POLITECNICO DI TORINO
Repository ISTITUZIONALE

Philosophy Kitchen, 20, I/2023: dieci

Original
Philosophy Kitchen, 20, I/2023: dieci / Leghissa, G., Giustiniano, A., Balestreri, M., Buongiorno, F., Cavedagna, V., Deregibus, C., Monginot, B.. - In: PHILOSOPHY KITCHEN. - ISSN 2385-1945. - ELETTRONICO. - 20:(2024), pp. 1-204. [10.13135/2385-1945/20.2024]

Availability:
This version is available at: 11583/2995056 since: 2024-12-06T16:19:47Z

Publisher:
Università degli Studi di Torino

Published
DOI:10.13135/2385-1945/20.2024

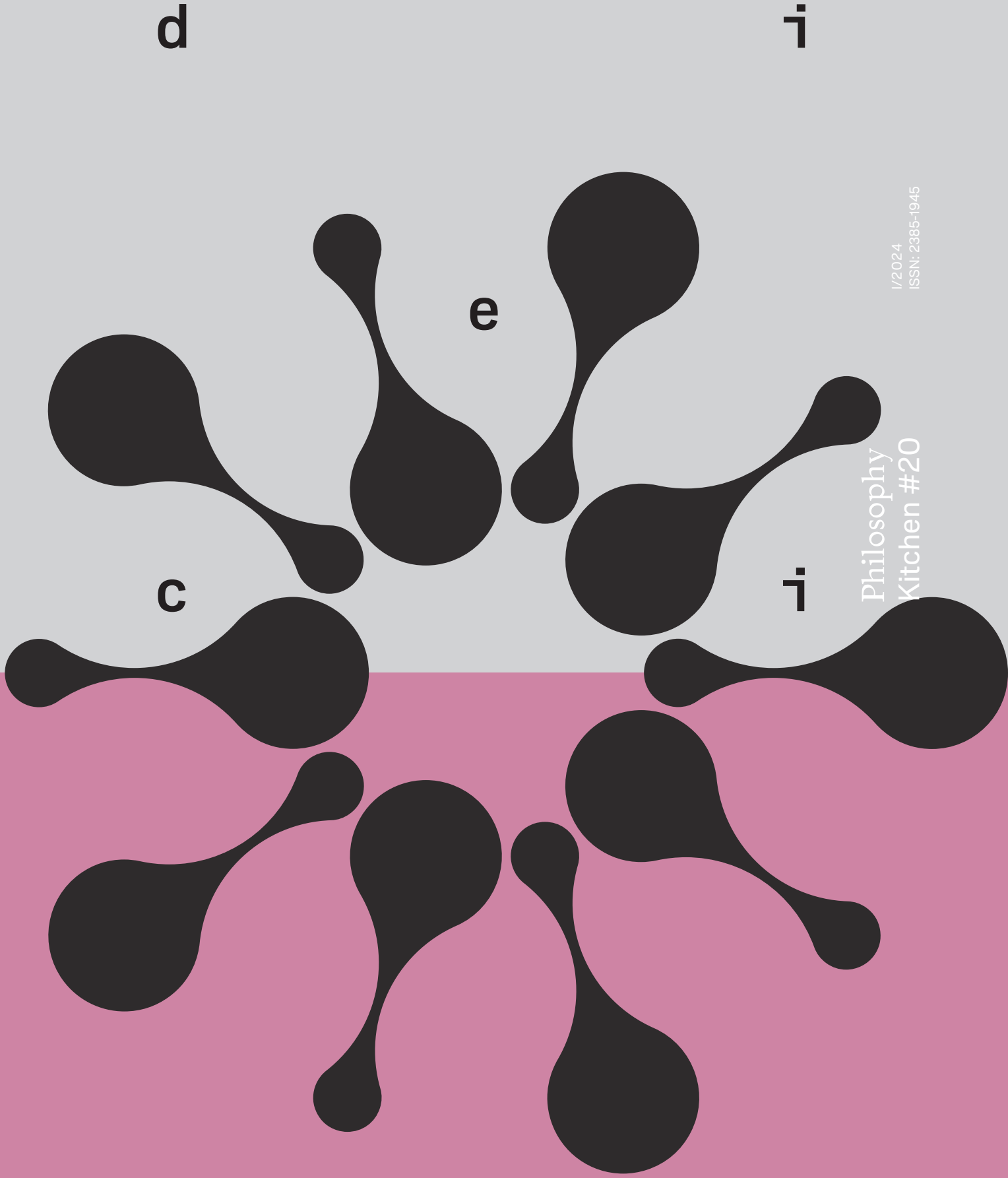
Terms of use:

This article is made available under terms and conditions as specified in the corresponding bibliographic description in the repository

Publisher copyright

(Article begins on next page)

