segno «A» è la designazione dell'unità assoluta: ma l'unità assoluta non è a sua volta immediatamente l'intreccio tra vita ed essere, bensì ne è soltanto la presentazione (*Darstellung*) nel concetto (*Begriff*). Questo spiega perché Fichte, nel prosieguo di questa esposizione, non soltanto definisca lo A come ciò che designa l'unità assoluta in veste di concetto, ma sostenga che lo A debba essere inteso come designazione del concetto stesso. Il concetto è l'espressione dell'intreccio tra la vita e l'essere: in termini filosofici, questo intreccio si determina come «unità assoluta» di entrambi. Poiché porta ad espressione il nocciolo della teoria fichtiana della verità, il concetto permette all'unità di cui si tratta di manifestarsi nel pensiero. In questo senso, all'interno del concetto è operante una «visione» (*Einsicht*), che in quanto porta ad evidenza il contenuto dello schema, viene designata da Fichte come «luce» (*Licht*). Ai rapporti tra concetto e luce sono dedicate alcune tra le meditazioni più ardue del testo: il concetto è infatti impegnato nello sforzo di spiegare la luce che lo compenetra, ma la luce mantiene un momento di incomprendibilità, legato al fatto che essa è già da sempre implicata nel concetto, il quale deve già presupporla per poterne efficacemente operare un rischiaramento in chiave genetica.

Riassumendo: lo A è designazione dell'«unità assoluta». Tale «unità assoluta» si determina più precisamente, nel corso dell'argomentazione di Fichte, come reciproca implicazione tra «concetto» (*Begriff*) e

15. Anche in questo caso, risulta imprescindibile il riferimento a un altro autore apparentemente estraneo alle questioni di cui ci stiamo occupando, cioè E. Benveniste, di cui cfr. almeno, per quanto riguarda la teoria dell'enunciazione, i saggi ripubblicati come capp. XX, XXI e XXII nei suoi *Problèmes de linguistique générale*, 1 (1966), Tel Gallimard, 2006, pp. 251-276.



«luce» (*Licht*). Ora, se osserviamo più attentamente che cosa significhi «luce», ci accorgiamo che non è possibile pensare a una luce che non illumini, a un principio di visibilità che operi senza in pari tempo rendere manifesto qualcosa. A sua volta il «concetto» in senso trascendentale, che contiene al suo interno la «luce» come incorporazione, nell'«unità assoluta», di tutte le disgiunzioni, non può semplicemente «essere» questa unità, bensì deve effettuarsi come movimento di unificazione. La compenetrazione di entrambi (che Fichte designa sostantivando l'avverbio *Durcheinander*) deve perciò produrre i disgiunti nell'atto stesso con cui li porta a manifestazione: senza disgiunti non ci sarebbe nulla da far apparire, dunque l'operazione della luce si annullerebbe immediatamente, poiché essa consiste appunto nel rendere visibile; allo stesso modo il concetto, nel tentativo di comprendere il funzionamento della luce, deve intendere come divenire genetico ciò che altrimenti resterebbe l'effetto di una proiezione irrazionale. Da entrambi i lati, manifestare all'apparire e produrre ciò che appare vanno intesi nell'inscindibilità di un unico e medesimo movimento.

In questo modo, abbiamo posto almeno le basi per comprendere in che modo vada pensata l'unità tra lo «A» dell'unità assoluta e il «punto» dello scaturire genetico del molteplice. Certo, siamo ancora ben lontani dalla deduzione completa del mondo fenomenico: però abbiamo creato le condizioni a partire da cui ricercare i membri mancanti per costruire il nostro problema, avvicinandoci in pari tempo alla sua soluzione. La soluzione, infatti, non è esterna al problema, ma è costituita dall'auto-costruirsi del problema in quanto espressione determinata della problematica che in Fichte, come abbiamo detto, è data dalla costituzione di una filosofia trascendentale come dottrina della scienza.

Quando il problema ha cessato di costruirsi, significa che ha generato la sua soluzione. Come determina Fichte il momento in cui possiamo riconoscere il completamento del problema, che fa tutt'uno con la scoperta della sua soluzione? Ciò avviene quando l'ipotesi di partenza, costituita dal rapporto d'implicazione tra unità e molteplicità, nel corso dell'esposizione giunge a riprodursi, ripresentando il problema nei suoi termini di partenza; i termini di partenza che vengono riprodotti mostrano, proprio in questo modo, che il problema si è dissolto, non solo nei suoi presupposti iniziali, ma anche nei singoli passaggi che hanno rappresentato la sua progressiva soluzione. La so-

luzione è il compimento del problema, è la vittoria della problematica, che ha mostrato di non essere vana proprio perché ha condotto all'effettiva fondazione di ciò sulla cui possibilità ci stavamo interrogando fin dall'inizio della ricerca<sup>16</sup>.

Ora, l'inizio della ricerca era costituito proprio dalla domanda sulla possibilità d'istituire una filosofia come dottrina della scienza. Poniamo che Fichte sia riuscito a «chiudere» in forma coerente le sue esposizioni di dottrina della scienza, che egli cioè sia riuscito a rispettare le condizioni epistemologiche fondamentali richieste per l'instaurazione della filosofia trascendentale come scienza di tutte le scienze. Che cosa accade, allora, in questa fine?

Ritorniamo al rapporto tra l'unità assoluta (= A) e il punto della genesi. La dottrina della scienza si colloca nello spazio intermedio tra lo «A» e il punto, è il movimento oscillatorio che consiste nel risalire dal molteplice all'uno, per derivare geneticamente dall'uno il molteplice. Abbiamo visto come nello schema sia operante una duplice disgiunzione: quella di sinistra è la forma che la disgiunzione assume nella tripartizione della filosofia critica di Kant (x, y, z); quella di destra è la disgiunzione tra essere e pensiero (S – D), che il pensiero ha cercato di derivare dalla struttura stessa della ragione come unità assoluta (= A). Secondo Fichte, però, Kant non ha veramente colto la ragione come unità assoluta, perché ha studiato la ragione solo nella sua tripartizione di ragione teoretica, pratica e giudicante. La ragione di Kant è una ragione già disgiunta, che non viene colta nella sua incondizionata unità (= A), e dunque neppure può essere posta come matrice del movimento genetico all'origine dei disgiunti (S – D) e più in generale del molteplice.

La dottrina della scienza non può porsi nell'unità assoluta senza porsi nel punto genetico, e non può porsi nel punto genetico senza porsi nell'unità assoluta. Nel movimento oscillatorio fra entrambi, essa procede nel secondo corso del 1804 secondo due direzioni inverse e complementari. La prima, che culmina nella teoria della verità costituita dall'intreccio indissolubile tra «essere e vita, e vita ed essere», sviluppa la disgiunzione dal lato sinistro dello schema. In altri termini,

16. Anche da questo punto di vista, i requisiti di scientificità della filosofia stabiliti dal saggio *Sul concetto di dottrina della scienza* del 1794 restano validi per tutto il corso del pensiero di Fichte.

essa riprende il lavoro filosofico all'altezza del pensiero kantiano e dei problemi in esso lasciati aperti. Si tratta di riportare la disgiunzione all'unità, mostrando come le divisioni prodotte dalla ragione conducano alla scoperta della verità in termini di unità tra pensiero e vita, divenire ed essere<sup>17</sup>.

Una volta giunti a questo vertice (nella 15. Conferenza), Fichte può affrontare il problema dal lato opposto della disgiunzione: non più dal lato del riflesso che la disgiunzione tra pensiero ed essere aveva assunto nei diversi sistemi filosofici dell'idealismo e del realismo, culminanti appunto nel criticismo kantiano; bensì direttamente dal lato destro, in cui la disgiunzione S – D deve essere compenetrata alla luce della verità come indissolubile intreccio tra essere e vivere: in cui l'essere è propriamente un *wesen* in senso verbale, un dispiegarsi all'essere e dunque un prodursi all'apparire; così come la vita non è un sostantivo (*Leben*), ma deve essere a sua volta intesa come verbo (*leben*), che non rinvia ad alcun supporto né sostrato, ma vive appunto semplicemente nell'infinito (verbale e sostanziale) del proprio dispiegarsi.

Ora, lo sviluppo della disgiunzione dal lato destro, a partire dall'unità assoluta così come è stata declinata nella 15. Conferenza, deve condurre alla deduzione trascendentale del molteplice, secondo le modalità epistemologiche che abbiamo accennato in precedenza. Qui, la cosa importante è interrogarci sul senso complessivo dell'operazione fichtiana: posto che essa riesca, che ne è dell'identità tra principio e fine? In altri termini, che ne è della filosofia?

A questo punto entra in gioco la figura della saggezza (*Weisheit*), che rappresenta il momento della riunificazione tra filosofia e vita. Alla fine del percorso, Fichte ritiene di avere dedotto il mondo della molteplicità, di avere esposto nella loro completezza le condizioni trascendentali di possibilità dell'esperienza. Ora, però, questo movimento non è soltanto quello della giustificazione epistemologica dell'esperienza; nel realizzare la genesi dell'esperienza, infatti, è la stessa filosofia che si è giustificata in rapporto al suo progetto di partenza. Si trattava di ricondurre il molteplice all'unità assoluta, e di derivarlo geneticamente da questa stessa unità. I due movimenti, che in WL 1804<sup>2</sup> si presentano come separati sul piano dell'esposizione, devono essere pensati come concettualmente inseparabili, in altri ter-

17. Cfr. *supra*, nota 7.

mini come simultanei. Si tratta di un altro aspetto importante della concezione fichtiana della filosofia trascendentale, che vale la pena di sottolineare: è l'idea che la filosofia sia l'esposizione diacronica di un'unica visione, che andrebbe abbracciata nell'istantaneità di un unico colpo d'occhio, all'interno di un unico sguardo<sup>18</sup>. Ritorna l'elemento dell'intuizione, come elemento richiesto per la comprensione dell'assetto epistemologico della dottrina della scienza, e dunque privo dei caratteri di misteriosità e misticismo che venivano imputati all'uso che di questo concetto stava facendo Schelling.

D'altra parte, proprio assumendo che la dottrina della scienza costituisca un'immagine intimamente strutturata e compiuta, tale da poter essere istantaneamente abbracciata nell'unità di un unico sguardo, la conseguenza che Fichte ne trae è che in tal modo ad essere giustificata e compresa non è soltanto l'esperienza, nelle strutture di fondo che trasformano la molteplicità dei suoi aspetti in una totalità organizzata, cioè in un mondo. Ad essere giustificata, ed a sua volta dedotta, è la stessa legittimità dell'impresa trascendentale: la deduzione delle condizioni di possibilità dell'esperienza è al tempo stesso la deduzione delle condizioni di possibilità della filosofia<sup>19</sup>. L'elemento problematico costitutivo della dottrina si è rovesciato nella sua affermazione apodittica: la dottrina della scienza si è affermata effettivamente come tale, poiché ha dimostrato nei fatti di avere compiuto ciò che si era all'inizio proposta di fare. Nello sfociare sul mondo dell'esperienza,

18. Particolarmente chiara al riguardo WL 1801/02: «La dottrina della scienza, come mostra la composizione della parola, deve essere una dottrina, una teoria del sapere, la quale teoria si fonda senza dubbio su un sapere del sapere, lo produce ovvero, in una parola, lo è. In conseguenza del concetto, questo sapere del sapere è innanzitutto esso stesso un sapere, l'unificazione di un molteplice assolutamente con un solo sguardo [...] la dottrina della scienza, che è certo il sapere del sapere, non è una molteplicità di conoscenze, non è un sistema o connessione di proposizioni, ma è assolutamente solo un unico, indivisibile sguardo» (GA II, 6, 139-40; 585-87). Infine, esplicitamente in rapporto al nesso unità/moltiplicità: «Nonostante che la dottrina della scienza non sia un sistema di conoscenze, ma un'unica intuizione, tuttavia potrebbe essere benissimo che l'unità di questa intuizione non fosse in nessun modo un'assoluta semplicità [...] ma che essa fosse un'unità organica, una fusione della molteplicità in unità e insieme una fuoriuscita dell'unità nella molteplicità e precisamente in una inscindibile unità. Tuttavia già da ciò potrebbe emergere che questa intuizione deve cogliere in un solo sguardo un molteplice di intuizioni [...]» (ivi, 141-42; 588).

19. In questo aspetto già L. Pareyson aveva individuato il tratto caratteristico del pensiero di Fichte (cfr. il suo classico *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976<sup>2</sup>; I ed. 1950).

quindi, la filosofia trascendentale è ritornata riflessivamente su di sé, scoprendo che le condizioni di possibilità dell'esperienza, che essa ha dedotto, sono le stesse che hanno reso possibile il suo esercizio come filosofia. Questo ritorno del pensiero su di sé era mancato a Kant, che aveva assunto la ragione come tema di studio, ma non era egli stesso divenuto la ragione di cui parlava<sup>20</sup>.

Lo spazio intermedio tra lo «A» dell'unità assoluta e il «punto» del movimento genetico si rivela, in tal modo, non come un luogo presupposto al movimento del pensiero, bensì come un effetto del movimento di pensiero stesso: una proiezione simbolica di quel procedimento riflessivo che nel comprendere le condizioni di possibilità dell'esperienza ha compreso le leggi del suo stesso modo di procedere. Ma ora che l'unità assoluta si è scoperta come intimamente pervasa dall'autocoscienza filosofica, restano aperte due strade: o lo sterile appagamento nel risultato raggiunto, o l'apertura all'indissolubile intreccio tra «essere e vita, e vita ed essere», che noi abbiamo colto riflessivamente nel concetto, che abbiamo senz'altro vissuto nel pensiero, ma che nel pensiero abbiamo appunto vissuto solo riflessivamente, ancora una volta soltanto in uno schema.

Ora, secondo Fichte, se la filosofia si accontentasse della prima ipotesi, se volesse godere del suo proprio appagamento, essa pretenderebbe da sé qualcosa di impossibile: infatti, volendo racchiudere nell'unità schematica di un'immagine il divenire infinito della vita, sarebbe costretta o a negare nichilisticamente la vita stessa, distruggendola nel suo concetto (e allora avrebbe ragione Jacobi ad accusare di «nichilismo» la dottrina della scienza); oppure cadrebbe in una evidente contraddizione performativa. Sarebbe infatti impossibile lasciare libero corso al flusso della vita, e al tempo stesso racchiudere la sua mobile infinità in un'unica immagine: saturando la differenza che la contrassegna nel suo statuto simbolico, essa dovrebbe coincidere, nella sua finitezza, con l'eterno scorrere all'infinito della vita stessa.

Se la filosofia comprende l'impossibilità di seguire la prima via, al pensiero resta aperta la possibilità di percorrere la seconda. L'immagine che ha raffigurato la vita nella dottrina della scienza come movimento

20. «Qui, anche Kant è proceduto solo *per osservazioni e tentativi*. Egli ha saputo il che cosa, ma l'organo gli è sfuggito [...] Parlava dell'apriori: ma non è divenuto egli stesso l'apriori» (WL 1807, GA II, 10, 114-15; 27-28).

riflessivo del pensiero, e come esposizione di questo movimento nel linguaggio, è l'immagine che si è colta nella sua natura di mera immagine: in essa la vita si è compresa come «A», come «concetto» ed «unità assoluta», ma in pari tempo ha ormai compreso che l'unità non è l'Uno, bensì è tale proprio perché in sé esprime la differenza incolmabile tra vita in immagine e vita effettiva. Di questa vita effettiva, anche l'immagine è un'espressione effettiva, ma effettiva appunto in quanto immagine, in quanto schema, in quanto «concetto» proiettato sulla vita dalla riflessione. La riflessione trascendentale, che ha colto tutto questo, è dunque ora libera di operare il supremo «distacco» anche nei confronti di se stessa. Dopo avere evidenziato il carattere proiettivo dei concetti che ci hanno accompagnato nel corso della deduzione, siamo finalmente in grado di abbandonare alla loro matrice schematica non solo i singoli concetti, ma l'intero movimento da cui sono geneticamente scaturiti. Questa sottrazione operata dalla filosofia sulla filosofia coincide per Fichte con l'apertura di una nuova dimensione di esperienza, a cui egli dà il nome di «saggezza» (*Weisheit*).

Non si tratta più della vecchia *Weltweisheit*, di quella «sapienza mondana» che nel Settecento tedesco qualificava la filosofia come sapere profano di fronte alla teologia come «scienza di Dio». Non siamo più nell'ordine puro e semplice del conoscere, ma in quello di una condotta di vita permeata dal sapere, di un sapere che è diventato principio stabile in quello che potremmo chiamare un nuovo stile di vita. Questo ci permette di riprendere le considerazioni iniziali, quando ci chiedevamo se in fondo, nella declinazione fichtiana della filosofia trascendentale, il rapporto tra verità e conoscenza, filosofia e vita non resti improntato a un carattere di reciproca estraneità, per cui la riscoperta della vita, o perfino il raggiungimento della verità, si opererebbe soltanto mediante l'attività negativa di una sottrazione del conoscere dall'essere, del concetto dalla realtà e dalla vita «vera».

Ora, benché le espressioni di Fichte possano indubbiamente prestarsi a una simile lettura, ci sembra che la direzione corretta per interpretare il nostro autore sia un'altra. Intanto, la filosofia è un'attività intimamente creativa le cui radici sono nella vita, e dunque è un'espressione pienamente positiva delle potenzialità creatrici insite nella vita stessa. Non è il caso di ripetere quanto abbiamo osservato a proposito del rapporto tra carattere problematico della dottrina della scienza e principio di variazione strutturale delle sue esposizioni

sistematiche. Però vale la pena di aggiungere che la scientificità, per Fichte, è inscritta nella destinazione dell'uomo in quanto essere vocationalmente chiamato alla ricerca della verità; che dunque essa non è né un passatempo né un accessorio, bensì è l'attività da cui dipende la possibilità stessa di mantenere l'uomo in miglioramento costante e in continuo sviluppo<sup>21</sup>. A ciò fa riscontro il fatto che i concetti geneticamente prodotti all'interno dell'esposizione costituiscono le strutture che reggono il mondo dell'esperienza, ne rappresentano i principi trascendentali di funzionamento. Essi hanno dunque un significato effettivo, ed è per questo che Fichte s'impegna a presentarne una derivazione sistematicamente esaustiva.

D'altra parte, il carattere «effettivo» (*wirklich*) dei concetti che governano i processi vigenti nell'esperienza non coincide col principio «reale» (*real*) che opera attraverso di essi, e che per loro tramite giunge all'apparenza. La dottrina della scienza, come filosofia trascendentale, deve dunque rendere conto non soltanto del funzionamento effettivo dell'esperienza nei suoi principi fondamentali, ma anche della strutturale *differenza* tra le leggi effettuali dell'apparenza, e il principio reale che ne costituisce la matrice genetica (l'Uno assoluto della vita come dispiegarsi all'infinito nell'essere – *leben/wesen*). Anzi, possiamo dire che queste due operazioni non possono andare l'una senza l'altra: l'identificazione tra piano effettuale della manifestazione e piano reale dell'intreccio vita/essere condurrebbe all'impossibilità di scoprire la matrice genetica delle apparenze, e dunque farebbe ricadere la filosofia dal piano trascendentale della dottrina della scienza a quello dogmatico dei sistemi idealisti (Schelling) o realisti (Spinoza). Quando Fichte parla di sottrarre o detrarre, egli intende dunque un'operazione che è negativa solo all'apparenza, poiché in realtà è essa stessa altamente produttiva: proprio attraverso questa «sottrazione» è possibile infatti far emergere il piano reale che pulsa al cuore dell'esperienza, lasciando in pari tempo intatta quest'ultima nelle modalità fondamentali del suo funzionamento effettivo.

21. «La prima fra tutte le conoscenze da attribuire all'uomo che pratica la scienza è che la scienza non è un vacuo gioco che serve a far passare il tempo, e neppure un lusso in sé non necessario ma utile solo a un più elevato piacere della vita, bensì che essa è qualcosa che va attribuito assolutamente al genere umano e l'unica fonte possibile di ogni suo ulteriore progresso» (WL 1801/02, 132-33; 581 leggermente mod.). I testi di riferimento sulla questione sono i tre cicli di lezioni sulla destinazione del dotto (1794, 1805, 1811).

Infine, dal lato più squisitamente etico, il «distacco» che Fichte esige dal filosofo rispetto alla sua stessa attività del filosofare costituisce una delle forme in cui si produce la «decisione» realmente libera di cui tratta il Settimo dei *Discorsi alla nazione tedesca*<sup>22</sup>. Qui, Fichte distingue tra due concezioni della libertà: quella secondo cui questo concetto equivale a quello di libero arbitrio; e quella secondo cui esso equivale alla capacità di operare decisioni effettive sul piano della realtà. Il primo è un concetto, secondo Fichte, radicalmente incompleto e depotenziato: esso infatti designa un semplice oscillare dell'immaginazione tra possibilità alternative, concepite come eticamente equivalenti, rispetto alle quali si tratterebbe di operare una scelta che a questo punto, vista la relativa indifferenza dei possibili tra cui scegliere, potrebbe avvenire solo in base al calcolo prudenziale dei vantaggi e degli svantaggi. Però, secondo Fichte, la logica della «prudenza» (*Klugheit*) è solo apparentemente razionale. Infatti, assumendo una determinata situazione come immutabilmente data, essa è costretta a presupporre che tale situazione sia di per sé razionale: solo in base a questo presupposto essa potrebbe poi giustificare come razionale il calcolo rispetto a cui opera le proprie scelte. Se viceversa la situazione (com'era secondo Fichte nel caso dell'occupazione napoleonica della Prussia) è totalmente irrazionale, assumerla come il quadro di riferimento imm modificabile per le proprie scelte condanna ciascuna di queste ad essere di per sé irrazionali, anche se apparentemente vantaggiose per questo o quell'individuo.

La libertà in senso proprio consiste invece nella capacità di individuare, all'interno di un contesto concretamente dato, ciò che in quel contesto costituisce la via più opportuna per far sì che, all'interno delle apparenze, si manifesti e si faccia valere come forza effettiva il principio «reale» che ne sta alla radice. Solo la decisione che esprime la forza di questo «di più» (*Mehr*) rispetto a tutte le apparenze è autenticamente libera, perché produce uno scarto differenziale indeducibile dalla sommatoria degli elementi effettivamente dati, tra ciò che esiste effettivamente in un determinato momento, e ciò che invece merita di esistere anche a costo di rompere radicalmente con la situazione presente. In questo senso, solo una siffatta decisione è autenticamente

22. GA I, 10, 183-97, in part. 192-94; 91-109, in part. 101-05. Per la differenza tra *Klugheit* e *Weisheit*, cfr. WL 1804<sup>2</sup>, 254-56; 959-61.



«razionale», proprio perché sospende il calcolo prudenziale dei *pro* e dei *contra*, e promuove l'irruzione della vita «vera» nell'ambito altrimenti staticamente dato, e perciò sostanzialmente irrazionale, del mondo fenomenico.

Il «distacco» del filosofo dalla filosofia è equivalente a una decisione di questo tipo, e racchiude il momento in cui il sapere, da mera attività di riflessione, diventa principio costitutivo di una determinata volontà. L'unità tra sapere e volontà è ciò che appunto riceve da Fichte il nome di «saggezza» (*Weisheit*). In questa saggezza, la filosofia diventa vera e propria «arte» come condotta di vita: il sapere filosofico non è più separato dalle attività dell'esistenza effettiva, bensì permea la volontà del singolo, attribuendo ad essa in pari tempo chiarezza di visione e costanza di principi<sup>23</sup>. Se non sfociasse nella saggezza, la filosofia tornerebbe ad essere un vuoto gioco di virtuosismi teoretici; ma se non ci fosse la filosofia, neppure la saggezza sarebbe possibile, poiché alla visione mancherebbe l'apporto del sapere, e solo il sapere può essere il principio di una visione intellettuale (*Einsicht*), che nell'esistenza effettiva coglie il Principio reale in essa operante, ponendo il soggetto non più soltanto in grado di comprendere la verità, ma come si dice in linguaggio corrente, di metterla finalmente in pratica: in una parola, di vivere veramente.

23. «Tutti gli altri sistemi restano prigionieri in uno schema, che essi scambiano per la cosa: essi perciò sono filosofie di ombre e di schemi. L'essere dei materialisti, il vedere dei mezzi idealisti, non sono affatto gli schemi giusti. Lo schema più alto e assoluto è quello della vita. Nemmeno la W.L. può andare oltre quest'ultimo, ma sulla sua natura *schematica* essa non s'inganna. Inoltre, essa in generale vede la realtà non in una qualche filosofia, né in se stessa, bensì nella vita, e così sua figlia, per amor della quale soltanto essa esiste, è la saggezza» (WL 1807, GA II, 10, 132; 57). Per la relazione tra saggezza e arte di condurre un determinato stile di vita, cfr. *ivi*, 115; 28-29: «A. mondo ultrasensibile, x. mondo sensibile. Non perdere nessuno dei due, bensì mantenersi sempre nell'unità che lega, nel legame di entrambi. Questa è la saggezza, che secondo quella dottrina dobbiamo condurre nella vita ad arte compiuta, sempre presente, e che non sfugge mai dalle mani». Infine, da sottolineare, per le sue inevitabili assonanze wittgensteiniane, il passo già richiamato di WL 1804<sup>2</sup>: «Il valore è solo nel sapere, e certo in quello assoluto, e tutto il resto è senza valore. Ho detto di proposito nel sapere assoluto, in nessun modo nella dottrina della scienza *in specie*, perché anch'essa è solo la via e ha solo il valore della via, in nessun modo un valore in sé. Chi è salito, non si preoccupa più della scala» (254; 959 leggermente mod.).



# La problematica della trascendentalità dal punto di vista della prima interpretazione heideggeriana della ricerca scientifica

DIMITRI GINEV  
Università di Konstanz

**ABSTRACT:** The principal aim of this article is to examine the relations between the scenario of introducing the ontological difference in the program of hermeneutics of facticity and the interpretation of the process of de-worlding (*Ent-weltlichung*) as it takes place in scientific objectification. The underlying purpose is to inform the engagement of the constitutional analysis of meaning with the contextuality of scientific research in order to illuminate the possibility of applying hermeneutic phenomenology to the constitution of meaningful objects of inquiry as they get contextually produced before any identification of them in accordance with epistemological criteria of objectivity. In this regard, the concept of cognitive existentialism gets spelled out. A special attention is devoted to Heidegger's early notion of hermeneutic situation.

**PAROLE CHIAVE:** Hermeneutics, Mathematics, Nature, Ontological Difference, Cognitive Existentialism.

Il titolo di questo contributo potrebbe forse lasciar intendere che la problematica della trascendentalità (o per lo meno certi suoi aspetti importanti) debba essere localizzata in quello sviluppo della fenomenologia ermeneutica di Heidegger che ha portato da *Essere e Tempo* alla nota interpretazione esistenziale della scienza. Una tale supposizione non può tuttavia essere accettata senza riserve. Lo sviluppo delle idee di Heidegger tra il 1919 e il 1927 è infatti segnato tanto da una forte critica al trascendentalismo di provenienza neokantiana quanto da una profonda trasformazione della filosofia trascendentale. In quegli anni era certamente in atto un crescente accordo tra la riflessione ermeneutica (quindi non epistemologica) della ricerca scientifica e

la riformulazione critica della problematica della trascendentalità. Di seguito, vorrei esaminare, in primo luogo, la peculiarità della ricerca scientifica in riferimento alla prima interpretazione heideggeriana del concetto di situazione ermeneutica. In secondo luogo, vorrei rivolgere l'attenzione alla chiarificazione trascendentale della ricerca scientifica nella prospettiva della differenza ontologica com'era concepita verso la metà degli anni Venti. I miei sforzi, in terzo luogo, cercheranno di trarre dai temi discussi alcune conseguenze per l'attuale teoria della scienza orientata ermeneuticamente.

Nel cosiddetto *Natorp-Bericht* (redatto da Heidegger in vista dei concorsi per la cattedra di Marburgo e Gottinga) l'indicazione della situazione ermeneutica è caratterizzata nel modo seguente: l'introduzione del concetto di situazione ermeneutica deve servire alla preparazione delle condizioni dell'interpretare e del comprendere in un processo scientifico. A questo riguardo, il compito primario consiste nella chiarificazione della situazione ermeneutica dell'autointerpretazione della vita effettiva. Il *Natorp-Bericht* è dedicato alla situazione ermeneutica di una «ermeneutica fenomenologica dell'effettività». La concezione della situazione ermeneutica è dunque configurata in modo tale da aderire ad ogni processo scientifico. Nella misura in cui nel *Natorp-Bericht* si occupa della situazione ermeneutica propria di una «ontologia possibile» (come precorritrice della «ontologia fondamentale» costituita attraverso l'analitica dell'Esserci), Heidegger prende in considerazione, nelle lezioni del semestre estivo del 1922, la situazione ermeneutica della ricerca scientifica. Notoriamente la ricerca come il «modo di attuazione dell'apprendere puramente ispettivo» è il tema centrale di queste lezioni. La ricerca e la conoscenza teoretica vengono dischiuse nell'orizzonte della «vita effettiva» come un modo determinato dell'essere interpretato. La situazione ermeneutica è contraddistinta dal progetto e dall'anticipazione della ricerca, la cui genesi ha luogo nell'orizzonte della vita effettiva<sup>1</sup>.

Nelle lezioni di Marburgo del semestre estivo del 1927 la situazione ermeneutica della ricerca scientifica è spiegata all'interno della prospettiva della differenza ontologica già introdotta precedentemente

1. Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik, Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, vol. 62, 2005, pp. 165-171.

(per esempio, nelle Conferenze di Kassel sulla filosofia di Dilthey nel 1925)<sup>2</sup>.

In relazione allo scenario di questa spiegazione, la temporalità come «unità estatico-orizzontale della temporalizzazione» fornisce i significati della possibilità del commercio tematicamente specificato con l'ente intramondano come utilizzabile e semplice presenza, di modo da ammettere che tale commercio sia alla base del comportamento scientifico. Così, viene formulata una posizione trascendentale dinanzi a questo comportamento. La ricerca scientifica rappresenta un modo del commercio con l'ente, in cui l'ente intramondano è oggettivato tematicamente (lo scenario ammette la possibilità di un'oggettivazione tematizzante dell'utilizzabile, attraverso cui il carattere dell'utilizzabilità di ciò che è oggettivato non va perduto. In luoghi differenti Heidegger ha indicato questa possibilità, ma non ne ha parlato in modo specifico da nessuna parte). L'oggettivazione tematizzante conserva una posizione pre-ontologica rispetto all'essere dell'ente. Tuttavia, essa non dispone delle risorse per trasformare questa posizione in un'interpretazione ontologica che fonda l'oggettivazione. La differenza ontologica compresa esplicitamente rimane estranea all'oggettivazione tematizzante dell'ente. Una comprensione esplicita di questa differenza sarebbe letale per la ricerca scientifica, poiché non sarebbe possibile portarla in un accordo con l'oggettivazione. Perciò l'esperienza positiva della ricerca scientifica non può mirare ai suoi propri significati trascendentali (radicati nella temporalizzazione della temporalità). Questa formulazione diventa in *Essere e tempo* un postulato dell'interpretazione esistenziale della scienza.

Le vie della «scienza trascendentale-ontologico-temporale» (così Heidegger chiama l'ontologia esistenziale nelle lezioni considerate) e della scienza positiva (tanto oggettivante quanto anche interpretante) conducono agli esiti compresi in linea di principio – l'isolamento tematico e l'oggettivazione dell'ente nel primo caso e l'interpretazione ermeneutica della «costituzione estatico-orizzontale della temporalità». Ma sorprendentemente Heidegger fonda le sue caratterizzazioni dei due tipi di scienza sul concetto discordante di *progetto* aprioristico.

2. Cfr. M. Heidegger, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, a cura di F. Rodi nel «Dilthey-Jahrbuch», VIII, 1992-93, pp. 143-177; tr. it. di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo – 10 conferenze tenute a Kassel dal 16 al 21 aprile 1925*, Napoli, Guida, 2001.

Le scienze positive progettano in modo epistemologico e matematico l'ente come territorio di oggetti di ricerca, mentre la «costituzione dell'ontologia» trascendentale-scientifica si dedica (di nuovo espressa con la terminologia delle lezioni indicate) al «progetto dell'essere nell'orizzonte della sua comprensibilità». Ma secondo un'osservazione più precisa, ci si rende conto che si tratta su per giù di due diverse interpretazioni del concetto. Il progetto desunto in termini trascendental-scientifici è un poter essere. Il concetto viene interpretato, in questo caso, in modo assolutamente esistenziale-fenomenologico. Il progetto matematico ed epistemologico dell'ente tematizzato è invece un concetto contraddistinto in modo fortemente essenzialistico. Tale progetto determina il processo di ricerca come oggettivazione tematizzante, che de-mondifica il territorio isolato dell'ente. È una mancanza dell'analisi di Heidegger il fatto che questa importante differenza non venga discussa. Per questo motivo, una tale discussione non potrebbe ignorare il problema se i processi di ricerca della scienza positiva (accanto al progetto epistemologico-matematico) possano condurre anche a un progetto contraddistinto esistenzialmente dell'essere nell'orizzonte della sua comprensibilità<sup>3</sup>. Il fatto che questo problema sia stato trascurato limita anche la più tarda interpretazione esistenziale della scienza. In relazione alla posizione pre-ontologica, Heidegger prende in considerazione un'ampia definizione della ricerca. Egli sottolinea che la ricerca si costituisce nell'oggettivazione di «ciò che è scoperto prima già in qualche modo»<sup>4</sup>. L'ente viene stabilito dalla ricerca scientifica, per cui una comprensione dell'essere appartiene a quella pre-esistenza. La posizione pre-ontologica si riferisce alla scoperta dell'essere attraverso la primaria comprensione dell'essere (pre-scientifica). Le strutture cognitive reprimono la posizione pre-ontologica, senza però distruggerla. La scoperta pre-ontologica dell'essere rimane nascosta e dimenticata nell'oggettivazione scientifica. Un'altra differenza, che viene certamente abbozzata da Heidegger ma non discussa esplicitamente, si presenta nel modo che segue. Mi sto riferendo alla differenza tra la comprensione dell'essere nell'«esistere effettivo-quotidiano» e

3. Cfr. D. Ginev, *The Tenets of Cognitive Existentialism*, University Press, Ohio, 2011.

4. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe* cit., vol. 24, p.456; tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il Melangolo, Genova 1988, p. 306.

la comprensione dell'essere nel comportamento scientifico rivolto agli enti. La prima è per l'indagine ontologica e fenomenologica della costituzione dell'essere dell'ente, completamente intramondano, di significato molto maggiore, poiché non viene repressa dalle strutture dell'oggettivazione. È questa comprensione pre-ontologica, che diventa il tema della «ricerca ontologica fondamentale».

L'attuale modo oggettiva/costituisce in conformità alla realtà una «scienza positiva» del suo territorio dell'essere. L'oggettivazione (la trasformazione in oggetto dell'ente) ha il suo centro nel corrispondente «progetto della costituzione dell'essere» del territorio isolato tematicamente degli oggetti di ricerca. È questo concetto del progetto (di cui si è già discusso), che Heidegger specifica nelle lezioni del semestre estivo del 1927 e in modo più dettagliato in *Essere e tempo* come «progetto matematico della natura» (nelle lezioni si tratta piuttosto di un progetto epistemologico). La costituzione di un territorio, conseguita attraverso il progetto, persegue delle finalità che sono opposte a quelle di una ricerca ontologico-fenomenologica dell'essere. L'approccio basato sul progetto dell'oggettivazione rappresenta la ricerca ontica organizzata epistemologicamente (cioè quella della scienza positiva), in cui il nascondimento del problema sul senso dell'essere è completo. La ricerca scientifica non si interessa della fondazione ontologica della determinazione ontica fondamentale (determinata dal progetto) di un territorio di ricerca, poiché non è in grado di prendere in considerazione la differenza ontologica.

Lo scenario della determinazione dei significati trascendentali della costituzione di un territorio di ricerca confluisce nella ricerca ontologica di quella costituzione dell'essere dell'ente, che viene isolata tramite un progetto epistemologico e matematico. Non è difficile constatare che in queste formulazioni sono implicati due tipi di significati trascendentali. Un primo tipo riguarda i significati *epistemologici* introdotti dal progetto. Di contro, i significati ottenuti in virtù dell'inclusione della differenza ontologica sono tali da determinare le possibilità dell'origine dell'oggettivazione tematizzante dell'ente (e della costituzione dei territori di ricerca) a partire dalla vita effettiva. È questa differenza dei tipi di significati trascendentali dell'oggettivazione scientifica, che esprime una chiara linea di separazione tra l'epistemologia trascendentale e l'ontologia trascendentale. In questo consiste anche uno degli argomenti, che si chiede perché l'interpretazione feno-

menologica della ricerca scientifica è indispensabile per il progetto della fenomenologia ermeneutica. L'interpretazione esistenziale della scienza precisa, a partire da *Essere e tempo*, essenzialmente questa interpretazione. Ma, nello stesso tempo, l'indicata interpretazione limita la problematica della genesi esistenziale-ontologica dell'oggettivazione scientifica al passaggio dall'utilizzabile nell'aver-cura dell'esistenza quotidiana alla semplice presenza oggettivata del territorio di ricerca, progettato matematicamente. Un motivo di questa limitazione è che Heidegger ricorre all'immagine unilaterale (non solo delle strutture cognitive della ricerca scientifica, ma anche) della quotidianità fondata sulla prassi del territorio di ricerca della scienza ordinaria. Di seguito, mi concentrerò su tale motivo critico.

Per illustrare gli abbozzi di Heidegger sulla struttura cognitiva della ricerca nell'ambito delle scienze della natura, ma anche per introdurre gli approcci a un ampliamento e revisione della concezione esistenziale, mi rivolgo a un esame esemplificativo dell'elettrodinamica classica. Ciò ha senso perché dimostrerò fino a che punto la concettualità heideggeriana è conforme alle caratteristiche delle scienze della natura (perlomeno di quelle classiche). D'altra parte si lascerà che vengano alla luce i contorni di un *esistenzialismo cognitivo* alternativo all'essenzialismo matematico.

Il progetto matematico, attraverso cui l'ambito dei fenomeni elettromagnetici viene «circoscritto» e «delimitato», è determinato da quattro equazioni differenziali parziali. Poiché nell'elettrodinamica classica il principio di sovrapposizione non viene meno, queste equazioni di Maxwell sono equazioni differenziali lineari che descrivono la correlazione tra l'intensità della carica e l'intensità della corrente dei campi elettromagnetici. Nell'ambito delle equazioni di Maxwell, i campi elettromagnetici (caratterizzati dai parametri di intensità elettrica di campo e di induzione) sono ciò che è tematicamente presente<sup>5</sup>. (È una diversa questione, che verrà trattata più avanti, se in questa correlazione teoretica il discorso riguardo alla «semplice-presenza» sia giustificato solo attraverso una reificazione della struttura descritta dalle equazioni). Il criterio matematico per la semplice-presenza tematica è determinato da una delle equazioni di campo presupposte dalle equazioni di Maxwell, la quale postula un risultato zero della somma

5. La separazione dei due parametri dipende dal sistema di riferimento.



della funzione temporale dell'intensità di carica e della divergenza dell'intensità di corrente. È questa equazione a rendere possibile la smondanizzazione (*Entweltlichung*) e la delocalizzazione (*Entortung*) dei fenomeni originari. Attraverso di essa i fenomeni vengono «matematizzati», giacché essa si realizza in tutti i tempi e in tutti i luoghi (nel senso del sistema delle coordinate cartesiane).

È altresì importante notare che grazie al progetto matematico i campi elettromagnetici possono essere trasformati in scalari, in vettori o in tensori di grado più alto. L'ambito di queste entità esistenti può anche essere descritto come una delle interazioni elettromagnetiche. La riflessione temporale e la riflessione spaziale hanno valore di simmetrie per quest'ambito<sup>6</sup>. (L'interazione elettromagnetica è tollerata da entrambi). Ci sono anche altre invarianti determinanti per quest'ambito (la conservazione della carica, l'invarianza nell'inversione temporale, l'invarianza a fronte di traslazione e rotazione). L'ambito dell'interazione elettromagnetica è concepito matematicamente, e tuttavia la sua «delimitazione» diviene possibile solo al momento in cui la teoria dell'elettrodinamica acquista un'interpretazione semantico-olistica. I modelli che ne emergono sono sistemi di oggetti per i quali: 1) la carica, che viene conservata, è la fonte del campo elettrico; 2) non esiste alcuna carica magnetica<sup>7</sup>; 3) la derivata temporale dell'induzione è legata alla rotazione del campo magnetico e 4) l'induzione e l'intensità di corrente possono essere associate a un coefficiente zero poiché anche nel vuoto esistono campi elettrici. (Queste quattro caratteristiche vengono codificate dalle equazioni di Maxwell). L'ambito è *tematicamente* delimitato, e tuttavia da un punto di vista matematico è potenzialmente infinito.

Finora nelle mie argomentazioni ho preso in considerazione solo quella dimensione dell'infinito matematico legata all'olismo semantico: la quantità dei possibili modelli dell'elettrodinamica classica, in quanto sistemi di oggetti che rappresentano circostanze empiriche e nei quali si realizzano le equazioni di Maxwell, è potenzialmente infi-

6. Notoriamente, l'ambito comprende le onde elettromagnetiche sia nel vuoto che nella materia, poiché le equazioni di Maxwell contengono soluzioni per le onde per entrambi i mezzi. Qui mi rifaccio in parte alla nuova rappresentazione, offerta da P. Hertel, dell'apparato concettuale dell'elettrodinamica classica.

7. Non soltanto non è constatabile empiricamente, ma è anche matematicamente impossibile.

nita. Quest' affermazione è d' altro canto da concepirsi come una conseguenza scientifico-teoretica derivante dall' inesauribilità del modello matematico. In concreto, l' infinito inerente al modello matematico è caratterizzato da un' ambiguità rilevante.

La tematizzazione oggettivante è in un senso primo infinita, poiché «abbandona» il mondo finito del prendersi-cura quotidiano: la sua infinità emerge quindi – questo l' argomento di Heidegger – non da cause scientifico-teoretiche bensì esistenziali-ermeneutiche. Nonostante questo mondo trascenda già sempre le singole relazioni materiali, esso è «perennemente finito». Il mondo finito si perpetua all' interno di ogni situazione di attività, che ha anche valore di situazione di costruzione di senso legata alla prassi. Il mondo è «sempre già qui»: un orizzonte finito esiste già sempre nella «quotidianità media». Il *Dasein* rimane vincolato all' orizzonte in ogni situazione delle sue occupazioni quotidiane. Senza la finitezza situata del mondo la trascendenza del mondo sarebbe impossibile. Detto altrimenti: l' esserci-nel-mondo è uno stato permanente di trascendenza situata. Il primo senso in cui il modello matematico implica un' infinitezza emerge dalla rottura del vincolo con l' orizzonte.

Il mondo trascende anche la finitezza situata del *Dasein* attivo nel suo metodo della ritenzione tematicamente oggettivante. E tuttavia la trascendenza del mondo, su cui si fonda la temporalità estatica, è «rimandata» all' interno del suddetto metodo in favore di un' infinita idealizzazione matematica. Per Heidegger, il *Dasein* nel modo della ricerca scientifica è un soggetto epistemologico astratto, che per così dire si è liberato della sua condizione finita dell' essere legato all' orizzonte, in modo da poter esistere allo stato di (potenziale) infinitezza di tematizzazione oggettivante progettata matematicamente<sup>8</sup>. In questo

8. È difficile dire se Heidegger attribuisca al «progetto matematico della natura», all' interno della tematizzazione oggettivante, un' infinità potenziale o effettiva. Notoriamente Oskar Becker è il fenomenologo che ha intrapreso un' analitica ermeneutica del *Dasein* dell' «esistenza matematica», in cui osserva i numeri transfiniti in relazione a un' infinità potenziale della matematica costruttiva fondata in modo esistenziale-ontologico. Nelle sue esposizioni ermeneutico-fenomenologiche di questa problematica, Becker compie tuttavia un passo che Heidegger stesso non avrebbe fatto in nessun caso. Becker introduce un *Dasein* particolare (un «demone immortale») dell' esistenza matematica, che è continuamente in grado di superare la finitezza determinata dalla morte. Si tratta del *Dasein* della costruibilità matematica potenzialmente infinita. Un tale ampliamento dell' analitica del *Dasein*, che comprenda anche l' ermeneutica ontologica dei modi dell' esistenza scientifica,

stato il *Dasein* non ha alcun essere in o come possibilità (liberamente scelta), poiché è completamente determinato dal progetto della tematizzazione. Secondo Heidegger, in questo consiste la conseguenza più importante del passaggio dal modo dell'esistenza quotidiana a quello oggettivante della ricerca.

Le entità oggettivate tematicamente possono costituirsi solo a condizione della «liberazione dal vincolo dell'orizzonte» in quanto oggetti di ricerca, dove la liberazione è strettamente correlata al «progetto matematico della natura». Se si cercasse di effettuare un movimento a ritroso in cui si avesse cura di impiantare un'entità oggettivata in uno spazio-tempo matematico all'interno della «quotidianità di cui ci si prende cura», l'entità andrebbe persa nelle situazioni dell'esperienza pratica che fungono soltanto da «rappresentanti a portata di mano» di tale entità. All'interno della quotidianità media vincolata all'orizzonte, ciò che si intende (e si descrive matematicamente) per campo elettromagnetico dal punto di vista dell'elettrodinamica classica è sparpagliato in diverse relazioni materiali, nelle quali si possono avvertire gli effetti dell'interazione elettromagnetica. Nella «attualità prevista della prudente preoccupazione» ci sono unicamente «cose presenti» in relazione alla situazione, le quali (a differenza delle entità disponibili oggettivate matematicamente) sono escluse dalle relazioni materiali momentanee solo «temporaneamente».

A questo punto si può tuttavia avanzare la tesi secondo cui il sapere prodotto attraverso la ricerca scientifica esercita ripercussioni costanti sul mondo della vita (*Lebenswelt*) pre-scientifico. Nel linguaggio di tutti i giorni si parla oggi non solo di campi elettromagnetici, ma anche di codici genetici, pulsar, protoni, enzimi, equilibrio ecologico ecc. Tali entità esotiche abitano la nostra quotidianità extra-scientifica. La tesi della ripercussione si sviluppa in una serie di concezioni della

sarebbe per Heidegger inaccettabile. Heidegger smentirebbe un simile ampliamento non perché cancellerebbe il confine tra prudente preoccupazione (*Besorgnis*) e oggettivazione teoretica, bensì a causa della dipendenza della sua «ontologia fondamentale» dalla finitezza esistenziale. L'ampliamento di Becker dell'analisi del *Dasein* mette in pericolo proprio l'idea di un'ontologia fondamentale. Il «poter-essere» caratterizza soltanto il modo finito del *Dasein* dell'essere-nel-mondo. Se si attribuisse anche al modo dell'esistenza infinito (scientifico) un'esistenza in possibilità, come nel caso dell'«esistenza matematica» in Becker, allora la quotidianità media – questa la probabile obiezione di Heidegger – rinuncerebbe proprio a quello status fondamentale reso possibile dall'accesso all'ontologia attraverso l'analitica del *Dasein*.