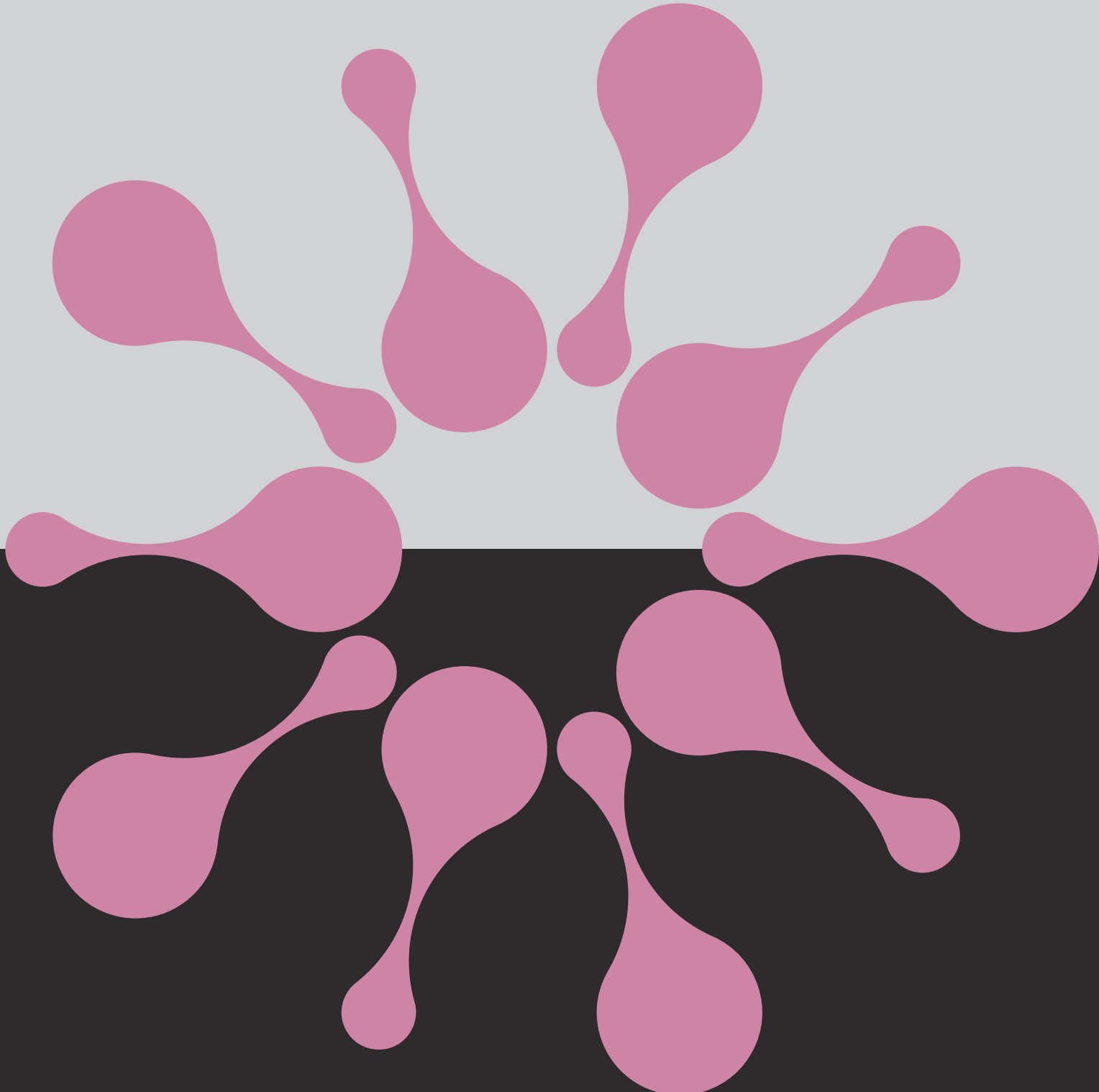
22 November 2026



I/2024
ISSN: 2385-1945

Philosophy Kitchen #20

P K



13 TRE
Henri Bergson
VERONICA CAVEDAGNA

33 SETTE
Gilles Deleuze
CARLO MOLINAR MIN

51 NOVE
Jacques Derrida
FEDERICA BUONGIORNO

73 DUE
Edmund Husserl
CLAUDIO TARDITI

95 OTTO
Niklas Luhmann
ALBERTO GIUSTINIANO

117 CINQUE
Maurice Merleau-Ponty
FEDERICA BUONGIORNO

137 SEI
Ernesto Nathan Rogers
CARLO DEREGIBUS

157 DIECI
Peter Sloterdijk
GIOVANNI LEGHISSA

173 UNO
Baruch Spinoza
ELETTRA DE BIASI

191 QUATTRO
Ludwig Wittgenstein
BENOÎT MONGINOT

d i e c i

EDITORIALE

7 **dieci**

HENRI BERGSON

15 **Bergson fenomenologo**
Roberta Lanfredini

GILLES DELEUZE

35 **(O)maggio deleuziano**
Paolo Vignola

JACQUES DERRIDA

53 **Derrida: sul metodo, sull'ospitalità, sull'etica. Riflessioni in margine a *Hospitalité I***
Diego D'Angelo

EDMUND HUSSERL

75 **Spazio, tempo e percezione: la costruzione del senso**
Luciano Boi

NIKLAS LUHMANN

97 **Come leggere Niklas Luhmann oggi?**
Alberto Cevolini
Giancarlo Corsi

MAURICE MERLEAU-PONTY

119 **Il corpo altrove. Incompiuto del sentire e storicità del soggetto in Merleau-Ponty**
Anna Caterina Dalmasso

ERNESTO NATHAN ROGERS
139 Ernesto Nathan Rogers. La casa dell'uomo e l'architettura come fenomeno
Giovanni Marras

PETER SLOTERDIJK
159 Tra invarianti antropologiche e antropologia storica: la questione del divenire-umano in Peter Sloterdijk
Antonio Lucci

BARUCH SPINOZA
175 La nozione di verità in Spinoza
Pina Totaro

LUDWIG WITTGENSTEIN
193 «La grammatica è nostra». La teoria letteraria con Wittgenstein
Florent Coste

dieci

Dieci anni sono tanti. Era il 2014, infatti, quando usciva il primo – ormai mitico, per fondazione – numero di Philosophy Kitchen, Il prisma trascendentale. I colori del reale. Un primo numero programmatico che affermava i principi su cui la rivista sarebbe sorta: la sua matrice trascendentale, la sua opposizione a una visione filosofica puramente analitica, settoriale e isolazionista e, conseguentemente, la sua natura enciclopedica, sistemica e super-disciplinare.

Dieci anni sono pochi. Ma hanno già visto declinare diverse accezioni di un filosofare inteso come ricerca continua del senso nelle pratiche, del trascendentale nel reale, e che ci auguriamo che veda nel futuro nuovi sviluppi e nuove collaborazioni. Si è sostanziato cioè un approccio ecologico radicale e rigoroso, attorno a cui si sono coagulate nel tempo persone, pratiche, attività legate da questa medesima tensione verso la contaminazione e la ricerca continua.

Dieci anni sono tanti. I diciannove numeri della rivista hanno coinvolto oltre venti curatori e oltre duecento autori italiani e stranieri, affrontando uno spettro di temi enorme. E a corollario, un'attività culturale che vede pubblicati sul sito decine di longform, centinaia di recensioni, e ancora seminari, dibattiti pubblici, partecipazioni a eventi, gruppi di lettura. Perché PK è, appunto, una cucina di filosofia, un luogo dove si fa cultura in tanti modi e in tante forme.

Dieci anni son pochi, tanto che i risultati raggiunti ci rendono orgogliosi: la rivista, Open Access, ha adottato sin dal principio il rigore delle double blind review, è indicizzata nei motori di ricerca e riconosciuta tra le riviste scientifiche ANVUR in 5 aree e, ad oggi, in classe A in 3 settori, e

la sua riconoscibilità inizia a prendere la sua strada al di là del luogo in cui è stata fondata.

Per tutte queste ragioni, dieci è il nostro numero 20.