«scientificizzazione del mondo della vita» che provocano l'insistenza di Heidegger sull'inadeguatezza del sapere ottenuto attraverso la tematizzazione oggettivante e dell'esperienza nella quotidianità media. Senza dubbio le scienze della natura contribuiscono continuamente a costruire il mondo quotidiano delle società tardo-moderne, in modo tale che queste realtà sociali scientificizzate svolgano la funzione di fondamento per ulteriori trasformazioni non solo nell'esperienza scientifica, ma anche in quella del mondo. Tuttavia, le concezioni riguardanti la scientificizzazione del mondo della vita non offrono di fatto alcuna argomentazione contro l'interpretazione di Heidegger, poiché attraverso la retroattività non vengono impiantate costruzioni della tematizzazione oggettivante all'interno dell'esperienza quotidiana, bensì viene piuttosto avviato un allargamento (un arricchimento attraverso relazioni nuove) della quotidianità extra-scientifica<sup>9</sup>. Certamente la scienza che opera l'idealizzazione matematica contribuisce all'aver luogo di una sovrapposizione di senso e un nascondimento di senso della *Lebenswelt* pre-scientifica. La «struttura ermeneutica dell'attuata costruzione di senso» in un mondo finito rimane tuttavia invariata.

La scientificizzazione della *Lebenswelt* non implica l'inclusione di una concettualità propria delle scienze della natura all'interno della vi-

9. L'argomento della «scientificizzazione del mondo della vita» viene sollevato perlopiù in relazione alla critica della separazione dell'esperienza scientifica da quella della *Lebenswelt* in Husserl. Elisabeth Ströcker richiama l'attenzione sul seguente paradosso riguardo all'interpretazione della crisi che Husserl non riuscì a dominare: «Si mostra la contraddizione in base a cui il mondo della vita da un lato è il fondamento di contenuto per la scienza, ma dall'altro proprio i contenuti sono fondamentali per il mondo della vita e come tali si aggiungono continuamente per la sua esistenza» (E. Ströcker, *Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk*, in *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1979, p. 118). La proposta di Ströcker per evitare questo paradosso consiste nel non considerare la funzione fondante della *Lebenswelt* come se la *Lebenswelt* portasse in sé un'idealizzazione scientifica del mondo fondata in essa e che nasconde se stessa. La scienza contribuisce a costituire continuamente – secondo l'argomentazione di Ströcker – anche la *Lebenswelt* e compare sotto forma di esiti garantiti provvisoriamente essi stessi con funzione di fondamento per ulteriori trasformazioni dell'esperienza della *Lebenswelt*. La critica di Ströcker si può estendere *mutatis mutandis* alla netta separazione in Heidegger tra il modo dell'esistenza nella quotidianità media e il modo dell'esistenza nella tematizzazione oggettivante. Soltanto ci si deve chiedere, se questa trasformazione in qualità di scientificizzazione della *Lebenswelt* la muti in modo tanto sostanziale che l'esperienza della *Lebenswelt* cominci a operare insieme all'idealizzazione oggettivante. Poiché non è questo il caso, mi pare plausibile elaborare una strategia di difesa tanto per la separazione in Husserl che per quella in Heidegger.

ta quotidiana, bensì una «quotidianizzazione» dei termini specialistici, che in qualità di termini semiteoretici si riferiscono a relazioni materiali quotidiane in cui si attuano usi pratici degli esiti propri delle scienze della natura. (Queste parole non dispongono più di alcun senso progettato matematicamente). Il fatto che il vocabolario di tali parole diventi sempre più ampio non costituisce testimonianza del fatto che la tematizzazione oggettivante conquisti l'esperienza del mondo della vita. Lo «stile dell'esperienza della *Lebenswelt*» (nel senso di Husserl) non subisce cambiamenti. La crescita dello strato semiscientifico di questa esperienza non ha nulla a che fare con la costituzione della realtà scientifica. Anche l'argomento divenuto popolare secondo cui c'è una vasta mescolanza di pratiche proprie del mondo della vita e della scienza non risulta vero per una critica alla separazione in Heidegger di un modo dell'esistenza pre-scientifico. Certamente la costruzione di apparecchi e strumenti scientifici deriva dalla reciproca compenetrazione di entrambi i tipi di pratica. Nonostante questa mescolanza e compenetrazione continua a sussistere l'incommensurabilità tra l'orizzonte del mondo della prassi quotidiana e delle pratiche di ricerca progettate matematicamente<sup>10</sup>.

È opportuno notare che già i più elementari strumenti scientifici, nonostante la loro «origine nel mondo della vita», riescono a istituire spazi di rappresentazione scientifica indipendente, che si distinguono in modo fondamentale dagli spazi extrascientifici della rappresentazione. In questo rapporto Hans-Jörg Rheinberger avanza la tesi secondo cui gli strumenti creano punti di sutura tra essi stessi e i possibili oggetti di studio. I punti di sutura sono i luoghi in cui «la mano dello sperimentatore» si sostituisce alla «mano del costruttore di strumenti»<sup>11</sup>. Questa sostituzione descrive nello stesso tempo un momento

10. La tesi inversa secondo cui gli oggetti teoretici in qualche modo pre-esistono all'interno del mondo della vita viene avanzata in modo particolare dai costruttivisti della scuola di Erlangen. A differenza di Heidegger, i costruttivisti partono dal fatto che la genesi delle costruzioni teoretiche risale non a disfunzioni dell'esperienza quotidiana, bensì a distinzioni elementari di tale esperienza. Le distinzioni costituiscono il punto di partenza della possibile costituzione tematica degli oggetti teoretici. Per i costruttivisti questa costituzione si svolge come stilizzazione di distinzioni quotidiane (linguistiche e riferite alla prassi).

11. H.-J. Rheinberger, *Epistemologie des Konkreten. Studien zur Geschichte der modernen Biologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 314. Rheinberger porta l'attenzione sul fatto che negli esperimenti in biologia il punto di sutura tra gli oggetti di studio e le pratiche di ricerca significa il confine tra una struttura organica e una inorganica. In rapporto alla

nell'occultamento ermeneutico del processo di ricerca nel suo proprio orizzonte di possibilità aperto e potenzialmente infinito. In ciò i punti di sutura rivestono il ruolo di «punti di confine» tra l'attività della *Lebenswelt* e quella scientifica.

Oltre al senso esistenziale-ermeneutico, in cui il progetto matematico implica l'infinitezza, entra a pieno diritto il contesto scientifico-teoretico. A fronte di questo contesto occorre distinguere due interpretazioni dell'infinitezza progettata matematicamente – una semantico-olistica di cui si è già detto, che va oltre gli spazi della concezione esistenziale di Heidegger. Per accostarci alle caratteristiche delle due interpretazioni, comincio con lo specificare l'interpretazione semantico-olistica. Essa riguarda la status del concetto teoretico: l'infinitezza implicata dal progetto matematico ha come conseguenza un'inesauribilità empirica dei concetti fondanti (relativi agli oggetti teoretici) di un dato ambito. Il senso di questa infinitezza è strettamente legato all'infinitezza delle possibili interpretazioni proprie del modello teorico: poiché il progetto matematico nell'ambito delimitato tematicamente ha potenzialmente infinite interpretazioni, gli attuali concetti fondanti – premesso che ogni interpretazione corrisponde a una circostanza empirica – sono inesauribili. In altre parole, ciascuno dei concetti teoretici in un ambito strutturato in modo teoretico (deduttivo-nomologico) della ricerca nelle scienze naturali ha una quantità potenzialmente infinita di modelli di dati. Questa posizione viene di fatto difesa nella concezione esistenziale di Heidegger. Essa ignora completamente la dipendenza dell'interpretazione degli oggetti teoretici dalla dinamica delle pratiche della ricerca scientifica.

La seconda interpretazione scientifico-teoretica dell'infinitezza della tematizzazione oggettivante si congeda dall'essenzialismo matematico. Tenterò di mostrare che questa interpretazione scaturisce anche da un *superamento del senso epistemologico dei concetti o meglio degli oggetti teoretici*.

Secondo i principi dell'internalismo ermeneutico, l'esistenza degli oggetti teoretici si può accertare soltanto in rapporto ai particolari orizzonti della ricerca nelle scienze della natura. Questi sono orizzonti

concatenazione degli oggetti di studio disponibili con gli strumenti delle pratiche di ricerca può essere tracciata anche la linea che separa gli esperimenti *in-vivo* da quelli *in-vitro* all'interno di un rapporto teoretico-costitutivo.

di possibilità di ricerca progettate che non si possono mai realizzare completamente e definitivamente nel processo di ricerca. Gli oggetti teoretici si sviluppano attraverso l'acquisizione di tali possibilità, ed esistono attraverso l'ulteriore realizzazione di possibilità di ricerca progettate. Nella maggior parte dei casi questi oggetti emergono dalle possibilità di sviluppare l'apparato matematico in modo tale che sia possibile prevedere matematicamente le circostanze empiriche. Il senso epistemologico degli oggetti teoretici si trova nella struttura matematica degli scenari di chiarificazione concettuali, i quali rinviano a un ampliamento dell'esperienza (e del contenuto empirico della teoria). I formalismi matematici concettualizzano l'esperienza della ricerca scientifica attraverso concetti teoretici in modo tale che gli avvenimenti, meccanismi e processi empirici predetti matematicamente diventano elementi costitutivi dell'ambito di studio. Grazie a questa concettualizzazione, quella attuata all'interno del processo di ricerca è sempre una realtà potenziale: essa viene alla luce attraverso le possibili interpretazioni empiriche degli oggetti teoretici. In tal modo è possibile riassumere il senso epistemologico di questi oggetti. Si tratta del senso secondo cui l'essere degli oggetti teoretici deve essere limitato esclusivamente a scenari di chiarificazione formalizzati matematicamente.

Il primo momento di un superamento del senso epistemologico consiste nella constatazione che tanto l'origine quanto l'interpretazione empirica degli oggetti teoretici si svolge all'interno di orizzonti aperti di possibilità. Secondo il senso epistemologico gli oggetti teoretici sono strutture matematiche prestabilite alle pratiche della ricerca, che possono essere rappresentate da condizioni empiriche. Attraverso la rappresentazione queste strutture acquistano un essere empirico come presenza stabilita. Il rapporto tra strutture matematiche, che dal punto di vista epistemologico sono «strutture mentali», e rappresentazioni empiriche si dimostra essere un caso particolare del dualismo cartesiano. Il superamento del senso epistemologico degli oggetti teoretici di cui si è parlato rende priva di senso tanto la preesistenza (*Vorgegebenheit*) (cioè lo status delle entità platoniche) quanto il nesso stabilito «rappresentazione-presenza». (Questo nesso non deve essere scambiato con il rappresentazionismo epistemologico. Esso è piuttosto una relazione ontica nell'ambito della tematizzazione oggettivante. Di fatto tuttavia il nesso rappresenta un *pendant* ontico della rappre-

sentazione). A differenza delle interpretazioni degli oggetti teoretici determinate dal senso epistemologico si deve affermare che gli oggetti teoretici hanno un essere all'interno di possibilità realizzate e imminenti. L'affermazione risulta vera indipendentemente dal fatto che si dimostri accanto a quella matematica anche un'esistenza empirica per gli oggetti temporanei.

La polarizzazione è un oggetto teoretico dell'elettrodinamica classica. In parole povere, l'esistenza matematica di questo oggetto risulta dalla possibilità di descrivere, all'interno del formalismo delle equazioni di Maxwell, la relazione lineare tra l'intensità di campo elettrico e lo spostamento dielettrico. Per realizzare questa possibilità, si introduce inoltre alle suddette equazioni anche un'equazione materiale. Definita come momento di dipolo per unità di volume, la polarizzazione dispone di un'esistenza matematica nell'orizzonte delle possibilità di calcolare il lavoro necessario a costruire un dato potenziale elettrico in un elemento lineare. Questa esistenza può essere «dimostrata» tenendo conto che il rapporto lineare tra l'intensità di campo elettrico e lo spostamento dielettrico dipende dalle particolarità del materiale. Attraverso le pratiche della sperimentazione con diversi materiali, si apre l'orizzonte di possibilità dell'esistenza empirica della polarizzazione. Le dimostrazioni sperimentali non giustificano tuttavia in alcun modo la reificazione dei campi elettromagnetici. La reificazione delle dimostrazioni degli oggetti teoretici è una speculazione filosofica e non ha nulla a che fare con la dimostrazione sperimentale.

Una classe di oggetti teoretici ha soltanto un'esistenza matematica (ipotetica). Non sono quindi dimostrati in nessuna situazione. Il loro essere nei confronti delle imminenti possibilità empiriche comprende anche la possibilità che in determinate situazioni del processo di ricerca l'esistenza di questi oggetti possa essere confutata sperimentalmente. Per esempio, il meccanismo di Higgs è un oggetto teoretico della fisica delle alte energie che deriva dalla possibilità ipotetica, secondo cui i bosoni acquistano massa attraverso rotture spontanee della simmetria. L'esistenza di questo meccanismo tuttavia non è ancora provata sperimentalmente. Anche la completa dimostrazione dell'esistenza dei «Top Quark» come oggetto teoretico resta ancora vincolato alla realizzazione di una serie di possibilità. Per un lungo periodo anche l'oggetto teoretico «gene» ha avuto un'esistenza all'interno di possibilità ipotetiche della sua identificazione empirica. (Ho in mente



il periodo della nascita della biologia molecolare durante il Dopoguerra, in cui ci furono tentativi per rendere operativa l'ipotesi formulata da George Beadles ed Edward Tatum «un gene – un enzima». L'ipotesi si distingue dal paradigma «un gene – una caratteristica» della genetica classica. Questa ipotesi fu già un passo decisivo in direzione dell'identificazione empirica degli oggetti teoretici discussi. Ancora oggi non si identifica il gene attraverso rappresentazioni rigide, bensì piuttosto attraverso il rispetto di «istruzioni» come quella per cui non tutto il DNA ha origine dai geni, ma tutto il DNS genomico si raddoppia<sup>12</sup>.

Allo stesso modo degli oggetti teoretici che hanno già acquisito un contenuto empirico (ad esempio la loro esistenza è confermata sperimentalmente), gli oggetti teoretici ipotetici sono collocati all'interno di un orizzonte di possibilità di ricerca progettate. Una demarcazione rilevante da un punto di vista ermeneutico-fenomenologico tra i due tipi di oggetti teoretici non esiste. In entrambi i casi gli oggetti entrano in gioco attraverso l'avverarsi di possibilità «matematiche» (cioè di passi possibili all'interno degli apparati concettuali per le discipline biologiche e degli apparati matematici per le discipline fisiche). Nel secondo caso tuttavia le possibilità di una identificazione empirica (accanto a quella matematica) stanno ancora dalla parte della realizzazione. L'«esistenza nell'orizzonte delle possibilità» precede l'esistenza stabilita secondo criteri epistemologici (ed eventualmente comprovata empiricamente) di tutti gli oggetti teoretici. Questa tesi fornisce il punto di riferimento per un'analisi critica delle concezioni conoscitive-teoretiche dell'interpretazione degli oggetti teoretici.

Se si insiste sul senso epistemologico degli oggetti teoretici e si ignora la sua esistenza come possibilità, si mettono in moto le note interpretazioni scientifico-teoretiche del rapporto tra lo status empiri-

12. A differenza degli oggetti teoretici della fisica, la maggior parte degli oggetti teoretici della biologia non possono essere definiti all'interno di una struttura matematica in modo puramente formale. (Un'eccezione a questo riguardo sono gli oggetti teoretici delle teorie biologiche altamente matematizzate come, ad esempio, l'ecologia degli ecosistemi). Il gene è un tipico oggetto teoretico della biologia. Esso può essere definito nei linguaggi teoretici della genetica classica, della citologia, della biochimica e della biologia molecolare. Non esiste però un numero finito di situazioni di ricerca in cui questo oggetto teoretico possa essere reso operativo in modo univocamente empirico. Si può dire che il gene si trova sempre in un orizzonte aperto di possibilità di ricerca che possono essere attuate nella normale ricerca.

co e quello matematico di questi oggetti. Ho in mente le dottrine del realismo scientifico, del realismo semantico (strutturalista) e dell'empirismo costruttivo<sup>13</sup>. In queste dottrine viene ammessa una forma di essenzialismo al fine di chiarire lo status degli oggetti teoretici. Denominatore comune di queste tre dottrine è il contesto intrateoretico entro il quale viene osservato lo status degli oggetti teoretici delle scienze della natura.

Da un punto di vista ontico il realismo classico reifica gli oggetti teoretici come portatori fisici di caratteristiche determinate nell'ambito del formalismo matematico. Esistono «cose» completamente reali – secondo l'argomentazione realista –, i portatori di tali caratteristiche sono come la proprietà di produzione di un potenziale vettoriale attraverso un dipolo magnetico. Queste cose si chiamano campi elettromagnetici. Matematicamente, essi si possono descrivere non solo tramite equazioni differenziali, ma anche sotto forma di integrali. In entrambi i casi tuttavia si tratta di forme di descrizione di portatori fisici di caratteristiche codificate matematicamente<sup>14</sup>. A ciascun frammento del quadro matematico-teoretico corrisponde un frammento della realtà fisica. Il quadro è un ritratto della realtà. Sebbene non lo si annoveri tra gli assunti centrali di questa dottrina, il rappresentazionismo epistemologico costituisce una componente necessaria del realismo scientifico. Le relazioni delle entità matematiche all'interno del formalismo di una teoria sono «immagini» vere di cose e caratteristiche reali. Ciò che viene rappresentato attraverso il formalismo è una realtà nascosta dietro quei fenomeni, attraverso i quali gli oggetti teoretici vengono dimostrati in modo esemplare. La strada che porta dal rappresentazionismo epistemologico riguardo alle descrizioni ma-

13. Nelle esposizioni seguenti, la mia descrizione di queste tre interpretazioni è fortemente influenzata dal modo di procedere di B. von Fraassen, *Structure: Its Shadow and Substance*, in «British Journal for the Philosophy of Science», vol. 57 (2), pp. 275-307.

14. L'interpretazione realista dell'elettrodinamica classica si verifica grazie a una reificazione delle equazioni di Maxwell. Esse vengono interpretate come asserzioni di certe entità fisiche. Ciò che in tal modo viene reificato sono i campi magnetici. Essi sono «cose» che proprio come le cose dell'esperienza quotidiana possono avere anche altre caratteristiche accanto alla forma (struttura). Lo stesso Maxwell non era molto lontano da questa interpretazione, giacché egli esercitava un'interpretazione meccanica della sua teoria. In relazione a questa interpretazione, Maxwell si dichiarava a favore della teoria dell'etere. Coerentemente con questa dichiarazione egli era alla ricerca di un modello meccanico dei campi magnetici all'interno della versione matematica di Lagrange della dinamica classica.

tematiche alla reificazione degli oggetti teoretici è tipico del realismo scientifico<sup>15</sup>.

L'interpretazione sviluppata dal realismo strutturalista si diparte invece dall'assunto secondo cui i campi magnetici hanno un «portatore» fisico che tuttavia non è caratterizzato da alcuna altra proprietà al di fuori della struttura (così come è codificata dalle equazioni di Maxwell). In questo modo questa forma di realismo olistico ipostatizza la struttura stessa (in quanto struttura «della realtà elettrodinamica *in toto*»), cosa che corrisponde completamente agli intenti dell'interpretazione semantica (secondo un modello teoretico) delle teorie delle scienze della natura. Questa dottrina conduce a un vero e proprio platonismo scientifico-teoretico: gli oggetti teoretici non sono semplicemente idealizzazioni e costruzioni matematiche, bensì le forme più profonde (le strutture dell'essere) della realtà. I formalismi delle teorie non rappresentano portatori di caratteristiche concrete, bensì presentano strutture dell'essere che in nessun altro modo possono essere rese presenti<sup>16</sup>. Non la via al di là del rappresentazionismo epistemologico, bensì l'ipostatizzazione diretta delle strutture matematiche caratterizza l'interpretazione strutturalista-realista degli oggetti teoretici. Se il realismo scientifico sostiene un essenzialismo rispetto alle «cose» tematizzate all'interno della teoria e alle loro caratteristiche, il realismo strutturale appoggia un essenzialismo delle strutture matematiche<sup>17</sup>.

15. Vale la pena di notare come si faccia ricorso al rappresentazionismo anche in numerose dottrine anti-realiste al fine di dare fondamento alla tesi secondo cui i quadri della conoscenza scientifica che sostituiscono la realtà sono ineludibili. La realtà non viene mai raggiunta dalle teorie scientifiche.

16. Dal punto di vista di una critica post-metafisica della filosofia incentrata sull'epistemologia occorre mettere in risalto la seguente osservazione: se il realismo scientifico prende le parti del rappresentazionismo epistemologico (esplicito o implicito), il realismo semantico prende invece le parti della metafisica della presenza.

17. Sebbene la controversia tra realismo e strutturalismo sembri una riabilitazione scientifico-teoretica della vecchia diatriba tra nominalismo e realismo, le due posizioni non sono diverse in misura così estrema se si prende in considerazione il fatto che la differenza tra reificazione e ipostatizzazione può essere relativizzata. Van Fraassen porta l'attenzione su questa relatività: «una forma radicale di strutturalismo a me sembra che riconduca alla reificazione: a qualunque cosa sostenga questa struttura possono essere negate altre proprietà, ma non l'esistenza». (B. van Fraassen, *Structure: Its Shadow and Substance*, cit., p. 294).

La dottrina del realismo strutturalista, come oggi viene tipicamente elaborata da John Worrall<sup>18</sup>, tiene conto dell'argomento delle fondamentali trasformazioni dei denotati e dei connotati dei concetti teoretici di base durante le rivoluzioni scientifiche. Tuttavia la dottrina insiste sul fatto che c'è un progresso cognitivo, mediante cui la struttura della realtà (come sempre viene definita) è resa accessibile sempre meglio. Determinante per tale dottrina è l'assolutizzazione della distinzione tra struttura e contenuto empirico della teoria. Il progresso della conoscenza propria delle scienze della natura si richiama alla struttura del mondo fisico decifrata in base a concetti teoretici. Il discorso di una accumulazione del sapere scientifico vale solo per la decifrazione di tale struttura e non per la conoscenza di quei fenomeni empirici, che sono tematizzati nella ricerca scientifica. La dinamica storica della conoscenza propria delle scienze della natura confuta l'approvazione di una accumulazione del contenuto empirico di questa conoscenza.

Al criterio semi matematico per il progresso epistemologico relativo alle strutture decifrate corrisponde un criterio per l'oggettività che risale a Herman Weyl: l'oggettività scientifica significa invarianza in riferimento alla classe di automorfismi che sta alla base della teoria empirica. (La scienza della natura può considerare i fenomeni empirici solo come dati, che potrebbero essere adoperati in strutture astratte, dove tali strutture siano descrivibili soltanto sotto la condizione dell'isomorfismo strutturale). Poiché la struttura descritta con classi simmetriche all'interno di teorie empiriche è sempre conseguita tramite oggetti teoretici, la connessione di entrambi i criteri (del progresso e dell'oggettività della conoscenza scientifica) si basa su questi oggetti.

L'empirismo costruttivo offre un ampio tentativo di sviluppare un'interpretazione epistemologica dell'oggetto teoretico, che eviti tanto l'essenzialismo della reificazione del fenomeno empirico quanto l'essenzialismo matematico. Il rifiuto di tracciare una linea di demarcazione di principio tra il contenuto fenomenico e trans-fenomenico della teoria fisicalista è il tratto fondamentale di questa dottrina. I fenomeni empirici sono «preservati», nel momento in cui si mostra che essi sono frammenti di una più grande unità. L'empirismo costruttivo

18. Cfr. J. Worrall, *Structural Realism: The Best of Both Worlds?*, in D. Papineau (ed.), *The Philosophy of Science*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

prende definitivo congedo da tutte le varianti dell'illusione, di modo che si possa chiarire la condizione dell'oggetto teoretico o attraverso l'ipostatizzazione delle interpretazioni secondo modelli teoretici del formalismo di una teoria fisicalista o attraverso «la postulazione ontica» di un contenuto qualitativo presumibilmente nascosto. La seconda forma dell'ipostatizzazione vale per interpretazioni realistiche delle teorie contraddistinte da una relazione indeterminata. Notoriamente in queste interpretazioni si ha a che fare con un contenuto nascosto, che è collegato a certi «*hidden parameters*».

Entrambe le varianti dell'ipostatizzazione della struttura teoretica (del contenuto trans-fenomenico) non sono indispensabili per la «salvaguardia dei fenomeni». Di pari passo con il rifiuto della linea di demarcazione indicata va quello di un sovraccarico teorico dell'osservabile. Se si ammette tale sovraccarico teorico, allora si accetta e si legittima in questo modo un «essenzialismo residuale» nei confronti dell'oggetto teoretico, perfino quando la reificazione del «contenuto trans-fenomenico della teoria» e l'ipostatizzazione di strutture teoretiche sono evitate. L'essenzialismo residuale sarebbe inespugnabile, se si uscisse dalla composizione della separazione tra fenomenico e trans-fenomenico e la tesi del sovraccarico teorico. Van Fraassen collega la critica a questa composizione con un modo di procedere deflazionistico nei confronti delle leggi di natura. (Notoriamente in questo procedimento vi è la meta principale della critica alla teoria scientifica realistica da parte dell'empirismo costruttivo).

Non è tuttavia difficile formulare una critica all'essenzialismo residuale anche nella dottrina di Fraassens. Il rudimento essenzialistico di questa dottrina è da trovare nell'ambito epistemologicamente definito dell'interpretazione degli oggetti teoretici (e dunque nella scissione dualistica tra il soggetto del teorizzare e il mondo fisico). La scissione rappresenta un'essenza epistemologica che è insita nell'empirismo costruttivo orientato altrimenti anti-essenzialisticamente. Nei suoi primi lavori Van Fraassen parla di un «circolo ermeneutico della preservazione teoretica del fenomeno», in cui la rigida distinzione tra fenomenico e transfenomenico viene risolta all'interno della teoria<sup>19</sup>. Lo sviluppo della sua dottrina vive all'insegna di un approfondimento nella problematica di questo circolo. Ma la discussione rimane ancorata a un

19. Cfr. B. van Fraassen, *The Image of Science*, pp. 56-59.

piano epistemologico. Il circolo ermeneutico ha luogo soltanto nella struttura interna della teoria fisica. La versione di Van Fraassens di questo circolo non ha nulla a che fare con l'aspetto ontologico dell'oggettivazione teoretica «nel mondo» di un'interdipendenza dei metodi di ricerca. Perciò egli considera il metodo dell'attività svolta con oggetti di ricerca in tutto come una continuazione della formazione teorica con mezzi non matematico-concettuali.

La dottrina dell'*esistenzialismo cognitivo* è caratterizzata anzitutto dal fatto che in essa al posto di un ambito epistemologico della discussione è presente un'analisi della costituzione radicalmente anti-essenzialistica, attraverso cui vengono interpretati i rapporti tra la condizione teoretica ed empirica dell'oggetto teoretico. Tali ambiti vengono sciolti già con la tesi secondo cui gli oggetti teoretici hanno un essere comprensivo basato sulle possibilità della trascrizione delle sue descrizioni matematiche in forma di descrizioni dell'attività con oggetti di ricerca concreti. L'esistenzialismo cognitivo condivide con l'empirismo costruttivo la riflessione anti-essenzialistica degli oggetti teoretici. Ma il circolo ermeneutico tra fenomenico e trans-fenomenico viene concepito secondo una formulazione ontologica (e teoretico-costitutiva), che evita di limitare la problematica discussa all'interno di un contesto intrateoretico. Attenendoci alla riformulazione ontologica c'è da sottolineare anzitutto che il circolo in nessun modo rimane chiuso nell'ambito della teoria, ma comprende tutto il «mondo» della ricerca della scienza normale. Le possibilità di ricerca sono progettate attraverso configurazioni di metodi di ricerca. Ma né le possibilità né i metodi hanno un'esistenza *per sé*. Essi esistono piuttosto nella loro interazione ermeneutica che è riferita a situazioni, che *prestruttura* già sempre gli esiti a partire dall'attualizzazione di possibilità certe. Niente in questa prestrutturazione è prestabilito in modo statico (in modo essenziale). L'essere vincolato a un orizzonte, che è proprio della ricerca scientifica, consiste nella dinamica del progetto di possibilità riferite a situazioni attraverso configurazioni di metodi e attraverso l'assimilazione interpretativa e legata a situazioni di una parte di possibilità progettate, attraverso cui la formazione della configurazioni di metodi e dell'assimilazione interpretativa viene reciprocamente determinata.

L'interpretazione ermeneutica dell'esistenza di oggetti teoretici come esistenza in orizzonti di possibilità rappresenta un'alternativa

all'interpretazione epistemologica. Essa forma anche il nucleo di una spiegazione teoretico-scientifica non essenzialistica dell'infinità della tematizzazione oggettivante. Quest'ultima diventa ora come una trascendenza dell'essere vincolato a orizzonti proprio della «quotidianità media», attraverso cui il processo di ricerca è implicato in un nuovo essere vincolato a orizzonti (dell'acquisizione di possibilità attraverso metodi interpretanti). L'infinità non è un compendio matematico libero da orizzonti, ma una ricerca della scienza normale di un'«eccedenza» in possibilità in ogni situazione, che come orizzonte della ricerca futura rende possibile il passaggio a nuove situazioni. La «trascendenza situata» nelle possibilità di esistenza non viene distrutta all'interno della ricerca scientifica oggettivante.

Dal punto di vista dell'esistenzialismo cognitivo i concetti teoretici delle scienze della natura né assumono il ruolo di strumenti matematici per la «salvaguardia del fenomeno» né sono espressioni con referenti reali. Essi piuttosto aprono il «poter essere» alla realtà costituita all'interno della ricerca propria delle scienze della natura. In questo modo viene definito anche un nuovo criterio di interpretazione realistica, che non può essere descritto all'interno della dottrina del realismo scientifico: gli oggetti teoretici dispongono di una interpretazione realistica, purché il loro trattamento nella situazione della ricerca scientifica conduca all'attuazione delle possibilità di ricerca, che articola empiricamente il territorio attuale. Il discorso dell'interpretazione realistica non è unito in tale contesto con il postulare una scissione tra un soggetto senza mondo e una realtà oggettiva «indipendente». La ricerca di tale interpretazione parte dal presupposto che il soggetto della conoscenza scientifica già da sempre è «gettato» nella mondanità metodica del mondo. In termini esistenziali-ontologici una costruzione epistemica è quindi realistica, quando attua possibilità abbozzate a partire dall'orizzonte del mondo in modo tale che il «mondo già compreso» dal metodo attuale sia convertito/trasformato in una realtà culturale. La realtà del territorio di ricerca delle scienze della natura è anche una realtà vincolata all'orizzonte (cioè culturale).

Riassumendo io vorrei ripetere la tesi seguente: la spiegazione degli oggetti teoretici offerta dall'esistenzialismo cognitivo si fonda sul superamento, di cui si è detto del senso epistemologico, in cui questi oggetti della dottrina del realismo scientifico, del realismo se-

mantico e dell'empirismo costruttivo vengono spiegati<sup>20</sup>. L'infinita interpretabilità dei concetti fondamentali di una teoria sono collegati nella spiegazione esistenzialistica non con l'insieme infinito di modelli possibili della teoria, ma con l'inesauribilità delle possibilità di ricerca abbozzate, la cui attualizzazione continua risulta in un'articolazione progressiva (tanto teoretica quanto anche empirica) degli attuali territori di ricerca. Tale spiegazione è anche da associare con *l'apertura ermeneutica dei processi di ricerca*: quanto più le possibilità di ricerca vengono attuate, tanto più intensamente avviene l'ampliamento dell'orizzonte di nuove possibilità. Dalla prospettiva dell'apertura ermeneutica, l'infinità potenziale della ricerca scientifica all'interno di un territorio emerge non da un determinismo matematico della tematizzazione oggettivante, ma dall'assimilazione interpretante delle possibilità teoretiche e dell'articolazione empirica del territorio.

Per rendere comprensibile la stretta relazione dell'infinita interpretabilità degli oggetti teoretici con l'apertura ermeneutica, è indispensabile includere nelle osservazioni sin qui fatte un modo di procedere costitutivo-teoretico. Infinita è in realtà la costituzione (nel processo della ricerca) di una realtà *sui generis* dell'ambito di studio attuale. Gli oggetti teoretici acquistano un contenuto empirico attraverso la realizzazione di possibilità abbozzate dai metodi della ricerca, i quali in ogni situazione della ricerca scientifica sono già lì in quanto orizzonte di costituzione, ma che non diventano mai autonomi nel loro abbozzo all'interno del metodo. In confronto all'interpretazione epistemologica dello status degli oggetti teoretici, quella ermeneutica di tale status mette in atto un significativo cambio di prospettiva. Il punto d'approdo qui non si trova in una realtà ipostatizzata «là fuori» che si trova da qualche parte e in qualche modo all'esterno della costituzione pratica di senso nel mondo, ma in quelle realtà che si costituiscono all'interno dell'orizzonte pratico del mondo.

(Traduzione dal tedesco di Davide Sisto)

20. Per una discussione dettagliata di questa tesi, cfr. D. Ginev, *How To be Simultaneously an Antiessentialist and a Defender of Science's Cognitive Specificity*; Idem, *Cognitive Existentialism*.



# Schelling e la narrazione post-trascendentale

La natura come radice magmatica del pensiero

DAVIDE SISTO  
Università di Torino

**ABSTRACT:** This paper aims at highlighting the problematic relationship between Schelling's philosophy and transcendental thought. In spite of the fundamental new elements brought along by Kant to the history of modern philosophy in contrast with the nefarious mechanicism of the Enlightenment, Schelling points out three main mistakes in transcendental thought: the separation between thought and being, the subtraction from nature of a safe foundation, the idea of an auto-referential subject that falls back on itself. As a consequence, he sets against this a different idea of philosophy: narration as a genealogical form of knowledge. Such philosophy is the only one that can preserve the ambiguous character of life and highlight the deep ontological contrasts characterising man, intended as an eternal fragment. Narration as a genealogical form of knowledge lets us see, in particular, how nature is the magmatic root of thought, and not the other way around.

**PAROLE CHIAVE:** Philosophy of Nature, Narration, Symbol, Life, Romanticism.

## **I. Strategia dell'ambiguo, oscillazione e atopia: premesse metodologiche**

La relazione tra il pensiero trascendentale e la filosofia di Schelling è, senza dubbio, una relazione problematica e vacillante, che si nutre costantemente di ambiguità irresolubili e di laceranti oscillazioni, di entusiastiche adesioni e di dinieghi clamorosi, al punto da rendere particolarmente arduo e delicato il compito di chi intenda analizzarne i contenuti intimi. Schelling, infatti, non ha mai aderito *in toto*, nemmeno nei primi scritti giovanili, principalmente segnati dall'afflato razionalistico kantiano-fichtiano, a una concezione filosofica sbilan-

ciata sul versante prettamente riflessivo-soggettivo, quindi intento a inserire il concetto della natura o dell'oggetto entro il contenitore rassicurante della necessità e del meccanicismo deterministico. Un contenitore filosofico che fonda le proprie esclusive prerogative sul principio in base a cui è la struttura trascendentale del soggetto umano a determinare il quadro teoretico entro cui è possibile sviscerare il rapporto tra l'uomo e una natura, i cui predicati, più che esserle attribuiti ontologicamente, non sono altro che *modi* secondo cui la natura è apperceptita nei termini dell'organizzazione estetico-intellettuale della ragione<sup>1</sup>.

Ora, l'obiettivo che ci poniamo nelle pagine a seguire consiste nel mettere, innanzitutto, in luce quelli che per Schelling rappresentano gli aspetti positivi e negativi del pensiero trascendentale; in un secondo momento, tenuto conto delle caratteristiche specifiche che la sua riflessione filosofica attribuisce alla relazione tra spirito e natura, senso e immagine, tenteremo di fornire una serie di spunti, priva di pretese esaustive, riguardo alla peculiare concezione antropologica che emerge dal contesto e da cui si ricava un ritratto dell'uomo che nulla ha a che vedere con l'intellettualistico e ordinato soggettivismo dell'idealismo tedesco.

1. Cfr. G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Roma-Bari, Laterza, 1971, p. 7. Per quanto concerne le citazioni dalle opere schellinghiane, si farà riferimento a F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augusta, Cotta, 1856-1861, 14 Bde, edizione indicata con la sigla SW, a cui seguono il numero romano corrispondente al volume e la cifra araba corrispondente alla pagina. Dopo il riferimento al testo tedesco, verranno citati gli estremi della traduzione italiana, qualora sia disponibile, nel modo seguente: *Anti-Fichte* = *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina fichtiana migliorata. Scritto esplicativo della prima*, in *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Napoli, Prismi, 1986; *AFN* = *Aforismi sulla filosofia della natura*, a cura di G. Moretti e L. Rustichelli, Milano, Egea, 1992; *C* = *Clara ovvero Sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*, a cura di M. Ophälders, Rovereto, Zandonai, 2009; *EM* = *Le età del mondo*, a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 2000; *EST* = *L'essenza della scienza tedesca*, a cura di F. Donadio, Napoli, Guida, 2001; *FA* = *Filosofia dell'arte*, a cura di A. Klein, Napoli, Prismi, 1997; *LM* = *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, introduz. di G. Semerari, Roma-Bari, Laterza, 1996; *LS* = *Lezioni di Stoccarda*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano, Mursia, 1974; *PF* = *Propedeutica della filosofia*, a cura di F. Palchetti, Pisa, ETS, 1990; *Rede* = *Le arti figurative e la natura*, a cura di T. Griffero, Palermo, Aesthetica, 2003; *RF* = *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit.; *SIT* = *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di G. Boffi, Rusconi, Milano 1997; *UESF* = *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, in *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, a cura di C. Tatasciore, Milano, Guerini e associati, 2002, pp. 25-178.

Per conseguire tali obiettivi, è necessario – a nostro modo di vedere – fissare quattro premesse metodologiche fondamentali: in primo luogo, occorre sottrarre una volta ancora il pensiero schellinghiano a quel desueto e opaco pregiudizio storiografico che lo incastona schematicamente tra l'idealismo soggettivo di Fichte e il razionalismo metafisico di Hegel, non rendendo giustizia alla variegata complessità di umori e di influenze intrinseca a una forma di riflessione filosofica di per sé eterogenea e perfettamente aderente alle mutevoli sfaccettature di un carattere, quello di Schelling, lunatico e melodrammatico. In secondo luogo, bisogna considerare arrugginita e stereotipata l'immagine celeberrima che raffigura il pensatore tedesco come un Proteo della filosofia. Pare infatti possibile asserire l'univocità speculativa della sua filosofia, pur tenendo conto delle costanti variazioni cromatiche che la contraddistinguono, mediante il riferimento ad alcune specifiche coordinate teoriche: per esempio, il concetto di libertà come autodeterminazione, quello di vita che include di per sé in ogni forma inorganica e organica uno schema della libertà, da cui segue una peculiare dialettica di libertà e necessità, o, ancora, la concezione radicalmente antimeccanicistica della natura. Tali aspetti, presenti nel pensiero schellinghiano già a fine del XVIII secolo, rappresentano ciascuno di per sé un «filo d'Arianna, seguendo il quale si possono percorrere i diversi campi della filosofia schellinghiana e concepirli come un'unica filosofia»<sup>2</sup>. In terzo luogo, bisogna sottolineare l'approccio *esistenziale* che egli assume nei confronti della speculazione, evidenziando l'abilità indiscussa con cui riesce a creare un sistema filosofico composito, in grado di unire con spirito pervicace il razionale al simbolico, il logos al mito, il conscio all'inconscio. Infine, in quarto luogo, occorre non tralasciare il *ménage à trois* tra Schelling, l'idealismo e il romanticismo, *ménage à trois* stimolato dall'ombra mistico-teosofica (Böhme e Oetinger *in primis*) che incombe sui concetti di natura e di vita: a volte, infatti, la natura è rappresentata secondo il punto di vista idealistico-antropocentrico, a volte invece desoggettivizzata secondo quel percorso romantico che conduce, in maniera non lineare, da Jena a Heidelberg.

2. W.G. Jacobs, *Leggere Schelling*, a cura di C. Tatasciore, Milano, Guerini e associati, 2008, p. 75.

«Strategia dell'ambiguo», per usare una feconda espressione di Enrico Guglielminetti: l'oscillare costante, spesso contraddittorio, tra l'Io e l'Assoluto, tra il finito e la sostanza, tra un pensiero trascendentale e uno quasi radicalmente realistico, pare infatti essere un oscillare strategico, il quale mette in scena nel Pantheon filosofico del XIX secolo la fascinosa evanescenza metodica di un filosofo teso a non eludere mai la complessità concreta del mondo<sup>3</sup>. Strategia dell'ambiguo, oscillazione, nonché atopia come radicamento nel non-luogo o, comunque, in una località teorica non limpidamente definita e non delimitata. Queste devono essere le caratteristiche a partire da cui ripensare le difficoltà inerenti al rapporto tra Schelling e la filosofia trascendentale.

## 2. Dal pensiero trascendentale alla narrazione genealogica: le origini naturali dello spirito

Sin dai suoi primi scritti giovanili, Schelling non nasconde il suo radicale scetticismo nei confronti del dominante meccanicismo di matrice illuministica, reo di essere un pensiero prettamente funzionalistico che, concependo la natura come inarticolata *machina mundi*, si limita a denigrarla quale strumentale oggetto di conoscenza, nonché quale inanimato artefatto predisposto, a causa della sua intrinseca materialità, a essere arbitrariamente manipolato dall'uomo. Costui, infatti, può vantare rispetto alla natura l'esclusivo possesso di prerogative intellettuali e razionali che, secondo il suo arbitrario punto di vista, lo ergono al di sopra di tutti gli esseri viventi. Tale meccanicismo illuministico dà pertanto vita, da un lato, a una sorta di umanesimo forgiato dalla scienza matematica della natura e fissa, dall'altro, un ideale di umanità in senso rigorosamente scientifico-naturalistico quale oggetto razionale esterno che si conforma a una normatività intellettuale esterna. In definitiva, stabilisce un'ordinata matematizzazione delle modalità causali con cui l'uomo si rapporta al mondo all'interno di cui è situato e con cui ha a che fare nell'esperienza.

Già nel *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), Schelling considera il mondo matematizza-

3. E. Guglielminetti, *L'altro Assoluto. Oscurità e trasparenza dell'individuo nel giovane Schelling (1792-1799)*, Milano, Guerini e associati, 1996, p. 116.

to, scaturito dall'artificiale costruzione sistematica del meccanicismo illuministico, come una semplice immagine – «anzi immagine di un'immagine, nulla di nulla» – in cui gli uomini, nel loro lodevole sforzo verso l'*Aufklärung*, non sono altro che anonimi surrogati onirici intenti a dissolvere ogni cosa e ogni forma in mero pensiero, abolendo la bellezza e la grandezza disordinata della realtà (SW I, 222). Successivamente, nelle *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), evidenzia come «l'autentico carattere del filosofo», che è costituito dal raggiungimento di un punto di indifferenza tra il pensare e l'intuire, venga svilito dalla «mania di spiegare tutto, di non poter prendere nulla così com'è, nella sua totalità, ma di concepire tutto solo come scomposto in causa ed effetto» (SW IV, 344; UESF 29). La spiegazione di ogni fatto sulla base della struttura meccanica di causa-effetto comporta l'inevitabile svalutazione del singolo, poiché lo riduce in modo schematico a un semplice anello di una catena *devitalizzata*, per cui il suo valore gli viene attribuito grazie esclusivamente a un altro anello, che a sua volta lo ha in virtù di un altro ancora e così via all'infinito, secondo un processo artificialmente rigido. Nelle limitrofe *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), Schelling trasforma sarcasticamente il termine *Aufklärung* nel dispregiativo *Aufklärerei* di modo da trovare un'assonanza con *Ausklärerei*, oscurantismo: le intrinseche peculiarità dell'illuminismo, che pur si vanta di lottare strenuamente contro gli esiti irrazionali di un'umanità che cerca di far a meno del corredo intellettuale di cui dispone, non sono alla fine se non la superstizione e l'oscurantismo. Intorpidire la coscienza, determinare ogni cosa mediante il ricorso all'ordinata e antientropica organizzazione della ragione, reificare la natura quale oggetto a disposizione delle attività di conquista dell'uomo, negare il concetto di vita: queste sono, in linea generale, le prerogative malsane del pensiero illuministico nella visione schellinghiana. Tali critiche si intensificheranno nel corso degli anni, raggiungendo il loro acme polemico nel periodo dell'elaborazione, non portata a termine, dei *Weltalter* (1811-1815) e dell'*Über das Wesen der deutschen Wissenschaft* (1811), all'interno di cui il filosofo tedesco si scaglia violentemente contro i puri uomini d'intelletto. Egli, in particolare, manifesta la sua radicale avversione nei confronti dell'acrisia intellettuale di chi asserisce un sapere analitico, frammentario e prettamente soggettivistico, vale a dire nei confronti di una filosofia «anestetizzata», giacché privata

di qualsivoglia riverbero vitale, quindi intenta alla ricerca dell'essere nelle sole forme e nei concetti, banalizzando il *λόγος* e disconoscendo l'armonia feconda tra teologia e filosofia della natura:

Puri uomini d'intelletto – quanto pochi in realtà, anche se molti stando alle chiacchiere! – che cercavano il loro intelletto nell'eliminare e tagliare, ma del tutto incapaci di creare un qualcosa di positivo. Uomini d'intelletto, tali cioè che con la pura ragione pensavano di potersi ritirare da ogni realtà e da ogni azione. Persino uomini sovrazionali! Ma uomini ricchi di armonia, l'unica a poter conferire a ogni cosa da un lato nobiltà, dall'altro forza operativa e attualità, in una parola uomini veramente divini, non si sono mai segnalati (SW VIII, 14-15; EST 21)<sup>4</sup>.

Pensatori aridi e astratti, privi di velleità spirituali, incapaci di salvare la collettività o comunque maldestri nel tentativo d'inventare un bene che abbia il carattere dell'intero e dell'universale, dunque separati gli uni dagli altri, ciascuno chiuso nella propria marginale e stucchevole egoità. Il fatto poi che il loro conversare consista in «un dialogo lento e discontinuo, fondato sul solo testo scritto», li rende – agli occhi di Schelling nell'incompiuto dialogo *Clara* – simili a «due giocatori di scacchi alle prese l'uno con l'altro», ma tali che l'uno sia residente in Europa e l'altro in America (SW IX, 88; C 94). All'impeto con cui esecrano le passioni *naturali*, materia senza cui la virtù non ha espressione alcuna, s'accompagna «l'innaturale tensione» che essi ritengono essere il legittimo atteggiamento con cui appropinquarsi alla filosofia. I puri uomini d'intelletto, in definitiva, rappresentano agli occhi di Schelling dei burocrati del pensiero filosofico che, di fatto, recludono tutto ciò che non è riconducibile alla sfera della coscienza e dell'intelletto all'interno di un freddo sistema di parametri i cui collegamenti sono fissati da connessioni di natura funzionalistica.