Un numero costruito come un'occasione di riflessione sulla rivista stessa, uno sguardo introspettivo che guarda al passato e insieme lo proietta verso il futuro. Tra quelli passati e presenti, dieci membri del comitato di redazione hanno scelto un loro personale autore di riferimento: dieci autori che, dovendo scegliere, ci si porterebbe su un'isola deserta o, magari, che si salverebbe dal disastro universale, consegnandolo ai posteri. E dieci invitati, studiosi di riconosciuta fama chiamati a una rilettura di quegli autori, una esplorazione, un rilancio. A presentare e motivare le scelte, dieci introduzioni, che legano ciascun curatore, il suo autore e il suo invitato, liberamente scritte. Ciò che emerge è una super-sintesi della posizione di Philosophy Kitchen. Una posizione sfaccettata, proprio come il prisma trascendentale del primo numero, e costruita dalla e sulla contaminazione di sguardi e discipline. I dieci autori sono forse dei classici: non altrettanto le dieci letture che ne sono date, proprio perché una continua ri-fondazione del sapere è possibile e, quindi, necessaria.

Rimane un'ultima cosa da fare. Ringraziare.

Non si va avanti dieci anni senza contrarre debiti di gratitudine verso i molti che ci hanno aiutato, percorrendo pezzi di strada con noi. Grazie perciò a chi è stato parte della redazione, contribuendo a fondarla: Mauro Balestrieri, Carlo Molinar Min, Giulio Piatti, Claudio Tarditi e Nicolò Triacca. A chi con noi collabora, mettendo a disposizione del progetto le proprie competenze e professionalità: Fabio Oddone, Gabriele Fumero, Danilo Zagaria, Alice Iacobone e Armando Arata. Al comitato scientifico, in particolare a coloro che hanno espresso fiducia e adesione fin dal concepimento. Ad autrici e autori che hanno risposto con le loro ricerche alle chiamate dei numeri o che hanno alimentato il dibattito sempre aperto sul sito, con recensioni e approfondimenti. Alla comunità di reviewer. Alle persone che, negli anni, hanno organizzato assieme a noi eventi, seminari, gruppi di lettura, interviste, video, permettendoci di interagire con altre realtà e crescere. A coloro che la rivista la leggono, e se ne servono – speriamo – per le proprie traiettorie!

Infine, la Redazione ringrazia particolarmente coloro che parteciparono al Seminario laureandi organizzato da Giovanni Leghissa all'Università di Torino nell'anno accademico 2012/2013: il vero ambiente di coltura dal quale nacque la nostra rivista. E ad Antonio Gerace, che accese la prima scintilla, e Paolo Buran, il nostro primo amico e sostenitore, va tutto il nostro affetto.

di

Giovanni Leghissa, Federica Buongiorno, Veronica Cavedagna, Carlo Deregibus, Elettra De Biasi, Alberto Giustiniano, Benoît Monginot.



t r

e

Henri Bergson

Ora, o dal punto in cui siamo, possiamo comodamente asserire che c'è stato un prima e un dopo Bergson. Azzardiamo, anzi, che c'è stato un prima e un dopo Bergson tanto quanto c'è stato un prima e un dopo Descartes. In *Twentieth-Century French Philosophy*, E. Matthews scrisse che la filosofia francese del XX secolo si configura come una serie di note a margine alla produzione bergsoniana, e a leggerlo viene subito in mente il tormentone a firma whiteheadiana per cui la «caratterizzazione generale più sicura della tradizione filosofica europea è che essa consiste in una serie di note a Platone». Ben al di là della fortuna di una vita – con riferimento all'altalenante ricezione – Bergson il filosofo nasce già, in fasce, come un classico incontournable. Non si può che dar ragione a Matthews. La sua formuletta è sicuramente vera per la filosofia in Francia; e tuttavia non solo per essa, e in verità ha valore ben al di là dei confini francesi. Che la filosofia bergsoniana – intendendo proprio quella bergsoniana, non il bergsonismo – sia stata letteralmente sdoganata è ormai un fatto di letteratura primaria e di letteratura critica. Ciò basterebbe a decretare che il Filosofo parigino par excellence può passare i controlli, e accomodarsi: pronto per il lancio nello spazio dentro la navicella "FUTURO". Però, si sa, la filosofia è, per intero, una parete puntellata di classici, e trovandosi nella strettoia di un passaggio, un classico non vale l'altro. Bisogna procedere ulteriormente.

A giustificare perché vi sia un prima e un dopo Bergson, scrisse già ampiamente – cioè per profondità – Gilles Deleuze, nella serie di scritti raccolti sotto il titolo *Le bergsonisme*. A Bergson, Deleuze, il portavoce del bergsonismo, attesta il grande merito riservato ai grandi filosofi di aver creato concetti nuovi. «Il nome di Bergson resta legato alle nozioni di durata, di memoria, di slancio vitale e di intuizione», scrive Deleuze in *Bergson (1859-1941)*, «concetti che al tempo stesso superano le dualità del pensiero ordinario e danno alle cose una verità nuova, una distribuzione nuova, un taglio straordinario», dove 'ordinario' e 'straordinario' stanno rispettivamente per l'atteggiamento naturale con cui conosciamo ingenuamente il mondo, a distanza, e, all'opposto, l'atteggiamento per così dire innaturale grazie a cui possiamo fare ritorno alle cose, dall'interno. A tal proposito, en passant, verdeggia ancora l'accostamento felice che vide P.A. Rovatti di Bergson come il filosofo ante litteram della "nuova alleanza". Oltre la novità quale cifra di grandezza, c'è di più, chiosa Deleuze, poiché «[l]a sua influenza e la sua genialità si valutano per il modo in cui questi concetti si sono imposti, sono stati utilizzati e sono entrati a far pare del mondo filosofico. Nell'*Essai sur les données immédiates*, si era formato il concetto originale di durata; in *Matière et memoire*, un concetto di memoria; nell'*Évolution créatrice*, quello di slancio vitale». Diremo: l'intuizione è, invece, in tutti luoghi, giacché diventa metodo per la cernita, il posizionamento, financo per la formulazione del problema, dei problemi, per i quali la costruzione del concetto si presta come una soluzione possibile. «La verità è che bisogna trovare il problema, e di conseguenza porlo, più che risolverlo», scriveva lo stesso Bergson in un passo arcinoto *De la position des problèmes*, tenendo però presente l'appunto che, sì, la soluzione è infine non meno importante, ma che problema e soluzione vanno di pari passo, "sono prossime a equivalersi", perché ogni "problema ha la soluzione che merita rispetto al modo in cui lo si pone". Anche questo, lo aveva già evidenziato il Deleuze amico di Bergson. Noi sottolineiamo invece che l'intuizione come metodo per costruire problemi richiama le arie più lontane nel tempo, rispetto alle opere citate sopra, de *Les Deux sources de la morale et de la religion*: l'idea di apertura e l'idea di chiusura. Il binomio apertura e chiusura ci sembra non meno importante delle altre coppie di tendenze con cui Bergson è stato ricevuto. Per