Un antidoto al meccanicismo illuministico non è però fornito dal pensiero trascendentale, così come viene teorizzato da Kant e Fichte,

4. Va, tuttavia, rimarcato come Schelling, suo malgrado, venga inserito in prima persona nella categoria dei «puri uomini d'intelletto» dalla critica filosofica successiva, sulla base di studi e osservazioni che non tengono conto o, comunque, sottovalutano del tutto i mutamenti cromatici che affiorano nel pensiero schellinghiano a partire dal 1809. Riguardo a ciò, basta leggere le pagine di confronto tra Schelling e Görres che contraddistinguono i lavori di Baeumler. Cfr. A. Baeumler, *Da Winckelmann a Bachofen*, in A. Baeumler, F. Creuzer, J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito*, a cura di G. Moretti, Milano, Spirali, 1983, pp. 175-184.

sebbene Kant in particolare svolga un ruolo primario per la formazione filosofica schellinghiana e rappresenti una boccata d'ossigeno rispetto all'oscurantismo culturale del XVIII secolo. Nelle lezioni sulla storia della filosofia moderna, dettate a Monaco di Baviera nel 1827, Schelling non perde occasione di evidenziare come il pensiero speculativo di Kant abbia radicalmente trasformato il corso della filosofia, utilizzando due metafore entusiastiche e piuttosto rivelative dell'importanza che egli attribuisce al ruolo storico-filosofico del criticismo kantiano:

Fu come se una corrente, a lungo trattenuta e arginata, avesse trovato un'apertura che essa ora subito s'affatica instancabilmente ad allargare, finché si apre completamente la via e può di qua scorrere libera e senz'ostacoli. Se questa corrente non subito tiene un corso regolare, se essa anche trabocca sfrenatamente d'ambo i lati e inonda campi e pianure, ciò è cosa da aspettarsi; spiriti meschini e di corta veduta insultino pure la corrente a cose fatte e lodino il ruscelletto che ne hanno derivato per spingere il loro mulino; il giudizio della storia sarà sempre diverso[...].

Come la pianta che incomincia a crescere non sa a qual punto arriverà, tuttavia ne ha un sicuro sentimento, e questo sentimento è ciò che la spinge, è ciò che chiamiamo la sua *spinta*, così, se in tutto questo svolgimento, nessuno ebbe una chiara idea della meta, tuttavia ognuno sentiva che si trattava di raggiungere qualcosa di definitivo, e appunto questo sentimento, questa spinta, che con Kant era penetrata nella filosofia, distinse quest'epoca da tutte quelle precedenti (SW X, 73-74; LM 61-62 n. 1).

Tanto la metafora della corrente quanto quella della pianta servono a Schelling per mostrare il *novum* insito nel pensiero kantiano, la cui spinta propulsiva trabocca e straripa, inondando completamente gli aridi sentieri dell'intellettualismo illuministico. Tale tracimare è talmente dirompente, da rendere impossibile la previsione di quali orizzonti possano spalancarsi a seguito del sentimento che con Kant penetra nella filosofia. Diversi anni prima, nella *Propädeutik der Philosophie* (1804), il filosofo tedesco già non nascondeva come Kant e Fichte, a differenza dei loro predecessori, fossero gli unici pensatori in grado di interpretare il valore intrinseco al progetto filosofico dell'età moderna, comprendendo che la filosofia «è la scienza che per il lato soggettivo ha per oggetto l'assoluta armonia dello spirito con se stesso, per quello oggettivo la riconduzione di tutto il reale nel seno di una comune identità» (SW VI, 91; PF 38). La riflessione

filosofica *tout court*, per poter essere legittimata a rivolgere la propria attenzione sulla possibilità dell'esperienza in quanto tale, deve porre, ogniqualvolta raggiunga un determinato obiettivo gnoseologico, un principio comune a partire da cui sia possibile dedurre il reale nella sua interezza e, quindi, ricondurlo nel seno dell'identità con lo spirito. Ciò implica che più essa perviene a nuove conoscenze, più è probabile che incontri nel suo percorso un ostacolo in grado di porre in contraddizione il principio precedentemente posto, di modo che sia necessario procedere verso un principio e un'identità superiori. La storia della filosofia è *in toto* contraddistinta da un continuo processo di avvicendamento di sistemi speculativi, i quali si succedono in virtù dell'individuazione di un principio capace di soppiantare quelli precedentemente acquisiti. Kant e Fichte sono i pensatori che, compreso tale meccanismo di successione tra i sistemi filosofici, hanno portato la riflessione al suo gradino più elevato, pervenendo al principio *ultimo* della possibilità dell'esperienza propria di tutta la finitezza: vale a dire, al principio in base a cui si asserisce che all'esperienza debbano essere attribuite possibilità e realtà in rapporto a noi e alla nostra facoltà di conoscere. Kant, in particolare, gode del merito di aver scoperto che «la possibilità realmente *assoluta* dell'esperienza non poteva più essere trovata rimanendo entro di essa e sulla base di concetti che valessero per lei» (SW VI, 92; PF 39). Detto in altri termini, egli, all'interno della *Critica della ragion pura*, perviene all'idea che prima di voler conoscere qualcosa, è necessario sottoporre a un esame la nostra stessa facoltà del conoscere. Allo stesso modo in cui un costruttore prudente, prima di costruire concretamente una casa, riflette con attenzione sui mezzi che ha a disposizione, valutando se sono sufficienti per una solida fondazione e per una felice esecuzione di tutta la costruzione, «così il filosofo, prima di pensare a costruire un edificio di metafisica, deve accertarsi dei materiali di tale edificio e se egli se li può procurare, e poiché questi materiali sono qui presi da una fonte spirituale, si deve quindi prima esaminare questa fonte stessa per essere certi se contiene o offre materia, anche realmente sufficiente, per la costruzione progettata. Prima che si concepisca la speranza di una conoscenza[...] si deve esaminare se noi possediamo anche la facoltà di conoscerli» (SW X, 76; LM 64).

Tuttavia, secondo Schelling, il pensiero trascendentale, proprio sulla base di tali prerogative, necessarie per rimettere in ordine le



metodologie conoscitive fino a quel momento applicate, è soggetto a un pericolo che, di fatto, inficia la sua intera architettura teorica: nel suo naturale percorso che da Kant porta a Fichte, attraverso l'approfondimento del ruolo primario che spetta all'esame delle nostre facoltà gnoseologiche, esso ha come suo scontato esito una sorta di *solipsismo tautologico*, che decreta in modo arbitrario la morte di tutto ciò che vi è nel mondo, eccetto la parvenza di vita del soggetto. Il risultato del pensiero trascendentale è, cioè, l'apertura all'egoica via idealistica percorsa da una riflessione astrattamente soggettiva e avulsa dalla realtà oggettiva delle cose, incapace di comprendere come l'identità comune, in cui va ricondotta l'intera dimensione del reale a partire dalla prospettiva soggettiva, debba essere intesa nei termini di una corrispondenza effettiva e concreta tra il senso e l'immagine, non in un'assimilazione del reale nel razionale, di modo che l'immagine venga di fatto mutata in una mera costruzione epistemologica da parte del senso.

Sulla base di quanto è appena stato detto, Schelling individua *tre errori* che commette il pensiero trascendentale. Il primo consiste nell'accentuare la scissione, la dicotomia, la separazione tra la dimensione del pensiero e quella dell'essere, da cui segue la convinzione che la certezza si possa trovare soltanto nel campo epistemologico e non in quello propriamente ontologico. L'opposizione tra l'*intelletto*, che costituisce gli oggetti in senso trascendentale attraverso le categorie, e il *mondo* esterno è tale solo dal punto di vista soggettivo della coscienza e del concetto, i quali ci impediscono l'accesso all'orizzonte filosofico all'interno di cui intelletto e sensibilità, concetto e intuizione mai possono essere distinti. Un'autentica costruzione filosofica, secondo la visione di Schelling, ha il suo fondamento primo nell'identità non indifferenziata tra puro ed empirico, tra intelletto e mondo, senso e immagine. Il secondo errore riguarda il fatto che, nella prospettiva trascendentale, la natura è privata di un sicuro fondamento. Essa viene semplicemente soggettivata e tradotta con le categorie intellettualistiche di cui dispone l'uomo, senza che venga spiegata la sua genesi e senza che venga risolto il quesito riguardo al modo in cui essa vada concepita: o come qualcosa che esiste in maniera oggettiva, al di fuori quindi delle nostre rappresentazioni, o come qualcosa che esiste idealisticamente solo all'interno della nostra struttura conoscitiva (SW X, 81; LM 69). Infine, il terzo errore concerne il rafforzamento eccessi-

vo dell'idea di una egoità incurvata semplicemente su di sé, quindi autoreferenziale e concentrata attorno alla propria ragione, ridotta al suo fondamento esclusivamente logico-intellettuale. Da tali errori non può che seguire l'evidenza del mancato superamento del meccanicismo illuministico da parte del pensiero trascendentale, soprattutto nelle sue derive post-kantiane: «in fisica, come in filosofia, – osserva polemicamente Schelling – Fichte è un puro e semplice meccanicista, e mai un presentimento di vita dinamica ha rischiarato il suo spirito. Armato di questa visione meccanicistica egli vuole ora porsi alla testa del partito dei fisici in un momento in cui loro stessi hanno in gran parte cessato di essere meccanicisti. Nulla è però onestamente più fastidioso di un difensore non richiesto, che non comprende la causa che vuole propugnare» (SW VII, 103; *Anti-Fichte* 307).

Questi tre errori attribuiti alla concezione trascendentale del mondo spingono progressivamente Schelling, nelle successive rielaborazioni del suo articolato percorso teoretico, a mettere in luce sempre più il carattere arbitrario della filosofia kantiano-fichtiana e la natura vuota delle pure costruzioni razionali. Egli mira a imporre l'idea di una filosofia che venga intesa come narrazione e genealogia, facendo confluire i due lati del sistema – *Naturphilosophie* e l'idealismo trascendentale – all'interno di un impianto mistico-teologico che ne dovrebbe rappresentare la più coerente esplicitazione da un punto di vista cosmoteandrico, attraverso il definitivo incontro tra natura e storia, immagine e senso. Da una adesione al pensiero trascendentale, sebbene timida e mediata attraverso il rimando all'oggettività della *Naturphilosophie*, al riconoscimento di un ruolo primario di un pensiero fondamentalmente ermeneutico, che va interpretato in chiave *post*-trascendentale. Slavoj Žižek, a proposito di tale passaggio, definendo il filosofo di Leonberg una sorta di «mediatore evanescente» tra l'idealismo puro e il pensiero post-hegeliano incentrato sulla finitezza e la contingenza, sostiene che «la peculiare posizione intermedia di Schelling, la sua totale non-contemporaneità al suo tempo» dipenda dal fatto che «egli parla simultaneamente, per così dire, tre linguaggi: il linguaggio dell'idealismo speculativo; il linguaggio della teosofia mistico-antropomorfica; il linguaggio post-idealista della contingenza e della finitudine. Il paradosso, ovviamente, è che è stato proprio il suo «regresso» dal puro idealismo filosofico alla problematica teosofica pre-

moderna a permettergli di superare la modernità stessa»<sup>5</sup>. Il presunto post-modernismo *ante litteram* di Schelling, che si realizza con l'assorbire nella narrazione il trascendentale, scaturisce paradossalmente dal salto a ritroso che egli compie nel *pre-moderno* di matrice mistico-teosofica, coniugato però – secondo il nostro modo di vedere – al tempo delle suggestioni romantiche, che da Jena prendono la via verso Heidelberg, accrescendo ulteriormente quel poliglottismo filosofico che spetta necessariamente a un mediatore evanescente.

«L'idea finora invalsa della scienza – leggiamo nei *Weltalter*, all'interno di pagine decisive – è stata quella secondo cui essa sarebbe una mera successione, uno sviluppo di concetti e di pensieri suoi propri. L'idea vera è, invece, che in essa si presenta lo sviluppo di un essere vivo, effettivo» (SW VIII 199; EM 39): il pensiero trascendentale si qualifica, a causa della propensione per un'astrazione eccessiva, nei termini di una filosofia priva di vita, dal momento che non si dimostra in grado di emanciparsi dalla mera rappresentazione. Esso non riesce a comprendere che l'essere non è *costruito dal* pensiero, ma è piuttosto ciò che viene *fornito al* pensiero; la genesi del soggetto o spirito ha saldamente le radici nel terreno dell'oggetto o natura e il senso trae il suo sostentamento e la sua autonomia a partire dall'immagine da cui è estrapolato e non viceversa. Questa visione del pensiero filosofico non dipende dai mutamenti cromatici in cui incorre la riflessione schellinghiana, nel momento in cui la componente mistico-religiosa si fa predominante, ma è presente da sempre negli scritti del filosofo tedesco, sebbene precedentemente interpretata in chiave scientifica. Lo dimostra limpidamente un passaggio contenuto nell'*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), in cui la filosofia trascendentale è interpretata attraverso la lente d'ingrandimento della *Naturphilosophie*:

Ma che cosa è ora per la filosofia trascendentale l'essere stesso, di cui ogni essere singolo è soltanto una forma particolare? Se secondo principi della medesima tutto ciò che è, è costruzione dello spirito, l'essere stesso non è allora altro che il costruire stesso, ovvero, poiché costruzione in generale è concepibile soltanto come attività, null'altro che la suprema

5. S. Žižek, *The Indivisible Remainder. On Schelling and Related Matters*, London, Verso, 1996 (tr. it. di L. Basile e E. Leonardi, *Il resto indivisibile. Su Schelling e questioni correlate*, a cura di D. Giordano, Napoli, Orthotes, 2012, p. 30).

attività costruente, che, quantunque essa stessa non sia mai oggetto, è tuttavia principio di tutto ciò che è oggettivo. [...] Perché se l'essere stesso è soltanto attività, allora anche l'essere singolo può essere soltanto come una forma determinata o limitazione dell'attività originaria [...] Ma questo essere non è altro che un'attività della natura agente in continuità, spentasi nel suo prodotto (SW III, 12-13).

Se l'essere viene concepito come «suprema attività costruente» e il singolo individuo come «forma determinata o limitazione dell'attività originaria», è consequenziale che la conoscenza, lungi dal tradursi in enunciati in cui emergono le relazioni costanti tra entità già date, vada intesa come un cammino a ritroso, fino all'origine prima delle cose, fino al momento in cui è posta in atto la vita, di modo che sia la vita stessa il fulcro attorno al quale costruire un sistema speculativo<sup>6</sup>. In altre parole, l'intero corredo intellettuale dell'uomo scaturisce dalle profondità plumbee e ribollenti della natura, la cui consistenza magmatica è indipendente dalla costruzione trascendentale delle nostre facoltà conoscitive e rimanda al traboccare caotico della vita. «Di contro alla vuotezza delle pure costruzioni razionali – osserva Carchia – la filosofia come scienza ha raggiunto l'oggettività[...] proprio in quanto essa si è posta come automovimento del vivente originario, esposizione della sua legge interiore»<sup>7</sup>. Ma la realizzazione di una riflessione filosofica come automovimento del vivente originario o come esposizione della sua legge interiore, tale per cui il passato venga saputo e non conosciuto artificialmente, avviene solo nella forma della *narrazione* quale sapere ultrasoggettivo e genealogico, depurato dalla rappresentazione razionale e dalla metodologia della dialettica pura. Solo una cornice narrativa, in quanto «arborescente, impura, colorita, odorosa, meticcata e passionale»<sup>8</sup>, risulta in grado di non esaurire le velleità intime dell'essere, dunque della vita, nell'asettica e neutra descrizione scientifica.

Come osserva Giuseppe O. Longo, ne *Il senso e la narrazione* (2008), in merito al caso esemplificativo del territorio urbano contemporaneo,

6. Cfr. a proposito F. Moiso, *Individuo e ambiente. L'eredità del romanticismo*, in P. Giacomoni, W. Müller-Funk, G.F. Frigo (a cura di), *Pensare la natura. Dal romanticismo all'ecologia*, Milano, Guerini e associati, 1998, pp. 63-89.

7. G. Carchia, *Filosofia come narrazione. Note su un paradigma schellinghiano*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '94*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 174.

8. G.O. Longo, *Il senso e la narrazione*, Milano, Springer, 2008, p. 9.

una spiegazione pacificata e astratta, frutto della lineare applicazione di un sapere *in toto* razionalistico e asettico, risulta essere inadeguata a qualsiasi fenomeno reale di per sé complesso, il quale all'omogeneità e all'isotropia contrappone un groviglio di tensioni e di aporie, nonché una caotica stratificazione multiforme di stati d'animo e una sinestesia percettiva innegabilmente accentuata. Se nella descrizione particolare di una città non è possibile eludere il rimbombo dei suoni, «l'odore dei vicoli, il fetore dei rifiuti, il suono degli strumenti molteplici con cui la città suona il suo concerto, la diversa grana e morbidezza dei monumenti, delle mura, delle persone»<sup>9</sup>, ancor meno ciò sarà possibile là dove il pensiero filosofico, poggiante sull'idea che lo spirito non sia altro che natura resa conscia o il culmine del processo di autoorganizzazione naturale, intenda *ricostruire* — e non *costruire ex novo* — il modo in cui il pensiero, proveniente dal fondamento magmatico del reale, aderisce conoscitivamente ad esso, una volta innalzatosi al di sopra del reale.

### 3. L'uomo come eterno frammento: eccentricità e deflagrazione

Questi brevi riferimenti e abbozzi relativi al modo di intendere la filosofia da parte di Schelling, tali da mettere in luce quanto sia radicale l'allontanamento dal pensiero trascendentale di matrice kantiano-fichtiana, interpretato come complice del vituperato illuminismo deterministico e dell'azione scellerata dei puri uomini d'intelletto, sono, secondo il nostro punto di vista, fondamentali per evidenziare le esigenze basilari che contraddistinguono la riflessione schellinghiana. Esigenze che aprono orizzonti antropologici decisamente inediti per l'idealismo tedesco, quale corrente filosofica tesa ad assorbire completamente la natura o l'oggetto all'interno dello spirito o del soggetto, e molto più affini al movimento limitrofo del romanticismo.

Partendo dall'assunto che il pensiero debba aderire al reale poiché proviene da esso, egli struttura ed elabora le sue argomentazioni, tentando di salvaguardare i concetti di relazione, di nesso organico, di legame, nonché di compenetrazione e corrispondenza reciproca, ciascuno dei quali trova ampia risonanza in tutti i suoi testi e le sue

9. Ivi, p. 7.

lezioni. Tali concetti rinviano allo schema speculativo della *tripartizione*, dalla quale segue l'immagine di un modello umano sottoposto a un radicale processo di desogettivazione, quindi segnato dalle ambivalenze, dall'incompletezza, dall'eccesso, dal disequilibrio; un modello umano intimamente *aperto* – nel bene e nel male – all'altro. Tutta la filosofia moderna ha fallito, secondo Schelling, là dove non ha colto l'importanza capitale dei concetti intermedi, per cui essa equipara, in tutte le sue svariate forme, ciò che non è essente al puro nulla, ciò che non è spirituale in senso eminente a ciò che è materiale in senso grossolano, ciò che non è moralmente libero al meccanico, ciò che non è intelligente all'irrazionale (SW VIII, 285; EM 121-122). Per superare tale latenza speculativa della modernità, occorre presupporre un concetto di Assoluto che vada inteso nei termini di una «bilateralità ontologica», su cui poggia l'intero processo della vita e che, se da un lato assume proprietà corporee, da un altro si risolve in un'essenza spirituale (SW VIII, 284; EM 120).

Il recupero dei concetti intermedi e la teorizzazione, interna a uno schema tripartito, di una bilateralità ontologica divina, in grado di risolvere nella sua valenza simbolica l'esistenza intera, rappresentano da sempre, nonostante le costanti oscillazioni tra una visione statica, indifferenziata delle cose e una invece fondata sul divenire e sull'evoluzione, il tentativo di integrare nella narrazione quale sapere genealogico il pensiero trascendentale e la filosofia della natura, cercando di coglierne il nesso o, in alternativa, la radice comune. Tale nesso è una specie di totalità il cui centro, l'elemento mediatore, non è una presenza tangibile, quanto un'assenza; non è manifestazione, ma nascondimento<sup>10</sup>. In altre parole, tutto il pensiero schellinghiano si fonda su una specie di *legame tripartito*, il cui elemento centrale che media, che pone in comunicazione i due «estremi laterali», è un'atopica e diafana entità che si palesa sottraendosi: un lampo di calore che, continuo e calmo, sorge dalla notte oscura e prorompe con forza propria (SW VII, 162; AFN 51). Mediazione come lampo di calore che proviene dall'oscurità notturna, sgorgando dalla pienezza infinita: l'Assoluto, pertanto, non è se non un'anima del mondo (*Weltseele*), che sovraordinata rispetto alla natura

10. Cfr. G. Moretti, *Trasparenza e trasfigurazione. Natura e Mondo degli Spiriti nel percorso schellinghiano*, in F.W.J. Schelling, *Aforismi sulla filosofia della natura*, Milano, Egea, 1992, pp. 1-11.

e allo spirito, è propriamente un legame organico (*Band, Verbindung*) il quale, oscillando perennemente tra il visibile e l'invisibile, rappresenta una sorta di «tra» che fa percepire natura e spirito in senso relazionale. Ma la relazione tra i due elementi in gioco rinvia a un'identità come *copula* che preserva le loro insuperabili differenze, tale da non risolvere mai la sua ossimorica duplicità né in un *unicum* indifferenziato né in una semplice connessione tra due dimensioni di fatto non comunicanti. Una specie di *nisus formativus* o *Bildungstrieb* che nella sua assente presenza si dispiega come forza strutturante all'interno del singolo organismo *in fieri*, autoaffermandosi «come germe vitale rinchiuso nel guscio della finitezza e solo in questa sgorgante e rampollante» (SW VII, 63; *Anti-Fichte* 278)<sup>11</sup>. Facendo coincidere l'anima del mondo con il germe vitale all'interno di una simile struttura tripartita, Schelling non può che maturare l'idea di una vita profondamente carente e tellurica, come già emerge nel *System des transcendentalen Idealismus* (1800):

Il carattere fondamentale della vita, in particolare, consisterà nel suo essere una sequenza che ritorna in se stessa, fissata e mantenuta da un principio interno; e così come la vita intellettuale, di cui è l'immagine, ossia l'identità della coscienza, viene serbata unicamente dalla continuità delle rappresentazioni, analogamente la vita può essere serbata solo dalla continuità dei movimenti interni; e così come l'intelligenza, nella successione delle sue rappresentazioni, lotta costantemente per la coscienza, la vita similmente va pensata in un conflitto permanente contro il corso della natura, o nello sforzo di affermare contro di esso la sua identità (SW III, 496; *SIT* 339).

Ora, la tripartizione simbolica, che racchiude in sé questo lacerante conflitto della vita contro il corso della natura, dunque contro se stessa, è composta implicitamente da tre concetti fondamentali: la *reciprocità*, da intendersi come un'integrazione di forme differenti di auto-organizzazione del vivente a partire dall'inorganico, senza che vi sia mai un'identità come indifferenziazione. La *progressione*, vale a dire un passaggio o un'evoluzione interna al vivente, che si esplica in una

11. A proposito, rimandiamo alle articolazioni interne a D. Sisto, *Lo specchio e il talismano. Schelling e la malinconia della natura*, pref. di G. Moretti, Milano, AlboVersorio, 2009, soprattutto pp. 58 ss. Si veda anche Id., *Oscillazione e atopia: il rapporto tra soggetto e mondo nel romanticismo tedesco*, in U. Perone (a cura di), *Filosofia dell'avvenire*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2010, pp. 154-161.

serie crescente di livelli di libertà culminanti nella coscienza umana, e infine la *finitezza* di tutte le forme viventi, quale limite che rappresenta il *gap* a fondamento della divisione dell'Assoluto dalle creature. Reciprocità, progressione e finitezza, nel determinare le caratteristiche di un legame organico tra spirito e natura, senso e immagine, che mai si identifica con uno dei due, che cerca di non risolverli in sé ma che li fa corrispondere, manifestandosi come *vita* trascinante se stessa in una lotta infinita, implicano necessariamente una *presenza spirituale nella natura* e una *naturale nello spirito*. La presenza spirituale nella natura si traduce concretamente in molteplici forme eterogenee di autonomia, nonché in una serie di schemi di libertà, primordiali o ancora inesplorati nei gradi naturali minori, ma pur sempre ineludibilmente presenti. Ciò fa sì che si possa cogliere nell'intero mondo naturale, senza eccezione alcuna, un'indelebile impronta di sacralità:

noi osiamo mettere in relazione – scrive Schelling nei *Weltalter* – una cosa esposta alla massima profanazione con una condivisione elevata e sacra: ma neanche la più terribile degenerazione di una grande istituzione naturale può impedire di riconoscere il suo significato originario. Al contrario, rifiutandosi di riconoscere qualcosa di sacro anche nell'azione degli impulsi naturali, che l'etica sottomette a una legge più alta, essa fallirà sempre nel suo scopo. Infatti di fronte a quel che in sé non ha nulla di sacro, ma è assolutamente cattivo e spregevole, i più rimarranno indifferenti (*SW VIII*, 291; *EM 126*).

La *presenza naturale nello spirito* è, invece, violenta, irrazionale e tellurica, poiché rappresenta l'impedimento allo spirito di dissociarsi da quelle radici magmatiche del fondamento-natura, in cui originariamente bene e male si identificavano, negandosi reciprocamente e annullandosi l'uno nell'altro in uno stato di larvale catatonìa o di inespressività simbolica (*Ungrund*). Ne scaturisce una concezione post-trascedente dell'uomo, il quale è, da un lato, parte costitutiva della natura, giacché la sua razionalità proviene dalla natura e corrisponde costantemente ad essa, per cui si ha un'omogeneità di fondo tra natura e coscienza, la cui differenza non è qualitativa ma di grado; dall'altro, l'uomo è un essere che svolge un ruolo, per così dire, *eccentrico* rispetto agli altri esseri viventi. Essendosi sviluppata in lui definitivamente la coscienza, egli è l'organismo più elevato, quello in cui la natura raggiunge il colmo di organicità e vitalità. In quanto vetta organica



della natura, punto d'incontro tra il naturale e lo spirituale, è anche l'organismo paradossalmente più indeterminato e inorganico, quello in cui la vita, raggiunto il livello della somma purezza nel mondo finito, manifesta la sua lacerante violenza bellica e il turbinio di umori contrapposti. Ciò perché l'uomo, essendo a cavallo tra natura e storia, mito e logos in virtù della sua coscienza, è il protagonista principale di una nuova possibile evoluzione, quella in cui la natura storicizza e spiritualizza progressivamente la sua vitalità<sup>12</sup>. Si ha, così, nell'uomo una *deflagrazione* tanto della forza naturale quanto di quella spirituale; deflagrazione che, sconvolgendo una volta per tutte l'armonia del legame organico tra spirito e natura, porta in superficie la sua ambivalenza e frammentarietà costitutiva, nonché la disarmonia ontologica del vivente. L'uomo è imperfetto, costitutivamente malato, proprio perché malata di per sé è la vita finita; è conteso tra l'equilibrio e lo squilibrio, i quali a volte si contrappongono in modo nitido e trasparente, a volte invece si mescolano vicendevolmente, generando un orizzonte opaco di valori e di azioni. Il deforme come rovescio del sublime. «Siamo la sfera – si domanda Victor Hugo, proprio riguardo al carattere ancipite dell'uomo – che gira sull'inesorabile asse, astro da lontano, fango da vicino, dove si alternano il giorno e la notte? Ci sono due facce del cuore, una che ama nella luce, l'altra che ama nelle tenebre? Qui la donna raggio; là la donna cloaca. L'angelo è necessario. Forse anche il demonio è necessario? C'è un'ala di pipistrello per l'anima?»<sup>13</sup>.

Tutto il pensiero filosofico di Schelling è segnato dall'alternanza di equilibrio e squilibrio quale caratteristica propria di un'umanità che soffre ontologicamente di disturbo bipolare, che produce in sé l'ala di pipistrello per l'anima. Nell'*Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), egli afferma la debolezza intrinseca della riflessione che, scaturita dallo sviluppo definitivo della coscienza, rappresenta «una malattia dello spirito umano» (SW II, 13), in quanto determina una scissione tra l'uomo e l'ambiente circostante cui appartiene; rompe cioè l'armonia e l'unità, le quali devono essere ricomposte al di là della mera riflessione. Proprio in quanto prigioniero della scissione perpetrata dalla riflessione, nel *System des transcendentalen Idealismus* (1800), l'uomo appare come un «eterno frammento perché il suo agire

12. Cfr. D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 64-67.

13. V. Hugo, *L'uomo che ride*, trad. it. di B. Nacci, Milano, Garzanti, 1988, p. 475.

o è necessario, e quindi non libero, o è libero, e quindi non necessario o conforme alla legge» (SW III, 608; SIT 541). A differenza degli altri esseri naturali, in cui non si è sviluppata completamente la coscienza, e in cui quindi si mantiene implicitamente all'interno del conflitto vitale una certa armonia inconscia, che si traduce nell'indifferenza tra l'autonomia e la necessità (come dimostra, per esempio, la pianta), egli è segnato dallo sviluppo della coscienza, la quale determina un contrasto irresolubile, frammentario tra natura e spirito, necessità e libertà. Negli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806), Schelling ribadisce enfaticamente le ambiguità della natura umana: «come è sovrano l'uomo, quante perfezioni convergono in lui, come in un punto cruciale, in modo che solo lui sembra unificare in sé tutto il positivo che altrimenti esiste in modo separato! Ma l'uomo come totalità e come appare nelle relazioni è solo come l'immagine del sole allorquando crea, come dal nulla, la nuvola nera nel cielo sereno, e fa addensare l'aria trasparente in acqua per rispecchiarvi se stesso» (SW VII, 167-168; AFN 58). Un'immagine caduca, una specie di simulacro chiaroscurale, in cui la potenza del principio tenebroso e quella limpida della luce si lambiscono, si integrano e, al tempo stesso, si contrappongono, facendo sì che nell'uomo vi sia, secondo uno dei passi più noti della *Freiheitsschrift* (1809), «il più profondo abisso, e il cielo più elevato, ossia ambedue i centri» (SW VII, 364; RF 99-100). Infine, l'alternanza opaca tra equilibrio e squilibrio emerge chiaramente nella descrizione, interna a *Clara*, in cui l'uomo, lungi dall'essere definito come una struttura statica e soggettiva, è il risultato di una complessa trama di relazioni ontologiche, un «circuitto vivente in cui ogni termine scorre continuamente nell'altro e in cui nessun elemento può separarsi dall'altro richiedendosi tutti reciprocamente» (SW IX, 46; C 50-51). Ma, tale circuito vivente ha in sé una tale perturbazione da rendere perennemente discontinua la circolazione degli elementi che lo contraddistinguono.

Riguardo a tali descrizioni, in cui emerge limpidamente la contraddizione che investe l'uomo all'interno della dialettica bellica che la vita instaura con se stessa, sono particolarmente utili le osservazioni che fa Merleau-Ponty, all'interno delle sue lezioni al Collège de France sul tema della natura. Egli sostiene che «noi siamo i genitori di una natura di cui siamo figli. È nell'uomo che le cose divengono per se stesse coscienti; ma il rapporto è reciproco: l'uomo è il divenire

cosciente delle cose. La natura, attraverso una serie di squilibri, è in cammino verso la realizzazione dell'uomo che diventa il suo termine dialettico[. . .] Egli ha in sé le tracce di tutto ciò che la Natura è stata»<sup>14</sup>. Non una libertà vuota, un'*antiphysis*, secondo il dettame kantiano, ma un microcosmo in cui l'interiorità abissale di tutte le cose trova il suo approdo ultimo. Al tempo stesso, la soggettività che inerisce alla natura non è il frutto della proiezione di un Non-Io al di fuori dell'Io, secondo il dettame fichtiano, ma un qualcosa le cui radici sono saldamente piantate nell'essere preriflessivo.

In conclusione, lo iato tra il pensiero schellinghiano e la filosofia trascendentale si palesa, in modo definitivo, nella descrizione della natura dell'uomo. Una descrizione che tratteggia l'immagine di un uomo-circuito vivente che non è un'identità fissa o una struttura soggettiva e formale, segnata da una fredda, ordinata e calcolatrice consapevolezza intellettuale, ma è apertura e formazione, il cui carattere ancipite e ambiguo fa sì che la circolazione di tutte le forze non sia mai regolare e armonica, prevedendo asimmetrie, disarmonie, capitomboli nel caos e salti nel vuoto<sup>15</sup>. La costante oscillazione tra l'equilibrio e lo squilibrio, condizione che penalizza il processo attraverso cui l'uomo cerca di muovere dal deforme alla forma, risponde al principio secondo cui «dove non c'è lotta non c'è vita» (SW VII, 400; RF 125), in quanto la vita coincide con una contraddizione e un conflitto che mai possono essere superati in una sintesi armonica, se non nel momento in cui la vita stessa perviene alla sua fine. Pertanto, solo una narrazione genealogica post-trascendentale è, di fatto, in grado di cogliere l'immagine esemplificativa di un uomo incompleto che, mediante lo sforzo del tentativo e il costante rischio del fallimento, cerchi di valorizzare il legame profondo che lo unisce con il resto della natura e tenti di aprirsi ermeneuticamente ad essa, in modo tale da nutrire quel lato impersonale e divino che è in lui l'anima del mondo. Quel lampo di calore che, sorgendo dall'oscurità notturna e mante-

14. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, Editions du Seuil, Paris 1995 (tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La natura. Lezioni al Collège de France. 1956-1960*, a cura di M. Carbone, Milano, Cortina, 1996, p. 63).

15. A proposito è consigliato il seguente saggio: G. Boffi, *La natura, il tempo, la morte dell'uomo. Necessità dell'antropologia: Schelling (1809-1821)*, in C. Tatasciore (a cura di), *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Milano, Guerini e associati, 2000, pp. 273-308.

nendosi costantemente in bilico tra il visibile e l'invisibile, permette la corrispondenza dinamica tra il senso e l'immagine, lo spirito e la natura, evidenziando quanto sia riduttivo il compito costruttivo che si propone il pensiero trascendentale.

# Decostruzione, contaminazione ed eccesso del trascendentale in Derrida

ROBERTO TERZI  
Università di Milano

**ABSTRACT:** After highlighting the key role played by the issue of transcendental in Derrida's work, this article addresses the various theoretical operations that Derrida performs in order to deconstruct and transform the classical concept of transcendental. 1) The dislocation: transcendental is no longer the subject, but the difference and the trace. 2) The contamination of transcendental and empirical, here exemplified with the problem of history. 3) The argument of "necessary possibility", implying the conversion from "conditions of possibility" to "conditions of impossibility". The latter two aspects allow a comparison with Heidegger: in spite of their closeness, Derrida aims at going beyond the limits of the heideggerian stance regarding the contamination and the concept of origin. 4) The thought of the singular event as what exceeds the conditions of possibility. This latter topic allows highlighting how Derrida does not renounce a need for universality, but, with a reversal of the classical approach, attributes the task of keeping it open to singularity itself.

**PAROLE CHIAVE:** Derrida, Transcendental, Contamination, Possibility, Universalism.

## 1. Il percorso nel trascendentale e la fenomenologia

Fin dai primi testi e in seguito lungo tutto il proprio svolgimento, il pensiero di Derrida intrattiene un rapporto profondo e complesso con la questione del trascendentale – una complessità che bisogna ricostruire e restituire, a causa dei numerosi fraintendimenti a cui il pensiero derridiano è andato incontro, essendo stato spesso interpretato come una forma di relativismo post-moderno o come una dissoluzione della filosofia e delle sue questioni in un nuovo gene-

re di scrittura letteraria<sup>1</sup>. In realtà, non solo il pensiero di Derrida mantiene un legame essenziale con quelle questioni classiche della filosofia che pure vuole decostruire e trasformare, ma ha anche rivendicato, nel dibattito critico con i suoi contemporanei, la necessità ineludibile di un confronto con tali questioni. È stato lo stesso Derrida a indicare esplicitamente questo rapporto complesso con la questione del trascendentale, in un passo cruciale di *Della grammatologia*, che bisogna sempre aver presente per non cadere in un fraintendimento complessivo del modo di procedere derridiano: «c'è un al di qua e un al di là della critica trascendentale. Fare in modo che l'al di là non ricada nell'al di qua è riconoscere nella contorsione la necessità di un percorso»<sup>2</sup>. Criticare semplicemente il trascendentale dall'esterno, collocandosi «al di qua» di esso, significherebbe cioè ricadere in posizioni pre-critiche, empiristiche o mondane ancora più inadeguate alle poste in gioco teoriche che si tratta di affrontare. Bisogna piuttosto innanzitutto «esaurire seriamente la problematica ontologica e trascendentale, attraversare con pazienza e rigore la domanda sul senso dell'essere, sull'essere dell'ente e sull'origine trascendentale del mondo»<sup>3</sup>. Si tratta dunque di effettuare un percorso attraverso il trascendentale, di inoltrarsi fino al termine delle sue questioni e delle sue esigenze, di esaurirne le risorse, per criticarlo così dall'interno, mostrarne i limiti e andare infine al di là di esso, verso una posizione che si potrà allora chiamare «ultra-trascendentale» o «quasi-trascendentale».

1. Questa interpretazione può essere a sua volta espressa con intento critico nei confronti di Derrida o con un intento «appropriativo», come nel caso di Rorty, che ha esplicitamente rivendicato una lettura dell'opera derridiana come un nuovo genere di scrittura «ironica» al di là di ogni legame con la filosofia e con la questione del trascendentale. Cfr. R. Rorty, *Derrida è un filosofo trascendentale?*, in Idem, *Scritti filosofici*, vol. 2, tr. it. di B. Agnese, a c. di A. G. Gargani, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 163-176, e Idem, *Derrida e la tradizione filosofica*, in Idem, *Verità e progresso. Scritti filosofici*, tr. it. di G. Rigamonti, intr. di A. G. Gargani, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 302-322. In questi testi Rorty polemizza con i saggi di R. Gasché, *The tain of the mirror: Derrida and the philosophy of the reflection*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986, e G. Bennington, *Derridabase*, in J. Derrida-G. Bennington, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, che costituiscono invece due riferimenti essenziali, di cui anche noi abbiamo tenuto conto nel nostro testo, per l'analisi dei rapporti tra il pensiero di Derrida e il trascendentale.

2. J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmaso, Milano, Jaca Book, 1998, p. 92.

3. Ivi, p. 77.

Come è noto, questo percorso nella problematica trascendentale si realizza, nei primi testi di Derrida, attraverso un confronto serrato con la fenomenologia di Husserl, considerata come la forma più pura e critica di un pensiero del trascendentale. In un certo senso, si può dire che proprio la trasformazione che la fenomenologia imprime al concetto di trascendentale (il legame con la questione della genesi, la concretizzazione in senso «materiale» e «pre-categoriale», la chiarificazione del suo carattere insieme non-mondano e non-reale) conduce Derrida a trarne ulteriori conseguenze che vanno al di là delle intenzioni di Husserl e che implicano infine una trasformazione decisiva del trascendentale stesso. Tutti i testi di Derrida su Husserl possono essere letti come un lavoro di scavo condotto sulla soglia del trascendentale, cioè sul limite che distingue trascendentale ed empirico, trascendentale e mondano, essenza e fatto, per mostrare come questo limite svolga un ruolo ambiguo e non sia in realtà dominabile teoricamente, perché non è un margine che separerebbe in modo netto e puro, lungo una linea definita e invalicabile, due regioni incomunicabili e già date nella loro distinzione.

Si tratta dunque di un lavoro di decostruzione, complicazione e contaminazione di questa soglia, operazione il cui senso di principio è esibito forse nel modo più incisivo nell'Introduzione a *La voce e il fenomeno*. Riprendendo in modo al tempo stesso fedele e originale la peculiarità del trascendentale husserliano, Derrida osserva che tra il trascendentale e lo psichico puro si dà una differenza singolare che non ha niente in comune con nessun'altra differenza: nessuna differenza determinata, nulla di determinato distingue i due paralleli rappresentati dall'Io trascendentale e dall'Io psichico, dal momento che questi si estendono esattamente sullo stesso campo di esperienza. Tuttavia tra i due piani rimane «una differenza radicale» e per Derrida ciò che bisogna interrogare è proprio «questo *nulla* che distingue dei paralleli» e «senza il quale nessun problema trascendentale, cioè filosofico, potrebbe ricevere il suo respiro»<sup>4</sup>. Quel che è in gioco è una «duplicazione del senso» alla quale non deve corrispondere «alcuna du-

4. Idem, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967; tr. it. di G. Dalmaso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, prefazione di C. Sini, postfazione di V. Costa, Milano, Jaca Book, 1997, p. 41.

plicità ontologica»<sup>5</sup>, per cui, «se si presta attenzione al rinnovamento husserliano della nozione di “trascendentale”», bisogna guardarsi «dal conferire qualche realtà a questa distanza, di sostanzializzare questa inconsistenza o di farne, foss’anche per semplice analogia, qualche cosa o qualche momento del mondo»<sup>6</sup>. Si tratta quindi di una differenza non-reale e non-ontica che bisogna rispettare come tale. Questo significa innanzitutto rispettare l’esigenza trascendentale nella sua legittimità e inaggirabilità. Nel momento in cui scrive che senza questo «nulla» trascendentale «nessun linguaggio potrebbe dispiegarsi liberamente nella verità senza essere deformato da qualche milieu reale»<sup>7</sup>, naturale o psicologico, Derrida non sta semplicemente riportando la posizione di Husserl, ma fissa quello che, almeno in parte, rimane un punto fermo anche per il suo pensiero: quel che lo psicologismo misconosce è che «se il mondo ha bisogno di un *supplemento d’anima*, l’anima, che è nel mondo, ha bisogno di questo *nulla supplementare* che è il trascendentale e senza del quale nessun mondo potrebbe apparire»<sup>8</sup>.

Ma, dall’altro lato, definire il trascendentale come un «nulla supplementare» significa modificare sensibilmente i termini della questione, perché si rinvia non a una condizione di possibilità pura, definita, appropriabile, ma a uno scarto differenziale, e si prepara così il terreno per mostrare come quella ricerca di un luogo fondativo dell’esperienza che ha caratterizzato il discorso trascendentale sia destinata allo scacco. Bisognerà allora mostrare che quella esigenza trascendentale non è in ultima istanza realizzabile, individuando la «sorgente di insicurezza del discorso»<sup>9</sup> trascendentale nella sua pretesa di purezza e di fondazione: proprio perché la differenza in questione non è una differenza reale, essa potrà aprire a un rapporto complesso tra i suoi due termini, al movimento di un’oscillazione che costituisce i due poli legandoli, differenziandoli e contaminandoli. Derrida intende interrogare e scavare questo rapporto trascendentale/mondano, fino alla soglia «ultra-trascendentale» in cui essi saranno irriducibilmente contaminati, la loro distinzione non potrà essere mantenuta con assoluto rigore e quindi la fenomenologia non potrà auto-fondarsi. Questa soglia è

5. Ivi, p. 40.

6. Ivi, p. 42.

7. Ivi, p. 41.

8. Ivi, p. 42.

9. Ivi, p. 44.



quel che Derrida chiama «traccia» o «archi-scrittura». Lo si potrebbe far emergere seguendo il percorso de *La voce e il fenomeno*: se la vita come autoaffezione è «il nome di ciò che precede la riduzione e sfugge in ultima istanza a tutte le divisioni che quest'ultima fa apparire»<sup>10</sup>, tutta l'analisi di Derrida mira a mostrare come questa autoaffezione sia una traccia differenziale, la quale sta dunque al fondo di tutta la vita di coscienza e di quella presunta autoaffezione «pura» che sarebbe la voce. La traccia non è né empirica né trascendentale essendo il punto di insorgenza della distinzione tra i due. Il movimento della traccia è ciò che produce la differenza tra trascendentale ed empirico, limitandola con ciò stesso nella sua purezza e nella sua assolutezza: «quello che descriviamo qui come lavoro della scrittura cancella la differenza trascendentale tra origine del mondo e essere-nel-mondo. La cancella mentre la produce»<sup>11</sup>.

Cercheremo ora di delineare le operazioni fondamentali compiute da Derrida rispetto alla questione del trascendentale e, per così dire, di formalizzare esplicitamente certi schemi argomentativi che Derrida mette in opera in modo costante. Si tratterà dunque di «riempire» concretamente il quadro generale che abbiamo rapidamente richiamato, indicando le mosse teoriche con cui Derrida opera una decostruzione della concezione classica del trascendentale. In tutto ciò bisognerà tuttavia prestare attenzione al fatto che le diverse operazioni che distingueremo sono in realtà strettamente intrecciate, rappresentano modalità e formulazioni differenti di uno stesso gesto. Prenderemo in considerazione quattro punti, che possiamo indicare come il dislocamento, la contaminazione, la possibilità necessaria, l'eccesso.

## 2. Il dislocamento

Con una formulazione di cui conviene dichiarare subito la provvisorietà, ma che mantiene una sua iniziale necessità, si può dire che

10. *Ibid.* Su queste pagine de *La voce e il fenomeno* e sulla nozione di vita che è qui fatta intervenire, cfr. anche G. Leghissa, *Quasi-trascendentale*, «aut aut», 327 (2005), pp. 149-163.

11. J. Derrida, *Freud et la scène de l'écriture*, in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; tr. it. di G. Pozzi, *Freud e la scena della scrittura*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, introduzione di G. Vattimo, Torino, Einaudi, 1990, p. 274.

Derrida opera innanzitutto un dislocamento, un cambiamento di «luogo» del trascendentale: trascendentale non è più la soggettività, ma la traccia, l'archi-scrittura, la *différance*. È una direzione verso la quale Derrida si muove già nella conclusione della sua prima pubblicazione, l'*Introduzione all'Origine della geometria* di Husserl: «trascendentale sarebbe la Differenza»<sup>12</sup>. Ma, più in generale, se si legge la prima parte della *Grammatologia* nella complessità e nelle implicazioni delle sue argomentazioni, è evidente che tutta la problematica della traccia risponde anche a una domanda trascendentale sulle condizioni di possibilità dell'esperienza, è un ripensamento dell'«esperienza come archi-scrittura»<sup>13</sup>, al di là della decostruzione del primato della presenza e della soggettività. Uno dei perni di questo dislocamento, qui come in tutti i testi su Husserl, è rappresentato dalla questione della temporalità: all'origine non c'è un presente indiviso e semplice, ma il movimento differenziale e irriducibilmente sintetico della temporalizzazione e, come scrive Derrida, «questo movimento della differenza (*différance*) non sopravviene a un soggetto trascendentale. Lo produce»<sup>14</sup>. La condizione originaria dell'esperienza non è dunque nulla di semplice, puro, pienamente presente, ma è un'«archi-sintesi irriducibile», il movimento della traccia che «apre ad un tempo, in una sola e medesima possibilità, la temporalizzazione, il rapporto all'altro e il linguaggio»<sup>15</sup>. La traccia come *différance* svolge un ruolo sia strutturale che genetico: essa deve rendere conto delle strutture, degli effetti di strutturalità e quindi innanzitutto del linguaggio come sistema strutturale di differenze, ma al tempo stesso non può fermarsi al livello di uno strutturalismo statico, perché bisogna porre «la questione dell'origine trascendentale del sistema stesso»<sup>16</sup>. La *différance* infatti non indica una differenza già data e già fatta, ma «il movimento

12. Idem, *Introduction à E. Husserl, L'origine de la géométrie*, tr. fr. de J. Derrida, Paris, PUF, 1962; tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl: L'origine della geometria*, Milano, Jaca Book, 1987, p. 214.