movimento d'appropriazione, e crediamo senza commettere trafugamento, poniamo che 'chiusura' e 'apertura' siano due attributi validi anche per la filosofia, procedendo secondo lo scarto marcato dall'intuizione come metodo; se così è, però, lo scarto del metodo deve poter valere anche per le sue riprese e le sue continuazioni. Chiusa è la dottrina, aperto è il gesto: aperta è la pratica, chiusa è l'anestesia; chiusa è la costituzione, aperta è l'istituzione; aperta è l'esperienza, chiusi sono i suoi idola; aperta è la tensione propria alla filosofia contro la chiusura della produzione di idoli.

Proprio a presentazione del volumetto deleuziano menzionato, in occasione della sua apparizione italiana, con una lungimiranza che non scade, sempre Rovatti scriveva: «È normale credere di avere "già" letto e sistemato Bergson. [...] Gilles Deleuze insinua in noi il sospetto che, invece, non abbiamo «mai» letto Bergson e che sarebbe tempo di cominciare a farlo. Non è l'unico a mettersi di traverso rispetto al bergsonismo di maniera, ma è il solo che lo fa con una tale potenza di fuoco filosofico. Rileggere Bergson alla lettera, parola per parola, [...] produce effetti devastanti sui nostri abituali automatismi». Gli automatismi riguardano anche la sua ricezione? Contro una ricezione di maniera, una continuazione per mimesis, ovvero contro "la schiavitù" dell'allievo che risponde al problema dato dal maestro – l'immagine è di Deleuze – verrebbe da scommettere che vi sia del guadagno nella dimenticanza momentanea di aver già letto Bergson: si guadagnerebbe nel rileggerlo di nuovo, parola per parola, analiticamente, trovando nuove parole, ma anche nuovi problemi laddove ci siamo limitati a disporre un cairn a segnalazione di una soluzione. "Rileggere da capo": la traduzione come esercizio di trasduzione. D'altronde che ogni ripresa genuina sia un rapporto di differenziazione e differenza – di diffidenza? – anche questo, lo mostrò Deleuze il continuatore di Bergson.

Il contributo di R. Lanfredini si incammina in questa direzione. Opera una messa in prospettiva al tempo stesso ampia e puntuale della filosofia di Bergson a partire dall'intuizione, non come dato ma come problema, per attrezzarci a un lavoro di ricerca che, sebbene già iniziato – a titolo di rappresentanza ricordiamo la pubblicazione del 2005 *Annales bergsoniennes II*. Bergson, Deleuze, la phénoménologie – deve ancora essere esplorato in massima parte. In sintesi: in gioco, vi è l'orizzonte di una convergenza di più metodi, tra comunanze e differenze, verso la composizione di un paradigma unitario.

Veronica Cavedagna

Bergson fenomenologo

Roberta Lanfredini

Professore Ordinario di Gnoseologia e di Filosofia teoretica, insegna al Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze. Membro del Comitato direttivo della SIFIT, è responsabile scientifico dell'Unità di Ricerca Qualitative Ontology and Technology, co-founder dello spin-off Aeffective e dirige il Laboratorio congiunto Q-LAB (Qualitative Ontology). Coordina il Perfezionamento post-laurea Filosofia IN pratica.

roberta.lanfredini@unifi.it

The aim of the paper is conceived as an initial approach to bring into dialogue the three most important philosophical traditions of the 20th century, specifically Logical Empiricism, Phenomenology and Bergsonism. The implicit theoretical hypothesis, from which the contribution takes its start, is the still not completely explored relation between Bergsonism and Phenomenology. By analysing a shared stronghold of the three traditions, the intuition, and comparing the three solutions to this 'problem', an attempt will be made to show how productive a reading of the French philosopher through the lens of phenomenology can be. The analysis of pure experience, as it is presented in Bergson, prefigures the possibility of being understood as a radical phenomenology: more radical than Husserl's 'semiotic vision' and Schlick's 'conceptualist vision'.

— BERGSON
— HUSSERL
— SCHLICK
— PHENOMENOLOGY
— LOGICAL EMPIRICISM
— INTUITION

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 15 — 29

1. Premessa

Il titolo di questo contributo suona in prima istanza come provocatorio. Più opportuno forse sarebbe stato farlo seguire da un punto interrogativo, a rilevare quanto la questione del rapporto tra bergsonismo e fenomenologia sia complessa e ancora in attesa, al contrario di quella tra fenomenologia e empirismo logico [1], di una chiarificazione concettuale e di una salda ricostruzione storiografica. [2]

Il bergsonismo, occorre enunciarlo chiaramente, è ancora vittima di pregiudizi e di resistenze concettuali non solo da parte della filosofia che si propone come analitica, ma anche da larga parte del mondo fenomenologico. Bergson continua, ancora oggi, a scontare la pena di aver proposto un pensiero troppo "ottimista" in un periodo, quello della Seconda Guerra Mondiale, in cui la filosofia aveva messo in luce la dimensione tragica dell'esistenza umana e di aver utilizzato una scrittura troppo semplice e cristallina, che forse anche proprio per questo, paradossalmente, lo ha condannato all'oscurità (Kelly 2010). Il linguaggio chiaro, elegante e diretto di Bergson poteva infatti facilmente risultare riconducibile a concetti vaghi e genericamente polarizzati (determinismo e libertà, razionalismo e spiritualismo, scienza e umanesimo, intelletto e intuizione, spazio e tempo, e così via); d'altro canto il carattere troppo netto di alcune distinzioni poteva essere avvertito come approssimativo e dogmatico, tale da meritare l'ironia e lo scherno di alcune figure di punta del *mainstream* analitico. [3]

La capillare diffusione della prospettiva fenomenologica in tutto il continente a partire dagli anni '20 ha finito d'altro canto per relegare Bergson a una quasi totale obsolescenza. Il destino della filosofia di Bergson sarà quindi quello di vedersi schiacciata tra la forza di dettaglio esercitata dal movimento fenomenologico (compatto pur nelle sue consistenti ramificazioni e differenziazioni) e la forza livellante dell'approccio analitico. Entrambe non potevano far altro che vedere in quel tipo di prospettiva un vitalismo e uno spiritualismo generico e irrealisticamente ottimista.