13. Idem, *De la grammatologie*, tr. it. cit., p. 92. Sul rapporto delle nozioni di traccia e archiscrittura con una problematica trascendentale sulle condizioni di possibilità dell'esperienza cfr. V. Costa, *Differenza e trascendentalità in Derrida*, in *Spettri di Derrida*, a cura di C. Barbero, S. Regazzoni, A. Valtolina, Genova, il melangolo, 2010, pp. 309-329.

14. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, tr. it. cit., p. 120.

15. Idem, *De la grammatologie*, tr. it. cit., p. 91.

16. Ivi, p. 92.

puro che produce la differenza»<sup>17</sup>, il movimento generativo e produttore delle differenze e quindi delle stesse strutture. Derrida è del tutto esplicito su questa portata filosofica generale della nozione di traccia: «la traccia è infatti l'origine assoluta del senso in generale. [...] La traccia è la differenza che apre l'apparire e la significazione»<sup>18</sup>.

Tuttavia, come abbiamo anticipato, parlare di dislocamento del trascendentale non può che essere una formula provvisoria, perché legando il trascendentale alla traccia e alla differenza inevitabilmente non ci si limita a cambiarne il «luogo», ma se ne modifica in profondità anche il concetto, lo statuto, la portata. È il passaggio argomentativo che Derrida stesso indica esplicitamente a proposito del rapporto traccia-origine, quando, dopo aver scritto che «la traccia è infatti l'origine assoluta del senso in generale», aggiunge immediatamente: «il che equivale a dire, ancora una volta, che non c'è origine assoluta del senso in generale»<sup>19</sup>. Trasponendo l'argomentazione al rapporto traccia-trascendentale, possiamo dire che se trascendentale è la traccia, allora non si dà trascendentale puro, ma una contaminazione differenziale del trascendentale e dell'empirico.

### 3. La contaminazione

Proprio questa rappresenta l'altra operazione fondamentale compiuta da Derrida: decostruire il concetto classico di trascendentale significa far emergere una contaminazione dell'empirico e del trascendentale, mostrare cioè che il trascendentale non può essere puro e pienamente presente a sé, perché è contaminato dall'empirico da cui sorge e da cui è intaccato; l'empirico a sua volta non è «meramente empirico» nel senso tradizionale, ma è una singolarità e una contingenza che apre un senso. Uno degli esempi più evidenti di questa tematica si trova già nell'*Introduzione all'Origine della geometria* di Husserl, nel contesto dell'analisi dell'origine storico-trascendentale delle idealità e più in generale del senso.

17. Ivi, p. 94.

18. Ivi, p. 97.

19. *Ibidem*.

Come è noto, Derrida si sofferma in modo particolare sull'affermazione di Husserl per cui il senso, per costituirsi nella sua idealità, deve essere fissato nel linguaggio e nella scrittura. Proprio per diventare assolutamente libere, cioè valide in modo incondizionato per chiunque e in ogni tempo, le idealità devono paradossalmente passare attraverso quella che, agli occhi di un'impostazione classica, apparirebbe come una caduta nella storia e nell'empiria, vale a dire attraverso l'incarnazione nel linguaggio e nella scrittura, senza la quale non avremmo delle idealità, ma dei meri oggetti psicologici nella mente di un singolo inventore. E da questo paradosso Derrida trae e annuncia subito la conseguenza decisiva: «anziché incatenarlo, *l'incarnazione storica libera il trascendentale. Quest'ultima nozione deve quindi essere ripensata*»<sup>20</sup>.

Il paradosso dell'incarnazione e la prospettiva della contaminazione sono visibili nella loro forma più acuta a proposito della scrittura, la quale, da questo punto di vista, «accusa e compie l'ambiguità di ogni linguaggio»: «movimento dell'*incorporabilità essenziale e costituente*, esso è anche il luogo dell'*incorporazione fattuale e contingente* per ogni oggetto assolutamente ideale, cioè per la verità; quest'ultima, inversamente, ha la sua origine in un puro diritto alla parola ed alla scrittura, ma una volta costituita, *condiziona a sua volta l'espressione come un fatto empirico*»<sup>21</sup>. Bisogna rilevare qui il movimento complesso di costituzione reciproca dell'empirico e del trascendentale: l'evento fattuale e contingente (che non è ancora propriamente «empirico») per cui degli «oggetti» (che non sono ancora veramente tali) vengono scritti apre la dimensione trascendentale di una nuova storicità e di una tradizione infinita; ma, una volta costituita, la verità «condiziona a sua volta l'espressione come un fatto empirico», appare come indipendente dalla sua genesi e relega la scrittura al ruolo semplicemente empirico di un mezzo di comunicazione inessenziale rispetto al contenuto che si esteriorizza in esso. È ora che l'«empirico» diviene propriamente tale, per contraccolpo a partire dal trascendentale autonomizzato. Empirico e trascendentale si costituiscono dunque reciprocamente e

20. Idem, *Introduction à E. Husserl, L'origine de la géométrie*, tr. it. cit., p. 130, corsivo nostro. Sul problema della storicità in questo testo, e più in generale nella lettura derridiana di Husserl, ci permettiamo di rinviare a R. Terzi, *La contamination et le retard: phénoménologie de l'historicité et de la tradition chez Derrida*, «Studia phaenomenologica», 11 (2011), pp. 195-220.

21. J. Derrida, *Introduction à E. Husserl, L'origine de la géométrie*, tr. it. cit., pp. 146-147, corsivi nostri.

«quasi-trascendentale» indicherà ciò che risulta da questo movimento complesso<sup>22</sup>.

Si tratta allora di sviluppare tutte le implicazioni di questo passaggio attraverso la scrittura e di ripensare a partire da qui i caratteri della storia. Se il senso deve incarnarsi nella scrittura, la conclusione che Derrida, a differenza di Husserl, ne trae è che la necessità di questo passaggio si iscrive nel senso stesso modificandolo e contaminandolo, impedendo che si tratti di un senso puro, pienamente vivente e presente. Come è stato osservato<sup>23</sup>, l'operazione di Derrida consisterà in fondo nel sostenere che, se si vuole pensare in modo coerente e rigoroso la storicità senza ridurla a un teatro in cui appaiono delle essenze già fatte, bisogna pensare che l'origine della verità in un tempo e in un luogo non può essere cancellata a posteriori: la nascita della verità si iscrive nell'idealità stessa e la modifica. Il trascendentale che così sorge è contaminato e alterato, perché la genesi iscrive in esso la contingenza e la singolarità del suo evento. Se si prendono sul serio la genesi e la storia, se il trascendentale e le essenze hanno avuto una genesi a partire da qualcosa che non era «trascendentale», «eidetico», «ideale», bisogna dunque aprirsi al pensiero di una contaminazione essenziale del trascendentale e dell'empirico, dell'essenza e del fatto. E lo schema argomentativo che Derrida elabora fin da questi primi testi e che ritornerà incessantemente in tutta la sua opera consiste nel sostenere che questo passaggio attraverso la fattualità e la storia non è accidentale, non può essere cancellato *après coup* o considerato come qualcosa di passato e privo ormai di effetti, ma *resta inscritto in ciò che così si produce*: il passaggio attraverso l'empirico resta inscritto nel trascendentale, il quale è dunque un quasi-trascendentale contaminato e alterato.

22. Come scrive efficacemente Bennington, in questo movimento «si produce una proposizione (“l'empirico è il trascendentale del trascendentale (dell'empirico)”) che è leggibile solo se i termini sono dislocati da una occorrenza all'altra, il che comporta la decostruzione dell'opposizione primitiva [. . .]. “Quasi-trascendentale” nomina ciò che risulta da questa dislocazione, mantenendo leggibile la traccia del passaggio attraverso l'opposizione tradizionale e rendendo questa opposizione affetta da un'incertezza radicale» (G. Bennington, *Derridabase*, cit., pp. 258-259).

23. Cfr. il ricco saggio di P. Marrati-Guénoun, *Derrida e Lévinas: etica e storicità*, «Teoria», 17 (1997), pp. 57-79, in particolare pp. 69-71, da cui traiamo le osservazioni che seguono.

#### 4. La possibilità necessaria

Un'altra operazione fondamentale compiuta da Derrida per decostruire l'immagine tradizionale del trascendentale, e che è particolarmente caratteristica della sua posizione, è quella che fa leva sull'argomentazione della «possibilità necessaria». Ancor prima di essere formulato esplicitamente, si tratta anche in questo caso di uno schema argomentativo che è costante e assolutamente centrale in Derrida. Bisogna dare a questo argomento tutto il suo ruolo e la sua forza, tentando una sua formalizzazione generale che potremmo esprimere in questo modo: se al fenomeno X possono accadere certe modificazioni (anche se si tratta di possibili modificazioni contraddittorie con la sua presunta essenza: accidenti, perversamenti, crisi, casi infelici, ecc.), allora la possibilità di queste modificazioni appartiene fin dall'inizio al concetto di X e vi appartiene necessariamente, è una possibilità necessaria che con-costituisce il concetto del fenomeno in questione, non può essere messa tra parentesi e deve essere dunque inclusa nelle condizioni di possibilità di questo fenomeno. Se questo argomento è onni-pervasivo nei testi derridiani, e tendenzialmente è più «praticato» che teorizzato, è in *Firma evento contesto* e in *Limited Inc.* che Derrida ne dispiega pienamente le potenzialità e si spinge maggiormente verso una sua formalizzazione esplicita:

dal momento che (appena che, seccamente [*aussi sec*]) una possibilità è essenziale e necessaria *come possibilità* (e anche se è possibilità di ciò che si chiama *negativamente* l'assenza, l'«*infelicity*», il parassitario, il non-serio, il non-«*standard*», il fittizio, il citazionale, l'ironico, ecc.), non si può più, *né di fatto né di diritto*, metterla tra parentesi, escluderla, lasciarla da parte, anche se provvisoriamente, anche se per supposte ragioni metodologiche. Essendo essenziale e strutturale, tale possibilità lavora, marca *tutti i fatti*, tutti gli eventi, anche quelli che apparentemente la dissimulano<sup>24</sup>.

Si tratta di un'analisi che tiene conto di *possibilità strutturali*: dal momento che è *possibile* che X funzioni in tali condizioni (per esempio una marca

24. J. Derrida, *Limited Inc.*, présentation et traductions par E. Weber, Paris, Galilée, 1990; tr. it. di N. Perullo, *Limited Inc.*, Milano, Cortina, 1997, pp. 71-72. Queste affermazioni sono svolte innanzitutto nel contesto della polemica sugli atti linguistici, inaugurata dall'interpretazione derridiana di Austin e proseguita con un duro scambio tra Derrida e Searle; *Limited Inc.* raccoglie i diversi testi di questa controversia, a partire da *Firma evento contesto* (inizialmente pubblicato in J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972; tr. it. di M. Iofrida, *Margine della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 394-424).

quando l'intenzione non è pienamente e attualmente presente), la possibilità di una certa non-presenza o di una certa non-attualità appartiene alla struttura del funzionamento considerato, e gli appartiene *necessariamente*<sup>25</sup>.

Potremmo moltiplicare gli esempi tratti dai testi di Derrida, anche se si tratta non tanto di «esempi», quanto di ambiti dell'esperienza da cui l'argomentazione è nata o che sono stati ripensati radicalmente attraverso di essa. Ci si può richiamare innanzitutto all'ambito della storicità a cui abbiamo già fatto riferimento: se il senso di una tradizione *può* sempre entrare in crisi o subire un oblio, allora la crisi e l'oblio non sono gli accidenti empirici di una storia puramente razionale che preserverebbe la purezza della sua essenza, ma la loro possibilità appartiene essenzialmente e necessariamente alla storia stessa. In altri termini, la storia è tale per cui *deve poter* entrare in crisi o cadere nell'oblio. Analogamente, se un atto linguistico *può* fallire o essere trasposto dal suo contesto originario, questa possibilità gli appartiene necessariamente e l'atto linguistico è quindi tale per cui *deve poter* fallire ed essere reduplicato in un contesto differente. Se una lettera *può* sempre non arrivare a destinazione, questa possibilità appartiene necessariamente all'essere stesso della lettera e di ogni messaggio. O, per citare infine quello che non è evidentemente un esempio tra gli altri, «se si ammette che la scrittura (e la marca in generale) *deve poter* funzionare in assenza del mittente, del ricevente, del contesto di produzione, ecc., ciò implica che questo potere, questa *possibilità* è *sempre* iscritta, dunque *necessariamente* iscritta come *possibilità* nel funzionamento o nella struttura funzionale della marca»<sup>26</sup>: la possibilità dell'assenza e della morte costituisce la scrittura come tale, fin dall'inizio, anche quando il suo autore e il suo destinatario sono ancora in vita.

Questa operazione, da un lato, è una sorta di potenziamento della stessa logica trascendentale, perché mira ad elaborare «una logica più

25. Idem, *Limited Inc.*, tr. it. cit., p. 85.

26. Ivi, p. 71. Attraverso un altro percorso, questo ruolo del tema della possibilità necessaria era già stato efficacemente sottolineato, sotto il nome di «legge del possibile», da Petrosino, che indicava in questa legge proprio il cuore del pensiero derridiano: cfr. S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Milano, Jaca Book, 1997, in particolare pp. 185ss.

potente»<sup>27</sup> che renda conto anche di quelle modificazioni che una logica classica o standard, un trascendentale come condizione di possibilità pura, relegano nell'ambito del meramente empirico, dell'accidentale, della perversione. Dall'altro lato, tuttavia, si tratta al tempo stesso e soprattutto di una contaminazione essenziale del trascendentale, perché questo dovrebbe rendere conto di un fenomeno e del suo altro, non è una condizione di possibilità pura, ma è già sempre abitata dalla possibilità necessaria del suo altro. Derrida contesta così alla radice ogni pretesa di individuare una condizione di possibilità pura, un'origine semplice o ideale rispetto alla quale ogni «corruzione» sarebbe sempre e soltanto qualcosa di accidentale e di isolabile. È proprio questa opera di purificazione o di isolamento che non è possibile, anche nel caso in cui si dichiari di attuarla «solo» da un punto di vista metodologico, come se questo fosse qualcosa di neutrale: «una corruzione “sempre possibile” non può essere un accidente estrinseco che sopravviene alla struttura originale e pura, purificabile da quel che così gli arriva. Bisogna necessariamente che la struttura detta “ideale” sia tale che questa corruzione sia “sempre possibile”. Questa *possibilità* fa parte dei tratti *necessari* della struttura ideale suddetta»<sup>28</sup>.

È questo stesso dispositivo concettuale che spiega perché in Derrida le condizioni di possibilità sono insieme condizioni di impossibilità: ciò che rende possibile l'accadere del senso è anche ciò che lo rende impossibile nel suo rigore e nella sua purezza. La condizione di possibilità si trova così essenzialmente contaminata e limitata nella sua capacità di rendere conto del tutto dell'esperienza. È sempre in *Limited Inc.* che Derrida dispiega pienamente questa argomentazione, in particolare attraverso il concetto cardine di iterabilità, che è la matrice generale di tutti i rapporti richiamati ed è il luogo stesso di insorgenza dell'istanza trascendentale. L'iterabilità è uno dei nomi con cui Derrida indica la generalizzazione del concetto di scrittura al di là della distinzione tra scrittura in senso stretto e linguaggio; non solo l'iterabilità accomuna tutti gli ordini di segni, ma si estende sull'intero campo dell'esperienza<sup>29</sup>. «Iterabilità» indica una sintesi originaria di

27. Cfr. J. Derrida, *Limited Inc.*, tr. it. cit., p. 72: «la grafica dell'iterabilità scompiglia l'opposizione classica tra il fatto e il diritto, il fatto e il possibile (o il virtuale), la necessità e la possibilità. Scompiglia l'opposizione classica e costringe a una logica più potente».

28. Ivi, p. 93.

29. Cfr. ivi, p. 14.



ripetizione e alterazione, in cui ha luogo ogni idealizzazione. L'idealità non è un «in sé», ma si costituisce soltanto grazie ad atti di ripetizione, vale a dire manifestandosi come un senso ideale ripetibile identicamente: non c'è dunque idealità senza l'iterabilità in quanto ripetizione. Ma, al tempo stesso, ogni iterazione è un evento singolare che accade per differenza, quindi è anche sempre alterazione di ciò che viene ripetuto, comporta l'«alterabilità proprio di quanto idealizzato nella singolarità dell'evento»<sup>30</sup>: se il concetto di idealità implica il mantenimento della propria identità nella ripetizione, in virtù dell'iterabilità come alterazione non si dà mai idealità pura. L'iterabilità è quindi condizione di possibilità e di impossibilità dell'idealità, è ciò che permette l'idealità rendendone al tempo stesso impossibile la purezza: «non c'è idealizzazione senza iterabilità (identificante), ma per la stessa ragione, in ragione dell'iterabilità (alterante), non c'è idealizzazione che si mantenga pura, al riparo da ogni contaminazione»<sup>31</sup>. L'iterabilità *entame* l'idealità nel duplice senso racchiuso dal verbo francese: le dà inizio e la intacca. Ciò che accade costantemente, ad ogni iterazione, è che si dà *un senso ideale contaminato dalla singolarità del suo evento* o, viceversa, accade *un evento singolare che tuttavia si dà fin da subito come idealizzabile e ripetibile*: per questo si tratta «di pensare *allo stesso tempo* la regola e l'evento, il concetto e la singolarità»<sup>32</sup>.

Contaminazione, iterabilità, possibilità necessaria, inseparabilità delle condizioni di possibilità e delle condizioni di impossibilità si rimandano dunque reciprocamente, nell'ambito di una pratica che decostruisce l'immagine classica del trascendentale e trasforma in profondità l'interpretazione dell'esperienza: il trascendentale è in realtà un «quasi trascendentale» perché, in virtù dell'iterabilità, le possibili modificazioni di un fenomeno sono possibilità necessarie, che implicano la contaminazione di quel fenomeno con il suo altro e il convertirsi delle condizioni di possibilità in condizioni di impossibilità. Se l'iterabilità è chiamata in causa per rendere conto della nostra esperienza e in questo senso appare come una «condizione di possibilità», del tutto coerentemente Derrida precisa che si tratta tuttavia di una condizione

30. Ivi, p. 176.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

«strutturalmente divisa o “differante” (*diffèrante*)»<sup>33</sup>, che non possiede «la semplicità di un principio logico o trascendentale» ma è piuttosto una «radice doppia»<sup>34</sup>.

Ma bisogna trarre un'ulteriore conseguenza da quanto detto, attraverso una sorta di ulteriore ripiegamento su di sé dell'argomento della possibilità necessaria che mira alla decostruzione del concetto di origine come origine pura. Se la possibilità delle future modificazioni è fin dall'inizio inscritta come necessaria nel concetto di un determinato fenomeno, allora questa possibilità in un certo senso comincia già ad accadere e ad «agire», sta già sempre accadendo e agendo prima ancora che propriamente si realizzi: «quel che rende possibile la possibilità (eventuale) la fa arrivare ancora prima che essa arrivi come evento nel senso corrente, o impedisce a ogni evento pieno (nel senso corrente) di arrivare pienamente, puramente e semplicemente»<sup>35</sup>. La possibilità è inscritta come tale nel fenomeno stesso e quindi fa sì che questo non sia identico a sé, ma attraversato da una differenza. Detto altrimenti, se il senso si dà soltanto nella serie delle proprie ripetizioni (che sono anche alterazioni), allora *la possibilità necessaria della sua ripetizione e alterazione era inscritta già nella prima volta del suo apparire*, la quale è dunque *già sempre sdoppiata e scissa*, includendo quella differenza da sé che la apre al corso delle proprie iterazioni: «la grafica dell'iterabilità iscrive, in modo irriducibile, l'alterazione nella ripetizione (o nella identificazione): *a priori*, sempre di già, senza attendere [...] il tempo e il luogo dell'altra volta (*the other time*) lavorano [*travaillent*] e alterano già, *at once*, seccamente, la *prima volta*, il primo colpo e l'*at once*. Questi sono i vizi che mi interessano: l'altra volta nella prima volta di un colpo, *at once*»<sup>36</sup>.

33. Ivi, p. 105.

34. Ivi, p. 136.

35. Ivi, p. 86.

36. Ivi, p. 93. Questa logica è espressa incisivamente da Derrida anche a proposito del «si» originario: se questo, in quanto impegno e promessa, si lega in anticipo alla propria conferma in un altro «si», «questo “secondo” si è *a priori* contenuto nel “primo”. Il “primo” non avrebbe luogo senza il progetto, la posta o la promessa, la missione o l'emissione, l'invio del secondo che è già lì in esso. Quest'ultimo, il primo, si sdoppia anticipatamente: *si, si*, anticipatamente assegnato alla sua ripetizione. Dato che il secondo *si* abita il primo, la ripetizione aumenta e divide, spartisce anticipatamente il *si* archi-originario» (J. Derrida, *Nombre de oui*, in Idem, *Psyché. Invention de l'autre*, t. 2, Galilée, Paris, 2003; tr. it. di R. Balzarotti, *Innumeri si*, in J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, Milano, Jaca Book, 2009, p. 293).

Se l'«altra volta» è già nella «prima volta», non c'è origine pura e semplice, né un'analitica che possa giungere infine a degli elementi semplici e primi: tutto comincia con la divisione, lo sdoppiamento, la ripetizione. Il concetto di origine è dunque decostruito in quanto inserito in un sistema differenziale e l'istanza trascendentale non può a sua volta pervenire a delle condizioni di possibilità ultime, identiche a sé, capaci di rendere conto univocamente dell'esperienza e ascrivibili al soggetto, dal momento che il soggetto stesso si istituisce in questo movimento dell'iterabilità e della promessa di ripetizione<sup>37</sup>.

## 5. Excursus: il confronto con Heidegger

Prima di proseguire nel nostro percorso, è forse utile fermarsi per una breve digressione che aiuti a comprendere le poste in gioco storiche e teoriche di queste analisi. I diversi elementi introdotti finora permettono di chiarire, seppur in forma necessariamente breve e schematica, alcuni aspetti significativi del rapporto tra Derrida e Heidegger. È noto il debito teorico che lega il primo al secondo, anche a proposito dei temi che stiamo affrontando. Una certa messa in discussione del concetto moderno di trascendentale presuppone una interrogazione radicale sul ruolo della presenza come determinazione fondamentale dell'essere e garanzia della certezza evidente del senso, una decostruzione del primato moderno della soggettività e del concetto stesso di soggettività come presenza a sé e luogo del trascendentale, un'analisi della temporalità che attribuisca a quest'ultima la sua funzione centrale a partire dal suo carattere differenziale e pre-soggettivo: rispetto a tutti questi presupposti teorici Heidegger rappresenta evidentemente per Derrida un punto di riferimento essenziale e imprescindibile. Ma vorremmo qui piuttosto attirare l'attenzione su ciò che ci sembra separare i due pensatori malgrado la loro vicinanza, sintetizzandolo in due punti<sup>38</sup>.

37. Come nota Gianfranco Dalmaso, per Derrida «chi scrive è coinvolto, generato insieme al significato che pensa, cioè scrivendo egli non controlla, all'origine, il punto sorgivo, il movimento del pensare» (G. Dalmaso, *Jacques Derrida e l'avvenire del significato*, in *A partire da Jacques Derrida*, a cura di G. Dalmaso, Milano, Jaca Book, 2007, p. 25).

38. Per alcuni accenni in più sui punti che seguono, e per una loro contestualizzazione rispetto al problema della genesi in Heidegger, Husserl e Derrida, ci permettiamo di

1) Se si può parlare di una permanenza di «trascendentalismo» in Heidegger, questo non consiste tanto nell'assunzione di una posizione che sarebbe ancora troppo soggettivistica (per il ruolo che il «primo» Heidegger, alla fine degli anni Venti, conferisce all'esserci), quanto nel permanere di un *rigido rapporto unidirezionale tra la condizione e il condizionato*, tra il trascendentale e l'empirico, tra l'ontologico e l'ontico. Ci limitiamo qui a qualche indicazione esemplificativa di questa tesi, che bisognerebbe poter mostrare analiticamente in un confronto serrato con i testi di Heidegger: l'essere-nel-mondo, la comprensione dell'essere, la cura sono altrettante condizioni ultime che rendono possibili le loro modalizzazioni senza poterne essere a loro volta con-costituite (come nel rapporto tra la cura e le sue modificazioni «vitali», ad esempio il desiderio, o nel rapporto tra l'esserci neutro e la dispersione); la nascita della scienza moderna è da ricondurre a un cambiamento preliminare della comprensione dell'essere dell'ente in totalità, mentre ogni altro elemento «empirico» (come il ruolo del linguaggio o della scrittura, della misurazione o dell'esperimento, l'emergenza di nuove pratiche, ecc.) è confinato nell'ambito di una spiegazione storiografica e ontica; l'invio storico dell'essere (tanto l'invio greco iniziale quanto l'apertura di una singola epoca) «spiega» ciò che accade al suo interno, ma non può essere modificato o con-costituito da questo «interno», cioè da singoli eventi storici; più in generale, l'essere è pensato come evento (*Ereignis*), ma i singoli eventi sono compresi da Heidegger come fatti intramondani che presuppongono l'apertura ontologica. Il moltiplicarsi degli esempi non è evidentemente casuale, perché si tratta di una questione profondamente radicata nel pensiero heideggeriano e in quelli che sono i suoi stessi assi portanti: si potrebbe dire che è l'idea stessa della differenza ontologica (per cui è l'apertura preliminare dell'essere che rende possibile l'incontro con l'ente e la prima non può essere spiegata attraverso il secondo) che impone quel trascendentalismo come rapporto unidirezionale tra condizione e condizionato. Detto in altri termini, *le descrizioni di Heidegger non sembrano aprirsi*, sotto questo aspetto, *a una effettiva contaminazione del trascendentale e dell'empirico*, alla possibilità che la «forma» trascendentale-ontologica

sia contaminata dall'«empirico» da cui sorge o che la modifica nel momento del loro incontro.

2) Mantenere l'apertura dell'essere come condizione pura e non contaminata, significa anche conservare un certo ruolo del concetto di origine, la possibilità di un'origine salva al di qua delle sue «degenerazioni», e tutto questo a sua volta ha delle conseguenze determinate rispetto alla possibilità di pensare una filosofia della genesi. Nel suo serrato e pluridecennale confronto con Heidegger Derrida rileva il permanere in quest'ultimo di un ruolo del concetto di origine, e di una «nostalgia»<sup>39</sup> per l'origine nella sua grandezza e purezza, che deve ancora essere sottoposto a interrogazione e a decostruzione – e questo malgrado l'indubbia trasformazione che questa tematica subisce in Heidegger rispetto a impostazioni metafisiche. L'intreccio di questi problemi può forse essere esibito nel modo più sintetico attraverso un passaggio del corso heideggeriano del 1928-29 *Einleitung in die Philosophie*. Nel contesto dell'analisi storica delle diverse «visioni del mondo», Heidegger enuncia quella che chiama significativamente «una legge d'essenza generale della genesi»: «ciò che è originariamente iniziale non è, come pretende la scienza positivista, ciò che è semplice, inferiore, povero, ma ciò che è più complesso, alto e ricco, e ogni genesi è di volta in volta una conformazione orientata in un modo determinato (alle Genesis je nur eine bestimmt gerichtete Ausformung ist), e il prezzo che essa paga per la sua determinatezza è di non poter mai più recuperare la grandezza dell'origine (nie wieder die Größe des Ursprungs zurückgewinnt)»<sup>40</sup>. Anche in questo caso siamo di fronte a un elemento profondamente radicato nelle strutture stesse del pensiero di Heidegger, che aveva enunciato, in un contesto diverso e in una forma ontologica generale, quella stessa «legge della genesi» già in *Essere e tempo*: «ogni “scaturire”, in campo ontologico, è degenerazione»<sup>41</sup>. L'aspetto positivo di questa «legge» – della quale difficilmente si potrebbe sopravvalutare l'importanza per l'insieme del pensiero di Heidegger – è la determinazione del ruolo

39. Cfr. J. Derrida, *La différance*, in Id., *Marges de la philosophie*, tr. it. cit., p. 57.

40. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, in *Martin Heideggers Gesamtausgabe*, Bd. 27, hrsg. v. O. Saame und I. Saame-Speidel, Frankfurt a. M., Klostermann, 1996, pp. 382-383, corsivi nostri.

41. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993<sup>17</sup>; tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, a c. di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005, p. 396.

del possibile e della sua temporalità nella storia: ogni evento storico non si esaurisce nella puntualità di un fatto accaduto e constatabile, ma racchiude in sé una ricchezza di possibilità che, pur non realizzandosi, non sono semplicemente cancellate e scomparse, ma ci sono destinate e ci vengono incontro a partire dall'avvenire come il nostro esser-stato più proprio che abbiamo da interpretare. Ma quali conseguenze ha questa *preminenza e passione dell'origine*? Si può veramente rendere conto di una genesi se essa è considerata solo come «conformazione determinata», «de-generazione» o decadenza rispetto alla grandezza dell'origine? Una genealogia non dovrebbe rendere conto di volta in volta, oltre che della *continuità*, anche della *novità* di una formazione di senso rispetto alle altre, dunque del suo carattere di evento e di insorgenza del senso? Diventa qui evidente la differenza rispetto all'impostazione di Derrida – e si può anche rilevare che non è forse un caso che il percorso di quest'ultimo sia iniziato con un lavoro sul problema della genesi. Derrida non intende infatti mostrare la grandezza inesauribile dell'origine, ma la sua complicazione, contaminazione e «retroflessione»: l'origine «non è mai stata costituita che, come effetto retroattivo (*en retour*), da una non-origine, la traccia, che diviene così l'origine dell'origine»<sup>42</sup>. Queste ultime osservazioni, così come il legame emerso tra confronto con la fenomenologia, contaminazione, decostruzione del trascendentale e dell'origine, sono confermati da un significativo passaggio della prefazione scritta da Derrida nel 1990 per la pubblicazione de *Il problema della genesi*. Rileggendo il suo testo giovanile, Derrida vi rileva la presenza embrionale di motivi che non cesseranno, da quel momento, di guidare tutto il suo pensiero:

Si tratta sempre di una complicazione originaria dell'origine, di una contaminazione iniziale del semplice, di uno scarto inaugurale che nessuna analisi potrebbe *presentare, rendere presente* nel suo fenomeno o ridurre alla puntualità istantanea, identica a sé, dell'elemento. La questione che governa in effetti tutto questo percorso è già: «come può l'originarietà di un fondamento essere una sintesi *a priori*? Come può iniziare tutto attraverso una complicazione?» Tutti i limiti sui quali si costruisce il discorso fenomenologico si vedono così interrogati a partite dalla necessità fatale di una «contaminazione». [...] Una legge della contaminazione differenziale impone la propria logica da un capo all'altro del libro<sup>43</sup>.

42. J. Derrida, *De la grammatologie*, tr. it. cit., p. 92.

43. Idem, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990; tr.

## 6. L'eccesso

Se riprendiamo ora il filo del nostro percorso, proprio quell'unione della trascendentalità e della singolarità che è emersa attraverso il tema dell'iterabilità ci permette di fare un passo ulteriore verso il senso dell'operazione di Derrida e verso i suoi ultimi testi. Potremmo sintetizzare quanto detto finora in questo modo: *in quanto traccia, il trascendentale è contaminato dall'empirico attraverso cui passa per costituirsi e che resta in qualche modo inscritto in esso; proprio per questo non si tratta di un trascendentale puro, ma di un quasi-trascendentale, che, includendo già sempre la possibilità necessaria del suo altro, è insieme condizione di possibilità e di impossibilità dell'esperienza*. Questa formalizzazione sintetica delle tesi derridiane è necessaria per restituire a queste ultime la loro potenza e la loro incidenza teorica, ma non deve far dimenticare che quel che è in gioco nei testi di Derrida non è uno schema formale, ma un gesto performativo che assume una portata etica, una prassi che mira a esibire e ad accompagnare la non purezza del trascendentale, per evitare ogni chiusura identitaria del senso e mantenerlo nella memoria della sua singolarità e nell'apertura all'avvenire. In questo modo, Derrida non mostra soltanto il limite e la contaminazione del trascendentale, ma fa segno verso *ciò che eccede il trascendentale* in quanto è irriducibile ad esso e proprio per ciò rappresenta il cuore della nostra esperienza.

È quel che diviene più evidente negli ultimi testi di Derrida, percorsi da un forte accento etico e da un approfondimento decisivo delle tematiche dell'impossibile e dell'evento<sup>44</sup>. Perché un evento sia veramente tale, deve essere assolutamente singolare, altro, imprevedibile, inanticipabile e incondizionato. In questo senso, l'evento è l'accadere dell'impossibile, perché se fosse solo l'accadere di un possibile già pre-ordinato, pre-visto e garantito non sarebbe un evento. Viceversa,

it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1992, p. 51; la frase citata da Derrida è nel testo originario a p. 63. Il ruolo dell'iniziale confronto con la fenomenologia e con il problema della genesi nella formazione dei concetti di contaminazione e di traccia, e quindi anche nella determinazione dello scarto rispetto a Heidegger, è messo in luce efficacemente nell'ottimo testo di P. Marrati-Guénoun, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, che è tuttavia limitato da una prospettiva unilateralmente anti-heideggeriana.

44. Sul tema dell'evento nell'ultimo Derrida, e sui suoi risvolti etico-politici, cfr. C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

l'impossibile non è soltanto un termine negativo, ma è la risorsa stessa del possibile ed è proprio ciò che accade: «quando l'impossibile *si fa* possibile, l'evento ha luogo (possibilità dell'impossibile). È persino questa, irrecusabile, la forma paradossale dell'evento»<sup>45</sup>. Ma che l'evento sia l'accadere dell'impossibile significa che esso è precisamente ciò che non si riduce a delle condizioni di possibilità trascendentali e che anzi le eccede: «quel che accade, e perciò non accade che una volta, la prima e l'ultima, è sempre più o altra cosa che la possibilità. Di questa si può parlare all'infinito senza mai sfiorare la cosa stessa nella sua venuta»<sup>46</sup>. Uno degli scopi della tematizzazione dell'evento e del suo nesso con l'impossibile è quindi proprio quello di mettere in discussione il discorso classico sul possibile e sulle condizioni di possibilità. Se ciò che accade si riducesse al dispiegamento di condizioni di possibilità soggettive e già date, non sarebbe un evento, ma il caso empirico di una regola trascendentale, il dispiegamento di un programma o di una necessità<sup>47</sup>. L'evento è invece precisamente ciò che eccede le condizioni di possibilità e che può così anche sconvolgerle, rivelandoci a posteriori un altro ordine di possibilità rispetto a quello prestabilito: «può darsi allora che l'ordine sia un altro, *può darsi*, e che solo la venuta dell'evento permetta, dopo (*après coup*), *forse*, di pensare quel che prima l'ha resa possibile»<sup>48</sup>. L'evento è dunque ciò che eccede le condizioni di possibilità date, quel che interrompe ogni teleologia della ragione e non è prefigurabile in un orizzonte (fenomenologico o ermeneutico). È l'eccedenza e l'alterità di una singolarità nel cuore di ogni nostra esperienza trascendentale, che è perciò sempre alterata e intaccata.

Al di là di qualche ambiguità dei testi di Derrida, si tratterebbe allora non tanto di stabilire che cosa risponda effettivamente ai «requisiti» richiesti per essere «classificabile» come un evento, quanto di cogliere,

45. J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Milano, Jaca Book, 1997, pp. 11-12.

46. Idem, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994; tr. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Cortina, 1995, p. 30.

47. Tra i numerosi passi che affermano questa posizione, cfr. ad esempio J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, cit., p. 12: «se un evento è possibile, se si iscrive in condizioni di possibilità, se non fa che esplicitare, svelare, rivelare, compiere ciò che era già possibile, allora non è più un evento».

48. Idem, *Politiques de l'amitié*, tr. it. cit., p. 30.



come scrive Derrida in un passo, quella «*parte di evento*»<sup>49</sup> che c'è in ogni esperienza e di muoversi così nella direzione di una paradossale fenomenologia «quasi-trascendentale» dell'evento e dell'impossibile. Si potrebbe dire che è come se in ogni nostra esperienza ci fossero due piani o due aspetti, distinti ma di fatto inseparabili e il cui margine non è mai determinabile in modo puro:

il decorso dell'evento, ovvero ciò che nel suo decorso *si apre e al contempo resiste all'esperienza*, consiste, mi sembra, in una certa *inappropriabilità* di ciò che accade. [...] Ecco il limite, al contempo interno e esterno, su cui sarei tentato di insistere qui: sebbene l'esperienza di un evento, il modo con il quale ci colpisce, richieda un movimento di appropriazione (comprensione, riconoscimento, identificazione, descrizione, interpretazione [...]), sebbene questo movimento di appropriazione sia irriducibile e inevitabile, non c'è evento degno di questo nome se non là dove questa appropriazione si *estingue* sul bordo di una frontiera. Ma si tratta di una frontiera senza fronte né confronto, una frontiera contro la quale l'incomprensione non sbatte di faccia, poiché essa non ha la forma di un fronte solido: piuttosto scappa, rimane evasiva, aperta, indecisa, indeterminabile. Da qui l'inappropriabilità, l'imprevedibilità, la sorpresa assoluta, l'incomprensione, il rischio di equivoco, la novità non anticipabile, la singolarità pura, l'assenza di orizzonte<sup>50</sup>.

Da un lato, quindi, si dà già sempre idealizzazione, appropriazione, categorizzazione trascendentale dell'esperienza; ma, dall'altro lato e simultaneamente, si dà già sempre in ogni esperienza la singolarità evenemenziale di ciò che eccede questa appropriazione e questa trascendentalizzazione. E ciò che chiamiamo «esperienza» sarebbe la continua negoziazione tra questi due piani, la traduzione incessante di questo rapporto aporetico: «*traduzione*» nel testo dell'esperienza concreta

49. Cfr. J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas et Jacques Derrida*, tr. it. di F. Hermanin e G. Bianco, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 99: «dopo tutto, ogni volta che qualche cosa accade e anche nella più banale esperienza quotidiana, c'è una parte di evento e di singolare imprevedibilità: ogni istante segna un evento [...]». Abbiamo ripreso nel testo l'interpretazione del tema dell'evento proposta, anche a partire da quest'ultimo passo, da C. Di Martino, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Milano, Guerini, 2009, pp. 33ss. Di una «fenomenologia dell'impossibile» parla anche M. Vergani, *Jacques Derrida*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 36.

50. J. Derrida, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, cit., p. 98.

dell'oscillazione inarrestabile tra il possibile e l'impossibile, il trascendentale e il singolare, la regola e l'evento.

È a questo eccesso sul trascendentale, sull'universale già dato, sulla teleologia, che è affidata in Derrida l'esigenza di una universalità o, meglio, di una universalizzabilità. Bisogna infatti rilevare che, contrariamente a tutti i fraintendimenti o alle letture banalizzanti che si possono dare della sua posizione, questa esigenza in Derrida permane, come testimoniano, ad esempio, il fatto che Derrida in più di un'occasione abbia affermato la costante importanza ai suoi occhi della critica husserliana allo storicismo<sup>51</sup> o la polemica svolta contro Foucault nel testo del 1964 *Cogito e storia della follia*, anche a proposito della riducibilità della filosofia al suo contesto storico (riducibilità contestata da Derrida)<sup>52</sup>. L'utilizzo dei concetti di «incondizionato» e «incondizionalità» negli ultimi testi rafforza ulteriormente questa prospettiva: in *Limited Inc.* Derrida afferma che da un lato ci sono solo contesti situati e storici, ma dall'altro lato si dà anche un incondizionato che, senza essere «semplicemente presente (esistente) altrove, fuori contesto», eccede ogni contesto determinato, «interviene nella determinazione di un contesto a partire dalla sua apertura e a partire da un'ingiunzione, una legge, una responsabilità che trascendono questa o quella determinazione di un contesto dato»; l'incondizionato è così l'istanza stessa o l'«ingiunzione» che, mantenendolo aperto, «prescrive di decostruire» il contesto in cui ci troviamo<sup>53</sup>.

Tradizionalmente l'universalismo, la traducibilità, la critica alla riduzione storicistica vengono associate a un'impostazione trascendentale ed eventualmente teleologica, che muova da o postuli un universale. Il tratto interessante che forse può essere rilevato nell'ultimo Derrida è invece una sorta di rovesciamento, per il quale l'esigenza di universalità viene legata e messa in carico proprio al singolare, all'evento, a ciò che eccede le condizioni date: è la singolarità dell'evento e dell'altro, l'incessante alterazione del senso, che impedisce la chiusura identitaria e mantiene dunque aperta l'esigenza di una universalizzazione. Come Derrida scrive in *Voyous*, bisogna far valere l'esigenza

51. Cfr. ad esempio J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972; tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Verona, Ombre corte edizioni, 1999, pp. 71-72 n. 39.

52. Idem, *Cogito e storia della follia*, in *L'écriture et la différence*, tr. it. cit., pp. 39-79.

53. Idem, *Limited Inc.*, tr. it. cit., pp. 227-228.

razionale di rendere conto di un'incondizionalità e di un evento singolare che eccedono i razionalismi classici, per pensare l'«eccesso di una ragione che si supera da sé e che si apre così al suo avvenire e al suo divenire»<sup>54</sup>. Il linguaggio che bisognerà trovare per rendere conto di questi rapporti dovrà in ogni caso «ricordare o ereditare ciò che, nell'incondizionalità della ragione, riferisce ogni singolarità all'universalizzabile. Dovrà esigere o postulare l'universale al di là di ogni relativismo, al di là del culturalismo, dell'etnocentrismo, soprattutto del nazionalismo»<sup>55</sup>. Questo universale è in realtà un «universalizzabile», la cui legge è quella della singolarità, perché «l'attenzione e il rispetto che si devono prestare alla singolarità non sono relativistici ma universalizzabili e razionali»<sup>56</sup>. In altri termini, bisogna lavorare all'apertura di quella che Derrida chiama una «cultura universalizzabile delle singolarità, una cultura nella quale la possibilità astratta dell'impossibile traduzione possa annunciarsi»<sup>57</sup>. La traduzione, infatti, è al tempo stesso possibile e impossibile, ha luogo come impossibile<sup>58</sup>: bisogna pensare il processo della traduzione come un movimento che paradossalmente non ha nessuna lingua data e di partenza, ma solo una lingua di arrivo, delle lingue di arrivo – la lingua come promessa

54. Idem, *Voyous*, Galilée, Paris 2003; tr. it. di L. Odello, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Milano, Cortina, 2003, p. 217.

55. Ivi, p. 210.

56. Ivi, p. 223. Respingendo l'obiezione per cui i suoi concetti di responsabilità e giustizia condurrebbero al relativismo, Derrida osserva che bisogna distinguere tra il relativismo come posizione filosofica non sostenibile coerentemente e la relatività irriducibile dell'esperienza, data dalla relazione all'altro singolare, e afferma: «credo, al contrario, che la legge, l'imperativo categorico, se vuole, universale consistano nel prendere in considerazione la singolarità di ogni istante, di ogni contesto, di ogni altro e che questa sia, appunto, una legge universale. [...] L'imperativo di giustizia non è relativismo, non è relativista. L'imperativo di giustizia è universale e assoluto, ma mi comanda ogni volta di prendere in considerazione la specificità, la particolarità, la singolarità – come preferisce – dell'altro, della situazione (storica, culturale, politica)» (J. Derrida, *Dialogo con J. Derrida*, a c. di M. Bonazzi e R. Terzi, in *Annuario 1999-2000 dell'Associazione degli studenti di filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, Milano, Cuem, 2002, p. 149).

57. J. Derrida, *Foi et savoir - suivi de Le Siècle et le pardon*, Paris, Seuil, 2001; tr. it. (parziale) di A. Arbo, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in *La religione*, a cura di J. Derrida - G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 20.

58. Cfr. J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996; tr. it. di G. Berto, *Il monolinguisismo dell'altro*, Milano, Cortina, 2004, p. 74: «niente è intraducibile in un certo senso, ma in un altro senso tutto è intraducibile, la traduzione è un altro nome dell'impossibile».

ovvero la promessa della lingua<sup>59</sup>. Quel che è in gioco in questo peculiare «universalismo» non è, quindi, un universale dato, garantito e imposto, ma una promessa, quella promessa senza garanzia e senza assicurazione a cui Derrida ha dedicato tante pagine e che riceve anche il nome di «messianico senza messianismo» – un messianismo, come scrive Derrida in *Spettri di Marx*, «quasi-trascendentale»<sup>60</sup>.

59. Su questi temi, a cui possiamo solo accennare, cfr. *ivi*, pp. 83-84, pp. 89ss.

60. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Milano, Cortina, 1994, p. 211.

SAGGI



## Creatio ex nihilo o creatio ab aliquo?

Un contributo alla questione della creatività  
nell'estetica di Paul Ricoeur

CLAUDIA ELISA ANNOVAZZI  
Università del Piemonte Orientale

**ABSTRACT:** Paul Ricoeur is one of the most important contemporary hermeneutical thinkers. However, his poetical work represents an important contribution to the aesthetical thought: I discuss this point in the first part of this paper. Then, I show the contribution of the French philosopher, who studied and acquired some essential thesis of the structuralism and of the religious thought, to the question of creativity. In *The living metaphor* he identifies the creative function of metaphors with a specific role played by the lector of the metaphorical statement. But in another study of the same work Ricoeur strictly forbids to speak about the role of the reality in the creation of metaphors and suggests that metaphors could have been *created from nothing* similar before. Has Ricoeur meant with this *acreatio ex nihilo*? Is it possible to understand the artistic creation as a *creatio ex nihilo*, almost for a thinker who takes regard to the religious background of the thought? At last I present another interpretation of Ricoeur's poetry in which he suggests a different consideration of the role of the author in the creation of metaphors.

**PAROLE CHIAVE:** metaphor, author, reader, tradition, innovation.

### 1. Dimensioni e limiti di un'estetica ricoeuriana

Paul Ricoeur è senza dubbio conosciuto più come uno dei grandi fondatori dell'ermeneutica contemporanea di quanto non lo sia per il suo pensiero estetico. Ciononostante molta della sua produzione filosofica ha toccato argomenti rilevanti per l'estetica<sup>1</sup>. Escludendo alcune rare eccezioni, nella propria produzione l'Autore si dimostra

1. Si può rintracciare l'emergere dell'interesse estetico nella produzione ricoeuriana – in stretta concomitanza con la questione ermeneutica – nella pubblicazione del noto saggio:

molto prudente nell'utilizzo del termine *estetica* e non ha mai inteso occuparsi esplicitamente e direttamente delle questioni a esso connesse<sup>2</sup>. Bisogna riconoscere come Ricoeur abbia elaborato il fulcro della propria concezione filosofica nel cosiddetto *linguistic turn* e non in quello che viene considerato l'*iconic turn*, secondo l'espressione coniata da Boehm<sup>3</sup>. Il Nostro, che ha vissuto solo in parte questo periodo di predominio indiscusso dell'immagine, ma non se n'è occupato attivamente, sembra averne tuttavia presagito le avvisaglie in alcune riflessioni sull'immagine, di cui si parlerà fra breve, rimaste per lo più poco conosciute<sup>4</sup>. La diffidenza dimostrata da Ricoeur nei confronti del campo estetico può giustificare peraltro la mancanza di studi critici che prendano in considerazione questo aspetto della sua riflessione, al quale solo recenti lavori hanno rivolto la loro attenzione, forse proprio sollecitati dal posto preponderante ormai occupato dall'immagine nella società e nei dibattiti filosofici contemporanei<sup>5</sup>.