Il nostro tentativo in questo breve contributo sarà da un lato quello di ricondurre i rapporti tra prospettiva bergsoniana e fenomenologia al loro comune denominatore, che individueremo nella proposta di una filosofia *radicale* dell'esperienza, e dall'altro quello di rendere il più possibile riconducibile il procedimento bergsoniano a un metodo di tipo analitico, seguendo una operazione simile a quella che è stata riservata nella seconda parte del secolo scorso a Husserl e Heidegger. [4]

Le due strade naturalmente non devono essere concepite come disgiunte, ma al contrario come convergenti, [5] in quanto entrambe finalizzate alla riabilitazione e reintroduzione della proposta bergsoniana nello

[1] A questo proposito si veda Kaufmann (1940), Gutting (1971), Parrini (2012, 2023a).

[2] Se la recezione della relazione tra empirismo logico e fenomenologia (in riferimento, ad esempio, a una figura cruciale come Carnap) ha ormai una sua consistenza e legittimità, quella dei rapporti tra bergsonismo e fenomenologia non sembra aver ancora raggiunto un saldo radicamento. Pur non mancando studi specificamente destinati alla interazione tra il movimento fenomenologico e la filosofia di Bergson (ad esempio M.R. Kelly 2010 e Worms 2004), si nota ancora una certa resistenza al confronto analitico diretto e quindi a una effettiva integrazione concettuale.

[3] È questo il caso, ad esempio, della distinzione tra istinto e intelligenza che fa dire a Russell, con scherno, che «l'intelletto è la disgrazia dell'uomo», mentre «l'istinto si esprime al meglio nelle formiche, nelle api e in Bergson» (Russell 1992, 312).

[4] Si veda ad esempio Dreyfus (1990) per quanto riguarda Heidegger e McIntyre (1982), McIntyre & Smith (1982), Smith &

[5] Si è osservato giustamente come la filosofia francese del ventesimo secolo sia una serie di note a piè di pagina a Bergson (Matthews 1996, 13).

"spazio delle ragioni" della filosofia contemporanea così come essa si esprime in due delle sue più importanti tradizioni: quella dell'empirismo logico e quella della fenomenologia.

L'idea da cui questo contributo prenderà le mosse, detto in altri termini, è riconducibile all'aspirazione di far uscire la proposta di Bergson dall'isolamento del proprio sistema concettuale (isolamento che forse lo stesso autore ha contribuito a istituire) per metterlo in dialogo con le istanze più rilevanti e discusse nel dibattito filosofico contemporaneo. A tal fine il primo passo da fare è ripartire dalle critiche radicali che, agli albori della tradizione di filosofia analitica, più specificamente all'interno del movimento dell'empirismo logico, sono state rivolte alla "filosofia dell'intuizione" di Bergson.

Nel ventunesimo secolo la minaccia è che il pensiero di Bergson non riesca a passare da nota a piè di pagina a interlocutore autorizzato né all'interno della filosofia continentale né all'interno della filosofia analitica. La tesi interpretativa forte, che varrebbe la pena perseguire sia pure in tempi non immediati, è che proprio *in virtù* del pensiero di Bergson i due approcci potrebbero trovare una convergenza fruttuosa.

Smith (2005), Føllesdal (1969, 1990) e Drummond (1992), fra i molti altri, per quanto riguarda Husserl.

2. Il *problema* dell'intuizione

Bergson, al pari di Husserl e ancor più di Husserl, è stato etichettato, tutto sommato a ragion veduta, come un filosofo dell'intuizione. Il punto è che l'intuizione può essere vista non come un tema ma come il titolo di un problema; anzi, si potrebbe dire, da molti punti di vista, il titolo *del* problema.

Quando Schlick, ad esempio, fa riferimento all'intuizione, egli si riferisce all'atto religioso, un atto sicuramente di grande intensità vitale, ma che risulta allo stesso tempo del tutto destrutturato e indifferenziato. Il modello conoscitivo che legittima il ricorso all'intuizione, modello che Schlick etichetta come «concetto mistico della conoscenza» (Schlick 1987, 91) è completamente erroneo. L'intuizione coinvolge infatti il *contenuto* delle nostre affermazioni, contenuto che è non solo incomunicabile (non posso comunicare a nessuno il contenuto della mia sensazione di verde), ma anche inesprimibile (non posso esprimere il contenuto della mia sensazione di verde) e, in quanto incomunicabile e inesprimibile, in linea di principio inconoscibile. Per dirla con Schlick, il contenuto intuitivo appartiene al regno del *kennen* e non dell'*erkennen*, alla dimensione della fruizione vitale e non della conoscenza.

La relazione tra *kennen* e *erkennen*, tra esperienza immediata e riconoscimento conoscitivo è più complessa di quanto si possa apparentemente supporre. Innanzi tutto, per Schlick, come per Husserl e per Bergson, la dimensione del *kennen* si presenta come imprescindibile, assolutamente primaria e prioritaria. E tuttavia per Schlick, contrariamente a Husserl ma in accordo sostanziale con Bergson, il *kennen* non ha nulla a che fare con il piano conoscitivo. D'altro canto, Bergson, al pari di Husserl e contrariamente a Schlick, vede nell'intuizione uno strumento essenziale del pensiero e un tassello cruciale per la filosofia.

Intorno a questo intreccio di convergenze e divergenze si gioca buona parte dello snodo tra Empirismo logico, Fenomenologia e Bergsonismo. Uno snodo che ha come epicentro il tema dell'intuizione, o di quello che Schlick etichetta come il problema del contenuto (*Inhalt*); un termine, quello di contenuto, che per Schlick indica non solo l'inespresso o il non

detto, ma in modo ben più radicale l'inesprimibile, l'indicibile, l'ineffabile, il Mistico.[6] Si legge ad esempio:

[6] L'influsso di Wittgenstein nella prospettiva di Schlick è noto.