La difficoltà nel definire un'estetica ricoeuriana può essere individuata anche nell'intreccio delle sue analisi poetiche con altre grandi questioni filosofiche, che rischiano di mettere in ombra la portata estetica dei suoi contributi. Così, se già nella *Symbolique du mal* risulta difficile separare la questione del simbolo e del mito da quella del rapporto con

*Le symbole donne à penser* (1959) e ne *La symbolique du mal* che ne costituisce lo sviluppo. In quest'opera – secondo volume insieme a *L'homme faillible di Finitude et culpabilité* – Ricoeur, nell'intento di proseguire il progetto della *Philosophie de la volonté* cominciato con l'indagine fenomenologica di *Le volontarie et l'involontaire* (1950), toglie le parentesi qui applicate al problema del male e della volontà concretamente esistente e individua contemporaneamente la dimensione religiosa e quella poetica del linguaggio simbolico e mitico in cui si esprime la confessione della colpa. Dopo il confronto con la psicanalisi e lo strutturalismo affrontato ne *Le conflit des interprétations* (1969), dove accanto a questi due fronti di discussione non viene abbandonato quello del linguaggio poetico-religioso, Ricoeur approda a quella che può essere considerata la sua vera e propria teoria estetica, esposta ne *La métaphore vive* (1975) e nella trilogia di *Temps et récit* (1983-85).

2. Fanno eccezione a questa norma il paragrafo *L'expérience esthétique* di *La critique et la conviction* (Ricoeur 1995b, pp. 239-257), il saggio *Arts, langage et herméneutique esthétique. Entretien avec Paul Ricoeur* (cfr. Ricoeur 1996). Altri casi più particolari saranno discussi nel seguito.

3. Cfr. Boehm 2009.

4. Si tratta soprattutto di Ricoeur 1973-4; Ricoeur 1982 e del saggio *L'imagination dans le discours et dans l'action* raccolto in Ricoeur 1986: 213-236; it. 205-227.

5. Cfr. Messori 2000 e 2002; Valdés 2003; Foessel 2007; Aime 2007, in particolare la quinta parte, *La filosofia e il suo altro*, cap. II, *La singolarità comunicabile*; Cucci 2007; Iannotta 2010.



il male e con la religione, nella *Métaphore vive* uno spazio consistente è riservato al confronto con la linguistica strutturalista d'impronta saussuriana e alle teorie linguistiche semantiche di area analitico-anglofona; infine in *Temps et récit*, come l'autore stesso ammetterà nella sua *Autobiographie intellectuelle*, «il tempo è il tema filosofico che regola dall'inizio alla fine» l'indagine (Ricoeur 1995a: 62; 77).

Se considerata nel suo intreccio con altre problematiche, la riflessione estetica ricoeuriana si presta tuttavia a un'ulteriore estensione oltre i confini delle opere più dichiaratamente dedicate alla poetica. Sebbene mai assunto a oggetto principale d'indagine, il tema dell'immagine e dell'immaginazione ha costituito un costante nucleo d'interrogazione, i cui esiti principali sono confluiti in pochi preziosi contributi a partire dai quali è possibile considerare da un nuovo punto di vista l'arco complessivo della produzione dell'Autore, dai primi interessi per la fenomenologia, passando per lo studio della psicanalisi freudiana e dello strutturalismo, fino agli ultimi contributi sull'ideologia e l'utopia e sulla memoria. Ricoeur non ha mai smesso di indicare il ruolo fondamentale giocato in tutti questi campi dall'immagine e dall'immaginazione<sup>6</sup>.

Una volta messo in luce il potenziale rapporto dell'opera ricoeuriana con l'estetica possiamo concentrarci sul rilevare il contributo che essa può fornire alla questione della creatività. Anche in questo caso si tocca un punto dell'indagine ricoeuriana tanto ambiguo e problematico quanto ricco di spunti di riflessione e d'interesse. Negli scritti dedicati alla metafora e al racconto, infatti, Ricoeur dimostra di occuparsi prevalentemente del rapporto dell'opera con il suo fruitore più che non del rapporto dell'opera con il suo autore<sup>7</sup>. Sembra quindi interessato più a quella che potremmo definire un'estetica della ricezione di quanto non lo sia a un'estetica della creazione. Nell'ultimo

6. Hanno tentato un approccio che individuasse e raccogliesse i contributi ricoeuriani sulla questione dell'immagine e dell'immaginazione, nonché le riflessioni estetiche dell'Autore, Valdés 2003 e Foessel 2007. Iannotta 2010 approfondisce invece a partire da suggerimenti ricoeuriani riflessioni sviluppate da altri studiosi a proposito della cinematografia. Mi permetto poi di rimandare al mio contributo (Annovazzi 2012) nel quale ho tentato di mettere in rilievo la valenza estetica delle riflessioni ricoeuriane sull'immagine.

7. Come vedremo nel seguito tale prima impressione è parzialmente corretta da una lettura più approfondita. Resta imprescindibile il fatto che Ricoeur abbia dedicato maggiore spazio al problema della referenza della metafora di quanto ne abbia dedicato alla sua invenzione.

volume di *Temps et récit*, introducendo il paragrafo significativamente intitolato *Fenomenologia ed estetica della lettura*, Ricoeur sottolinea:

la nuova componente di cui si arricchisce la poetica dipende allora da una 'estetica' piuttosto che da una 'retorica', se vogliamo restituire al termine di estetica l'ampiezza di senso che gli conferisce l'*aisthesis* greco e dargli per tema l'esplorazione delle molteplici maniere in cui un'opera, agendo su un lettore, lo *segna*. Questo essere segnato ha questo di notevole che combina, in una esperienza di tipo particolare, una passività e una attività, che permettono di designare come ricezione del testo l'azione stessa del leggerlo (Ricoeur 1985: 243; it. 257).

Si vede quindi come per Ricoeur le due questioni dell'estetica e della ricezione nella lettura finiscano sostanzialmente per collimare. E in effetti, se si prende in considerazione la struttura secondo cui è composta *La métaphore vive*, si nota subito come Ricoeur – che affronta nei primi cinque studi il passaggio dalla semiotica alla semantica, ovvero dalle teorie della metafora come sostituzione di termini alle teorie della metafora come predicazione impertinente – a partire dal settimo studio, *Metafora e referenza*, tratti la questione «ermeneutica» del rapporto della metafora con la realtà del lettore che essa mira a ridescrivere<sup>8</sup>. In questo modo però l'opera delinea un percorso che dall'immagine prodotta dalla metafora passa alla realtà del lettore, senza affrontare il problema del rapporto della creazione poetica con la realtà dell'autore da cui nasce.

La stessa tendenza si può leggere anche nella struttura di *Temps et récit III. Le temps raconté*. Nel parallelismo tra storia e finzione viene costantemente attribuita al racconto storico la peculiarità di riferirsi a una realtà a esso precedente che ha effettivamente avuto luogo, mentre al racconto di finzione viene riconosciuta la capacità di ridescrivere il mondo del lettore, ma non quella di riferirsi, come la storia, a una realtà anteriore<sup>9</sup>. Verrebbe quindi da chiedersi perché Ricoeur mostri questo interesse sbilanciato a favore di un'estetica della rice-

8. Cfr. Ricoeur 1975: 7-12; it. 1-7.

9. Su questo elemento si concentra ancora il Ricoeur delle opere dedicate alla memoria per sottolineare la differenza di quest'ultima dall'immaginazione, a cui la facoltà mnemonica viene costantemente associata e che invece non è caratterizzata, a suo giudizio, da questa tensione di fedeltà verso una realtà effettivamente esistita o esistente (cfr. Ricoeur 1998). In realtà proprio a partire dall'intreccio tra storia e finzione si apre la possibilità, come vedremo, per una differente lettura del valore di verità delle finzioni poetiche.

zione e a svantaggio invece di un'estetica della creazione, che viene apparentemente passata sotto silenzio; e dove si possa individuare, di conseguenza, un'estetica della creazione nella prospettiva ricoeuriana.

Paradossalmente le due questioni si muovono di pari passo: la stessa motivazione che porta Ricoeur a sottolineare il potere creativo delle metafore – e per estensione di tutte le finzioni – lo spinge a diffidare del riferimento dell'opera al suo autore. Questa ragione può essere facilmente rintracciata nel timore che la creazione poetica ricada in un rapporto con la realtà di stampo mimetico-platonico. Questa preoccupazione, espressa fin dal primo capitolo di *La métaphore vive*<sup>10</sup>, viene ribadita nel primo volume di *Temps et récit*<sup>11</sup> e giustifica la fermezza con cui Ricoeur evita costantemente di prendere in considerazione l'estetica della creazione e la questione del rapporto che l'opera intrattiene con il suo autore e con la realtà che essa esprime.<sup>12</sup> Proprio questa fermezza consente tuttavia a Ricoeur di fissare il tratto essenzialmente creativo insito nelle metafore, lo stesso tratto che determina anche il loro carattere più propriamente estetico, ovvero la loro capacità di creare immagini.

## 2. Il lettore come creatore del senso metaforico

In uno dei pochi contributi dedicati al tema dell'immagine, Ricoeur, instaurando un significativo parallelismo tra teoria della metafora e teorie dell'immagine, definisce il percorso stabilito dall'analisi della metafora come un tragitto che, dopo aver eliminato il tratto che dall'immagine porta al linguaggio, considera quello che dal linguaggio porta all'immagine: «invece di affrontare il problema a partire dalla percezione e chiedersi se e come si passi dalla percezione all'immagine, la teoria della metafora invita a collegare l'immaginazione a un certo uso del linguaggio», in modo tale da giungere a dire che «le

10. Cfr. Ricoeur 1975: 53 ss.; it. 52 ss.

11. Cfr. Ricoeur 1983: 60; it. 62.

12. Vedremo però fra breve che in realtà proprio su quest'ultimo punto, cioè sulla capacità delle opere di portare a linguaggio una realtà a esse precedente, si possano leggere delle aperture offerte da Ricoeur rispetto al tema della creazione dell'opera, anche se non sistematicamente affrontate, ma disseminate nella trattazione dei suoi lavori dedicati alla poetica.

nostre immagini sono parlate prima di essere viste» (Ricoeur 1986: 217; it. 289).

Questa stessa preoccupazione di svincolare il processo creativo da qualsiasi riferimento a una realtà già data precedentemente spiega la presa di distanza dell'Autore, nei primi cinque studi de *La métaphore vive*, dalle teorie semiotico-strutturaliste della metafora, per sposare invece le teorie semantico-predicative. Le prime infatti, intendendo la metafora come la sostituzione di un termine con un altro in base a un rapporto di somiglianza, le attribuiscono un carattere accessorio: l'effetto di senso prodotto dall'enunciato metaforico, infatti, può sempre venire eliminato e, a differenza di quanto mostrano le teorie predicative, non apporta alcun incremento semantico e gnoseologico. Secondo Ricoeur, non solo «è più illuminante dire che è la metafora che crea somiglianza, piuttosto che dire che la metafora non fa altro che dare forma verbale a una somiglianza che esiste in precedenza», ma «il punto decisivo è che la metafora d'interazione, essendo insostituibile, è ugualmente intraducibile senza una perdita del contenuto conoscitivo; essendo intraducibile essa è portatrice di informazione» (Ricoeur 1975: 113; it. 116-117).

Non è un caso che proprio nel sesto studio della *Métaphore vive*, che fa da cerniera tra i precedenti studi a carattere linguistico e i successivi a carattere ermeneutico, Ricoeur affronti e illustri quello che definisce come il momento iconico insito negli enunciati metaforici. Ricoeur si serve per spiegarlo del riferimento all'«essere come» wittgensteiniano e alle figure ambigue della *Psychologie der Gestalt*. Se l'immagine ambigua può essere *vista come* un'anatra o una lepre, nell'enunciato metaforico le immagini evocate dalla lettura del *tenore* e del *veicolo* – cioè del termine cui si vuole alludere e del termine usato metaforicamente, ovvero del soggetto e del predicato dell'enunciato metaforico, come nella frase “la natura è un tempio” – vengono sovrapposte in modo stridente. Il lettore, che percepisce il contrasto creato dalla predicazione impertinente, è mosso a risolverlo, formandosi l'immagine sovrapposta che rende coerente e comprensibile l'enunciato. Così si esprime Ricoeur:

il senso metaforico [...] non è l'enigma, la semplice collisione semantica, bensì la soluzione dell'enigma, l'instaurazione della nuova pertinenza semantica. A questo riguardo l'interazione non designa altro che la *diafora*.

L'*epifora* propriamente detta è un'altra cosa. Essa non può costituirsi senza fusione, senza passaggio intuitivo. Il segreto dell'*epifora* sta, per conseguenza, nella natura iconica del passaggio intuitivo. Il senso metaforico in quanto tale, si nutre della densità dell'immaginario liberato dalla poesia (Ricoeur 1975: 271; it. 283).

Non solo quindi la metafora sarebbe in grado di produrre una nuova immagine,<sup>13</sup> ma questa stessa immagine costituirebbe un incremento semantico, gnoseologico e –come Ricoeur dimostra negli studi successivi, in cui sviluppa la dimostrazione della portata veritativa delle finzioni metaforiche in base alla relazione analogica tra “vedere come” ed “essere come” – anche un incremento ontologico.

Non sfugge a Ricoeur la somiglianza del processo creativo in gioco nella metafora con lo schematismo kantiano:

il “vedere come” assume esattamente il ruolo dello schema, che unisce il concetto *vuoto* e l'impressione *cieca* e, grazie al suo carattere di semi-pensiero e di semi-esperienza, salda la luce del senso alla pienezza dell'immagine. Il non-verbale ed il verbale sono così strettamente uniti nel seno della funzione immaginativa del linguaggio (Ricoeur 1975: 270; it. 282).

Ciò che importa qui però sottolineare è che in tal modo il processo creativo messo in gioco dalla metafora è effettivamente compiuto dal suo lettore. L'autore sembra non faccia altro che disporre, attraverso l'enunciato metaforico, lo schema a partire dal quale il lettore giungerà alla produzione del nuovo senso e della nuova immagine metaforica, trovando nella propria esperienza della realtà la coerenza che risolve l'impertinenza semantica.

Prima di domandarci quale sia allora il ruolo effettivamente svolto dall'autore delle metafore, è importante sottolineare le implicazioni più significative apportate dalla teoria ricoeuriana della metafora. In primo luogo, attribuendo al lettore una fondamentale capacità creativa viene salvaguardata una separazione essenziale tra autore e lettore, in base alla quale non viene richiesto al lettore di rivivere un'esperienza già vissuta in precedenza dall'autore. Piuttosto, tramite il ponte costituito dallo schema enunciativo, è resa possibile la

13. «Il “vedere come” è il lato sensibile del linguaggio poetico; semi-pensiero e semi-esperienza, il “vedere come” è la relazione intuitiva che salda insieme il senso e l'immagine» (Ricoeur 1975: 270; it. 281).

comunicazione di un'esperienza unica, vissuta dall'autore, pur mantenendo salda la differenza tra questa e l'esperienza riconosciuta dal lettore. Tra le due dimensioni di esperienza si instaura una relazione analogica, in base alla quale il rapporto vissuto dall'autore con la sua realtà e il rapporto ricreato dal lettore con la propria sono simili in virtù della comunanza creata dallo schema cristallizzato nella frase. Solo la regola fissata dall'enunciato metaforico, di vedere per esempio la natura come un tempio, accomuna la mia comprensione di tale enunciato a quella di Beaudelaire, sulla quale però non dispongo di alcuna conoscenza. Questa comune esperienza risulterebbe capace, in ultima istanza, di rivelare contemporaneamente una nuova caratteristica intrinseca all'oggetto considerato: nel caso dell'esempio precedente, la natura.

In secondo luogo, la struttura metaforica resta essenzialmente aperta. Non solo il suo autore fissa un'impertinenza semantica senza fornirne alcuna risoluzione, ma nemmeno l'interpretazione del lettore scioglie la tensione insita negli elementi metaforici. Come Ricoeur spiega nello studio conclusivo della *Métaphore vive*, *Metafora e discorso filosofico*, l'intuizione tramite cui il lettore fornisce coerenza all'incoerenza della predicazione metaforica non costituisce ancora una nuova pertinenza semantica.

Il lettore non coglie ancora un senso unitario e autonomo che sarebbe possibile sostituire ai termini metaforici, ma intuisce un'immagine percepibile solo tramite la tensione dei termini contrapposti. L'interpretazione sollecitata dalla metafora e sviluppata dal suo lettore non si configura come una forma di interpretazione riduttrice, che mira cioè a eliminare la complessità semantica e concettuale del linguaggio equivoco in una razionalizzazione chiara e definitiva, ma si configura piuttosto come una interpretazione *creatrice*<sup>14</sup>. In virtù di questa struttura, la metafora non solo fornisce uno schema capace di produrre sempre nuove immagini per inedite dimensioni del reale, ma resta aperta all'interpretazione particolare di ogni nuovo lettore.

14. Cfr. Ricoeur 1975: 383; it. 400.

### 3. La metafora che viene *de nulle part*

Uno dei fondamentali contributi di Ricoeur all'estetica della creazione si delinea quindi in questa funzione svolta dal lettore, che nel suo essere ricettore della metafora, in virtù del gioco di attività e passività messo in atto dal "vedere come", è anche creatore del nuovo senso metaforico. Ma finora abbiamo considerato solo questo particolare ruolo di creazione rivestito dal lettore. Che ne è del ruolo svolto dall'autore della metafora?

Abbiamo già cominciato a sottolineare come Ricoeur, nel tentativo di evidenziare la funzione creativa delle metafore, prenda le distanze dalla concezione platonica della *mimesis* e perciò tronchi qualsiasi rapporto della metafora con la sua creazione da parte dell'autore e con la realtà da cui nasce. Bisogna riconoscere a Ricoeur la riuscita di tale impresa, che lo porta a enucleare la capacità creatrice delle metafore, che funzionano, in base al gioco combinato di *epifora* e *diafora*, come una innovazione libera ma controllata, un perfetto equilibrio, per dirla in termini ermeneutici, tra tradizione e innovazione. Ma questa strategia dà luogo, nell'opera di Ricoeur anche ad alcuni esiti inaspettati.

Una delle possibili obiezioni che essa solleva – messa in ombra forse dall'attenzione alla questione della verità metaforica, su cui si è concentrato il dibattito sulla poetica ricoeuriana<sup>15</sup> – muove dalla constatazione che il lettore non potrebbe essere considerato l'unico creatore della metafora, poiché non farebbe altro che portare a termine un processo avviato e schematizzato dal vero e proprio autore dell'enunciato metaforico, che per primo avrebbe colto una relazione inedita nel reale e l'avrebbe portata a linguaggio. Similmente, rispetto al rapporto della metafora con la realtà, si potrebbe riproporre l'antica obiezione secondo la quale nessun prodotto artistico è essenzialmente e completamente innovatore, poiché ogni processo creativo prende le mosse, per quanto originale, da una base di esperienza reale<sup>16</sup>. Verrebbe da chiedersi in sostanza se la poetica proposta dal Nostro, nel riservare la sua attenzione prevalente al rapporto dell'opera con la realtà del suo lettore, non resti incompleta della necessaria considerazione del

15. Cfr. su questo per esempio Hess 2007 e Prammer 1988: 100 ss.

16. Cfr. Tatarkiewicz 1993 [2011<sup>7</sup>], cap. VIII, *La creatività: storia del concetto*, pp. 251-268.

rapporto dell'opera con il suo autore e quindi di un'estetica della creazione le cui conseguenze ultime, rispetto al sistema disegnato da Ricoeur, sarebbero ancora da trarre.

Uno degli esiti più peculiari cui conduce la strategia adottata dal Nostro si riscontra nel terzo studio della *Métaphore vive: La metafora e la semantica del discorso*, sul quale occorrerà fermarsi brevemente. Si configura fin dappprincipio come uno studio chiave, poiché vi si gioca il passaggio dalle teorie sostitutive della metafora a quelle semantiche di Ivor Armstrong Richards, Max Black e Monroe Beardsley che la interpretano in senso produttivo, preparando la strada alla trattazione della funzione creatrice della metafora nel sesto studio, *Il lavoro della somiglianza*. La maggiore particolarità del terzo studio, tuttavia, consiste nel fatto che Ricoeur accetti in gran parte l'assetto di ciascuna delle tre teorie analizzate, concentrando però le sue critiche sempre verso un punto: il fatto che gli autori considerati finiscano per fare riferimento al contesto da cui nasce la metafora. Questo aspetto, ancora solo accennato nel caso di Richards e di Black, emerge in piena chiarezza nell'esposizione della teoria di Beardsley.

Nel presentare la teoria retorica di Richards, Ricoeur sottolinea soprattutto il ruolo pionieristico delle sue ricerche nell'abbandonare il presupposto che le parole abbiano un significato *proprio*, sostenendo invece come esse funzionino come sintesi di un contesto<sup>17</sup>. Le metafore sarebbero allora la sovrapposizione di due contesti lontani. Già in questo caso però emerge il problema di spiegare la sovrapposizione in base a un principio associativo o comparativo. Richards, secondo Ricoeur, intuisce la giusta risposta quando suggerisce come la mente abbia la tendenza naturale a rintracciare coerenze; ma in conclusione la sua formulazione «o riporta alla teoria della comparazione sulla base di un carattere comune, ovvero naufraga nelle confusioni, parlando dell'attività simultanea di due pensieri» (Ricoeur 1975: 113; it. 117). L'altro elemento su cui si appunta la critica di Ricoeur riguarda la portata veritativa e ontologica della realtà, che Ricoeur stesso tratta nel settimo studio. La teoria di Richards già dimostra di essere orientata verso questo esito, ma ne fornisce, secondo Ricoeur, solo dimostrazioni vaghe, poiché, limitandosi alla sfera d'analisi linguistica,

17. Cfr. I.A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, 1936, 1971; tr. it. *La filosofia della retorica*, Feltrinelli Milano 1967.



«non è orientata verso il problema dei rapporti tra metafora e realtà» (ivi 112; it. 116) e lo risolve riportandolo sul piano delle credenze del lettore<sup>18</sup>. La trattazione di teorie che rimangono sul piano linguistico dell'analisi è coerente con la scansione stabilita in apertura del testo da Ricoeur, che prevede di rimandare al settimo studio la relazione del linguaggio metaforico alla realtà<sup>19</sup>. Ma non si riesce a eliminare il sospetto che Ricoeur forzi queste teorie a rimanere all'interno del limite linguistico, appuntando una nota di critica ogni volta che esse sarebbero naturalmente portate a travalicarlo.

Le due critiche – quella rispetto al confine linguistico dell'analisi che va rispettato e quella relativa al rapporto da cui dovrebbe sorgere l'associazione metaforica – muovono di pari passo. Non a caso vengono mosse anche alla teoria di Max Black<sup>20</sup>. La sua formulazione della metafora apporta decisivi miglioramenti rispetto alla proposta di Richards, ma si imbatte sullo stesso limite, sullo stesso enigma: quello dell'emergenza del senso metaforico, per rispondere al quale Black – travalicando i limiti di un'indagine che anche in questo caso secondo Ricoeur avrebbe dovuto limitarsi al piano linguistico – avrebbe fatto ricorso ai “luoghi comuni” implicati nell'enunciato metaforico. Il senso metaforico cioè deriverebbe dall'interazione fra i sensi comuni evocati dai termini in gioco nella metafora. In questo modo Black non solo avrebbe legato la spiegazione a connotazioni di senso già fissate, che lo avrebbero portato poi a contraddirsi per giustificare l'innovazione metaforica, ma avrebbe postulato una teoria non più semplicemente logico-semanticamente bensì psicologico-pragmatica. Anche in questo caso, a parere di Ricoeur, «la spiegazione [...] si limita a sfiorare un enigma che le sfugge: quello dell'emergenza di un significato nuovo al di là di tutte le regole già fissate» (Ricoeur 1975: 116; it. 120).

Con la critica letteraria di Beardsley<sup>21</sup> la teoria della metafora raggiunge un livello di elaborazione tale da raccogliere già gli elementi

18. Non si domanda cioè se l'espressione metaforica sia vera, ma soltanto se sia credibile.

19. Nella prefazione alla *Métaphore vive*, l'Autore indica una suddivisione dell'opera che la ripartisce secondo uno schema ternario, che attribuisce ai primi due studi l'ambito *retorico*, che si concentra sull'unità linguistica della *parola*; agli studi dal terzo al sesto l'ambito *semantico* che si basa sull'unità linguistica della frase; infine agli studi sesto e settimo l'ambito *ermeneutico*, che si basa sull'unità linguistica dei testi e ne considera il problema della referenza e il valore di verità (cfr. Ricoeur 1975: 7-12; it. 1-7).

20. M. Black, *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca 1962.

21. M. Beardsley, *Aesthetics*, Brace and World, Harcourt, New York 1958.

essenziali in cui si struttura anche la teoria ricoeuriana: la distinzione e l'analogia tra piano semantico e piano ermeneutico, tra la frase e l'opera letteraria, tra il *test case* della metafora e il racconto di finzione, fra la configurazione verbale e il mondo che essa espone; l'accentuazione dell'assurdità logica instaurata dalla finzione e la sua capacità di produrre senso. Eppure secondo Ricoeur anche la teoria di Beardsley incorrerebbe nelle stesse critiche cui è stata soggetta la teoria di Black. Per rispondere alla domanda sulla costruzione del nuovo senso metaforico, Beardsley ricorrerebbe alla nozione, simile a quella del campo di implicazioni di Balck, della "gamma delle connotazioni" implicite in una parola e in modo analogo finirebbe poi per contraddirsi: l'idea di una gamma delle connotazioni rimanda a dei valori semantici già fissati nel linguaggio che non riescono secondo Ricoeur a spiegare l'insorgenza del nuovo senso. Beardsley giungerebbe infine a postulare che la metafora porterebbe al linguaggio proprietà di cose non ancora significate, violando così il limite linguistico imposto all'analisi. Nel caso di Beardsley, Ricoeur si espone a una critica particolarmente incisiva, rendendo più palese la sua propria posizione a riguardo:

la domanda stessa – da dove li ricaviamo – non è corretta; la gamma potenziale delle connotazioni non ne dice di più del sistema dei luoghi comuni associati. Certamente allarghiamo la nozione di significato, comprendendovi i significati secondari, in quanto connotazioni, entro il perimetro del significato intero; ma in tal modo non smettiamo di legare il processo creativo della metafora a un aspetto non creativo del linguaggio [...]; parlare di proprietà di cose o di oggetti che non sarebbero ancora stati significati vuol dire ammettere che il nuovo significato emergente è ricavato da qualche parte [...]. Dire che una metafora nuova non viene dal nulla, vuol dire riconoscerla per quel che è, cioè una creazione momentanea del linguaggio, una *innovazione semantica* che non ha uno statuto nel linguaggio in quanto qualcosa di già fissato né in forza della designazione, né della connotazione (Ricoeur 1975: 126; it. 130)<sup>22</sup>.

22. Nel testo francese risuona molto più chiaramente l'intento polemico di Ricoeur circa la necessità di sottolineare la novità creativa della metafora come un'innovazione che viene *dal nulla*: «Dire qu'une métaphore nouvelle n'est tirée de nulle part, c'est la reconnaître pour ce qu'elle est, à savoir une création momentanée du langage, une innovation sémantique qui n'a pas de statut dans le langage en tant que déjà établi, ni au titre de la désignation, ni au titre de la connotation» (Ricoeur 1975 126). Per Ricoeur dunque sembra che ci sia innovazione, e quindi creatività, solo nella misura in cui si tronca il debito con la tradizione e questo entrerebbe chiaramente in contraddizione con il più generale assetto teorico ermeneutico dell'Autore che come noto si basa sull'idea dell'intreccio tra tradizione e innovazione. Non

La metafora d'innovazione – ovvero la metafora viva, capace di produrre significati, che si contrappone alla metafora morta, già lessicalizzata nel linguaggio e in cui non si avverte più tensione alcuna, come nell'esempio "le gambe del tavolo" o "i piedi della montagna" – viene secondo Ricoeur *dal nulla*, o, come meglio si esprime il francese, *de nulle part*. La teoria metaforica di Ricoeur sembrerebbe in questo punto proporre l'ipotesi che la creazione metaforica abbia la sua origine *ex nihilo*. La domanda che tale ipotesi suscita è se questo tipo di creazione possa dirsi propria di un essere creato – che si tratti del lettore o del vero e proprio compositore dell'enunciato metaforico – che, come lo stesso Ricoeur ha sempre riconosciuto a partire da *Finitude et culpabilité*, vive nella condizione di essere gettato in una situazione che lo precede, dalla quale dipende e rispetto alla quale si trova necessariamente in debito. Vedremo fra breve come proprio tramite la questione del debito si possa leggere nello stesso pensiero dell'ermeneuta francese un'alternativa a questa concezione di *creatio ex nihilo*, che sopperirebbe peraltro alla mancanza di una riflessione riguardo alla creazione dell'opera da parte del suo autore.

Per ora ciò che interessa sottolineare è la problematicità di questo esito della teoria ricoeuriana. Abbiamo già riconosciuto come essa si giustifichi in base all'esigenza di prendere le distanze dal principio mimetico per salvaguardare l'assoluta novità e originalità della metafora, capace solo in questo modo di introdurre un effettivo incremento semantico e ontologico. Ma l'impiego da parte di Ricoeur di una teoria molto vicina a quella teologica medievale della creazione del mondo *ex nihilo* risulta tanto più interessante se la si considera in relazione a due elementi portanti dell'indagine filosofica ed esistenziale di Ri-

è mia intenzione in questo breve contributo sostenere che Ricoeur entri in contraddizione con la propria teoria generale, quanto mettere in rilievo un punto critico che mi pare di aver rilevato ne *La métaphore vive*, che a distanza di quasi quarant'anni dalla sua pubblicazione non smette di sollecitare il pensiero. In questo caso in particolare questo passaggio incisivo mette in luce un nodo scoperto del pensiero ricoeuriano sul quale a mio parere occorre tornare a interrogarsi: quello cioè del ruolo dell'autore nella costituzione del testo. Se il retaggio analitico-strutturalista consente al Nostro di superare definitivamente i limiti di eredità romantica che ancora inficiano la teoria gadameriana della fusione degli orizzonti, ciò non toglie che questo gli abbia in qualche modo impedito di prendere nuovamente in considerazione, a partire da questa posizione critica, il rapporto dell'opera con il suo autore. Per la questione della creatività poetica questo significa interrogarsi in modo più ponderato sulla relazione che lega innovazione e tradizione, cioè, detto altrimenti, incremento semantico e debito nei confronti della realtà.

coeur: il confronto con lo strutturalismo e quello con la dimensione religiosa.

#### 4. L'autore delle finzioni

Il confronto con lo strutturalismo, che emerge soprattutto nelle opere che vanno da *Le conflit des interprétations* a *Temps et récit*, risulta fondamentale per Ricoeur poiché lo conduce a fissare il principio dello *spiegare di più per comprendere meglio*. Ricoeur è interessato infatti a fornire giustificazione a una disciplina, quale l'ermeneutica, che, prendendo le distanze dai metodi di spiegazione delle scienze naturali, rischia di incorrere nell'accusa di vaghezza e aleatorietà. L'analisi dello strutturalismo frutta a Ricoeur il riconoscimento di una struttura oggettiva, quella del testo, a partire dalla quale si fonda il processo interpretativo. Non si faticherà a riconoscere il medesimo principio in gioco anche nella definizione del processo metaforico, in cui l'enunciato che compone la predicazione impertinente costituisce la base oggettiva che fa da ponte tra l'opera dell'autore e quella del lettore.

Si può pensare quindi che, accanto alla motivazione già menzionata relativa alla volontà di allontanare dall'immagine metaforica il sospetto di imitazione della realtà, nella definizione dell'origine *ex nihilo* della metafora possa aver giocato anche il confronto con lo strutturalismo, che è del resto nel vivo al momento della stesura di *La métaphore vive*, come attestato anche dalla *Autobiographie intellectuelle*<sup>23</sup>. È quindi proprio anche grazie all'apporto dello strutturalismo che Ricoeur giunge alla definizione di questa nuova forma di creatività individuata nella lettura di cui abbiamo parlato. Ma l'affermazione di una sorta di *creatio ex nihilo* della metafora non può che stupire se confrontata con l'altro termine cruciale del dibattito filosofico ed esistenziale di Ricoeur: quello rappresentato dalla dimensione religiosa dell'esperienza.

Questo aspetto, che conduce al problema del rapporto tra il pensiero filosofico, autonomo e razionale, da una parte, e la dimensione esistenziale e acritica dell'esperienza religiosa, dall'altra, non smette di occupare Ricoeur a partire dalla tesi su *Le problème de Dieu chez*

23. Cfr. Ricoeur 1995: 39-45; it. 52-58.

*Lachelier et Laigneau* fino a *Soi-même comme un autre*. Sebbene non abbia mai smesso di confrontarsi con il pensiero religioso<sup>24</sup>, Ricoeur si è sempre dimostrato, per un verso, molto sospettoso di fronte ai rischi di sconfinamento tra la sfera filosofica e quella delle convinzioni personali e, per l'altro, benché consapevole della possibilità di mettere temporaneamente tra parentesi le proprie credenze nel corso della trattazione filosofica, anche conscio dell'impossibilità di eliminarle completamente e dell'influenza che inevitabilmente esercitano sui presupposti che guidano la ricerca stessa<sup>25</sup>. La posizione ambigua di Ricoeur rispetto alla dimensione religiosa si riflette nella sua produzione che, se da una parte non ha mai smesso di venire attratta dal pensiero religioso, è giunta non di rado a tracciare confini tanto netti quanto labili, come nel caso di *Soi-même comme un autre*<sup>26</sup>. Ne *La métaphore vive*, ogni questione relativa all'ambito religioso sembra completamente assente – nonostante il sottotitolo dell'edizione italiana: *Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione* lasci intendere diversamente. Eppure non ci si può esimere dal rilevare la connessione della problematica della creatività poetica con la dimensione teologico-religiosa e domandarsi se Ricoeur anche come uomo di fede avrebbe potuto sottoscrivere una formula che sembra interpretare la creazione artistica come una *creatio ex nihilo*.

Ma Ricoeur ha effettivamente avallato solo questa concezione di creatività umana? In alcuni miei contributi precedenti<sup>27</sup> ho cercato di dimostrare come si possa rintracciare nella riflessione di Ricoeur un'altra dimensione dell'attività creativa in gioco nelle metafore e nelle opere di finzione, che riguadagna la considerazione del ruolo svolto

24. La produzione di Ricoeur su questo argomento scorre quasi come un fiume parallelo lungo tutta la sua più nota produzione filosofica.

25. Cfr. a questo proposito l'incipit del saggio *Nommer dieu*, raccolto in Ricoeur 1994: 281-305.

26. Il caso di quest'opera risulta a questo proposito paradigmatico. Sebbene si apra con la dichiarazione dell'intento di lasciare al di fuori della trattazione tutto ciò che abbia che vedere con la sfera religiosa, relegata nell'ambito privato dell'esistenza, si dimostra poi interamente guidata dall'esergo tratto dal *Diario di un curato di campagna* di Bernanos, che ne ispira il titolo stesso: «Odiarsi è più difficile di quanto si creda. La grazia consiste nel dimenticarsi di sé. Ma se in noi fosse morto ogni orgoglio, la grazia delle grazie sarebbe di amare umilmente se stessi, allo stesso modo di qualunque altro membro sofferente di Gesù Cristo» (citato in Ricoeur 1990: 36; it. 101).

27. Negli atti delle *European Society for Aesthetics Conferences (Proceedings of the European Society for Aesthetics*, vol. 3, 2011, pp. 51-66 e in Annovazzi 2012.

dal loro autore. Questa lettura emerge con chiarezza dall'intersezione tra racconto storico e racconto di finzione, sviluppata in *Temps et récit III* e da alcuni suggerimenti presenti ne *La critique et la conviction*. In realtà però, bisogna anzitutto notare che, anche se in forma non sistematizzata, Ricoeur ha sempre riconosciuto alle creazioni poetiche la funzione di portare a linguaggio nuove dimensioni della realtà, evidentemente esperite e colte dall'autore delle finzioni poetiche<sup>28</sup>.

Ne *La critique et la conviction* viene sferrato un primo colpo che abbatte la severa distinzione finora mantenuta tra l'arte mimetica e l'arte innovativa: se da una parte «quando nel XX secolo la pittura ha cessato di essere figurativa si è potuto finalmente misurare pienamente tale *mimesis*, la cui funzione giustamente non è di aiutarci a riconoscere oggetti, ma a scoprire dimensioni dell'esperienza, che non esistevano prima dell'opera» (Ricoeur 1995b: 260; it. 242), dall'altra «la frattura tra l'arte figurativa e l'arte non figurativa è minore di quanto si possa credere: anche nella pittura classica, infatti, era già questo sovrappiù rispetto alla rappresentazione [...] la pittura non figurativa ha liberato quella che in realtà era già la dimensione propriamente estetica del figurativo» (ivi: 271; it. 251).

Se tra arte figurativa e arte non figurativa la distanza è breve perché anche nell'arte figurativa è in gioco lo stesso principio metaforico-creativo che guida l'arte non figurativa, non si può pensare in senso inverso che anche l'arte non figurativa abbia in comune con l'arte figurativa un legame con la realtà da cui viene creata e da cui l'artista trarrebbe la propria ispirazione? Poco oltre Ricoeur si esprime in questi termini:

la riuscita di un'opera d'arte sta nel fatto che un artista abbia colto la singolarità di una congiuntura [...]. Penso per esempio all'ostinazione di Cézanne di fronte alla montagna Sainte-Victoire. Perché ricominciare sempre con

28. Già in *Finitude et culpabilité*: «il linguaggio è la luce dell'emozione»; «esso sottrae il sentimento e la stessa paura al silenzio e alla confusione» (Ricoeur 1960: 15, 325; it. 251, 626). Ne *La métaphore vive*: «l'espressione viva è quella che dice l'esperienza viva»; «l'immagine poetica «ci esprime facendoci diventare quanto essa esprime»; è «un divenire espressivo e un divenire del nostro essere» (Ricoeur 1975: 61, 272; it. 61, 284). E anche in *Temps et récit*: l'evento di discorso narrativo «non consiste solo nel fatto che qualcuno prenda la parola e si rivolga a un interlocutore, ma anche nel voler portare a linguaggio e condividere con altri una *esperienza* nuova»; «ciò che il lettore riceve non è solo il senso dell'opera, ma, attraverso il suo senso, la sua referenza, cioè l'esperienza che l'opera porta a linguaggio» (Ricoeur 1985: 118-119; it. 127-128).

la stessa veduta? Per il fatto che non è mai la stessa. È come se Cézanne dovesse render giustizia a qualcosa che non è l'idea di montagna [...], ma che è la singolarità di *questa* montagna, qui e ora; è proprio essa che esige di essere resa, che chiede di ricevere quell'incremento iconico che solo il pittore le può conferire. (Ricoeur 1995b: 268; it. 248)

Nel sottolineare così insistentemente la tensione dell'artista verso la realtà che cerca di esprimere, le affermazioni di Ricoeur suggeriscono di osservare sotto un nuovo punto di vista il rapporto tra storia e finzione sviluppato in *Temps et récit III*. Abbiamo già segnalato come Ricoeur attribuisca al racconto storico il riferimento alla realtà che deve rappresentare, mentre al racconto di finzione la ridescrizione del mondo del lettore. Ma nel capitolo dedicato a *L'incrocio tra storia e finzione*, Ricoeur suggerisce come ciascuna delle due forme di referenza, indicate in apertura dell'opera come il riferimento 'a monte' e 'a valle' della configurazione poetica<sup>29</sup>, sebbene appaia in modo più evidente soltanto in una delle due forme di racconto, rispettivamente in quello storico e in quello di finzione, appartenga anche all'altra. Dunque anche il racconto storico ridescrive il mondo del suo lettore e, soprattutto, anche il racconto di finzione fa riferimento a una realtà da cui trae ispirazione. Così Ricoeur:

libera dal condizionamento esteriore della prova documentale, la finzione è interiormente legata a ciò che essa proietta fuori di sé. Libero *da...*, l'artista deve ancora rendersi libero *per...* Se non fosse così come spiegare le angosce e le sofferenze della creazione artistica attestate dall'epistolario e dai diari intimi di un Van Gogh e di un Cézanne? Così la dura legge della creazione, che è quella di restituire nel modo più perfetto possibile la visione del mondo che anima l'artista, corrisponde puntualmente al debito dello storico e del lettore di storia nei confronti dei morti (Ricoeur 1985: 260; it. 274).

Ricoeur arriva così a riconoscere anche nelle finzioni poetiche e artistiche una relazione con l'autore che le produce e che vi riversa e schematizza un'esperienza vissuta nella realtà. In questo modo viene controbilanciata quella parte della poetica ricoeuriana che, pur riuscendo a cogliere una dimensione originale della creatività insita nelle opere d'arte, finisce per sottolineare eccessivamente la loro auto-

29. Cfr. Ricoeur 1983: 76; it. 81.

mia rispetto alla realtà da cui nascono. La questione della referenza poetica o della referenza “a valle” dell’opera resta certamente più esplicitamente tematizzata e criticamente affrontata nell’opera di Ricoeur, benché venga come lasciata in sospeso dal Nostro nel passaggio dalla definizione della verità metaforica proposta nella *Métaphore vive* alla sua riformulazione nel concetto più morbido di “ridescrizione” utilizzato in *Temps et récit*. Tuttavia i rari accenni rintracciabili o implicabili dal discorso di Ricoeur a proposito della “referenza a monte” suggeriscono degli spunti di riflessione che non solo colmano un’apparente lacuna nel pensiero ricoeuriano, ma entrano altresì in tensione con l’esigenza avvertita dal nostro Autore di distinguere la capacità creativa delle metafore dall’eredità acquisita dal creatore delle opere poetiche.

Possiamo davvero pretendere, come Ricoeur sembra intendere nel passaggio sopra analizzato della *Métaphore vive*, di costruire una teoria della metafora che presupponga una creatività assoluta rispetto ai modelli predeterminati dal linguaggio e dall’esperienza comune? Lo stesso potere di ridescrizione della metafora non poggia proprio su questo presupposto, ovvero che esistano degli schemi di riferimento preordinati che proprio la metafora ha il compito di rimettere in discussione? Sembra che lo stesso principio sul quale si basa la teoria ricoeuriana postuli una tale interpretazione del processo metaforico. La forzatura sopra rilevata, nel sottolineare l’origine della metafora *dal nulla*, potrebbe allora essere spiegata con l’esigenza avvertita dall’Autore di mettere a confronto la tradizione analitica con quella continentale, sottolineando maggiormente l’autonomia della creazione poetica rispetto al contesto della sua creazione. Tale problematica apre tuttavia una questione tutt’altro che marginale in ambito estetico, poiché solleva l’interrogativo circa l’equilibrio tra originalità e condizionatezza della creazione artistica. Se, come nota Tatarkiewicz<sup>30</sup>, in epoca contemporanea si tende a sottolineare maggiormente il valore della originalità della creazione artistica, non si può tuttavia misconoscere come questo ruolo sia equipollente a quello della dipendenza della creatività dalla situazione nella quale opera. Quest’ultima non può essere identificabile con una condizione di *creatio ex nihilo*, poiché l’uomo stesso, che mette in opera l’azione creativa, non agisce nel vuoto, nella situazione di chi è circondato dal nulla. La questione alla

30. Cfr. Tatarkiewicz 1993, pp. 264 sgg.



quale piuttosto tale tensione individuata nel pensiero ricoeuriano indirizza non è tanto se sia effettivamente possibile o meno una *creatio* dell'opera *ex nihilo*, quanto in che maniera debba essere ridefinita la creatività a partire da una *creatio ab aliquo*.

## Bibliografia

### Opere di Paul Ricoeur

- 1959: *Le symbole donne à penser*, «Esprit», n. 7-8, Juillet –Août; tr. it. di I. Bertoletti, *Il simbolo dà a pensare*, Brescia, Morcelliana, 2002.
- 1960: *Finitude et culpabilité: vol. I, L'homme faillible; vol. II, La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne; tr. it. di V. Melchiorre, *Finitudine e colpa*, Bologna, il Mulino, 1970.
- 1969: *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil; tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1992.
- 1973-74: *Cinque Lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, a cura di R. Messori, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2002.
- 1975: *La métaphore vive*, Paris, Éditions de Seuil; tr. it. di G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Milano, Jaca Book, 2001.
- 1982: *Imagination et métaphore*, in «Psychologie Médicale», 14, pp. 1883-1887, tr. it. di D. Iannotta, *Immaginazione e metafora*, in D. Iannotta (a cura di), *Sentieri di immaginazione. Paul Ricoeur e la vita fino alla morte: le sfide del cinema*, Edizioni Fondazione Ente dello Spettacolo, Roma 2010.
- 1983: *Temps e récit. Tome I*, Paris, Seuil; tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto. Vol. I*, Milano, Jaca Book, 1994.
- 1984: *Temps e récit. Tome II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil; tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto. Vol. II. La configurazione nel racconto di finzione*, Milano, Jaca Book, 1999.
- 1985: *Temps e récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris, Seuil; tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto. Vol. III. Il tempo raccontato*, Milano, Jaca Book, 1999.
- 1986: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil; tr. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di Ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1989.

- 1990: *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil; tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- 1994: *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil.
- 1995a: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit; tr. it. di D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998.
- 1995b: *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy; tr. it. di D. Iannotta, *La critica e la convinzione. Intervista con F. Azouvy e M. de Launay*, Milano, Jaca Book, Milano 1997.
- 1996: *Arts, langage et herméneutique esthétique. Entretien avec Paul Ricoeur*, par J.-M. Brohm et M. Uhl (20/09/1996), in <http://www.philagora.net>.
- 1998: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verziehen*, Göttingen, Wallstein, 1998; tr. it. di N. Salomon, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Bologna, il Mulino 2004.

#### *Altre opere citate*

- PRAMMER F., 1988: *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien.
- TATARKIEWICZ W., 1993: *Storia di sei idee*, Palermo, Aestetica [2011<sup>7</sup>].
- MESSORI R., 2000: *Paul Ricoeur e i paradossi dell'estetica*, in «Studi di estetica», n. 22, pp. 113-134.
- MESSORI R., 2002: *Ermeneutica e immaginazione*, presentazione a P. Ricoeur, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, Aestetica Preprint, pp. 7-37.
- VALDÉS M.J., 2003: *Paul Ricoeur's Hermeneutics of Painting*, in AA.VV., *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, The Hermeneutic Press, Toronto, pp. 469-475.
- AIME O., 2007: *Senso ed essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Assisi, Cittadella.
- CUCCI G., 2007: *Ricoeur oltre Freud, dall'etica all'estetica*, Assisi, Cittadella.
- FOESSEL M., 2007: *Paul Ricoeur ou les puissances de l'imaginaire*, in Ricoeur. *Textes choisis et présenté par M. Foessel e F. Lamouche*, Points, pp. 7-22.
- HESS G., 2007: *L'innovation métaphorique et la référence selon Paul Ricoeur et Max Black: une antinomie philosophique*, in «Revue Philosophique de Louvain», 105, 4, pp. 630-659.
- BOEHM G., 2009: *La svolta iconica*, Roma, Meltemi.

IANNOTTA D. (a cura di), 2010: *Sentieri di immaginazione. Paul Ricoeur e la vita fino alla morte: le sfide del cinema*, Edizioni Fondazione Ente dello Spettacolo, Roma.

ANNOVAZZI C.E., 2012, *La testimonianza delle immagini: una lettura estetica di Ricoeur*, in «estetica. studi e ricerche», 2, 2012, pp. 173-196.



## La prima ipotesi

Una proposta interpretativa del passo 137 c – 142a  
del *Parmenide* di Platone

ADALBERTO COLTELLUCCIO  
Liceo “Pascasino” di Marsala

**ABSTRACT:** This work has as its object of analysis the first hypothesis on the One of Plato’s *Parmenides*, and highlights its structurally aporetic and even paradoxical aspects. These aspects, however, are not to be regarded as something to be eliminated. The reading I propose supports the necessary transgression of logical axioms, because in *Parmenides* is to discuss the absolute principle as the One considered as itself, and any discussion on the absolute always leads to insoluble aporias. Some thesis of the essay can be traced back to a hermeneutic perspective, like that of Damascius, who has always emphasized the continuous overthrow of speech in the *Parmenides*.

**PAROLE CHIAVE:** One, Nothing, Contradiction, Paradox.

### I. Ritornare di nuovo sull’ipotesi dell’inizio

I. La paradossalità insolubile che contraddistingue il discorso sull’Uno, nel *Parmenide* di Platone<sup>1</sup>, ha uno dei suoi punti culminanti proprio

I. Il presente scritto tenta un’analisi della prima ipotesi sull’Uno del *Parmenide* platonico (raffrontandola con qualcuna delle altre ipotesi), in particolare dei suoi aspetti strutturalmente *aporetico-paradossali*, ma non per questo da considerare come suscettibili di eliminazione. Per ovvi motivi di spazio (e anche per il taglio non storico-critico bensì teoretico del lavoro), non potrò discutere esaurientemente le molteplici interpretazioni del dialogo, e perciò mi limito qui a richiamare solo alcuni testi della letteratura secondaria. Sul *Parmenide* come “parodia filosofica”, cfr. G. Calogero, *Il “Parmenide” platonico*, in *Studi sull’eleatismo*, Roma 1932, cap. V, pp. 269-311; M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al “Parmenide” di Platone*, Milano 1990, la cui lettura è ispirata alla “scuola di Tubinga”, che spiega le aporie del dialogo alla luce degli *àgrafa dògmata*. Per la letteratura straniera, cfr. G. Ryle, *Plato’s “Parmenides”*, in “Mind”, 48 (1939), pp. 129-51; J.M. Rist, *Parmenides and Plato’s “Parmenides”*, in “Classical Quarterly”, 20 (1970), pp. 221-229; G. Vlastos, *On a propo-*

nella prima ipotesi, nella quale si nega qualsiasi attributo dell'Uno, e la cui conclusione è la negazione radicale non solo dell'essere dell'Uno, ma persino della sua stessa "natura". In *Parm.* 141 e - 142 a, Platone fa dire a Parmenide:

e allora per nessun modo l'uno è (Οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἓν). [...] Non è tale quindi da essere uno (Οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἓν εἶναι); se fosse uno infatti esso sarebbe e parteciperebbe all'essere, ma a quanto pare l'uno né è uno né è assolutamente (τὸ ἓν οὔτε ἓν ἐστὶν οὔτε ἔστιν), se bisogna proprio credere a questo discorso. [...] Ciò che non è, questo non essere, può avere qualche cosa che sia sua o che gli sia propria? - E come? - Quindi non c'è di esso né nome né discorso né scienza né sensazione né opinione.

È vero che, contrariamente alla lettura qui proposta, alcuni interpreti hanno sostenuto che, proprio perché la prima ipotesi si conclude in quel modo paradossale, allora andrebbe considerata come *impossibile*, cioè come un'ipotesi da scartare, secondo quanto lo stesso Parmenide direbbe in 142 a 7-8. Recentemente questa lettura è stata sostenuta da Salvatore Lavecchia, il quale, dopo aver constatato che «di quell'Uno non si potrà neanche dire che è Uno (141 e 10-11)», e che «l'Uno-Uno sarà in tutto e per tutto *irrelato* e *irrelazionabile* tanto riguardo a se stesso quanto riguardo ad una qualsiasi altra cosa», si chiede: «come potrà tale Uno farsi Principio?»<sup>2</sup>. In effetti, la risposta che il giovane Aristotele dà a Parmenide, che gli chiede se sia possibile che l'Uno sia così (142 a 6-7), è la seguente: «a me in nessun modo pare possibile» (142 a 7-8). Ora,

che per i dialoganti (quindi, in questo caso, *per Platone!*) la via dell'Uno-Uno rappresenti un vicolo cieco lo confermano le battute immediatamente successive: di fronte alla risposta di Aristotele Parmenide propone di *percorrere di nuovo*, fin dal suo principio, la riflessione sull'Uno (Βούλει οὖν ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν πάλιν ἐξ ἀρχῆς επανέλθωμεν, 142 b 1-2), per vedere se, imboccando una *nuova via*, si potrà *manifestare* (φανῆ 142 b 2) qualcosa che sia di *diversa specie* (ἄλλοτον, *ibid.*!); e Aristotele accetta in maniera del tutto

*sed redefinition of "self-predication" in Plato*, in "Phronesis", 26 (1981), pp. 76-79; sulla prima ipotesi J.W. Forester, *Plato's "Parmenides". The structure of the first hypothesis*, in "Journal of the History of Philosophy", 10 (1972), pp. 1-14; A. Zadro, *Nota alla prima hypothesis del "Parmenide"* (137 c 4-142 a 8), in "Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Classe di Scienze morali e Lettere", 120 (1961-62), pp. 677-86.

2. Cfr. S. Lavecchia, *Oltre l'Uno ed i Molti - Bene ed Essere nella filosofia di Platone*, Udine 2010, pp. 17-18.

inequivocabile (“Lo voglio assolutamente!”), Πάνυ μὲν οὔ υν βούλομαι 142 b 2-3)»<sup>3</sup>.

Occorre, però, evidenziare innanzitutto che nel passo riportato da Lavecchia, Parmenide non propone, come interpreta lo studioso, una “nuova via”, bensì la *stessa* di prima (ὑπόθεσιν πάλιν ἔξ ἀρχῆς) sulla quale “torniamo nuovamente da capo”, per vedere se, nel “ritornarci sopra”<sup>4</sup>, possa apparire un “risultato diverso”. È come se Parmenide dicesse che dallo stesso punto di partenza, adesso, trarremo conclusioni esattamente opposte, ossia una vera e propria *contraddizione*; ma non perché l’ipotesi sia errata, quanto piuttosto perché dalla *stessa* ipotesi di partenza è necessario (e, si badi, è anche “verissimo”) che ne conseguano risultati assolutamente *opposti*. Ancora alla fine del dialogo, Platone insiste nel ripetere che si torna di nuovo all’ipotesi di partenza (Ἐτι δὴ ἅπαξ ἐλθόντες πάλιν ἐπὶ τὴν ἀρχὴν – 165 e 1-2), e, soprattutto, che *tutto* ciò che consegue da *tutte* le ipotesi, pur essendo contraddittorio, tuttavia è “Ἀληθέστατα” (166 c 5).

Nonostante Lavecchia non consideri come valide le conclusioni della prima ipotesi del *Parmenide*, la sua interpretazione complessiva della *protologia* platonica è certo interessante e, per molti versi, condivisibile, tanto che vorrei accennare alcune sue tesi di fondo che serviranno per svolgere il nostro discorso sulla *paradossalità* dell’Uno. Lavecchia sostiene che, in Platone, il Principio Primo non è né Uno né Non-Uno (o Molti), caratterizzazione che, come si può notare, deriva proprio dalle conseguenze negative del *Parmenide*. In tal modo, esso è davvero “*oltre*” l’Uno e il Non-Uno. Da qui l’idea, a mio avviso innovativa, che riguarda la filosofia di Platone nel suo complesso: il Principio Primo, che va inteso come Meta-Principio (in quanto appunto al di là dell’Uno ma anche dei Molti), supera qualsiasi monismo e qualsiasi dualismo *ontologici*. Per Platone, infatti, il Bene «non è identificabile con nessuna manifestazione dell’Essere», in quanto «dimora *oltre la determinazione*

3. Ivi, p. 18.

4. Attilio Zadro traduce il passo così: «vuoi dunque che noi *ricominciando da capo* ritorniamo di nuovo all’ipotesi, e vediamo se in tal modo *ritornando indietro* ci appaiano conclusioni diverse?». Anche Giuseppe Cambiano traduce con l’identico senso: «vuoi allora che *torniamo nuovamente da capo* all’ipotesi, per vedere se nel *ritornarci sopra* ci appaia qualche risultato diverso?». E così pure Franco Ferrari: «vuoi allora che *riprendiamo dall’inizio* tornando all’ipotesi iniziale, nel caso in cui *ritornandoci sopra* ci risulti qualcosa di diverso?» (tutti i corsivi sono miei).

*stessa di Essere*», tanto che «mai dovrebbe esser concesso racchiudere in concetti o immagini»<sup>5</sup>. D'altra parte, in quanto "*diffusivum sui*" il Meta-Principio-Bene è «intrinsecamente produttore di relazionalità»; dunque, seppure non rappresentabile con *nessuna* immagine possibile, esso tuttavia sarà "iconopoietico"<sup>6</sup>. Ma proprio il fatto che esso implichi immediatamente in se stesso la *relazionalità*, che è poi «impulso a generare una immagine di sé, un Altro», comporta che il Principio «porrà *in se stesso*, nella maniera più radicale, la possibilità di una *differenza da se stesso*, ossia di una *autonegazione*»<sup>7</sup>. Proprio perché il Principio è Bene, ossia costitutivamente aperto all'auto-comunicarsi, esso «pone immediatamente *in sé* la possibile *negazione di sé*, ovvero è Uno e Non-Uno»<sup>8</sup>.

Si possono scorgere, perlomeno in alcune di queste argomentazioni, delle affinità (peraltro evidenziate da Lavecchia stesso) concettuali e terminologiche con le letture che della Protologia platonica hanno fornito anche alcuni filosofi italiani come Donà, Cacciari, Vitiello e Pareyson, sebbene Lavecchia declini, poi, il discorso in direzione di una paradossalità del Meta-Principio che non va pensata affatto come *trascendenza*, nel senso di una Ineffabilità di tipo neoplatonico. Dire, cioè, che il Meta-principio è *oltre* l'Uno significa concepirlo secondo un'ulteriorità che però non va in direzione inversa rispetto ai molti e al mondo sensibile; anzi, va piuttosto verso un destino "*incarnatorio*"<sup>9</sup>. Meno che mai la natura del Meta-Principio sarebbe da identificare, secondo lo studioso, con il "monistico" Uno-Uno, di cui si discuterebbe nella prima ipotesi. La sua natura è, invece, radicalmente aperta all'*accoglienza*, se così si può dire, dell'Altro e dell'opposto in se stesso,

5. Cfr. Lavecchia, *Oltre l'Uno ed i Molti ecc.*, cit., p. 11.

6. Ivi, p. 12.

7. Ivi, p. 17.

8. Ivi, p. 19.

9. Lavecchia parla di un «impulso *catabatico-demiurgico-incarnatorio*», insito nella filosofia di Platone, momento altrettanto essenziale di quello «*anabatico-contemplativo-excarnatorio*» (ivi, pp. 81-82). Lavecchia precisa che «con ciò non si vuole disconoscere che anche nella filosofia di Platone il rapporto fra l'impulso *ex-carnatorio* e l'impulso *in-carnatorio* sia caratterizzato da una tendenza a far prevalere il primo» (ivi, p. 82, in nota). Tuttavia, la natura *più propria* del Meta-Principio, così come è intesa da Lavecchia e tendenzialmente identificata con la lettura che dell'Uno-Bene ha fornito il Neoplatonismo *cristiano*, non sembra possa essere altro che "*eminentemente autopoietica e autofanica*" (ivi, p. 86, dove Lavecchia confronta il Bene platonico proprio con il Bene secondo lo pseudo-Dionigi e Scoto Eriugena).



da parte del Meta-Principio. Tant'è vero che «paradossalmente, oltre ogni relazione di *autoidentità*, il Bene-Uno non è tale se non come *Uno-Non-Uno*». Va sottolineato, qui, che tale non-dualità con la ἀόριστος δυνάς viene pensata come un «*punto di discontinuità rispetto al Primo*», che tuttavia è *insito entro lo stesso Primo*, dato che «il *Secondo* è [...] la radicale *negazione dell'Unità*, negazione posta dal Bene *in se stesso*»<sup>10</sup>. Tale Dualità Indeterminata, o Non-identità con sé, è a tal punto *interna* al Meta-Principio che «il *secondo* Principio è piuttosto [...] l'immediata *discontinuità rispetto a se stesso* che il Bene presuppone *in se stesso* [...], l'*originario autonegarsi* che, prima di ogni forma di essere, sussiste *nel Bene* (non *accanto* o *fuori* dal Bene!)»<sup>11</sup>. È estremamente importante focalizzare questo punto: la negatività originaria e la Non-Identità non sono accanto o fuori, ma *nello stesso* Principio, in perfetta *coincidenza simultanea* con esso, tanto da risultare una intrinseca *auto-negatività* e discontinuità con se stesso. Siamo in presenza di un'interpretazione dell'essenza del Principio platonico a dir poco distante da quella proposta dalla maggior parte degli studiosi. La conseguenza inevitabile di una tale lettura è che il Nulla e il Non-Uno non sono momenti né temporalmente, né logicamente *successivi* al Principio, ma assolutamente *insiti* in esso, in una *indistinguibilità* paradossale con esso. Lavecchia stesso si pronuncia, a tal proposito, in modo inequivocabile: il Principio-Bene è una “*sovraipostatica coincidentia oppositorum*”<sup>12</sup>. La stessa immanente auto-relazionalità del Principio-Bene fa sì che esso «*apra in se stesso un abisso* di auto-negazione», un vero e proprio “*aspaziale vuoto*”, un autentico “*fecondo nulla*”<sup>13</sup> che accolga l'*auto-concepirsi* nell'esistenza. Aprire in se stesso un abisso, *auto-concepirsi* originariamente come immediata coincidenza con il Nulla: sono espressioni che, oltre a mostrare tutta la carica paradossale del discorso di Lavecchia, mettono a nudo proprio l'aspetto su cui insisteremo, e cioè la *abissalità* meontologica e auto-contraddittoria del Meta-Principio, in quanto Uno-Uno che tuttavia rinvia *al di là* dell'Uno.

10. Ivi, p. 19.

11. Ivi, pp. 24-25.

12. Ivi, p. 27.

13. Ivi, pp. 37-38, e cfr. tutto il cap. 5.

2. Tornando alla questione della lettura della prima ipotesi, come ipotesi che si limiterebbe a mostrare l'impossibilità dell'Uno-Uno, vorrei rilevare che, tuttavia, se così fosse, non dovremmo ritrovare, come invece ritroviamo, i frequenti richiami *allo stesso* Uno (ἐν αὐτό) della prima ipotesi durante lo svolgimento delle altre ipotesi. Soprattutto nella seconda, ma anche nelle altre e perfino nella conclusione (laddove Platone dice che l'Uno e gli Altri sono e non sono, precisando «*esso stesso* e gli altri, rispetto a *se stessi* e reciprocamente», αὐτό τε καὶ τ᾽ἄλλα καὶ πρὸς αὐτὰ, 166 c 3-4), vi sono non rari, e comunque significativi rimandi allo ἐν αὐτό, all'Uno stesso o in sé della prima ipotesi. Tanto significativi da dover sospettare che Platone non volesse eliminare le argomentazioni, e le relative conclusioni, di questa ipotesi. Questi rinvii retrospettivi all'Uno in sé (sottolineati anche da Massimo Cacciari<sup>14</sup>), sembrano dare più di una prova che lo ἐν αὐτό rimanga sullo sfondo di *tutte* le altre argomentazioni del *Parmenide*, non solo nel senso "teosofico" rilevato da Cacciari, ma direi nella stessa "economia" logico-discorsiva del testo. La prima ipotesi sull'Uno-Uno non è da pensare, infatti, come semplicemente impossibile, nel senso di qualcosa da scartare perché falso. Anzi, essa, grazie a quella sorta di *auto-implosione* provocata dall'annullamento di *ogni* possibile predicazione dell'Uno, e infine persino dell'essere e della stessa sua "unità", lascia spazio al concepimento delle altre possibilità, permettendo innanzitutto la possibilità più ἄτοπον di tutte: la possibilità dell'*impossibilità* o *inconcepibilità* dell'assoluto (che deve potersi sottrarre del tutto a qualsiasi legame col Tutto per poter essere origine del Tutto). Questa possibilità, a ben guardare, è l'unica che soltanto un assoluto è in grado di sopportare: la possibilità, e anzi la realtà, del *proprio* auto-annullamento (come nell'auto-annullamento termina l'Uno-Uno). Annullamento che è, però, *simultaneo* al proprio

14. Cfr. M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Milano 1990, soprattutto le pp. 61-89, contenenti un dialogo in cui vengono affrontati alcuni dei temi fondamentali del *Parmenide*, e la cui idea di fondo è che la «prima ipotesi, lungi dal risultare rimossa e superata, rimane dominante» (ivi, p. 70); persino nella seconda ipotesi, sebbene il discorso proceda effettivamente oltre l'Uno-Uno verso le determinazioni che appaiono nel tempo, «non ci siamo affatto mossi dall'Inizio» (ivi, p. 74), anzi siamo sempre «costretti a "ricordare" l'Uno. [...] Da qualsiasi parte mi volga, devo, invece, *ri-volgermi* all'Uno» (ivi, p. 76). E cfr. pure M. Donà, *Aporie platoniche – Saggio sul Parmenide*, Roma 2003, ove viene sostenuta proprio la tesi dell'*identità* essenziale del soggetto di *tutte* le ipotesi del dialogo. Per gli stessi temi, cfr. il mio volume *Dialettica aporetica. Il Parmenide di Platone nella dialettica hegeliana*, Padova 2010.

porsi, proprio perché è dato solo nell'atto stesso in cui l'assoluto si dà o si concepisce. L'auto-implosione dell'Uno è proprio un rendersi "vuoto" (*abyssos*), per offrire d'altra parte la possibilità del prossimo, e veramente primo, "concepimento", quello dell'Uno-che-è, l'Uno *essente*.

In effetti, anche nella seconda ipotesi, per esplicita dichiarazione di Platone, si ri-comincia di nuovo daccapo a parlare *sempre dello stesso* soggetto: l'Uno. Questa lettura è sostenibile, a mio avviso, anche filologicamente: Platone non dice "passiamo ad altra ipotesi", oppure "parliamo di qualcosa d'altro rispetto all'Uno in sé considerato", bensì «torniamo di nuovo daccapo all'ipotesi» (ἐπι τὴν ὑπόθεσιν πάλιν ἐξ ἀρχῆς, 142 b 1), ossia si ritorna di nuovo alla *stessa* ipotesi di partenza, che tratta appunto dello stesso Uno, sebbene se ne concluda in modo totalmente *opposto*. Questa intenzione di *tornare* daccapo, e non di proseguire passando ad altro soggetto, sembra suggerirci che Platone intenda mostrare come, anche ricominciando a considerare di nuovo lo stesso Uno, ossia ritornando sopra (ἐπι) *quello stesso* da cui abbiamo iniziato, troveremo in modo ancora più assurdo esattamente e veramente *tutto il contrario* di quello che abbiamo dedotto prima. Platone, in tal modo, viene a sostenere che l'assoluto, l'Uno, in effetti non è né in una condizione né in un'altra, perché essendo in una (per esempio, essendo Uno-Uno), esso si trova in una situazione *adynatòn*, assurda; ma anche quando è nell'altra (per esempio, essendo Uno-che-è, oppure non essendo affatto) si trova in una situazione altrettanto contraddittoria. Si tratta, come si può notare, della contemporanea negazione di *antinomie* contrapposte sullo stesso soggetto (l'Uno); e, d'altra parte, anche della loro contemporanea affermazione (come quando Platone dice che, sebbene l'Uno non sia e non sia "neppure-Uno", insieme "l'Uno è tutto" - πάντα τέ ἐστι τὸ ἓν - 160 b 2).

È noto che soprattutto le esegesi neoplatoniche abbiano sostenuto che la prima ipotesi *non* sia un'ipotesi da scartare perché deduca una conclusione impossibile. Uno studioso italiano dell'ultimo Neoplatonismo, Valerio Napoli, rileva che per Proclo

la prima ipotesi non conduce a conclusioni impossibili né si oppone al pensiero platonico (*Non ergo impossibilia conclusit ypothesis neque repugnantia Platoni*). La dichiarazione dell'impossibilità-falsità delle stesse negazioni *circa unum* non costituisce una dichiarazione dell'impossibilità dell'Uno

e una *reiectio* di quanto precedentemente dichiarato nella prima ipotesi, bensì, quale conseguenza necessaria di una premessa vera (l'assunzione dell'Uno-in-sé: *oportet enim esse le autounum*), si rivela una conclusione che suggella la verità di questa ipotesi<sup>15</sup>.

La prospettiva di lettura neoplatonica del *Parmenide*, e in particolare della prima ipotesi, potrà anche avere degli aspetti discutibili, ma essa ha l'indubbio merito di mettere allo scoperto un aspetto che, a quanto mi risulta, nessun'altra interpretazione ha mai evidenziato: e cioè il carattere di assoluta *paradossalità* dell'Uno, considerato come si voglia (come Uno in sé, o come Uno che-è, o come Uno che non-è, o come Uno-molti, ecc.), paradossalità intesa tuttavia come la *verità* dell'Uno (e non, appunto, come segno della sua impossibilità). La prima ipotesi, insomma, approda non alla semplice negazione del monismo parmenideo, bensì alla esibizione della radicale *aporeticità* di ogni discorso sull'assoluto. Tra le letture che, invece, riducono l'intero senso della prima ipotesi ad una pura critica del monismo parmenideo, e che dunque negano che essa possa essere un discorso sull'essenziale tratto aporetico-paradossale dell'Uno-Uno, vi è quella di Michele Abbate, il quale afferma: «questa conclusione sottolinea il carattere non plausibile della deduzione della prima ipotesi, quella appunto dell'*uno-uno*»<sup>16</sup>. Abbate, anzi, ritiene insostenibile persino la lettura del *Parmenide*, e della sua prima ipotesi in particolare, in chiave neoplatonica (alla quale si richiama, per esempio, Halfwassen<sup>17</sup>), in quanto

l'ipotesi dell'*uno-uno* non descrive la realtà assolutamente trascendente – al di là dell'essere e del pensiero in considerazione della sua assoluta originarietà

15. Cfr. V. Napoli, *Proclo vs. Aristotele sull'assioma di contraddizione*, in FIERI, *Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, 4, Dicembre 2006, pp. 249-265. La citazione si trova alle pp. 253-254 (le citazioni latine interne a cui fa riferimento lo studioso, sono da Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon, traduction de Guillaume de Moerbeke, édition critique par C. Steel*, 2 tomes, Leuven 1982-1985 [*In Parm.* seguita da libro, pagina, linea]; il passo specifico citato è: *In Parm.* VII, p. 515, 76-81).

16. Cfr. M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, p. 97.

17. Halfwassen, infatti, interpreta la prima ipotesi del *Parmenide* non come ipotesi da rifiutare bensì da accettare; in essa l'Uno che non è "neppure-Uno" va anzi pensato come il Principio Primo (tra l'altro, identico al Bene "ἐπέχεινα τ ἡς οὐσίας", di cui Platone parla nel VI libro (509 b 8) della *Repubblica* - cfr. J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992).

– del Principio Primo, l'Uno-in-sé [. . .]. La deduzione della prima ipotesi, infatti, secondo l'argomentazione sviluppata nel *Parmenide*, nega ogni forma di relazione e differenza. Proprio questo è il motivo per cui essa si rivela agli occhi di Platone come impossibile ed insostenibile<sup>18</sup>.

Come si può constatare, quella di Abbate è una prospettiva ermeneutica che va in direzione opposta a quanto qui sostenuto. Il rilievo principale che, a mio giudizio, può essere obiettato a questa lettura è che nella prima ipotesi non viene proposta *soltanto* la negazione di ogni forma di relazionalità e differenza nei confronti degli Altri dall'Uno, da parte dell'Uno, negazione che poi alla fine dell'ipotesi verrebbe ritenuta impossibile (come se si trattasse per Platone semplicemente di rifiutare l'idea di una irrelazionalità, segno di un monistico auto-sussistere dell'Uno); ma viene al tempo stesso proposta *anche* la negazione di qualsiasi forma di irrelazionalità e di identità dell'Uno (l'Uno, si ricordi, non è nemmeno in se stesso e nemmeno identico a sé: «non può essere [l'Uno] infatti né in altro da sé né in se stesso» - οὔτε γὰρ ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν ἑαυτῷ, εἴη - *Parm.* 138 a 2; «né sarà [l'Uno] identico a se stesso» - οὐδὲ μὴν ταῦτόν γε ἑαυτῷ, ἔσται - 139 d 1). *Anche questa* negazione dell'auto-sussistenza dell'Uno (cioè: la negazione del monismo) dovrebbe risultare *altrettanto* impossibile a conclusione dell'ipotesi. Per tale motivo, l'insostenibilità di cui si fa cenno (ma solo in via ipotetica), alla fine della prima ipotesi, non può riguardare semplicemente e soltanto un presunto rifiuto platonico del monismo dell'Uno; giacché nel corso stesso dell'ipotesi è già stata rifiutata *anche* l'irrelazionalità e auto-identità dell'Uno, ma non certo per approdare ad una qualche sua relazionalità e assunzione della differenza, dato che anche queste proprietà saranno poi dichiarate *contraddittorie* sia attribuite all'Uno che agli altri dall'Uno, nelle restanti ipotesi.

Le letture che sostengono che la prima ipotesi tragga come conseguenza semplicemente l'impossibilità dell'Uno-Uno in senso monistico, espressa dalla perplessità di Aristotele («Ma è davvero possibile che a proposito dell'uno le cose stiano così? - A me almeno pare di no» - Ἡ δυνατόν οὔν περὶ τὸ ἐν ταῦτα οὕτως ἔχειν· - Οὐκ οὖν ἔμοιγε δοκεῖ - 142 a 6-7), trascurano, dunque, del tutto il fatto che già in questa stessa ipotesi non sia proposta solo la tesi che nega la relazionalità dell'Uno

18. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici ecc.*, cit., p. 98.

(cioè: il monismo), manifestando poi la perplessità che sia così; ma è anche proposta la tesi che nega l'irrelazionalità e auto-sussistenza dell'Uno (l'Uno, infatti, non può essere in sé e nemmeno identico a sé), e anche nei confronti di questa stessa tesi (quella, cioè, che nega il monismo) va riferita quella perplessità. Già all'interno della prima ipotesi, insomma, è contenuta non solo l'ipotetica affermazione dell'Uno-Uno, ma anche la sua stessa negazione, e rispetto ad *entrambe* le posizioni il giovane Aristotele mostra il suo sconcerto. Di conseguenza, alla fine della prima ipotesi, l'espressione che non pare possibile che le cose stiano così riguardo all'Uno, non può andare riferita *soltanto* alla tesi che nega la relazionalità, ma va riferita inevitabilmente anche a quella che nega l'irrelazionalità. Anche quest'ultima sarebbe, insomma, tanto impossibile quanto quella. Sempre ammesso che Platone volesse davvero intendere questo con quel Οὐκ οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ (e ci sono ottimi motivi per *non* crederlo<sup>19</sup>). Inoltre, la conclusione della prima ipotesi non giunge soltanto a negare ogni positività dell'Uno, bensì anche *tutte* le stesse negazioni, sulla base del fatto che di esso è inconcepibile *qualsiasi* discorso; quindi anche le negazioni che se ne possono dire (tra cui quelle che ne negherebbero, appunto, il monismo) non sono *nemmeno vere*. La conclusione della prima ipotesi non è, dunque, semplicemente il rifiuto di una presunta positività e absolutezza monistica dell'Uno, ma semmai l'esibizione più eclatante della radicale *aporeticità* e *paradossalità* di ogni discorso che voglia dire (secondo i parametri logici tradizionali, cioè non-contraddittori) l'assoluto.

3. Il fondamentale tratto di aporeticità dell'Uno come Meta-Principio, tra l'altro, è indissolubilmente connesso con la messa in discussione del principio di non-contraddizione (d'ora in poi: PNC) nel *Parmenide*, seppure alcuni passaggi argomentativi platonici in questo senso siano fortemente impliciti e vadano messi in rilievo attraverso un'analisi accuratissima. A proposito della messa in questione del PNC, Proclo nel Libro VII del *Commentario sul "Parmenide"*, discutendo l'esito della prima ipotesi, afferma che

prima [*scil.* nei precedenti passi della prima ipotesi] egli [*scil.* Platone] nega dell'Uno tutte le cose, ritenendo che le negazioni convengano ad esso più

19. Spiego questi motivi nel mio *Dialettica aporetica ecc.*, cit.

delle affermazioni e mantenendo l'ipotesi che dice che l'Uno è. In seguito egli, procedendo [nel discorso], ha rimosso da esso [scil. dall'Uno] tutte le altre cose, sia il partecipare dell'essenza, sia l'essere lo stesso "Uno" grandemente venerabile, e ha mostrato che esso non è né dicibile né conoscibile; giustamente [dunque] alla fine egli rimuove dall'Uno anche le negazioni stesse. Se infatti [l'Uno] non è dicibile e di esso non vi è alcun discorso, in che modo allora le negazioni saranno vere di esso? [...] Giustamente, dunque, alla fine [della prima ipotesi del *Parmenide*, Platone] rimuove dall'Uno anche le negazioni stesse, dicendo che è impossibile che esse possano esprimere qualcosa intorno all'Uno, il quale è indicibile e inesprimibile. E non meravigliarti se Platone, il quale rispetta in ogni caso gli assiomi della contraddizione, in questo passo dice che nel caso dell'Uno le affermazioni e le negazioni sono simultaneamente false. Infatti, nell'ambito delle cose che sono dicibili [le affermazioni e le negazioni] operano la divisione tra il vero e il falso; ma, là dove non vi è alcun discorso, quale affermazione [o negazione] potrebbe essere congruente a un siffatto [oggetto] [scil. a ciò di cui non vi è alcun discorso]?<sup>20</sup>.

L'esegesi (e la traduzione) di cui mi sono avvalso, relativa a questo passo, è stata compiuta da Valerio Napoli, che spiega nel seguente modo il senso del brano riportato, in relazione alla violazione del PNC:

l'Uno-in-sé, totalmente semplice e indeterminato, si sottrae a qualsiasi forma di espressione, ponendosi dunque al di fuori dello spazio apofantico in cui si articola la distinzione e l'opposizione antifatica tra il vero e il falso. Si delinea così una modalità di assunzione dell'assioma – o degli assiomi – della contraddizione regolata sulla base di un criterio differenziale incentrato sulla distinzione di due differenti ambiti di riferimento, quello delle cose *dicibili* e quello di ciò che è *indicibile*. Proclo, dunque, stabilisce le seguenti istanze relative alla contraddizione, contemplata con riferimento a due distinti ed esaustivi ambiti del reale, il dicibile e l'indicibile: 1) nel dominio dell'indicibile l'affermazione e la negazione contraddittorie sono simultaneamente false (*contradictionem in indicibili quidem simul falsam esse*); 2) nel solo dominio del dicibile l'affermazione e la negazione contraddittorie operano la divisione tra il vero e il falso (*in solis autem dicibilibus diuidere verum et falsum*), nel senso che non possono essere simultaneamente vere né simultaneamente false, per cui se è vera l'affermazione è necessariamente falsa la negazione e viceversa; 3) in nessun dominio del reale l'affermazione e la negazione contraddittorie sono simultaneamente vere (*conuerficari autem nullatenus in nulla rerum*)<sup>21</sup>.

20. Proclus, *In Parm.* VII, p. 518, 86-p. 519, 19.

21. Cfr. V. Napoli, *Proclo vs. Aristotele sull'assioma di contraddizione*, cit. p. 254.

Il cosiddetto assioma della contraddizione per Proclo (ma anche per il suo maestro Siriano), mentre vale sempre nel caso di proposizioni contraddittorie ritenute entrambe vere (vale a dire: è *impossibile* che due proposizioni contraddittorie siano *entrambe vere*), non vale sempre nel caso di proposizioni ritenute entrambe false (vale a dire: riguardo all'Uno in sé, non solo non è impossibile, ma è anzi *necessario* che due proposizioni contraddittorie siano *entrambe false*). Questo viola il PNC riguardo alla necessità che due proposizioni contraddittorie siano sempre una vera e l'altra falsa (o, che è lo stesso, che sia impossibile che esse siano entrambe vere o entrambe false). Dire che il PNC sia valido *solo* nell'ambito delle cose dicibili, e che non valga per quelle indicibili, significa riconoscere che ci siano ambiti in cui si possa (e anzi si debba) accettare come valido ciò che il PNC vieta, e cioè quelle strutture logiche inammissibili che sono le *contraddizioni*. La sua limitata validità all'ambito dicibile è proprio una trasgressione della sua pretesa di universalità (per Aristotele non c'è *nessun* ambito in cui il PNC non valga - forse l'unica eccezione potrebbe essere il campo della pura potenza, ma proprio questo mostra che le contraddizioni per lui non sono *mai* attuali; invece, nell'ambito dell'Ineffabile le contraddizioni sono attuali e reali). Se la conclusione della prima ipotesi del *Parmenide* giunge a degli esiti così radicalmente aporetici, come quello della sospensione del PNC, allora si può dedurre che tale ipotesi vuole mostrare non semplicemente la critica del monismo dell'Uno, bensì la radicale aporeticità di *ogni* discorso sull'assoluto, tanto come Uno quanto come non-Uno. L'Uno, insomma, in *qualunque* modo lo si concepisca, è assolutamente *paradossale* in se stesso, e non può esserci nessun discorso su di esso, comunque sia pensata la sua natura, che non sia una violazione del PNC.

4. Un'altra conferma della continuità dello stesso soggetto in tutte le ipotesi, è il passo 160 b 2-3 (anche Damascio interpreta esattamente allo stesso modo questo luogo<sup>22</sup>), alla fine della quinta ipotesi, in cui

22. Cfr. Damascius, *Commentaire du Parménénide de Platon*, texte établi par L.G. Weste-rink, introduit, traduit et annoté par J. Combès, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, tt. I-II, 1997; t. III, 2002; t. IV (avec la collaboration de A.-Ph. Segonds et de C. Luna), 2003 (abbreviaz. *In Parm.*, seguito dal numero del volume, pagina e rigo). Mi riferisco a *In Parm.*, IV, pp. 68.1-69.23, ove Damascio, confrontando la negazione dell'Uno nella *prima* ipotesi con la negazione dell'Uno nella *quinta* ipotesi (corrispondente all'ultimo uno o "materia" indeterminata, secondo un *topos* neoplatonico), conclude che, sia del



Platone afferma che «così se l'uno è (ἐν εἰ ἔστιν), l'uno è tutto e neppure uno rispetto a se stesso come rispetto agli altri» (πάντα τέ ἐστι τὸ ἐν καὶ οὐδὲ ἓν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως)<sup>23</sup>. Qui, Platone dà la prova che considera, se non proprio come unica ipotesi sia la prima che la seconda<sup>24</sup>, almeno come *identico* il soggetto: si tratta testualmente, infatti, di *quello stesso Uno in sé* che non è neppure Uno, οὐδὲ ἓν, non solo alla fine della prima ipotesi, ma anche persino alla fine della *quinta*. Infatti, sebbene Platone usi testualmente qui la formulazione ipotetica invertita rispetto alla prima ipotesi (ove si legge: εἰ ἓν ἐστιν, 137 c 4), forma che ritroviamo anche nella seconda (ove si

*primo* uno che dell'*ultimo*, Platone non intenda negare *soltanto l'essere*, bensì appunto *anche l'uno*; secondo Napoli qui «è negato non soltanto l'uno coesistente con l'ente (l'uno che è, l'essere uno), ma anche lo stesso uno in sé» (cfr. V. Napoli, Ἐπέχεινα τοῦ ἐνότ - *Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, CUEM – Catania, Officina di Studi Medievali – Palermo 2008, p. 440). Damascio considerava la conclusione della quinta ipotesi *identica* a quella della prima, cioè come comportante la stessa negazione dell'Uno in sé, con la conseguenza che Platone intendesse *anche dell'Uno-che-non-è* (di cui, nella quinta ipotesi, si parla) negare l'Uno in quanto Uno: «infatti, che [il personaggio-Parmenide] nega di entrambi anche l'uno in sé (τὸ ἐν αὐτὸ) e non soltanto l'uno che coesiste con l'essenza (τὸ τῆ, οὐσίᾳ συνὸν ἓν), come a volte egli [scil. Proclo] dice, lo ha mostrato alla fine di questa ipotesi [scil. della quinta], presentando in questo modo la conclusione generale» (cfr. Damascio, *In Parm.* IV, p. 68.14-16).

23. Lettura differente del passo propone Francesco Fronterotta (cfr. la sua *Introduzione al Parmenide*, trad. it. Giuseppe Cambiano, Roma-Bari 1998). Fronterotta distingue non-contraddittoriamente i rispetti, e sostiene che qui Platone intenda dire che l'Uno «possiede qualsiasi determinazione e il suo contrario» *solo rispetto agli altri*, mentre «rispetto a se stesso, non possiede nessuna determinazione e non è neanche uno» (ivi, p. 138); va detto che, però, di tale distinzione di rispetti non c'è traccia nel testo platonico, ove anzi viene dichiarato che l'uno è tutto e non è nemmeno uno appunto «rispetto a se stesso come rispetto agli altri» (καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως, trad. di Zadro, corsivo mio); o, nella traduzione di Cambiano: «allo stesso modo sia in rapporto a se stesso, sia in rapporto agli altri» (corsivo mio).

24. Cfr. L. Stefanini, *Platone*, II, Cedam, Padova 1949 (soprattutto le pp. 196-197), per il quale l'Uno del *Parmenide* è sempre *lo stesso* in tutte le ipotesi, e corrisponde proprio all'Uno della prima ipotesi. Di diverso avviso Michele Federico Sciacca il quale sostiene (cfr. M.F. Sciacca, *Platone*, Palermo 1990, soprattutto le pp.307-316) che il soggetto delle ipotesi sia diverso. Sciacca, tuttavia, considera le ipotesi del *Parmenide* come *fondamentalmente* due: «se l'Uno è, se l'Uno non è», che a loro volta si suddividono in otto; ma sorprende il fatto che poi lo stesso Sciacca parli della terza e quarta ipotesi come relative *entrambe sempre* all'Uno che è Uno, però «non più rispetto allo stesso Uno, ma alle cose» (ivi, p. 315). Per esempio, «la terza ipotesi cerca cosa accade agli altri (τοῖς ἄλλοις) se l'Uno è uno» (ibid.), e non, invece, in riferimento all'Uno-che-è, all'Uno in quanto *essente*. La tesi che il soggetto delle ipotesi non sia sempre lo stesso Uno, è sostenuta anche da J. Wahl (*Etude sur le Parménide de Platon*, Paris 1926).

legge: ἔν ἐι ἔστιν, 142 b 3), la conclusione della quinta ipotesi mostra un *surplus* di paradossalità, in quanto, da un lato, è esattamente la stessa conclusione negativa della prima (“neppure uno rispetto a se stesso”, οὐδὲ ἔν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ, 160 b 2, nella quinta; e “né è uno”, οὔτε ἔν ἐστιν, 141 e 12, nella prima); dall’altro, congiunge *contraddittoriamente* questa affermazione con la sua opposta, che deriva dalla conclusione della seconda ipotesi, ossia “l’uno è tutto”.

Ma proprio perché sempre dello stesso soggetto discutiamo, e cioè dell’Uno dell’inizio, ecco che questo assoluto, *in se stesso considerato*, cioè in rapporto a sé (non abbiamo, nelle prime due ipotesi, ancora la trattazione delle conseguenze dell’Uno in rapporto agli Altri, ma soltanto le conseguenze in rapporto a sé), non può essere nemmeno Uno, non solo nel senso di non essere Uno-Uno, ma nemmeno Uno-che-è. Anche quest’ultimo, infatti, è descritto in modo “mostruoso” (ἄτοπός) e ricolmo di contraddizioni: è più giovane, più vecchio, della stessa età di sé e degli altri, e insieme né giovane, né più vecchio ecc.. Ciò vuol dire che esso non può essere in *una* soltanto di queste condizioni, *ad esclusione* delle altre (cosa insostenibile, come dimostra la conclusione del dialogo: Platone non dice, infatti, che alcune cose dette valgono e altre no, riguardo all’Uno e agli Altri dall’Uno, oppure che valgano secondo certi rispetti alcune, e sotto altri, le altre<sup>25</sup>). Ecco perché esso deve essere necessariamente non solo oltre il Non-Uno, ma anche oltre lo stesso Uno; ma *non nel senso* di essere oltre l’Uno in direzione dei Molti, ossia verso la *determinazione* e l’entità; semmai al contrario: verso l’Indeterminazione, la Nientità e l’Ineffabilità. Ma ciò vuol dire anche: oltre *se stesso*. L’assoluto, infatti, cioè l’Uno di partenza, è effettivamente oltre l’Uno, oltre se stesso, dato che non è nemmeno Uno, *nemmeno se stesso* (141 a 10-13). Eppure, esso è *anche* paradossalmente se stesso, è *anche* Uno, poiché *di esso* parliamo; nel tornare, infatti, “di nuovo daccapo”, ricominciamo a discutere di *ciò* che è *oggetto* appunto della prima ipotesi. Dell’assoluto, dell’Uno *dobbiamo* parlare. Si pensi all’uso dell’imperativo presente proprio alla fine del dialogo (166 c 2): Εἰρήσθω. Ciò è stato messo bene in risalto nell’interpretazione di Vitiello che scrive, infatti, «*eirésto* è un imperativo: si dica. Che cosa va detto? Che cosa deve esser detto? La

25. È la lettura che propone E. Berti, *Contraddizione e dialettica nella antichi e nei moderni*, Palermo 1987, pp. 84-92.

contraddizione»<sup>26</sup>. Dell'Uno *si deve* parlare, sebbene paradossalmente già dalla prima conclusione si mostri che, in verità, pure *non si può* parlare perché *di esso* non c'è nome, né opinione, né scienza. Quindi, in perfetta contraddizione, di esso parliamo *e insieme non parliamo*, sotto *ogni* rispetto.

Anche il passo iniziale della settima ipotesi non lascia dubbi sulla sostanziale continuità del soggetto "Uno". In quel luogo, Platone scrive: «torniamo a riprendere ancora da principio e vediamo se questo ci risulterà ancora come adesso oppure diversamente (Αὐθις δὴ ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ἴωμεν πάλιν ὁψόμενοι εἰ ταῦτὰ ἡμῖν φανεῖται ἅπερ καὶ νῦν ἢ ἕτερα)» (163 b 7-8), ove possiamo persino riscontrare una ripetizione di alcuni termini utilizzati anche all'inizio della seconda ipotesi (ἐπὶ ... ἀρχὴν ... πάλιν). Ma proprio in quanto torniamo un'altra volta, daccapo, a riconsiderare l'oggetto delle nostre ipotesi, e soprattutto ancora in relazione *a se stesso*, dobbiamo accettare di pensare e dire l'assoluto proprio in questa condizione, in questo modo: esso stesso (ricordiamo il soggetto della conclusione di tutto il dialogo: αὐτό τε . . . πρὸς αὐτὰ, «esso stesso . . . rispetto a se stesso» - 166 c 3-4), ci si rivela come qualcosa che assurdamente, paradossalmente, non è in nessun modo (né in sé, né in-altro, né identico, né diverso, ecc.). Eppure, insieme e simultaneamente, esso è *in tutti i modi* concepibili (è, infatti, anche in se stesso e in-altro, identico e diverso, uno e non-uno, ecc.). Dunque, complessivamente il senso del discorso vorrebbe dire che l'assoluto, in se stesso considerato (ma del resto anche in rapporto ad Altro, al Non-Uno), non è né se stesso né altro-da-sé, né è essere e nemmeno non-essere, non è infatti nemmeno ἕτερον (come risulta dalla prima ipotesi - 139 b 5), pur essendo sia se stesso sia altro-da-sé, ente e insieme non-ente, dato che infatti è anche ἕτερον (dalla seconda ipotesi - 146 a 9). Ritornando allora a considerare daccapo l'assoluto (sempre lo stesso soggetto), in rapporto a se medesimo (πρὸς αὐτὰ), ne scopriamo "caratteri" assolutamente opposti, perché *rispetto a se stesso* lo riconsideriamo. L'assoluto in quanto Uno è veramente così, in questo modo contraddittorio e paradossale, tutto simultaneamente insieme (e, anche, simultaneamente non-insieme, proprio perché non è nemmeno in nessun modo).

26. Cfr. V. Vitiello, *La terza ipotesi*, in AA.VV., *Il "Parmenide" di Platone* (a cura di V. Vitiello), Napoli 1992, p. 87-88.

5. Vi sono sicuramente anche motivi più strettamente *logici* che permettono di sostenere la tesi della *continuità* del soggetto (lo stesso Uno - τὸ ἐν αὐτῷ) in *tutte* le ipotesi del *Parmenide*. Un primo motivo è dato dal fatto che, nella prima ipotesi, l'Uno-Uno non è identico né a sé né ad altro, e non è diverso né da sé né da altro (139 b – 139 e). Invece, l'Uno-che-è della seconda ipotesi è sia *identico a sé che agli altri*, sia *diverso da sé che dagli altri* (146 b – 147 b). Ora, se l'Uno-che-è è diverso da sé, ciò implica anche necessariamente che non sia identico a se stesso (precisamente come è l'Uno-Uno, il quale in effetti non è identico a se stesso), in quanto non è possibile essere diverso da sé senza essere non-identico a sé (occorre presupporre, insomma, che l'Uno-che-è sia precisamente non identico a sé, proprio come l'Uno-Uno). D'altra parte, l'Uno-che-è è anche identico agli altri, ma ciò implica necessariamente anche che non sia diverso dagli altri (esattamente come l'Uno-Uno, il quale non è diverso nemmeno dagli altri), in quanto non si può essere identico agli altri senza essere non-diverso dagli altri (proprio come non è diverso dagli altri l'Uno-Uno). È chiaro che questi passaggi argomentativi non sono esplicitati nel *Parmenide*, ma non possono non essere implicitamente ammessi, proprio da un punto di vista logico. Ancora, l'Uno-Uno non è né in sé né in altro (138 a – 138 b), mentre l'Uno-che-è è sia in sé che in altro (145 b – 145 e). Ora, se l'Uno-che-è è in altro, è chiaro che ciò presuppone necessariamente che non sia in sé (vi sono, del resto, espressioni testuali che confermano ciò, per esempio questa riferita all'Uno-che-è: «ciò che è sempre in altro non è necessario che, al contrario, non sia mai nella stessa cosa...?» - τὸ ἐν ἑτέρῳ αἰεὶ ὄν οὐ τὸ ἐναντίον ἀνάγκη μηδέποτε' ἐν ταύτῳ εἶναι – 146 a 3-5), esattamente come non è in sé l'Uno-Uno. Del resto, se l'Uno-che-è è in sé, ciò implica necessariamente che non sia in altro, esattamente come non è in altro l'Uno-Uno. L'Uno-che-è, insomma, è *contemporaneamente* (ἄμα, dice infatti spesso Platone-Parmenide) in opposte condizioni, per es. se è diverso da sé è anche identico a sé<sup>27</sup>. E l'identità con sé dell'Uno-che-è non toglie la sua contemporanea non-identità con sé, a cui equivale di necessità la diversità da sé. Anche qui, dunque, è

27. In *Parm.* 146 c 7-9, troviamo un'altra formulazione pienamente *contraddittoria*, relativa all'Uno-che-è, il quale è al tempo stesso in se stesso e in altro, in perfetta violazione del principio di non-contraddizione: «tale appunto è parsa la situazione dell'uno, che è contemporaneamente in se stesso e in altro (αὐτό τε ἐν ἑαυτῷ, ὄν ἄμα καὶ ἐν ἑτέρῳ)».

possibile rinvenire un rimando all'Uno-Uno della prima ipotesi, Uno che così non è destinato a scomparire a conclusione della prima ipotesi, malgrado *tutte* le asserzioni che paradossalmente lo annullano *come tale*<sup>28</sup>.