> L'aspirazione dei metafisici è sempre stata rivolta all'assurdo scopo di esprimere il contenuto puramente qualitativo (l'"essenza" delle cose) mediante asserti conoscitivi, ossia di dire l'indicibile. (Schlick 1974, 32)

> La differenza fra struttura e materiale, fra forma e contenuto è, approssimativamente, la differenza fra ciò che può essere espresso e ciò che non può essere espresso. [...] L'inesprimibile non può essere espresso, neppure dal filosofo. (Schlick 1987, 55)

Il punto decisivo, dalla prospettiva di Husserl e Bergson, è che tale *problema* concerne l'esperienza nei suoi aspetti più specifici e caratterizzanti: la sua dimensione qualitativa, cioè *l'effetto che fa* trovarsi ad avere o a fare una certa esperienza [7] e di conseguenza riguarda il raggiungimento effettivo, nel discorso filosofico, delle *cose stesse* nella loro materialità e concretezza; raggiungimento che sia per Husserl che per Bergson è condizione necessaria per fare autenticamente filosofia.

[7] L'espressione, com'è noto, si ritrova in Nagel (2013).

Per Schlick, d'altro canto, la conoscenza in alcun modo deve essere identificata con l'afferrare un contenuto, bensì al contrario con l'individuare una struttura. La conoscenza ha a che fare con l'ordine, quindi, piuttosto che con il contenuto ordinato. Conoscere un colore, ad esempio, significa individuare e esplicitare la collocazione che quel colore assume all'interno della scala dei colori. È la struttura logica di un colore e, in generale, la struttura logica del dato, l'unico oggetto del conoscere. Tutto ciò che non si identifica con tale ordine, forma o struttura, appartiene infatti all'inesprimibile regno della vita, non al dominio esprimibile e comunicabile del conoscere.

> La conoscenza di un oggetto non richiede una fusione con esso. Il contenuto è semplicemente presente. La semplice constatazione contenutistica «questo è blu» dà origine a una spiegazione quando si sostituisca il termine "blu" con un complesso di altri termini, cosa che avviene nelle descrizioni della fisica. «Questo blu è la luce della tale intensità, della lunghezza d'onda tale». «Questo blu corrisponde a un processo così e così di un sistema nervoso così e così». La conoscenza, lungi dal determinare una "intimità" con l'oggetto, sembra al contrario divenire più completa via via che ci allontaniamo dall'oggetto. (Schlick 1987, 92) [8]

[8] Per un confronto fra teoria dell'intuizione fenomenologica e teoria dell'intuizione schlickiana rimando a Lanfredini (2018).

Sul concetto, cruciale, di *fusione* (pronunciato *contra* Bergson) torneremo in seguito. Nel famoso esempio proposto da Schlick relativo alla possibilità che un non vedente dalla nascita ha di conoscere il verde brillante di una foglia (Schlick 1987, 91), la risposta di Schlick è la seguente: il non vedente, contrariamente al vedente, ovviamente non vive, non gode del contenuto. E tuttavia, al pari del vedente, il non vedente è in grado di afferrare la struttura, cioè la posizione che il verde assume nella scala dei colori e, proprio in virtù di questo, è in grado di conoscere il verde della foglia. In definitiva, quindi, ciò che contraddistingue il vedente dal non vedente non è la conoscenza e, rispettivamente, la non conoscenza dei colori. Entrambi, infatti, conoscono e non conoscono la stessa cosa: conoscono la struttura in cui il verde risulta inserito e la sua

posizione nello spettro dei colori, non conoscono il contenuto di quella sfumatura di verde. L'unica cosa che li contraddistingue è quindi l'intuizione, il godimento di quel colore. Cosa assolutamente fondamentale ai fini della fruizione vitale, ma altrettanto irrilevante per la conoscenza dei colori.

Husserl, e con lui l'intera fenomenologia, considererebbe la posizione di Schlick altamente problematica proprio dal punto di vista di una filosofia della conoscenza. Solo mediante un atto di intuizione è infatti possibile giungere a una conoscenza *determinata* dell'oggetto, cosa essenziale per la fenomenologia intesa come scienza descrittiva di fenomeni, o scienza di *datità*. Più precisamente, affinché si realizzi un'intenzione determinata e conoscitiva verso l'oggetto, o stato di cose, si rende necessario il riempimento di un'intenzione vuota, o concettuale, da parte di un atto intuitivo.

Se posti di fronte al verde brillante di una foglia, vedente e non vedente condividono un'unica cosa, cioè la vuota intenzione che ha di mira l'oggetto formale, quello che Husserl definisce il «puro qualcosa» e non un oggetto materialmente e contenutisticamente determinato. Così il non vedente, non avendo una intenzione riempiente, non può affermare di conoscere né la foglia né il verde che la qualifica. Ma nemmeno conosce la struttura del verde. Per conoscere tale struttura è infatti necessaria l'intuizione di un colore *determinato*. [9] Colui che non vede non potrà in alcun modo affermare di conoscere non solo un colore determinato ma anche il colore in generale (il colore determinato include infatti il genere colore), bensì solo di pensarlo in una forma vuota, come un mero "qualcosa". E dal punto di vista del *puro qualcosa* tutti gli oggetti (suoni, colori, oggetti materiali, oggetti scientifici, ecc.) sono perfettamente omogenei e, proprio in virtù di tale omogeneità, matematizzabili.

[9] Il colore è, per Husserl, un genere materiale, comprensivo della specie (il verde, ad esempio) e della singolarità specifica (quel verde determinato). I generi materiali sono essenzialmente distinti dall'oggetto formale e puramente strutturale della logica.

> Un sordo nato sa che esistono i suoni e che i suoni danno luogo a armonie, e su queste si fonda una magnifica arte, ma come i suoni facciano questo, come siano possibili le opere musicali, questo non può capirlo. Una cosa del genere egli non può appunto rappresentarsela, cioè non può guardarla e guardandola afferrarne il come. Il suo saperne l'esistenza non lo aiuta per nulla, e sarebbe assurdo che egli volesse arrivare sulla base del suo sapere a dedurre il come dell'arte musicale (…). Il guardare non si lascia dimostrare o dedurre. (Husserl 1981, 74)

L'esclusione del contenuto materiale dell'esperienza dall'assetto epistemico è quindi una mossa inadeguata, dal punto di vista fenomenologico, proprio perché inficia la possibilità di una conoscenza determinata, mantenendosi sul piano di una conoscenza del tutto vuota: quella del puro qualcosa, appunto. Quello che si acquista con la matematizzazione della esperienza concreta, e in particolare della dimensione qualificante dei *plena* [10], si perde in determinatezza e precisione. Tale esclusione, infatti, comporterebbe l'estromissione in toto del portato esperienziale inficiando così la stessa qualificazione di empirismo; qualificazione a cui l'empirismo logico (per il suo stesso statuto di empirismo) non intende d'altra parte rinunciare.

[10] Per il problema della matematizzazione dei plena e della critica che Husserl rivolge a Galileo si veda Husserl (1961, in particolare il §9).

Si potrebbe con ciò ipotizzare che la posizione di Bergson, in quanto filosofo dell'intuizione, sia la stessa rispetto a quella di Husserl. [11] Così non è, tuttavia, e occorre superare la visione di Schlick che accomuna semplicisticamente Husserl e Bergson focalizzandosi sulla tesi della inconoscibilità del contenuto, e di conseguenza sulla inutilizzabilità dell'intuizione a fini conoscitivi. Per Schlick, lo abbiamo visto, la tesi della inconoscibilità del contenuto non comporta la negazione del contenuto stesso: «il contenuto – afferma Schlick – deve esserci prima che possa essere studiata la struttura»; esso è «l'indescrivibile che precede ogni cosa». Schlick non si limita quindi a riconoscere l'esistenza effettiva del contenuto. Egli ne coglie anche il carattere preliminare, individuando proprio nel contenuto la necessaria occasione affinché il processo conoscitivo possa mettersi in moto. [12] L'errore dei filosofi dell'intuizione non è stato tanto quello di affermare l'esistenza di un contenuto intuitivo, quindi, quanto di sancirne la conoscibilità, offrendogli dignità epistemica e non solo un significato vitale.

[11] Questo sembrerebbe acclarato dallo stesso Husserl il quale, si dice, amasse ripetere la frase «Siamo tutti bergsoniani!».

Nel ribadirne il ruolo conoscitivo, Husserl insiste sulla funzione di determinazione esercitata dall'intuizione, senza la quale la conoscenza si manterrebbe su un piano meramente formale-strutturale; logico quindi, non conoscitivo. La conoscenza è sempre conoscenza materiale e determinata ed è l'intuizione l'unico strumento in grado di coinvolgere l'aspetto materiale, realizzando al contempo la determinabilità dell'atto conoscitivo.

Ora, è esattamente l'originarietà del concetto di determinabilità a essere messo in discussione da Bergson. La sua nozione di intuizione, infatti, non serve lo scopo epistemologico della determinazione, bensì lo scopo ontologico dell'assecondamento del processo, o dello slancio, nel suo stesso costituirsi.

[12] Il tentativo di mettere a fuoco la natura epistemologica delle constatazioni – natura che deve essere accuratamente distinta dalle proposizioni protocollari, nelle quali l'esperienza in prima persona si apre alla espressione verbale –, è un chiaro indicatore sia della consapevolezza del problema sia della difficoltà a risolverlo. Le constatazioni svolgono due funzioni alle quali, secondo Schlick, non possiamo rinunciare: la prima è quella di motivare il processo conoscitivo dandone l'avvio; la seconda è quella di portare a compimento il sistema delle nostre ipotesi, permettendone la verificazione conclusiva. Ma come questo possa avvenire, come possa la natura immediata ma concettualmente amorfa dell'esperienza incidere effettivamente sulla rete dei concetti non viene indicato da Schlick. Si veda Schlick (1974).

Se Schlick e Husserl, pur aderendo a teorie complementari dell'intuizione, fanno riferimento allo stesso modello epistemico, a una *ratio conoscendi*; Bergson sposta lo sguardo verso un modello ontologico, o *ratio essendi* (Ronchi 2011). All'interno di tale modello l'intuizione svolge, come in Husserl e a differenza di Schlick, un ruolo filosofico cruciale, solo che tale ruolo non è più epistemico bensì di indagine ontologica. Il che non vuol dire sacrificare l'indagine epistemologica; lo scopo è al contrario quello di adattarla alle esigenze di una trattazione che vede nel passaggio dall'ontica all'ontologia una trasformazione essenziale e che sente di conseguenza l'esigenza di individuare strumenti epistemici nuovi rispetto sia a quelli utilizzati dalla tradizione dell'empirismo logico (ad esempio: il principio di verificazione, la dicotomia teorico osservativo, la concezione a due livelli, la critica al sintetico a priori kantiano, ecc.), ma anche da quelli utilizzati dalla tradizione fenomenologica. Particolarmente significative saranno le differenze rispetto a quest'ultima tradizione, perché entrambe (bergsonismo e fenomenologia) si presentano come filosofie radicali dell'esperienza. Il principio fondamentale di Husserl di *andare alle cose stesse* sarebbe condiviso senza riserve anche da Bergson. Tutto però dipende da cosa significhi "andare

verso" e che cosa si debba intendere esattamente con l'espressione "le cose stesse".

3. Il modello fenomenologico di esplicitazione dell'esperienza

Bergsonismo e fenomenologia, lo abbiamo detto, condividono la proposta di una filosofia radicale dell'esperienza. Il termine radicale indica una prospettiva che non solo ha origine dall'esperienza, ma permane nell'esperienza, non discostandosi mai dal piano esperienziale. Nell'empirismo radicale tutto inizia e permane nell'esperienza. In questo senso, la tradizione dell'empirismo logico, al pari della tradizione del trascendentale kantiano, pur inscrivendosi nel solco dell'empirismo (e, nel caso di Kant, del realismo empirico), non può esser definita empirismo radicale: tale tradizione, infatti, pur *muovendo* dall'esperienza *non deriva* tuttavia dall'esperienza. I principi sintetici a priori di Kant e la dimensione dell'analiticità nell'empirismo logico sono una riprova dell'assenza, in entrambi i contesi, di una effettiva radicalità [13]. Questa radicalità è sicuramente presente in Husserl. Egli afferma a questo proposito:

> ogni visione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originariamente nell'"intuizione" [*Intuition*] (per così dire in carne ed ossa) [*leibhaft*] è da assumere come essa si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà. (Husserl 2002a, 52-53)

[13] Radicalità rintracciabile al contrario nella prospettiva di un autore come Mach, a cui larga parte dell'empirismo logico si ispira.