## 2. Non è neppure tale da essere Uno

La prima ipotesi, dunque, non è affatto l'ipotesi del puro "monismo", come non è nemmeno l'ipotesi che terminerebbe con la negazione del monismo, per passare ad ipotesi che mostrerebbero una concezione aperta alla molteplicità e alla determinatezza ontologica e, soprattutto, che si fondino sulla *non-contraddizione*. Essa è, invece, l'ipotesi che annuncia la *paradossalità* radicale di ogni discorso sull'assoluto, poiché mostra come, proprio ponendo l'Uno, si finisca necessariamente col toglierlo; ossia esibisce il paradosso dell'Uno che non è "neppure-Uno" (οὔτε ἓν ἔστιν), ma solo *perché è Uno*. Questo vuol dire che l'Uno non è nemmeno Uno, cioè nega se stesso e apre al Non-Uno, *se e soltanto se è Uno*. È Uno solo in quanto non è neppure-Uno; ma, d'altra parte, non è neppure-Uno solo in quanto e fintantoché è Uno. Detto in altri termini, come l'Uno non può porsi *se non immediatamente togliendosi* nel neppure-Uno, così non è possibile che esso sia nemmeno-Uno *se non rimane simultaneamente Uno*, e cioè se non si continua a riproporre sempre come Uno-Uno. Non è possibile, dunque, quell'apertura al Non-Uno, e la conseguente comparsa dell'Altro dall'Uno, se l'Uno simultaneamente non sparisce e si cancella;

28. La necessità di dover comunque *porre* l'Uno, nel senso di una qualche unità semplice e primitiva, è stata sostenuta anche in ambito analitico, per es. da Bertrand Russell, il quale ha affermato che qualsiasi "primo" fondamentale non può non ridursi a "unità, individuo, entità". Egli scrive: «chiamerò termine ogni entità che possa essere oggetto di pensiero [...] o possa essere contato come uno» (cfr. B. Russell, *I principi della matematica*, a cura di L. Geymonat, Longanesi, 1951, p. 47). Eppure, anche questa riduzione al "Primo" concetto concepibile, finisce per auto-cancellarsi nell'assoluta indeterminazione, proprio come l'Uno-Uno, dato che come interpreta bene Taylor «qualsiasi cosa concepita quale *mera indifferenziata unità* che non ammette pluralità alcuna» (cfr. A. E. Taylor, *Plato – The Man and his Work*, London 1949, trad. it. Mario Corsi, *Platone – L'uomo e l'opera*, Firenze 1968, p. 565, corsivo mio). Qualsiasi "qualcosa" implica una qualche distinguibilità, perciò qualcosa concepito come "mera indifferenziata unità" non può porsi come quella "unità" (nel senso di individualità o entità), di cui parlava Russell, perché essa è, appunto, assolutamente *indistinguibile*, non ammettendo "alcuna distinzione o pluralità".

ma questa auto-soppressione è esattamente *coincidente* con la stessa auto-posizione dell'Uno, in quanto pura indistinzione. Senza questa "conservazione" dell'Uno eternamente rigenerantesi, senza la sua custodia originaria e abissale, nessuna sua soppressione è possibile, e dunque nemmeno è possibile che il Non-Uno sorga. Pertanto, paradossalmente gli Altri dall'Uno sono se e solo se ἔν ἐστιν, nel preciso senso della *prima* ipotesi: se è *Uno*.

Tuttavia, la lettura che propongo apre l'auto-annullamento dell'Uno non in direzione dei molti, bensì in direzione di una ulteriorità ἐπέκεινα τοῦ ἑνός, verso il Meta-Principio di cui parla Damascio<sup>29</sup>, assolutamente Ineffabile (τὸ ἀπόρητον), pura Indeterminazione coincidente col Nulla. Tant'è vero che, eliminato l'Uno non è che restino i molti, dato che la prima ipotesi postula necessariamente l'Uno come assoluto non-molti («se è uno . . . non potrà essere molti», εἰ ἔν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἔν, 137 c 4-5). Pertanto non resta né l'Uno né il Non-Uno, vale a dire non resta *nulla*. Non concordo, su questo punto, con l'interpretazione di Lavecchia, secondo cui, nella prima ipotesi, l'Uno sarebbe una "solipsistica vittima" di un auto-contraddirsi ineluttabile, dovuto al fatto che l'Uno-Uno *non può non essere* il Non Uno, nel senso che sarebbe *costretto* a negarsi nel Non-Uno. Questa tesi non può reggere, specialmente se la conseguenza del pensare il Meta-Principio va in direzione di una assolutezza così radicale che il Meta-Principio potrebbe anche non porsi come Uno Non Uno; direzione che è in fondo la stessa da me sostenuta, e che corrisponde ad una *non-costrizione* a *dover creare*, da parte dell'assoluto. L'assoluto, infatti, non ha nessuna necessità né di porsi né di non-porsi, né di fecondare né di non-fecondare, né di essere Uno né di non essere Uno. D'altra parte, l'Uno-Uno della prima ipotesi non è vero che non può non essere il Non-Uno, per il preciso motivo che esso è posto come nemmeno-Uno *solo perché è posto come Uno*, cioè come assoluta negazione del Non-Uno. Se, anzi, l'Uno non può non essere Non-Uno, ciò è solo perché paradossalmente l'Uno *non può essere Non-Uno*. Malgrado l'inevitabile gioco di parole, il senso è chiaro: il condizionale "se è Uno allora non è neppure Uno", è equivalente

29. Cfr. Damascius, *Traité des premiers principes*, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Les Belles Lettres, Paris, vol. I, *De l'ineffable et de l'un*, 1986; vol. II, *De la triade et de l'unifié*, 1989; vol. III, *De la procession de l'unifié*, 1991 (abbreviaz.: *De Princ.*, seguito dal numero del volume, pagina e rigo).

a quest'altro enunciato: "che sia Uno è condizione necessaria e sufficiente affinché non sia nemmeno Uno" (oppure, che è lo stesso: l'Uno è condizione necessaria e sufficiente per non essere neppure Uno<sup>30</sup>). Il che vuol dire: non è Uno, però solo a condizione che sia comunque Uno. Questo implica che proprio per non essere nemmeno Uno è assolutamente necessario che si conservi pur sempre in quanto Uno. Per non essere Uno, e cioè per assumere una qualsiasi disponibilità ad aprirsi all'Altro dall'Uno, occorre che resti sempre paradossalmente Uno. Non dimentichiamo che l'Uno, posto all'inizio della prima ipotesi, è tale proprio perché è assolutamente Non-Molti (εἰ ἔν ἕστιν . . . οὐκ ἄν εἴη πολλά, 137 c 4-5). Tuttavia, il risultato *paradossale* è sempre l'identità contraddittoria con l'opposto: 1) l'Uno significa sempre (o è identico a) Non-Uno, ma d'altra parte 2) Non-Uno significa sempre (o è identico a) Uno, in un circolo *aporetico* insolubile. Anche il Non-Uno, infatti, com'è dimostrato nelle restanti ipotesi, può porsi *se e solo se* è posto l'Uno; il Non-Uno, insomma, è impossibile senza la simultanea assunzione dell'Uno in quanto Uno. In *Parm.* 165 e, leggiamo infatti: «ancora una volta torniamo al principio e diciamo che cosa saranno gli altri dall'uno se l'uno non è. [. . .] Gli altri non saranno uno. [. . .] E neppure molti; se fossero molti, ci sarebbe anche l'uno in essi, e se nessuno di essi è uno, tutti sono nessuna cosa, cosicché non saranno neppure molti». Dunque, se anche dovesse essere vero che l'Uno della prima ipotesi "non può non essere il Non Uno", ciò è solo per il paradosso irriducibile che simultaneamente l'Uno *non può mai essere Non Uno*, cioè perché è e *deve rimanere Uno*. E certo, vale anche simultaneamente l'inverso: l'Uno non può mai essere Non-Uno (cioè *deve rimanere Uno*) soltanto perché è e *deve essere "neppure-Uno"* (οὔτε ἔν). L'Uno, insomma, è sempre Uno e non è mai Uno; così come non è mai Uno eppure è sempre Uno.

30. Ciò vale per qualsiasi condizionale della forma "se-allora". In logica, infatti, ogni condizionale della forma "se A allora B" è equivalente all'enunciato: "A è condizione necessaria e sufficiente di B". Tra gli innumerevoli manuali che trattano dei connettivi della logica enunciativa, mi limito a menzionare: W. Hodges, *Logica*, trad. it. G. Usberti, Milano 1986 (per il vero-funtore dell'implicazione o condizionale, cfr. ivi, pp. 103-104); e D. Palladino, C. Palladino, *Breve dizionario di logica*, Roma 2005 (per lo stesso argomento, cfr. ivi, pp. 27-28).

### 3. Il “τί” mancante

In effetti, la prima ipotesi si conclude con una serie di negazioni riferite all'Uno, le quali sopprimono anche il suo essere e persino la sua “unità”. Platone scrive, a questo proposito: «non è tale quindi da essere uno (Οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἐν εἴναι)» (141 d 9-11). Pare proprio, quindi, che Platone volesse eliminare anche l'Uno *in sé*, oltre all'essere-Uno. Ciò che, insomma, Platone qui asserisce è la soppressione persino della “natura”, o essenza, o *quidditas* di Uno in quanto tale. Egli non dice soltanto che all'Uno manchi l'essere (*l'esse existentia*), la sua esistenza in senso stretto (dato che non è in nessun tempo, τὸ ἐν μηδαμῇ, μηδενὸς μετέχει χρόνου, 141 e 4, dunque propriamente: *non esiste*), ma anche *tutte* le altre forme di essere, dato che *non è* nemmeno nel discorso né nella scienza né nella sensazione né nell'opinione (οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα, 142 a 2-3), né nel nome (Οὐδ' ἄρα ὄνομα, 142 a 2). E non dice soltanto che l'Uno non è in *nessuna* forma di essere, nemmeno nella semplice sussistenza indeterminata, la quale comunque non potrebbe ormai più distinguersi in nulla dal Nulla. Ma, in più, dice anche che manca addirittura un qualsiasi suo “τί”, qualsiasi riferimento *di-esso* e *ad-esso*, dato che “esso” non è nient'altro che «ciò che *non è*, questo *non essere*» (Ὁ δὲ μὴ ἔστι, τούτῳ τῷ μὴ ὄντι, 141 e 13 – 142 a 1). Quindi, manca all'Uno qualsiasi riferimento e addirittura *auto-riferimento* per ciò che è (Uno). Tutto ciò implica che non possa darsi l'Uno nemmeno in quanto pura “unità”; ma - non si dimentichi - sempre e soltanto grazie al paradosso che è *Uno*, e che necessariamente quindi debba anche darsi in quanto Uno. Di conseguenza, rimane precisamente come il Nulla: l'Uno, se Uno, non è nemmeno in quanto “τί” (testualmente, infatti, Platone scrive: εἴη ἄν τι αὐτῷ, ἢ αὐτοῦ, 142 a 1-2), cioè è mancante persino di ciò che lo costituisce come *tale* (Uno), in riferimento a cui si possa ancora dire o pensare qualcosa in quanto *esso stesso*.

Dire, dunque, che l'Uno non è nemmeno *tale* da essere Uno, vuol dire che non ha nemmeno l'ουσία, intesa non soltanto come mancanza dell'essenza (ciò che, volendo tentare un confronto con il principio meta-ontologico discusso nella *Repubblica*<sup>31</sup>, già manca all'Idea del Bene), bensì anche come mancanza della sua (unica) determinazione

31. Cfr. *Resp.* VI 509 b 8, ove Platone afferma che il Bene è “ἐπέκεινα τῆς οὐσίας”.



più propria, il suo εἶδος (ιδέα), il suo “τί”, cioè il suo essere comunque un *qualcosa*. Questo “τί”, in quanto tale, secondo una prospettiva ermeneutica come quella di Emanuele Severino, dovrebbe non esser nulla, ossia dovrebbe *essere*. Ma per Platone (stando sempre all’interpretazione di Severino, secondo cui anche Platone appartiene al nichilismo dell’Occidente<sup>32</sup>) il “τί”, considerato in sé e per sé, è già “sciolto” dall’essere, dal suo non esser nulla, e vale solo in quanto εἶδος, in quanto semplice *auto-identità*, o in quanto invariabile permanenza (il suo essere “ciò”<sup>33</sup>, o un qualcosa), anche a prescindere dal suo essere o non-essere. Ciò significa che l’Uno, sciolto già dall’essere (“né è” - οὔτε ἔσται), ossia già *non-essente*, rimane così anche privo del suo “τί”, del suo εἶδος di unità, della sua concepibilità di Uno (che, del resto, è assolutamente “vuota” e indeterminata, per stessa ammissione di Platone: «non c’è quindi modo né di nominarlo né di farlo oggetto di un discorso né di opinare su di esso né di conoscerlo», 142 a 4-5). Che l’Uno non sia neppure *tale* (Uno), vuol dire allora che è persino senza l’auto-identità che costituisce la *sua* definizione, non avendo più

32. Nel pensiero di Platone, a giudizio di Severino, mentre da un lato si «unisce la determinazione al suo “è” (ponendola appunto come ciò che non è nulla)», dall’altro «si intende la determinazione come ciò che può sciogliersi dal salutare abbracciamento al suo essere, e quindi come ciò che può non essere. [...] nel suo fondo questo pensiero pensa l’essere (ἔσται) e la determinazione (ὄ) come assolutamente irrelati, e *appunto per questo* può intendere che “ciò che è” (ὄ ἔσται) – ossia ciò che non si può sciogliere dal suo “è” – non sia la determinazione in quanto tale (in quanto cioè sia un “che”, τί), ma sia la determinazione in quanto ιδέα; sì che l’unificazione della determinazione e dell’essere [...] unisce ciò che per sé è disunito, e quindi l’unione diventa qualcosa di accidentale» (E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Milano 1982, p. 73). Sebbene dunque Platone abbia introdotto le differenze nel pensiero dell’essere, tuttavia, per Severino, le differenze continuano ad esser pensate alla stessa maniera di Parmenide, ossia come ciò che *può non essere*, «ossia come qualcosa di cui sia consentito dire: “Quando non è”» (ivi, p. 24).

33. Questo “ciò” è il proprio stare-sempre-nello-stesso-modo, o “ciò stesso che una cosa è”, αὐτό ἕκαστον ὄ ἔσται, (cfr. *Phaedo*, 78 d 4-5), indipendentemente dal suo esistere, dato che anche *ciò che non è* in modo assoluto, è comunque sempre nello *stesso* modo, cioè appunto nella *assenza assoluta di modo*, da cui mai viene a mutare. Ma l’Uno in sé *non può avere nemmeno* questo carattere di εἶδος come auto-identità e permanenza in se stesso, dato che nella prima ipotesi si afferma che esso non è mai in sé (così come non è mai in altro da sé), e nemmeno identico a sé (così come non è mai diverso da sé); così l’Uno, sebbene coincida con l’*assoluta assenza di modo*, tipica del Nulla, pure non può nemmeno coincidere con questa stessa assenza di modo, da cui non verrebbe mai a mutare, proprio come non muta il Nulla. Infatti, il non essere mai in sé e nemmeno identico a sé dell’Uno, fanno sì che ancor più paradossalmente esso *non sia mai nemmeno nell’assoluta assenza di modo*, giacché altrimenti avrebbe una invariante permanenza (εἶδος o auto-identità): quella del non avere mai nessun modo.

nulla che gli sia proprio. E senza la sua “natura essenziale” o Idea non può più essere individuabile, né concepibile in nessun modo. Finisce così per assimilarsi a *ciò che non è*, proprio in quanto nulla (μηδὲν, o anche «ciò che del tutto non è» πάντως μὴ ὄντος, come troviamo nella *Repubblica*<sup>34</sup>), visto che anche opinando ci si riferisce comunque a qualcosa, mentre «ciò che non è, non è certo *qualcosa*, bensì [...] un nulla» (μη ὄν γε οὐχ ἔν τι ἄλλὰ μηδὲν<sup>35</sup>). L’Uno in sé, dunque, non solo è privo dell’*essere*-Uno (ossia: non è nemmeno l’Uno-essente della seconda ipotesi), ma in più è senza il suo stesso τί, il suo poter essere concepibile come “*qualcosa*”. Non c’è più qualcosa, bensì *nulla*, ossia manca persino esso in quanto *Uno*. Non, quindi, come pensava Proclo, mancherebbe solo il suo *esser*-Uno, bensì è assente proprio l’*Uno in sé* (come, invece, sosteneva Damascio, seppure manifestando tutta la sua perplessità per le insolubili aporie del Meta-Principio<sup>36</sup>). Ma, attenzione, l’Uno è assolutamente *assente*, ossia *non si dà*, solo perché è e resta sempre Uno, ossia solo perché sempre *si dà*. È qui in opera, nel modo più radicale e insolubile, la paradossalità dell’Uno che si dà *se e soltanto se* non si dà ( $U \leftrightarrow \neg U$ ). La conclusione della prima ipotesi non elimina nessuna delle condizioni aporetiche che conducono alla conseguenza negativa dell’Uno che non è neppure Uno, proprio perché il suo *logos* è costitutivamente un rinvio reciproco, anzi un vero e proprio *circolo* insolubile tra Uno e neppure-Uno: *solo perché è Uno*, l’Uno non è neppure Uno; ma, viceversa, *solo perché non è neppure Uno*, l’Uno è Uno. È il suo *esser* Uno-Uno che lo costituisce come *neppure-Uno*; ed è il suo *non-esser*-neppure-Uno che lo costituisce come *Uno*. Il suo *non-esser*-neppure-Uno è proprio quella pura indistinzione o assenza di qualsiasi determinazione *che è già l’Uno* (il circolo aporetico *si apre* e *si chiude*, così, simultaneamente). Non appena, cioè, come afferma Damascio<sup>37</sup>, l’Uno-neppure-Uno cancella se stesso in quanto Uno (ἀναιρεῖσει τοῦ ἑνός) e rimanda oltre se stesso, ecco che tale auto-trascendersi deve ricadere in lui stesso simultaneamente, dato che: a) è solo tramite lui stesso (διὰ μέσου τοῦ ἑνός), mediante l’Uno-Uno, che si accede all’Ineffabile; b) è proprio *la sua stessa* auto-cancellazione

34. Cfr. *Resp.* V, 478 d 7.

35. *Ivi*, V, 478 b 10.

36. Cfr. Damascius, *De Princ.*, I, p. 9, 20, e I, p. 86, 6-7.

37. Cfr. *ivi*, I, p. 9, 3-13.

che esibisce l'Ineffabile, il quale è come un incedere nel Nulla<sup>38</sup>. È questo paradosso, che sempre si consuma e insieme si riaccende da se stesso, a costituire il simultaneo rinvio dell'Uno ad un Meta-Principio ἐπέχεινα τοῦ ἑνός.

38. A proposito del Meta-Principio Ineffabile al di là dell'Uno, Damascio scrive: «forse, infatti, camminiamo nel vuoto protesi verso il nulla stesso (κενεμβατοῦμεν εἰς αὐτὸ τὸ οὐδέν ἀνατεινόμενοι); perché ciò che non è neppure uno, questo è nulla nel suo senso più corretto (ὁ γὰρ μηδὲ ἕν ἐστιν, τοῦτο οὐδέν ἐστι κατὰ τὸ δικαίότατον)» (ivi, I, p. 5. 18-22).



## Chirpaz e l'ambiguità del *Leib*

ANDREA NICOLINI  
Università di Milano

Non ha senso parlare separatamente di corpo e di pensiero, come se potessero sussistere ciascuno per sé, mentre essi non sono che il loro toccarsi reciproco, il contatto della loro effrazione l'uno attraverso l'altro e l'uno nell'altro.

Questo contatto è il limite, lo spaziamento dell'esistenza.

Jean-Luc Nancy

**ABSTRACT:** The purpose of this paper is to discuss the problems related to the concept of *Leib*. Being incarnated in a body is an unavoidable condition for a human being. My body is not simply an object I can observe, but it's (also) me: I certainly have a body, but I also am my body. Some experiences, such as struggling, pain and sickness, can show the inner ambiguity of incarnation as a difficult tie between my self, my consciousness, and my body. The paper tries to highlight these problematical aspects face to the subjective/objective polarity and the concept of *Sinnggebung*. In this perspective, the analysis pays specific attention to Chirpaz' book *Le corps*, in which the philosopher expresses a distinctively peculiar position in contemporary French Philosophy.

**PAROLE CHIAVE:** Chirpaz, Leib, *Sinnggebung*, Incarnation, Objective-Subjective Relation, Historical Truth.

Pensatore eclettico ed estremamente sfaccettato, François Chirpaz nasce nel 1930 in Savoia e nel 1971 diviene professore alla *Faculté de philosophie de l'Université Jean Moulin* di Lione. Il pensiero del filosofo, sebbene copra un arco temporale molto esteso, ruota costantemente intorno alla domanda circa l'esistenza umana e il suo farsi concreto, mettendone in evidenza le dimensioni che più la caratterizzano: da

un lato la tragicità<sup>1</sup> e la finitezza radicale<sup>2</sup> dell'essere gettato, dall'altra la libertà e l'apertura al mondo che questa gettatezza comporta<sup>3</sup>.

Nel saggio *Le corps*<sup>4</sup>, che qui si prende in considerazione, il filosofo mostra la problematicità intrinseca al concetto di *Leib* soprattutto in riferimento alla tradizione fenomenologico-ermeneutica da cui prende vita. Nella mia esposizione cercherò innanzitutto di evidenziare i nodi concettuali che legano Chirpaz a questa tradizione, e in seguito cercherò di elaborare delle connessioni interpretative con autori che invece si muovono all'interno di una tradizione molto differente.

## 1. Abitare il mondo

Esistere per l'essere umano significa prima di tutto aderire a un corpo che si è, e che diventa la condizione non solo di ogni gesto, ma anche di ogni pensiero. D'altra parte però pare assurdo ritenere che l'esistenza di un uomo possa essere ridotta alla pura dimensione biologica:

Comprendre la réalité corporelle, lorsque c'est de l'être humaine qu'il s'agit est, d'une manière obligée, le faire en termes d'existence, à partir de la prise en compte de tout ce qui est en jeu dans une existence humaine. [...] L'homme n'est jamais dans la vie qu'avec le souci de la vivre d'une manière humaine: le souci de son identité et celui de sa destination. Un tel souci est inséparable de la durée qui est son histoire, comme du réseau de toutes les relations où il gagne d'accéder à la parole, de se lier avec d'autres que lui-même et de recevoir, ou non, d'eux ce dont il est avant tout en quête, l'indispensable confirmation au sujet de lui-même<sup>5</sup>.

È importante quindi prima di tutto comprendere cosa si intende per incarnazione, quali sono i legami che questa incarnazione intesse

1. F. Chirpaz, *Dire le tragique*, Paris, L'Harmattan, 2010; Idem, *Difficile rencontre*, Paris, Cerf, 1982.

2. Idem, *L'homme précaire*, Paris, PUF, 2001; Idem, *Pascal. La condition de l'homme*, Paris, Michalon, 2000.

3. Idem, *Job. La force d'espérance*, Paris, Cerf, 2001; Idem, *Parole risquée*, Paris, Éditions Klincksieck, 1989.

4. Idem, *Le corps*, Paris, Éditions Klincksieck, 1988.

5. Idem, *Le corps*, cit., p. V (corsivo mio).

col corpo e col mondo e infine spingere l'analisi fino a comprendere l'attività di donazione di senso che l'incarnazione porta con sé. Se, come afferma l'esistenzialismo l'«essere per la realtà umana è *esserci*»<sup>6</sup>, questo significa che, prima di ogni altra cosa, io sono una coscienza incarnata e collocata in un mondo, ossia che il mio essere è, nella sua più intima natura, una «*présence qui s'ouvre d'emblée au monde, s'insère d'emblée en lui, sans intervalle*»<sup>7</sup>.

Scoprire che l'uomo è quell'ente che è in quanto si rapporta al proprio essere come alla propria possibilità, cioè che è solo in quanto *può essere*, significa scoprire che il carattere più generale e specifico dell'uomo, la sua "natura" o "essenza", è l'esistere. L'"essenza" dell'uomo è l'"esistenza"<sup>8</sup>.

Questo campo di possibilità aperte che è l'uomo emerge a partire dal suo corpo che, in rapporto dinamico col mondo, esiste e vive. *Esser-ci* significa dunque essere incarnati in un corpo che si è e vivere in un mondo con cui si intrattiene un perenne scambio di significati. Per questo motivo possiamo dire che «esistenza, esserci, essere-nel-mondo, sono [...] sinonimi»<sup>9</sup>. «Habiter, fréquenter le monde, c'est là le fait de la réalité humaine et ce caractère d'habitation [...] sert aussi bien à définir le monde et le corps qui en est l'habitant»<sup>10</sup>. Il mio essere non coincide solo col mio corpo, ma in un certo senso lo eccede continuamente, nello scambio di significati che intrattiene col mondo. Tutto ciò che è posto oltre la mia pelle, non è qualcosa di estraneo ma è parte di me, poiché era già lì prima che io nascessi e ha impresso il suo marchio sulla mia nascita e sulla mia crescita a tal punto che talvolta sembra difficile comprendere e tracciare i confini tra ciò che io sono e ciò che il mondo è, tra ciò che io voglio e ciò che

6. J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, 1943, (tr. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla, La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano, 2002, p. 365). Del Bo traduce il francese *être-la* con *essere-là*, io preferisco tradurre con *esserci* poiché il termine francese *être-là* è usato per tradurre il *Dasein* heideggeriano e sottolinea la dimensione esistenziale dell'essere per cui l'essere è poiché l'esserci è. Cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Milano, Laterza, 2008.

7. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. 7 (corsivo mio).

8. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 27.

9. *Ibid.*

10. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses Universitaire de France, 1965, p. 134.

il mondo vuole da me. La mia aderenza al mondo è senza scarti dal momento che il mio corpo è della «stessa carne del mondo»<sup>11</sup>.

Il mondo non è semplicemente l'universo muto delle mie *cogitationes*, esso è il significato sempre già là, penetrato entro le fibre di me stesso.

Il mondo è inseparabile dal soggetto, ma da un soggetto il quale non è altro che progetto del mondo; il soggetto è inseparabile dal mondo, ma da un mondo che egli stesso progetta. Il soggetto è essere-al-mondo e il mondo resta "soggettivo" poiché la sua trama e le sue articolazioni sono delineate dal movimento di trascendenza del soggetto<sup>12</sup>.

Non è possibile quindi separare l'uomo dai significati che esso intrattiene con il mondo poiché sono intrinseci alla sua natura. Il rapporto di scambio di significati che io pratico col mondo non è infatti un rapporto per cui possiamo delineare con precisione la fine del mio corpo e l'inizio del mondo, questa cesura è una cesura fisica, non esistenziale. «La présence coïncide avec sa corporéité mais aussi la dépasse, mon corps a «des frontières», il «s'arrête», si l'on peut ainsi s'exprimer, à la limite extérieure de l'épiderme, mais la présence est sans cesse au-delà»<sup>13</sup>.

Sebbene io possa non sentirmi parte del mondo, possa cercare di rifuggirlo, esso rimane il fondo naturale del mio essere, dal momento che «l'esserci non è mai qualcosa di chiuso da cui occorra uscire per andare al mondo, esso è già sempre e costitutivamente rapporto col mondo, prima di ogni artificiosa distinzione tra soggetto e oggetto»<sup>14</sup>. Il mondo come universo simbolico diviene anch'esso condizione di possibilità del mio essere tanto quanto lo è il corpo fisico studiato dalla scienza. Il fatto che io avverta il mondo come altro da me, il fatto che io sappia esattamente dove finisce il mio corpo e dove inizi il mondo, che conosca i pericoli che esso mi presenta e che io sappia che la mia vita è estremamente più fragile di quella del mondo, non mi autorizza a misconoscere il fatto che esso sia parte di me, in modo indissolubile.

11. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964 (tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Milano, Bompiani, 2007, p. 109).

12. Idem, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945 (tr. t. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2009, p. 549).

13. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. 7 (corsivo mio).

14. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p. 31.



Il concetto di *Leib* trova già quindi una prima ambiguità nel rapporto che intrattiene col mondo dal momento che io percepisco il mondo come qualcosa che sta oltre il mio corpo, sebbene esso ne sia invece profondamente e indissolubilmente compenetrato.

## 2. Abitare il corpo

Un secondo livello di ambiguità lo si trova nell'analisi del *Leib* distinto dal *Körper*. Il corpo può essere osservato da almeno due punti vista, quello esterno e oggettivo e quello interno e soggettivo. Esso può essere infatti osservato sotto il profilo anatomico e divenire oggetto di uno sguardo quantitativo, oppure, come accade per esempio nel dolore, che non si impone solo al mio corpo-oggetto, si impone a me. Io sento che questo dolore è il mio, sento che questo corpo è il mio. Il dolore mi chiama e mi mostra che chi sta soffrendo in questo preciso momento sono proprio io. Il mio corpo così come si presenta a me quindi non è solo un puro oggetto anatomico del quale io dispongo a mio piacimento e che sottopongo all'analisi scientifica: questo corpo, che è il mio, è anche il corpo che io sono. La soglia che scinde il mio corpo, in quanto oggetto di uno studio quantitativo, dal corpo qualitativamente *vissuto* da me non è tratteggiabile con precisione, le due dimensioni si compenetrano nel dinamismo della mia esistenza. «Non conosciamo i confini poiché non sono tracciati»<sup>15</sup>; o, meglio, non conosciamo i confini perché non sono tracciabili<sup>16</sup>. «Là, l'ambiguité est constante et la contradiction inévitable. Un être humain n'est tel que pris dans un réseau de contraintes nécessaires. Et il ne l'est que par l'émergence hors de la simple contrainte par quoi il transforme la donnée de sa condition en lui faisant signifier la présence qu'il est»<sup>17</sup>.

15. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, 1953 (tr. it. di R. Piovesan, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trincherò, Torino, Einaudi, 2009, p. 48).

16. «Come s'è detto, possiamo – per uno scopo particolare – tracciare un confine. Ma con ciò solo rendiamo il concetto utilizzabile? Niente affatto! *Tranne che per questo scopo particolare*. Allo stesso modo, per rendere utilizzabile la misura di lunghezza “un passo” non è affatto necessario dare la definizione: 1 passo = 75 cm. E se tu vuoi dire “ma prima non era affatto una misura esatta”, io ti rispondo: bene, allora era una misura inesatta. – *Benché tu mi sia ancora debitore della definizione di esattezza*» ( *ibid.* Corsivo mio).

17. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. VI.

Ne *L'être et le néant* Sartre sottolinea questa ambiguità affermando che l'uomo si trova proprio nella condizione esistenziale di avere un corpo con proprietà oggettive, che però è sempre percepito e vissuto soggettivamente<sup>18</sup>. Analizzare la realtà del corpo proprio implica quindi la necessità di comprendere come una materia fisica del tutto oggettiva sia vissuta e percepita dall'uomo all'interno della propria esistenza. «Comprendre la condition de l'être humain dans le monde et dans la vie impose de se tenir au point de la jointure contradictoire d'une donnée intégralement impersonnelle et d'une émergence qui manifeste une personne dans sa singularité»<sup>19</sup>.

Parlare di *Leib* non significa quindi né ignorare il corpo anatomico e le sue proprietà oggettive, né mettere tra parentesi l'irriducibile soggettività con cui ognuno si intenziona al mondo<sup>20</sup>. Io possiedo un corpo che combacia esattamente con la mia esistenza ma che d'altra parte non la esaurisce. Se la mia esistenza consistesse esclusivamente nel mio essere un corpo allora la biologia, l'anatomia e la fisiologia basterebbero da sole a comprendere e spiegare esattamente che cosa io sono nella mia essenza. Ridurre l'uomo al suo corpo<sup>21</sup> come vorrebbero i materialisti e riduzionisti radicali è una posizione che crea molti più problemi di quelli che crede di risolvere. Conoscere la macchina-corpo aiuta a comprendere i termini fisici con i quali io aderisco alla vita ma non quelli esistenziali<sup>22</sup>.

La prima ambiguità dell'*esserci* si mostra quindi nel rapporto di appartenenza tra corpo e mondo. La seconda invece è insita nel concetto stesso di corpo e si mostra nello scarto che io avverto, non solo tra me

18. «Come si può costruire un oggetto con la soggettività? Nessun raggruppamento sintetico può conferire la qualità oggettiva a ciò che per principio è del *vissuto*» (J. P. Sartre, *L'essere e il nulla, La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, cit., p. 372. Corsivo mio).

19. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. VI.

20. «Nul ne vit la douleur ou la maladie, nul ne goûte le plaisir, ou bien ne s'interroge sur sa propre beauté sans que l'enjeu dernier ne soit son existence, en attente de la réussite de l'intention de son désir et redoutant par-dessus tout son échec» (*ibid.*)

21. «Poser que le comportement m'est que la conséquence ou l'effet de l'état de l'organisme n'est que le postulat d'une métaphysique (avouée ou non) qui veut se sauver des impasses du dualisme par un coup de force moniste. Pour faire l'économie d'une glande pinéale, on fait de la psyché l'émanation du cerveau ou son reflet» (*ivi*, p. 3).

22. «Je connais les organes, leur rapport, leur fonctionnement et ce qui peut le perturber, cependant la biologie ne peut décrire qu'un organisme, mais non un être humain.» Ma cosa intendiamo per essere umano? «L'existence est d'abord une histoire dans laquelle un être humain est engagé tout entier» (*ibid.*).

e il mondo, ma anche tra me e il mio stesso corpo. Le esigenze fisiologiche del mio corpo oggettivo si impongono al mio modo soggettivo di percepirle e mutano radicalmente l'esperienza che io ne ho. Spesso, infatti, come sottolinea Chirpaz, la mia volontà entra in contrasto col mio corpo che, seguendo esigenze *sue*, non collabora e non corrisponde a ciò che vorrei da lui<sup>23</sup>. «La volonté qui se crispe sur son projet tient pour négligeable tout ce qui lui est extérieur. D'emblé présente à la réalisation qu'elle veut effectuer, elle veut plier le monde, hâter le temps, ne pas tenir compte de soi. En d'autres termes, *le vouloir qui se crispe tend à nier sa corporeité*»<sup>24</sup>. Generalmente la mia volontà non si scinde dal mio corpo, esso mi obbedisce in modo automatico per cui il gesto col quale afferro il bicchiere si dà nell'immediatezza con la quale io voglio afferrarlo. A volte però il mio corpo non è all'altezza delle mie aspettative. Non è possibile negare che «l'épuisement musculaire transforme radicalement l'expérience»<sup>25</sup>. Il mio corpo ha infatti delle esigenze, segue dei cicli che gli sono biologicamente necessari e che mi mostrano quanto esso non sia semplicemente «l'organe docile à ma disposition. Il a ses besoins et son rythme propre. Il n'est pas seulement un organe au service; il est aussi autre chose»<sup>26</sup>. Il mio corpo si mostra nell'esperienza della fatica come altro rispetto ad un semplice oggetto, mostra una volontà sua propria che può sfuggirmi e vincermi.

Il mio corpo mi mostra quindi un'alterità all'interno dello stesso. Questo corpo che io sono è anche un altro da me, può combaciare con la mia volontà, ma può anche essere un altro a cui la mia volontà si piega. Il mio corpo può rivelarsi come un tiranno cui devo ubbidire fedelmente poiché ne dipendo integralmente. Il sonno, la fame, la fatica, non sono rimandabili, non sono esigenze che io posso posporre all'infinito poiché, distese nel tempo, hanno un potere immenso: quello di uccidermi. Le esigenze del corpo sono esigenze vitali. Io

23. «Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo» (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885 (tr. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra, un libro per tutti e per nessuno*, a cura di G. Colli e M. Montinari, nota introduttiva di G. Colli, Milano, Adelphi, 2007, p. 33).

24. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. 14.

25. *Ivi*, p. 15.

26. *Ibid.*

posso oppormi al sonno fino a svenire, alla fame fino a morire, ma so che non sarò mai più forte del mio corpo. L'unica chance che ho di vincere sul mio corpo è quello di estenuarlo fino ad ucciderlo, ma se scelgo di morire di fame, non scelgo di uccidere semplicemente il mio corpo-oggetto, con esso uccido il mio essere stesso<sup>27</sup>, dal momento che questo mio essere è proprio questo corpo qui di «carne e di sangue»<sup>28</sup>.

### 3. Il dolore

La fatica e la fame portate al parossismo si avvicinano all'esperienza del dolore. Nell'esperienza del dolore, l'ambiguità tra essere e avere, tra la possessione e l'essere posseduto, tra la libertà e la determinazione si acuisce. «Chiunque abbia sopportato il dolore sa che l'io vi è inscindibilmente legato»<sup>29</sup>. Nel dolore non posso far altro che sentire che questo arto dolente è irrimediabilmente mio. Ovunque io vada, qualunque cosa faccia, questo dolore continua a pulsare e a piegare la mia attenzione sempre su di sé. Non c'è modo di prendere distanza dal sentire il proprio dolore. Io posso cercare di conviverci, di ignorarlo, ma non smetto di sentirlo, esso è un fatto che mi si impone<sup>30</sup>. Il dolore a volte è addirittura così forte che io ne vengo assorbito, e tutto il mondo, compreso il resto del mio corpo, sembrano sparire di fronte a questo dolore che li inghiotte. Il dolore, infatti, può insinuarsi in me a tal punto da prosciugare la mia esistenza. Il mondo viene come

27. «Io ho la possibilità fisica di uccidermi. Ma è evidente che questo modo di disporre del mio corpo termina immediatamente nell'impossibilità di disporre e in ultima analisi coincide con essa. Il mio corpo è qualcosa di cui posso disporre nel senso assoluto del termine solo mettendolo in uno stato tale che io non avrò più alcuna possibilità di disporre. Questa disponibilità assoluta è dunque in realtà una messa fuori uso» (G. Marcel, *Être et Avoir*, Paris, 1935; tr. it. di I. Poma, *Essere e Avere*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999, p. 62).

28. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Lipsia, 1843 (cura e tr. it. di N. Bobbio, *Principi della filosofia dell'avvenire*, Torino, Einaudi, 1946, §33, p. 121).

29. F. Moiso, *Nietzsche e le scienze*, Lezioni universitarie tenute a Milano nel II sem. dell'A.A. 1998-1999, Milano, Cuem, 2010, p. 226.

30. «“Certamente (nel mio intimo) posso propormi di chiamare in futuro ‘dolore’ QUESTA COSA”. – “Ma te lo sei davvero proposto? Sei certo che, per farlo, basti concentrare l'attenzione sul tuo sentimento?” - Strana domanda. –» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 124).

svuotato di senso perdendo forme e colori. Tutti i significati intrinseci al mio rapporto con le cose vengono riassorbiti da quel dolore «qui s'installe en permanence en moi et m'empêche de voir, d'entendre l'univers comme il est. La douleur m'empêche d'y être. *Mon corps devient pour moi le monde*»<sup>31</sup>.

Nell'esperienza del dolore acuto il rapporto col mio corpo diviene più intenso e complesso. Se da una parte il dolore mi chiama a sé in modo non trascurabile mostrandomi l'aderenza che sussiste tra me e il mio corpo, dall'altra «la douleur me révèle que *mon corps est un autre*»<sup>32</sup>. Quando infatti sono posseduto dal dolore, lo avverto come qualcosa di estraneo che non mi appartiene, «je la supporte mais je ne l'accepte pas»<sup>33</sup>. Se il dolore poi diviene insopportabile può addirittura impedirmi di vivere mostrandomi il mio corpo come qualcosa di estraneo e terribile ed è possibile che io sia disposto a morire pur di separarmi da quel corpo che ormai non mi appartiene più come possibilità ma diviene l'inferno senza scampo entro cui sono incatenato. «Je puis me *résigner* à sa présence, accepter de vivre avec elle, mais c'est au prix d'une diminution d'être»<sup>34</sup>. Non nutro più interesse per il mondo perché il mio corpo, che «è il veicolo dell'essere al mondo»<sup>35</sup>, è divenuto esso stesso il mio mondo rinchiudendomi all'interno di sé, imprigionandomi dentro il dolore. Se per «un vivente avere un corpo significa unirsi a un ambiente definito, confondersi con certi progetti e impegnarsi continuamente»<sup>36</sup>, il dolore ha il potere di annullare ogni progettualità divenendo l'unico scopo in negativo della mia vita. Il dolore rivela dunque l'ambiguità per la quale io sono profondamente legato al mio corpo ma nello stesso tempo quanto esso mi sia estraneo.

L'asceta, che per eccellenza è colui che più vorrebbe liberarsi del proprio corpo e del mondo, trova proprio nel dolore il mezzo per liberarsene. Egli sa che il dolore è quella dimensione oscura in grado di divorare integralmente la sua vita permettendogli di raggiungere l'estasi. L'asceta che, più di ogni altra cosa, soffre la commistione tra

31. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. 18.

32. *Ibid.*

33. *Ivi*, p. 17.

34. *Ibid.*

35. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 130.

36. *Ibid.*

sé e il proprio corpo, sceglie il dolore poiché sa che la volontà che lo spinge a digiunare e a pregare per ore resistendo alla fatica e alla fame non è sufficiente da sola ad assorbire la sua vita a tal punto da non sentirla più. La volontà non gli basta, poiché non è in grado di innalzarlo alla contemplazione del Divino. Il dolore al contrario, annullando qualsiasi cosa tranne se stesso, e in grado di creare quell'abisso vuoto e drasticamente cupo che può essere riempito dalla luce di Dio. Nelle parole di Teresa d'Avila troviamo espresso in modo inquietante la potenza oscura e misteriosa che il dolore è in grado di suscitare:

Un giorno mi apparve un angelo bello oltre ogni misura. Vidi nella sua mano una lunga lancia alla cui estremità sembrava esserci una punta di fuoco. Questa parve colpirmi più volte nel cuore, tanto da penetrare dentro di me. Il dolore era così vero che gemetti più volte ad alta voce, però era tanto dolce che non potevo desiderare di esserne liberata. Nessuna gioia terrena può dare un simile appagamento. Quando l'angelo estrasse la sua lancia, rimasi con un grande amore per Dio<sup>37</sup>.

L'asceta dunque sfrutta quell'alterità che alberga dentro la propria incarnazione per porre una distanza tra sé e il suo corpo; sfrutta il dolore per sentire il proprio corpo come un estraneo, come qualcosa che non ha più nulla a che fare con lui. In questo modo però l'asceta, il più grande nemico della carne, non fa altro che sottolineare quanto egli sia irrimediabilmente compromesso col proprio corpo. Come fa notare Nietzsche: «quel no che egli dice alla vita porta alla luce, come per magia, una moltitudine di più squisiti sì; [...] si *ferisce*, questo maestro della distruzione, dell'autodistruzione – è poi la ferita stessa che lo costringe a vivere»<sup>38</sup>.

#### 4. La malattia

L'ambiguità dell'incarnazione si acuisce nell'esperienza della malattia poiché essa è in grado di mostrare quanto «dell'enorme molteplicità

37. Teresa d'Avila, *Autobiografia*, XXIX, 13, in *Tutte le opere*, a cura di M. Bettetini, Milano, Bompiani, 2011, p. 312.

38. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift*, 1887 (tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 2007, p. 115).

degli eventi che si verificano in un organismo, la parte di cui noi diveniamo consapevoli è un minuscolo frammento»<sup>39</sup>. È nota la critica nietzscheana al soggetto pensato come unità. Nietzsche colpisce infatti il soggetto alla radice, sgretolandone il potere unificante e mostrando come l'inalienabile rapporto col corpo lo obbliga a deporre la corona lasciando spazio «ad una specie, forse, di aristocrazia di “cellule”»<sup>40</sup>.

Quei piccolissimi esseri viventi<sup>41</sup> che costituiscono il nostro corpo (o meglio: del cui cooperare ciò che chiamiamo corpo è la migliore immagine) non sono per noi atomi spirituali, ma qualcosa che cresce, lotta, si accresce e a sua volta muore: sicché il loro numero muta in modo variabile, e la nostra vita è, come qualunque vita, in pari tempo, un continuo morire<sup>42</sup>.

Il nostro corpo non è forse fatto di cellule? Non vivono in noi una moltitudine enorme di microrganismi in lotta tra loro?<sup>43</sup> Ed è qui che la malattia diventa strumento utile a comprendere l'ambiguità del rapporto tra coscienza e corpo, quella distanza che ci restituisce solo un'“illusione” di unità di cui parla lo stesso Nietzsche. I virus che attaccano il corpo non sono subito percepiti dalla coscienza. Nel caso della Mononucleosi<sup>44</sup> per esempio, il decorso della malattia è in genere asintomatico, il che implica che l'uomo si ammala e guarisce senza rendersene conto ossia senza che la sua coscienza ne sia mai coinvolta. Il corpo però riconosce immediatamente il virus e subito si mette all'opera per combatterlo, se non lo riconoscesse infatti non potrebbe sviluppare gli anticorpi in grado di combatterlo e ne sarebbe

39. Idem, *Der Wille zur Macht. Versuche einer Umwertung aller Werte*, 1906 (tr. it. di A. Treves riveduta da P. Kobau, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, Bompiani, 2005, af. 674, p. 364).

40. Idem, *La volontà di potenza*, cit., af. 490, p. 275.

41. È importante notare che tra le letture nietzscheane di questo periodo vi sono J. R. Mayer, *Die organische Bewegung in Ihrem Zusammenhang mit dem Stoffwechsel*, 1845, M. Forster, *Lehrbuch der Physiologie*, 1881 e W. Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, 1881.

42. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, cit. in R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 88.

43. «La salute è una lotta un po' meno aspra di quella che viene all'interno della malattia» (ivi, p. 239).