Per aderire a tale piano d'esperienza, la fenomenologia adotta un atteggiamento puramente descrittivo. Ma cosa si intende qui per descrizione? La risposta a questa domanda ci permetterà di cogliere gran parte delle differenze tra Husserl e Bergson a partire dalla stessa esigenza teorica: quella di cogliere e descrivere l'esperienza *dal suo interno* senza ricorso ad alcuna dimensione concettuale superiore o a principi esplicativi estrinseci all'esperienza stessa. [14]

Descrivere per Husserl significa esplicitare ciò che l'esperienza manifesta, esattamente come si manifesta. Per realizzare quello che Husserl stesso definisce il *principio di tutti i principi* della fenomenologia, diviene centrale la nozione di dato, o datità. L'esperienza è, innanzi tutto, esperienza che si deposita in dati, apparenze; fenomeni, appunto.

Tutte le tecniche di esplicitazione fenomenologica ruotano intorno a questo principio generale, a partire dal metodo della riduzione eidetica, il cui scopo è quello di individuare nell'esperienza stessa l'essenza (*Wesen*) che essa esprime. Essenza intesa non tradizionalmente come *conditio sine qua non*, ma come invarianza nella variazione, o come campo di variazione eidetica. La fenomenologia si propone come scienza di essenze: questa tesi sta semplicemente a mostrare come il concetto stesso di manifestazione comporta, oltre a una naturale variazione e oscillazione, una sostanziale unità e identità. In assenza di invarianti, quindi di essenze, l'esperienza sarebbe non decifrabile, caotica, disgregata. La singolarità del rosso cremisi può variare in un rosso carminio o in un

[14] In questo il metodo di descrizione o chiarificazione fenomenologica si distingue dalla esplicazione di Carnap. A differenza di Carnap, il metodo di esplicitazione di Husserl non rimanda a una *ricostruzione* o sistematizzazione ma, al contrario, a una chiarificazione *dall'interno* della struttura del dato d'esperienza. In questo senso, il metodo della esplicitazione fenomenologia non riflette una *conceptual engineering,* ma una *experiential clarification* in grado di identificare e portare alla luce la struttura interna di ciò che concretamente esperiamo. Si veda a questo proposito Parrini (2012 e 2023a), Friedman (1999) e Ryckman (2007).

rosso vermiglio salvaguardando la specie rosso o, ancora, trasformarsi (ad esempio se sottoposta a particolari condizioni di illuminazione) in blu o in verde rimanendo comunque dentro il confine del genere colore. Quello che tuttavia non può accadere è che un colore si trasformi in un suono di violino, proprio perché il suono esprime una differente essenza e con ciò un differente campo di variazione. Ogni oggetto, in quanto tale, esprime una identità al variare delle prospettive attraverso le quali si dà necessariamente. L'oggetto diventa così un polo vuoto intorno al quale ruotano gli indefiniti scorci prospettici che lo costituiscono.

Quasi tutti i concetti fenomenologici ancorati al principio di manifestazione convergono sulla nozione cruciale di essenza: a priori materiale, fondazione, prospettiva, punto di vista, sintesi, idea, modo, sfondo, attuale/inattuale, adeguato/inadeguato, ecc. Si tratta di concetti che rimandano, tutti, a una nozione assolutamente fondativa dal punto di vista della descrizione fenomenologica dell'esperienza: quella di determinazione o, meglio, di determinabilità. La fenomenologia di Husserl è scienza di determinazioni e il concetto di essenza è la controfigura tecnica di questa istanza fondamentale. Ogni manifestazione si offre come oggetto, come noema, e l'oggetto è tale in virtù della sua possibilità di essere determinato in certi modi, a scapito di altri.

Ogni oggetto, afferma Husserl, è circondato da un alone di indeterminata determinabilità. Determinabilità che non deve essere confusa con l'esattezza perché, al contrario, la fenomenologia è (a differenza della geometria e della matematica) scienza inesatta, vaga, morfologica di oggetti d'esperienza. Ma il carattere vago della descrizione, dell'esperienza e dell'oggetto fenomenologici non collassano nella assoluta e oscura indeterminatezza, pena la possibilità stessa di esperire.

Il principio di determinabilità presuppone d'altro canto la priorità dell'estensione sulla dimensione propriamente qualitativa (il plenum dell'esperienza). La dimensione qualitativa è assolutamente cruciale per poter parlare di esperienza ma onticamente secondaria e subordinata rispetto alla dimensione estensiva. Quest'ultima costituisce infatti, cartesianamente, la struttura portante sia dell'oggetto sia, in virtù del principio fenomenologico di correlazione tra soggetto e oggetto, della "forma" che inabita la struttura dell'atto, o della noesi. È infatti quella struttura che, in virtù della sua attribuzione di senso, permette all'esperienza di manifestarsi come determinabile.

È quindi l'estensione che permette di "ritagliare", per mezzo di quella che Bergson definirebbe l'attività d'individuazione (*decoupage*) o di "ritaglio" (*decoupure*) tipica dell'atteggiamento conoscitivo (Bergson 2000, 172), l'oggetto rispetto a uno sfondo, garantendo la sua perimetrazione (essenziale per il manifestarsi di qualcosa) ma anche la sua discretizzazione, la scomposizione in parti indipendenti, la sua ideale possibilità di frammentazione.

> L'essenza stessa dell'estensione comporta la possibilità ideale della frammentazione. È evidente che qualsiasi frammentazione dell'estensione comporta una frammentazione della cosa stessa, fa sì, cioè, che la cosa si scomponga in parti, ciascuna delle quali ha a sua volta un carattere pienamente cosale, il carattere della cosalità materiale. Viceversa: qualsiasi suddivisione della cosa in cose, qualsiasi frammentazione della cosa come tale, frammenta anche l'estensione cosale. (Husserl 2002b, 34-36)

In conclusione, l'esplicitazione fenomenologica, fondata sulla nozione di essenza come invarianza, considera prioritario il concetto di determinabilità [15] a fronte di uno sfondo indistinto che esige una messa a fuoco per offrirsi come esperienza compiuta. Questa tesi sottintende un primato ontico dell'estensione rispetto al riempimento intuitivo. La determinabilità è infatti non determinazione bensì possibilità di essere determinati a partire da uno sfondo indeterminato, o oscuro. Tale "presa" dell'attuale a fronte di un orizzonte potenziale di possibilità è ciò che caratterizza, per Husserl, la descrizione fenomenologica dell'esperienza. E sarà proprio questo schema che verrà messo in crisi dal modello di esplicitazione bergsoniano.

[15] Utile distinguere qui tra *determinazione qualitativa*, quella su cui si focalizza la fenomenologia e *determinazione quantitativa*, numerabile, matematizzabile. Nella prima il plenum qualitativo, per quanto