44. La mononucleosi è una malattia infettiva virale molto contagiosa, causata dal virus di Epstein-Barr (EBV).

sopraffatto<sup>45</sup>. Non è raro, ad esempio, che un'analisi del sangue riveli la presenza di anticorpi anti-HAV in un soggetto che è perfettamente sano e che non sa di aver mai contratto l'epatite A<sup>46</sup>. Questi anticorpi ci rivelano che quell'uomo ha contratto l'epatite A e ne è guarito<sup>47</sup>, *sebbene* non lo sappia. Questi anticorpi sono la traccia che svela ciò che la coscienza non sa. In questo senso Nietzsche afferma che «il corpo è una grande ragione: [...] vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza»<sup>48</sup>. Questa “grande ragione” non ha però nulla a che fare con ciò che intendiamo comunemente per ragione, essa non ha nulla di razionale, è una ragione funzionale, ossia una spinta che aderisce alla vita e che lotta per il suo mantenimento, una spinta di cui «la coscienza non è che l'ultimo e più tardo sviluppo [...] e di conseguenza anche il più incompiuto e il più depotenziato»<sup>49</sup>.

Hervé Guibert<sup>50</sup> racconta nei propri romanzi autobiografici di come la malattia sappia nascondersi alla coscienza mentre, al contrario, viene immediatamente avvertita dal corpo che subito tenta di resistere. «Le plus incroyable, c'est que ça ne se aperçoit pas»<sup>51</sup>. Solo l'analisi medica rivela alla coscienza ciò che essa non sa percepire<sup>52</sup>. Questa,

45. Nei soggetti affetti da malattie che compromettono il sistema immunitario il rischio di mortalità è altissimo proprio perché il corpo, divenuto immunodeficiente, non è in grado di lottare contro il corpo estraneo.

46. L'epatite virale A è una forma di epatite causata dal virus A (HAV).

47. Questo è in fondo lo stesso meccanismo che sfruttano i vaccini. L'immunità deriva infatti dalla somministrazione minima di un microrganismo al fine di far sviluppare nel soggetto ricevente la produzione di anticorpi neutralizzanti il microrganismo stesso.

48. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 33.

49. Idem, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882 - 1886 (tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 2007, p. 63).

50. Romanziere francese vissuto alla fine del 900 e morto di AIDS all'età di trentasei anni. Sono tre i testi autobiografici attraverso cui racconta della propria malattia: due romanzi che raccontano del contagio e dello sviluppo della malattia (*À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie* e *Le protocole compassionnel*) e infine un diario che comincia con l'ultimo ricovero in ospedale e si protrae fino a pochi giorni dalla morte (*Cytomegalovirus, Journal d'hospitalisation*). È interessante segnalare che dietro la figura dell'intellettuale Muzil, che compare nel primo romanzo, si cela in realtà il filosofo Michel Foucault, di cui Guibert era molto amico.

51. H. Guibert, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Paris, Gallimard, 1990, p. 212 (tr. it. di M. Martinat, *All'amico che non mi ha salvato la vita*, Parma, Guanda, 1991).

52. «Au mois de janvier 1988, Jules était persuadé, avait besoin de se persuader que nous étions l'un et l'autre séronégatifs, et t que ce docteur Chandi était un fou furieux qui, par incompetence, inquiétait à tort ses patients. [...] C'est dans le taxi avec lequel j'étais passé le prendre à son domicile [...] qu'il m'annonça que nous analyses étaient mauvaises. [...]



detronizzata e posta ai margini, si impegna allora in una ricerca minuziosa ed estenuante, attenta a percepire ogni minima sensazione, ogni più lieve mutamento, per individuare ciò di cui il proprio corpo è già a conoscenza da tempo.

Je n'ai jamais si peux souffert que depuis que je sais que j'ai le SIDA, je suis très attentif aux manifestations de la progression du virus, il me semble connaître la cartographie de sa colonisation, de ses assauts et de ses replis, je crois savoir là où il couve et là où il attaque, sentir les zones encore intouchées, mais cette lutte à l'intérieur de moi, qui est celle-ci organiquement bien réelle, des analyses scientifiques en témoignent, n'est pour l'instant rien, soit patient mon bonhomme, en regard des maux certainement fictifs qui me torpillaient<sup>53</sup>.

Il corpo malato rivela la dicotomia a cui egli è legato: vorrebbe sfuggirgli, correre via ma non può farlo se non con quel corpo che invece, troppo stanco, si rifiuta di correre e cade su se stesso. «J'avais hâte de sortir de là, je ne tenais sans doute pas sur mes jambes mais j'avais envie de courir, de courir comme jamais, à l'abattoir chevalin la bête qu'on vient de saigner au cou, sanglée sous les flancs, continue de galoper, dans le vide»<sup>54</sup>. Il corpo si rivela come un estraneo, Guibert vorrebbe sfuggirgli ma non può perché ogni passo che fa è proprio un passo fatto con quel corpo che continuamente lo richiama a sé. L'esperienza della malattia ci rivela che «ciò che è dato non è né la coscienza né l'essere puro, ma l'esperienza, ossia, in altri termini, la comunicazione di un soggetto finito con un essere opaco da cui questo soggetto emerge, ma in cui rimane ancorato»<sup>55</sup>.

Esiste una patologia chiamata Apotemnofilia che sembra esasperare l'ambiguità che soggiace al rapporto tra corpo e coscienza. Questa malattia, definita anche dismorfia corporea (BIID – Body Integrity Identity Disorder)<sup>56</sup>, consiste nel desiderio di essere amputati di una

A ce moment je compris que la malheur était tombé sur nous, que nous inaugurons une ère active du malheur, de laquelle nous n'étions pas prêts de nous sortir» (ivi, pp. 152 e 155).

53. Ivi, p. 48 (corsivo mio).

54. Ivi, p. 58.

55. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 297.

56. Il BIID è poco conosciuto soprattutto in Italia, dove la letteratura scientifica a riguardo è pressoché inesistente. Il maggior numero di informazioni è reperibile sul sito ufficiale (<http://biid-info.org>), dove sono presenti articoli e riferimenti bibliografici in lingua inglese.

parte specifica del proprio corpo che non si riconosce come propria. La malattia presenta vari livelli: il primo livello investe solo la sfera sessuale e consiste nel simulare un'amputazione ad esempio fasciando un arto, ma su questo livello rimaniamo all'interno di quelli che vengono classificati come desideri sessuali "devianti" e che per questo rientrano nelle parafilie<sup>57</sup>. Quando però il desiderio di essere menomati eccede la sfera sessuale ed investe l'intera sfera esistenziale della persona allora si parla proprio di BIID. Come però spiega Michael First, psichiatra alla Columbia University e Lead Editor del DSM, «the most striking thing about these people, is that if you were to meet one, you wouldn't have a clue that there was anything unusual about them»<sup>58</sup>. Le persone affette da questa sindrome infatti, sebbene soffrono di un disordine mentale, non possono essere considerate "folli" in quanto questo disturbo resta profondamente circoscritto allo specifico rapporto che essi intrattengono con una certa parte del proprio corpo che non riconoscono come propria. Questo gli causa un senso di repulsione così profondo che sono disposti a tutto per liberarsene.

La convinzione che la gamba o il braccio non appartengano loro o il desiderio di avere paralizzati uno o più arti accompagna spesso i soggetti fin da piccoli, perlopiù dall'infanzia, a volte dall'adolescenza. Un bambino affetto da BIID ritagliava delle bambole dal giornale per poi tagliarne la gamba di cui lui stesso voleva disfarsi. Queste persone possono eccitarsi o provare invidia alla vista di qualcuno privo dell'arto di cui vorrebbero liberarsi, o di qualcuno colpito dalla paralisi che desidererebbero per sé<sup>59</sup>. A volte solo in quel momento comprendono il proprio desiderio. Essi cercano di avvicinarsi il più possibile alla situazione considerata ideale ad esempio legandosi la gamba con una fascia elastica in modo da tenerla ripiegata all'indietro, indossando pantaloni larghi che nascondano la vista della parte inferiore della gamba, ripiegando una gamba<sup>60</sup> e camminando con le stampelle o

57. In ambito psichiatrico, psicopatologico e sessuologico si intende col termine parafilìa (dal greco παρά e φίλια) una serie di pulsioni erotiche connotate da fantasie o impulsi intensi e ricorrenti, che implicano attività o situazioni specifiche che riguardino oggetti considerati comunemente "impropri." Il DSM-IV-TR (APA, 2001) classifica le parafilie in base all'atto che sostituiscono o all'oggetto verso cui si indirizzano. Alcuni esempi sono feticismo, masochismo, sadismo, voyeurismo.

58. Michael First, *What Drives People to Want Be Amputees*, 5 aprile 2006, <http://abcnews.go.com/Primetime/Health/story?id=1806125&page=1>.

59. *Ibid.*

60. «I used to play that I was an amputee, in that little world I was normal. I felt complete, I felt good» (testimonianza di una donna affetta da BIID, *ibid.*)

usando la sedia a rotelle. I pazienti affetti da BIID spesso passano anni a cercare un chirurgo disposto ad amputare loro un arto sano e perfettamente funzionante<sup>61</sup>.

In linea col giuramento di Ippocrate però, la maggioranza dei chirurghi si rifiuta di menomare un individuo sano<sup>62</sup>. Sovente allora «per ottenere questo risultato mettono in pericolo la propria vita, ad esempio sparandosi una pallottola nel ginocchio, congelando la gamba<sup>63</sup> o usando una sega. Essi sanno poi esattamente in che punto deve essere effettuata l'amputazione, e una volta avvenuta possono indicare con precisione se è rimasto qualcosa di troppo. Dopo l'operazione sono felici e la sola cosa che rimpiangono è che non sia avvenuta prima»<sup>64</sup>. Dal momento che «né la psicoterapia, né i farmaci riescono a far cambiare idea a chi è affetto da questa sindrome»<sup>65</sup>, e dal momento che solo lo 0,2% dei pazienti si pente dopo l'amputazione, «occorre che i medici non abbiano paura di entrare in contatto con questo desiderio di amputazione»<sup>66</sup> e prendano in considerazione l'ipotesi di operare le persone affette da BIID<sup>67</sup>.

61. D. Swaab, *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer*, 2010 (tr. it. di D. Santoro, *Noi siamo il nostro cervello. Come pensiamo, soffriamo e amiamo*, Roma, Elliot Edizioni, 2011, pp. 71 e 72).

62. Inoltre «i chirurghi che si prestano a effettuare interventi di questo tipo rischiano seriamente una condanna per aver amputato un arto sano» (ivi, p. 71).

63. «The first thing I did was I used a wooden flour scoop to scoop some granulated dry ice into the bucket. It filled the wastebasket with carbon dioxide gas, which was 79 degrees below zero. I spent the next six hours well-packed in the dry ice, and then I'd add more dry ice to keep it topped off. I'd done all the thermodynamic calculations, the mass of tissue, how much heat you had to subtract from that tissue to achieve freezing temperatures. I knew that after six hours I had certainly achieved more than enough to freeze the full thickness» (testimonianza di un uomo affetto da BIID, in Michael First, *What drives People to Want to Be Amputees*, cit.).

64. D. Swaab, *Noi siamo il nostro cervello*, cit., p. 72.

65. Ivi, p. 71.

66. Ivi, p. 73.

67. «You could say that cutting off someone's leg when it is not injured, infected, damaged or otherwise endangering the patient is indeed harming him. But if he is threatening to shoot his leg off at home, he could be doing himself much more damage than a surgical amputation would» (Treadmarkz, *Understanding Wanna-be Amputees: It Helps A Little Bit If You're a Paraplegic With Two Truly Superfluous Limbs*, 17 luglio 2008, <http://treadmarkz.wordpress.com/2008/07/16/understanding-wanna-be-amputees-it-helps-a-little-bit-if-youre-a-paraplegic-with-two-truly-superfluous-limbs/>).

Analizzare il caso della BIID è importante poiché pone l'accento sull'ambiguità che soggiace al rapporto tra corpo e coscienza. Fino a che punto si può considerare il soggetto affetto da BIID come un paziente affetto da una patologia psichiatrica e quando invece come un essere umano che desidera una cosa apparentemente inspiegabile? Come facciamo a tracciare una linea di demarcazione rigida che separi l'uomo dalla sua malattia? È possibile una linea di questo tipo? O forse dobbiamo semplicemente ripensare la malattia da un punto di vista esistenziale riflettendo sul fatto che quello specifico essere umano affetto da BIID non sia esaurito dalla sua malattia ma al contrario la interpreti donandole un senso e vivendola in modo assolutamente soggettivo? Finché la malattia verrà pensata solo da uno sguardo esterno e fisiologico non potrà che ignorare i risvolti esistenziali che questa porta con sé e che solo il paziente può comunicarci. «È difficile capire cosa si potrebbe intendere per carattere *oggettivo* di un'esperienza, indipendentemente dal punto di vista particolare da cui il soggetto lo percepisce»<sup>68</sup>. Come potrei spiegare a una persona cieca dalla nascita cosa significhi vedere il rosso? Certo egli può comprendere come funzioni il meccanismo fisico della visione, ma avrà *davvero* capito cosa significhi vedere il colore rosso?<sup>69</sup> Come è possibile comprendere cosa provi *dentro di sé* un soggetto affetto da BIID? Si possono determinare certi parametri che indichino che un soggetto X è affetto da BIID, ma questo non permetterà mai di comprendere cosa egli provi nell'essere affetto da questa malattia, come egli la viva e quello di cui egli ha realmente bisogno. L'esperienza interna è inaccessibile da un punto di vista esterno e oggettivo, poiché è irriducibile. Il modo di sentire la propria vita donandole un senso non è riducibile alla condizione fisica per cui un uomo è affetto da dismorfia corporea, «poiché esso costituisce l'essenza del mondo interno, e non semplicemente un punto di vista su di esso»<sup>70</sup>.

Il problema che qui ci si offre consiste nel rapporto tra una cosa e il suo significato, tra una malattia e il modo assolutamente soggettivo con il quale una persona vive la *propria* malattia. Stabilire parametri e di

68. T. Nagel, *What Is it Like to Be a Bat?*, 1974 (tr. it. di A. Besussi, *Che effetto fa essere un pipistrello* in *Questioni mortali* a cura di S. Veca, Milano, il Saggiatore, 1988, pp. 169 e 170).

69. «Si potrebbe cercare di sviluppare concetti che potrebbero essere usati per spiegare a una persona cieca dalla nascita che effetto fa vedere. Finiremmo per raggiungere un muro cieco» (ivi, pp. 174 e 175).

70. Ivi, p. 171.

conseguenza diagnosticare un disturbo mentale non ci fornisce infatti la sensazione che prova internamente chi ne è affetto. Comprendere il meccanismo fisico di un disordine mentale, supposto che sia possibile, non ci fa *sentire* quello che sente un paziente affetto da dismorfia corporea. Il modo personale e assolutamente irriducibile con cui una persona soffre di una malattia non è mai davvero accessibile ad uno sguardo esterno. Per questo motivo il fatto che ci sembri impossibile comprendere le ragioni di qualcuno che vuole diventare disabile non implica che non ce ne siano *per lui*. Certamente l'idea di perdere gambe o braccia ci terrorizza, e *probabilmente* questo è un terrore condiviso anche da un soggetto affetto da BIID, *d'altra parte* egli prova un sentimento di ribrezzo così profondo che eccede il terrore, ed è per questo che è disposto a tutto pur di liberarsene.

Quanto deve soffrire un essere umano della propria condizione, quanto deve detestare la propria conformazione fisica per preferire uno stato di infermità ad uno di piena autonomia? *Il punto di vista personale di chi ne soffre* non è qualcosa di secondario e di cui possiamo fare a meno. Amputare un arto sano ad un uomo affetto da BIID vuol dire certamente renderlo disabile, ma vuol dire anche fare ciò che egli vuole. Probabilmente se ci fosse la possibilità di fargli cambiare idea dovremmo provare a convincerlo, ma non è forse sensato credere che egli abbia già cercato in ogni modo di sfuggire alla propria condizione? La verità è che non possiamo e non potremo mai metterci al suo posto e sentire quello che egli sente. Noi non sappiamo, e non sapremo mai, se *per lui* sia peggio camminare per mezzo di appendici che detesta o non poter camminare più. Probabilmente la questione non deve nemmeno essere posta in questi termini dal momento che le gambe non vengono percepite nello stesso modo da me e da un ragazzo affetto da BIID. Io considero le mie gambe non solo parte integrante del mio corpo, ma parte di me e non potrei pensare la mia vita senza di esse, almeno non nei termini in cui la penso ora. «Per quanto io possa immaginarmi tutto questo (che non è molto), ciò mi dice soltanto che effetto farebbe *a me*»<sup>71</sup> e non che effetto fa *a lui*. Dal momento che il punto di vista personale è irriducibile ed è fondamentale l'unico punto di vista che ha davvero valore per qualcuno riguardo al proprio corpo, credo sia molto difficile trovare un'argomentazione

71. Ivi, p. 165.

valida per impedire a qualcuno di farne ciò che desidera, se non negando la sfera della sua intimità. Non ci si può appellare al fatto che questi pazienti siano affetti da disordini mentali e quindi non abbiamo la capacità di intendere e di volere poiché essi sono perfettamente capaci di intendere e di volere sebbene abbiano una percezione del proprio corpo radicalmente diversa da quella che ha un “soggetto sano.” Rifiutarci di comprendere le sue ragioni, rifiutarci di aiutarlo, lo metterebbe solo in condizione di doversi amputare da solo, e cioè di mettersi in pericolo di morte.

I soggetti affetti da BIID si sentono realizzati solo dopo l'operazione e possono condurre una vita che, sebbene non sia in linea con quanto viene definito comunemente “normale”, è una vita che realizza le loro esigenze e rispecchia ciò che essi desiderano dalla *propria* esistenza. Fino a che non si saranno trovati rimedi che, *in accordo con il paziente*, possano sfumare questo desiderio di amputazione, io credo che debbano avere il diritto di perseguire ciò che essi ritengono sia meglio per sé, poiché *per noi è assolutamente impossibile sapere cosa sia meglio per loro*. C'è un'unica ragione per cui un uomo dovrebbe temere davvero la malattia e cioè che essa *lo fa soffrire e rischia di ucciderlo senza che egli lo voglia*, e non perché essa lo pone lontano da ciò che la società identifica con il termine vago di “normalità.” Come scrive Canguilhem «le concept de normal n'est pas un concept susceptible en soi de mesure objective»<sup>72</sup>. L'uomo non è in grado di definire una volta per tutte che cosa sia la normalità in sé. Sebbene egli abbia sempre tracciato limiti e definito parametri per distinguere il normale dall'anormale, la linea di demarcazione si è sempre spostata e continua a spostarsi.

Il valore delle cose non è mai intrinseco alle cose stesse, esse sono di per sé mute; è l'uomo che interpretandole dona loro un senso e un valore, positivo o negativo.

Il normale e il mostruoso sono per [la natura] del tutto equivalenti. La differenza tra il mostruoso e il normale è data unicamente dal fatto che il normale è più economico del mostruoso, ha un numero minore, diremmo oggi, di parametri. Non c'è nessuna differenza di principio tra un mostro e un essere normale<sup>73</sup>.

72. G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 135 (tr. it. di M. Porro, *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, 1998).

73. F. Moiso, *Nietzsche e le scienze*, cit., p. 19.

I parametri però sono sempre un'espressione dell'uomo, cioè un'espressione contingente della storia. Quando si prendono in considerazione ad esempio patologie di ordine mentale, non si parla mai di qualcosa che si dà in modo chiaro e distinto, ma di qualcosa che è compenetrato dalla cultura che lo elabora in quanto patologia. Il disagio psichico non è mai un fatto puramente fisiologico e non può essere compreso in termini puramente quantitativi. Non si sa infatti esattamente cosa avvenga a livello fisico all'interno di una persona che viene ritenuta folle. «Tracciare la causa di una malattia mentale è molto più difficile di quanto lo sia un danno strutturale al cervello. Un secolo di studi autoptici del cervello di persone con disturbi mentali non è servito a svelare lesioni chiare e localizzate come quelle riscontrate nelle malattie neurologiche»<sup>74</sup>.

Foucault ha mostrato molto bene come il limite tra follia e ragione sia un limite prettamente culturale<sup>75</sup>, ed è per questo che non è possibile percepirlo al di fuori del contesto culturale che lo ha tracciato. Il concetto di follia è mutato col mutare del mondo inglobando dentro sé soggetti tra i più disparati<sup>76</sup>. Credere di poter tirare un cerchio definitivo intorno alla follia intrappolandola dentro un concetto, significa misconoscere che la follia ha una storia che corrisponde ai vari tentativi con cui l'uomo l'ha interpretata cercando di mettersene a riparo. Ogni definizione è destinata a mutare assieme alla cultura che la elabora, ed è per questo motivo che non è mai possibile tracciare confini definiti e atemporalmente<sup>77</sup>.

Per spiegare questa griglia strutturale con cui l'uomo cerca di comprendere il mondo, Foucault usa il termine di *dispositivo*, ossia «un insieme eterogeneo di discorsi, di intuizioni, di pratiche e di procedure; un insieme attraversato da rapporti di potere, in cui individui e collettività sono oggetti su cui si interviene e allo stesso tempo soggetti

74. E. Kandel, *In Search of Memory. The Emergency of a New Science of Mind*, 2006 (tr. it. di G. Olivero, *Alla ricerca della memoria. La storia di una nuova scienza della mente*, Torino, Codice edizioni, 2010, p. 343).

75. Cfr. M. Amiot, *Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*, «Les Temps modernes» (gennaio 1967), n. 248.

76. Cfr. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961 (tr. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, BUR, 2006).

77. «Definibile è soltanto ciò che non ha storia» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale, Uno scritto polemico*, cit., p. 69).

che si pensano in rapporto alle categorie del dispositivo»<sup>78</sup>. «Foucault non crede [...] alla concezione “speculare” del sapere: [...] l’oggetto nella sua materialità *non può essere separato dalle strutture formali attraverso le quali lo conosciamo*, strutture che Foucault, con un termine poco felice, chiama “discorso”»<sup>79</sup>. La pratica medica<sup>80</sup> e tutti i suoi asserti riguardanti ciò che è da considerarsi sano e ciò che invece è da considerarsi malato, ciò che è da considerarsi normale e ciò che invece è anormale, compongono un “discorso” che si è evoluto in base alle categorie interpretative che via via si sono formate insieme all’oggetto interpretato<sup>81</sup>. Pensare che la medicina si evolva in modo asettico seguendo le scoperte scientifiche, come se esse fossero il punto di vista vero sulle cose, è per Foucault un’ingenuità. Il dispositivo infatti, ma potremmo più semplicemente dire la cultura, si impone nella vita dell’uomo come base strutturale attraverso cui l’uomo comprende se stesso e il mondo e dicendone la “verità”.

Un certo regime di verità e certe pratiche formano così un dispositivo di sapere-potere che iscrive nel reale ciò che non esiste, e a cui nondimeno viene applicato il criterio di distinzione tra vero e falso. [...] Una volta costituito attraverso la *concatenatio causarum*, la causalità del divenire storico, il discorso si impone come un a priori storico<sup>82</sup>.

Questo non avviene solo per la pratica medica ma per ogni tipo di discorso, sia che si parli di follia<sup>83</sup>, di malattia<sup>84</sup>, di prigione<sup>85</sup> o di sessualità<sup>86</sup>.

78. M. Foucault, *Dits et écrits*, cit. in D. D. Borrillo, *L’homophobie*, 2001 (tr. it. di D. Caiati, *Omofobia, Storia e critica di un pregiudizio*, Bari, Edizioni Dedalo, 2009, cit. p. 91).

79. P. Veyne, *Foucault* (tr. it. di L. Xella, *Foucault. Il pensiero e l’uomo*, Milano, Garzanti, 2008, p. 12. Corsivo mio).

80. «Il sapere medico giustifica un potere, questo potere mette in azione il sapere e un intero dispositivo di leggi, diritti, regolamenti, pratiche, e istituzionalizza il tutto come fosse la verità stessa» (ivi, p. 39).

81. Cfr. O. Revevault d’Allonnes, *Michel Foucault: les mots contre les choses*, «Raison présente» (febbraio-aprile 1967).

82. P. Veyne, *Foucault, Il pensiero e l’uomo*, cit., p. 105.

83. Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica*, cit.

84. Idem, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, 1963 (tr. it. di A. Fontana, *Nascita della clinica, Una archeologia dello sguardo medico*, Torino, Einaudi, 1998).

85. Idem, *Sorvegliare e punire, Nascita della prigione*, cit.

86. Idem, *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La volonté de savoir*, 1976 (tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere, Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 2006).



Il cerchio intorno alla follia non può quindi essere chiuso una volta per tutte poiché l'uomo è imbrigliato all'interno di a-priori che, essendo storici, mutano col mutare della cultura. «Noi crediamo facilmente che l'oggettività che riconosciamo alla forme della malattia mentale sia offerta liberamente al nostro sapere come verità infine liberata. In realtà, essa si concede soltanto a chi ne è protetto», cioè a chi per motivi contingenti si trova al riparo dalla rete che individua e cattura, definendo folli, *certi* comportamenti. «La definizione più semplice e più generale che si possa dare della follia classica è proprio il delirio: «questa parola è derivata da *lira*, solco; cosicché *delirare* significa propriamente allontanarsi dal solco, dalla dritta via della ragione»<sup>87</sup>; ma se la ragione muta, allora muta anche il solco che essa traccia dietro di sé.

## 5. Il senso del mio Esserci

Questo slittamento tra le cose e il significato in divenire che il mondo gli dona, tra una cosa e il modo assolutamente singolare con cui ognuno la percepisce e interpreta, è ciò che rende problematico elaborare una dimensione normativa dell'agire umano. Sebbene io possa far miei una serie di valori che reputo fondamentali non posso pretendere che questo sentimento sia percepito anche da altri. Il limite tra giusto e sbagliato è frutto di un'elaborazione culturale e muta con l'avanzare della storia e anche all'interno dello stesso paradigma storico-culturale non è mai percepito da tutti nello stesso modo.

Se la realtà fosse immutabile e se la conoscenza fosse lo specchio del mondo, allora probabilmente la vita non costituirebbe un problema, almeno dal punto di vista gnoseologico<sup>88</sup>. La realtà però diviene come divengono le forme attraverso le quali l'uomo la interpreta conferendole un senso. Per questo motivo è vero che «più accediamo alla realtà, e più essa cessa di essere assimilabile a un oggetto posto davanti a noi»<sup>89</sup>. L'ambiguità che caratterizza la realtà consiste proprio nel suo essere un termine medio, frutto della relazione tra qualcosa che ha

87. James, *Dictionnaire universel de médecine*, 1746-1748, p. 977 (citato in M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 206).

88. Cfr. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, (tr. it. di G. Millone e R. Salizzoni, *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani, 2004).

89. G. Marcel, *Essere e Avere*, cit., p. 144.

delle proprietà oggettive, ma che, d'altra parte, non può che essere percepito e vissuto soggettivamente.

A rigore, posso considerare una mela, una palla, una chiave, un gomito di spago, come oggetti della medesima natura, dunque come delle unità addizionali. Non è assolutamente lo stesso per quanto riguarda l'odore di un fiore e il suo colore, la consistenza di un cibo e il suo sapore e la sua digeribilità, ecc. Finché la caratterizzazione consiste in una enumerazione di proprietà che collochiamo le une accanto alle altre, si tratta di un'operazione assolutamente esteriore, artificiosa e che in ogni caso non ci permette in alcun modo di penetrare all'interno della realtà che pretendiamo di caratterizzare. Ma, filosoficamente parlando, è importante riconoscere che la caratterizzazione implica una certa posizione di me stesso rispetto all'altro, e dirò, di una sorta di assenza radicale o interruzione tra i due. Quest'assenza la creo io stesso per il fatto che anch'io implicitamente *mi arresto*, mi circoscrivo, mi considero – indubbiamente senza rendermene conto – come una cosa imprigionata nei suoi limiti. È solo in rapporto a questa cosa implicitamente definita che può essere posta quella che pretendo di caratterizzare<sup>90</sup>.

Questa *caratterizzazione*, come la chiama Marcel, è ciò che emerge dall'ambiguità della mia incarnazione. Se è vero che io sono il mio corpo e vivo dei significati del mondo, è anche vero che io sono un'eccedenza rispetto al mio corpo e al mondo, un'eccedenza che conferisce senso tenendo insieme proprio questo corpo e questo mondo che mi compongono. Se l'incarnazione si impone come mistero è perché «ci troviamo in presenza di un dato opaco, che forse non possiamo nemmeno affrontare completamente. Ma il riconoscimento di un *irriducibile* costituisce già sul piano filosofico un passo estremamente importante»<sup>91</sup>. Come suggerisce Gabriel Marcel, è necessario sostituire «alla domanda «io sono il mio corpo?» la domanda «io sono la mia vita?»<sup>92</sup> poiché solo così si può cercare di comprendere quell'atto di donazione di senso che io sono rispetto alla mia vita. Come abbiamo visto, la mia incarnazione non coincide perfettamente con la reificazione all'interno di un corpo fisiologico che è il mio, sebbene esso abbia delle esigenze fisiologiche che mi si impongono. Queste necessità fisiologiche infatti non sono comprensibili se analizzate solo

90. Ivi, p. 143.

91. Ivi, p. 133.

92. Ivi, p. 67.

sotto il profilo oggettivo dal momento che si offrono sempre e comunque ad una coscienza che le interpreta conferendo loro un senso. Le esigenze fisiologiche che il mio corpo impone sulla mia volontà non si pongono, infatti, nei confronti di essa come una statica opposizione che genera una dicotomia, al contrario esse sono compenstrate all'interno della trama della *mia* vita.

Il mio vissuto, concretamente abbarbicato entro il mio corpo fisiologico, lo eccede continuamente interpretandone le spinte e dirigendole verso scopi e fini che lo trapassano continuamente. Posso infatti parlare del *mio* dolore, della *mia* fatica, della *mia* malattia, lasciando cadere quell'aggettivo possessivo che con forza rimanda quell'esperienza a me che ne sono il senso? Posso considerare l'essere mia dell'esperienza del dolore solo un puro accidente dell'essere dolenti? O questa necessaria *mietà* colora ogni fibra del mio corpo fisiologico ponendo in esso il senso della mia vita? «Solamente il male puramente constatato o anche contemplato cessa di essere male sofferto, in una parola credo che cessi di essere male. In realtà lo colgo come male solo nella misura in cui esso *mi* colpisce, vale a dire nella misura in cui io vi sono implicato: [...] è questa implicazione che è qui fondamentale»<sup>93</sup>. Se «mon corps devient pour moi le monde»<sup>94</sup> non è perché esso ha dei ritmi biologici dati, non è perché ho bisogno di dormire e mangiare, non è perché la rottura del midollo spinale mi costringe su una sedia a rotelle, ma perché tutte queste esperienze sono *mie* cioè sono imbrigliate nel senso che la mia esistenza intera gli dona.

In questa direzione Chirpaz che da Husserl eredita il concetto di *Leib* ripensa la *Sinngebung*: ossia come vissuto che lega *me*, al mio corpo, al mondo e agli altri dando loro un senso. Se Husserl parla «di un'esperienza interna trascendentale-fenomenologica, è ovvio che [...] il termine *esperienza* prende un significato molto diverso da quello dell'esperienza sensibile interna o psicologica»<sup>95</sup>. Ma il fatto di vivere le *mie* percezioni, i *miei* giudizi, la *mia* vita, dando loro un senso, non ha proprio nulla di trascendentale<sup>96</sup>, al contrario è la mia concreta «présence comme unité originaire de l'être-au-monde, [qui]

93. Ivi, p. 146 (corsivo mio).

94. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. 18.

95. R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Bari, Laterza, 2008, p. 68.

96. «Il punto di vista della conoscenza pura è contraddittorio: c'è solo il punto di vista della conoscenza *impegnata*» (J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 364).

ne se laisse ramener *ni à la seule conscience, ni au seul organisme*»<sup>97</sup>. L'io trascendentale identificabile con una coscienza pura e l'io ridotto ad una meccanica neuronale lasciano il posto ad un *uomo vivo*, cioè ad un soggetto che è incarnato in un corpo e che vive in un mondo con cui intrattiene uno scambio di senso. La realtà biologica di per se stessa non ha alcun significato se viene estrapolata da quel legame vitale che intrattiene con la mia storia e la mia vita tutta.

La condition humaine est corporelle. Comme elle est historique. L'homme a commencé à prendre la véritable mesure de lui-même le jour où il a pris conscience de ces deux évidences. Le temps n'est pas un contenant, un réceptacle dans lequel nous serions contenu, il est la trame même de notre existence, le rythme de notre être aux choses et à autrui. [...] L'homme vit corporellement son histoire et son histoire est aussi celle de son expérience corporelle : il vit historiquement son corps. Le temps est si profondément la trame de mon être que chacun de mes rapports à autrui, au monde, à moi-même, bref l'ensemble de mon expérience s'inscrit dans une durée, est elle-même durée<sup>98</sup>.

L'uomo «n'est pas un mosaïque de faits physicochimiques, il est une totalité [di senso], et c'est à partir de celle-ci que ceux-là se comprennent»<sup>99</sup>.

Nous voulons dire par là non pas que les phénomènes organiques sont tous et indirectement des conséquences d'un vécu de la psychè, mais que leur compréhension ultime requiert la référence à la sphère de la présence. Car ils ont toujours un sens par elle. [...] *C'est la présence qui est l'unité originare à partir de laquelle et en fonction de laquelle tout ce qui est de l'homme et touche à l'homme peut être compris*<sup>100</sup>.

Il mio essere corpo non esaurisce la totalità del mio essere poiché questa relazione tra me e il mio corpo, come d'altra parte quella tra me e il mondo, è forzata e allentata dal mio irriducibile modo di percepirla dandogli un senso assolutamente soggettivo.

L'uomo e il mondo *sono* degli esseri relativi e il principio del loro essere è la relazione. Ne consegue che la relazione prima va dalla realtà-umana al

97. F. Chirpaz, *Le corps*, cit., p. 51 (corsivo mio).

98. Ivi, pp. 95 e 96.

99. Ivi, p. 93.

100. *Ibid.* (corsivo mio).

mondo; nascere, per me, significa dispiegare le mie distanze rispetto alle cose e con ciò fare in modo che ci siano delle cose. Ma, di conseguenza, le cose sono proprio "cose-che-esistono-a-distanza-da-me"<sup>101</sup>.

Mi configuro grazie al mondo e grazie al corpo ma sempre eccedendoli nel mio caratteristico modo di viverli dandogli un senso, ed è per questo che non sono riducibile né all'uno né all'altro.

Il senso che io lascio cadere su ogni cosa è certamente imbrigliato assieme al senso del mondo, ma all'interno resta celato un pulviscolo di assoluto soggettivismo irriducibile. «Tutto ciò che siamo, noi lo siamo sulla base di una situazione di fatto che facciamo nostra e che trasformiamo incessantemente con una specie di *sfuggimento* che non è mai una libertà incondizionata»<sup>102</sup>. Presa all'interno del mondo e legata strettamente al corpo cui è connessa, questa *mietà* della mia vita, sebbene non rimandi ad un'istanza soggettiva chiara, distinta e imperitura nel tempo, non si dissolve per questo né nel mondo, né nel corpo. Questa minuscola eccedenza, che, grazie alla relazione col mio corpo e col mondo, si pone sempre oltre ad essi, è quell'irriducibile essere mio della mia vita che dà realmente un senso alla mia esistenza, e la configura come *mia*. Questa *mietà* non ha i caratteri definiti del concetto, eppure è ciò che, nel suo essere quanto più compromesso col corpo e col mondo, intaccato dalla malattia e dall'oblio, decostruito dagli equivoci con se stessa, resta in un modo o nell'altro *ciò che io più profondamente sono*<sup>103</sup>. «L'io trascendentale non è una realtà umana»<sup>104</sup> e non ci serve per evidenziare questo soffio che continuamente sfugge al mio corpo oggettivo e alla stratificazione storica del mondo, e che mi anima come ciò che io più intimamente sono. Questa istanza sfumata, sempre commissionata e mai dissolta, è ciò che fa in modo che io mi senta esistere come me stesso.

La realtà esiste indipendentemente da noi? Io sarei portato a credere di sì, ma non credo che esista nel suo essere dotata di senso.

101. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 364.

102. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 239.

103. «Un concetto sfumato è davvero un *concetto*? Una fotografia sfocata è davvero il ritratto di una persona? È sempre possibile sostituire vantaggiosamente un'immagine sfocata con una nitida? Spesso non è proprio l'immagine sfocata ciò di cui abbiamo bisogno?» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 49).

104. R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, cit., p. 71.

Il problema è che, sebbene vi siano giustificazioni e spiegazioni per la maggior parte delle cose, grandi e piccole, che facciamo *dentro* la vita, nessuna di queste spiegazioni spiega l'essenza della *mia* vita come un tutto – il tutto di cui tutte queste attività, successi e fallimenti, sono parte. Se penso all'intera faccenda non sembra esservi in essa alcun significato. Guardandola dall'esterno non avrebbe alcuna importanza se io non fossi mai esistito. E dopo che sono uscito dall'esistenza non importerà che io sia esistito<sup>105</sup>.

ed è per questo che «se c'è qualche significato in quello che facciamo, dobbiamo trovarlo *dentro* le nostre vite»<sup>106</sup>. Il cerchio che io traccio intorno alla mia vita per comprenderla dandole un senso, sebbene dipenda in larga misura dalla mia conformazione fisica e sia completamente attraversato dal contesto culturale nel quale sono nato e cresciuto, non può che essere, in ultima analisi, irriducibile sia all'una che all'altra condizione. Il senso delle cose le supera sempre poiché non è intrinseco alle cose stesse ma è frutto di una *mia* donazione.

105. T. Nagel, *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy* (tr. it. di A. Besussi, *Una brevissima introduzione alla filosofia, I grandi interrogativi della mente umana*, Milano, il Saggiatore, 2002, p. 114).

106. Ivi, p. 113. Corsivo mio.

## Note sugli autori

**Claudia Elisa Annovazzi** ha appena concluso il dottorato di ricerca in filosofia e storia della filosofia presso l'Università del Piemonte Orientale con una tesi sull'estetica teologica di H.U. von Balthasar. Negli ultimi anni ha portato avanti degli studi sull'estetica della religione di Paul Ricoeur, a cui ha dedicato il lavoro di tesi specialistica, proponendo e discutendo la propria interpretazione in diversi convegni nazionali e internazionali (*European Society for Aesthetics Conferences*, Grenoble 2011; *The International Conference on Ricoeur Studies*, Lecce 2012; *Riconoscersi nell'altro. Giornata di studio su Paul Ricoeur a cent'anni dalla nascita*, Vercelli 2013) e presentando contributi su diverse riviste del settore (*Proceedings of the European Society for Aesthetics*, vol. 3, pp. 51-66; «estetica. studi e ricerche» 2, 2012, pp. 173-196).

**Adalberto Coltelluccio**, insegna Filosofia e Scienze umane nella Scuola secondaria. Dopo la laurea e l'abilitazione alla docenza, ha approfondito lo studio della questione della contraddizione in Hegel e delle interpretazioni del *Parmenide*. Successivamente si è interessato al pensiero dell'ultimo Pareyson. Ha pubblicato: *Dialettica aporetica. Il Parmenide di Platone nella dialettica hegeliana* (2010); *Contraddizione e paradosso in Hegel* (2011); *La lettura hegeliana del Parmenide nelle interpretazioni italiane degli ultimi cinquant'anni* (2012); *Verità e contraddizione. Su Introduzione alla verità di Franca D'Agostini* (2012); *Hegel e la contraddizione – Rassegna degli studi italiani sulla contraddizione in Hegel dalla seconda metà del Novecento ad oggi* (2013). Attualmente si dedica allo studio delle logiche paraconsistenti.

**Dimitri Ginev** insegna all'Università di Costanza. È fondatore e caporedattore della rivista internazionale *Studia Culturologica*. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo *The Context of Constitution* (Springer 2006), *Transformationen der Hermeneutik* (Koenigshausen & Neumann 2008), *Das hermeneutische Project Georg Mischs* (Passagen 2011), *The Tenets of*

*Cognitive Existentialism* (Ohio University Press 2011), *Practices and Possibilities* (Koenigshausen & Neumann 2013). Si occupa principalmente di teoria pratica e di filosofia ermeneutica della scienza.

**Pierre Montebello** è professore di filosofia moderna e contemporanea all'Université de Toulouse II Le Mirail, dove è stato anche direttore del Dipartimento di filosofia. Si è occupato del pensiero di Nietzsche e di numerosi autori della filosofia francese dell'Ottocento e del Novecento (Maine de Biran, Ravaisson, Bergson, Deleuze). È membro della Société Bergson. È autore di numerose opere, tra cui *Nietzsche: la volontà de puissance* (Paris 2001), *L'autre métaphysique* (Paris 2003), *Nature et subjectivité* (Grenoble 2007), *Deleuze: la passion de la pensée* (Paris 2008).

**Andrea Nicolini** ha studiato filosofia all'Università degli Studi di Milano dove si è laureato *summa cum laude* discutendo una tesi dal titolo *Riconoscimento di sé e genesi della coscienza*. Si è perfezionato all'Université Paris-Sorbonne dove ha seguito il Master 1 in *Philosophie Politique et Éthique*. Ha svolto uno stage al Parlamento Europeo sotto la supervisione di Gianni Vattimo e in seguito una simulazione del funzionamento delle Commissioni Parlamentari a Montréal ed un corso di Politiche Internazionali a New York presso le *United Nations* in veste di delegato per i diritti umani. Attualmente sta conseguendo un Master in *Civic Education* in collaborazione con la *Princeton university* sotto la supervisione di Maurizio Viroli.

**Gaetano Rametta** insegna Storia della filosofia contemporanea presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova. Le sue principali aree di ricerca sono la filosofia classica tedesca, con particolare attenzione al pensiero di Fichte e Hegel; gli sviluppi della tradizione idealistica e trascendentale nel pensiero del novecento; la filosofia francese contemporanea. Tra le sue ultime pubblicazioni, segnaliamo la recente monografia *Fichte*, Carocci, Roma 2012 e la cura dei volumi *L'ombra di Hegel*, Polimetrica, Monza 2012, e *Metamorfosi del trascendentale II*, CLEUP, Padova 2012.

**Davide Sisto** è assegnista di ricerca in Filosofia Teoretica presso l'Università degli Studi di Torino. Membro del direttivo del Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo (Cespec), ha conseguito il Dottorato



di Ricerca presso l'Università di Verona, occupandosi di Schelling e del romanticismo tedesco. Tra numerose pubblicazioni su Schelling, Goethe, Pareyson e Günther Anders, segnaliamo la monografia *Lo specchio e il talismano. Schelling e la malinconia della natura*, pref. di G. Moretti, AlboVersorio, Milano, 2009. In uscita a fine 2013, una monografia sul tema della morte naturale dal romanticismo al postumano.

**Roberto Terzi** (Bergamo 1977) collabora con la cattedra di Gno-seologia all'Università degli Studi di Milano, dove si è laureato in Filosofia Teoretica nel 2003. Ha conseguito il DEA in «Histoire de la philosophie» all'Université Paris 4 Sorbonne e il dottorato di ricerca all'Università di Torino. Dopo il dottorato ha svolto periodi di ricerca presso gli Archivi Husserl di Parigi e l'Università di Sassari. È autore del volume *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka* (Catanzaro 2009) e di diversi saggi sulla fenomenologia e il pensiero contemporaneo, in particolare su Heidegger, Patočka e Derrida.

**Ugo Ugazio** insegna filosofia teoretica presso l'Università di Torino, dove ha studiato e si è laureato sotto la guida di L. Pareyson; ha approfondito lo studio dell'idealismo tedesco, della fenomenologia e di Heidegger in Germania, sotto la guida di W. Schulz e di D. Jähnig. Ha pubblicato studi su Creuzer, Schleiermacher, Nietzsche, Heidegger, Löwith.

**Klaus Vieweg** è professore di filosofia presso la Friedrich-Schiller-Universität di Jena, dove attualmente è direttore del Dipartimento di filosofia. Le sue ricerche vertono sull'idealismo tedesco, specialmente sullo scetticismo alla fine del sec. XVIII e su Hegel. È stato *visiting professor* nelle università di Seattle, Kyoto, Medellin, Pisa, Siena, Prag, Wien, Erlangen, Heidelberg, Tübingen, Bochum, Shanghai, Mexico City. In Italia ha pubblicato *Il pensiero della libertà*, Pisa 2007; *L'Assoluto e il Divino. La Teologia Christiana di Hegel* (a cura di T. Pierini, G. Sans, P. Valenza, K. Vieweg), Roma 2010. Tra le sue ultime pubblicazioni vanno ricordate *Shandean Humour in English and German Literature and Philosophy* (a cura di K. Vieweg/J. Vigus/K. M. Wheeler), Oxford 2013; *Das Denken der Freiheit – Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München 2012; *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang* (a cura di K. Vieweg/M. Winkler), Paderborn 2012; *Inventions of the*

*Imagination* (a cura di R. T. Gray/K. Vieweg et al.), Seattle 2011; *La idea de la libertad*, Mexico 2010; *Hegels Phänomenologie des Geistes* (a cura di K. Vieweg/W. Welsch), Frankfurt a. M. 2008; *Skepsis und Freiheit*, München 2007; *Hegel und Nietzsche* (a cura di K. Vieweg, R. T. Gray), Weimar 2007.

# trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA  
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Abbonamento 2013: euro 22,50

Fascicolo singolo: euro 15,00

Tipo di abbonamento: Privati  Enti

Per una spesa totale di .....

Vogliate cortesemente inviare i volumi al seguente indirizzo:

.....  
Nome e Cognome

.....  
Indirizzo

.....  
Telefono

.....  
CAP

.....  
Città

.....  
Provincia

.....  
Partita IVA o codice fiscale (solo se si necessita di fattura)

.....  
Data e firma

*Per ordini:*

Aracne editrice S.r.l. – via Raffaele Garofalo, 133/A-B – 00173 Roma

Telefax: 06 93781065 – E-mail: [info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it) – Skype: aracneeditrice

Pagamento: bonifico su c/c Banca Popolare di Ancona IBAN IT 23 N 05308 38860 0000 00020121;  
contrassegno postale; carta di credito (acquisto online)

Decorso il termine dalla data di sottoscrizione della presente proposta d'ordine senza che il cliente abbia comunicato, mediante raccomandata A/R, telegramma (confermati con raccomandata A/R entro le successive 48 ore) inviata ad Aracne editrice, sede di Roma, la propria volontà di revoca, la proposta si intenderà impegnativa e vincolante per il cliente medesimo.

Si informa che i dati personali saranno utilizzati per finalità di carattere pubblicitario, anche di tipo elettronico, e trattati in rispetto del Codice in materia, garantendone la sicurezza e la riservatezza. Il trattamento dei dati viene svolto da responsabili e incaricati il cui elenco può essere richiesto rivolgendosi direttamente alla società titolare (Aracne editrice S.r.l.) al numero 06 93781065. In qualunque momento è possibile fare richiesta scritta a detta società per esercitare i diritti di cui all'art. 7 del d. lgs. n. 196/2003 (accesso, correzione, cancellazione, opposizione al trattamento, ecc.).

Autorizzo al trattamento dei dati personali. (Firma) .....

Non desidero ricevere ulteriori informazioni editoriali. (Firma) .....

**N.B.: L'invio del volume avverrà solamente a pagamento effettuato.**

Compilato il 1 ottobre 2013, ore 12:41  
con il sistema tipografico  $\text{\LaTeX}$  2 $\epsilon$

Finito di stampare nel mese di settembre del 2013  
dalla «ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»  
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15  
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma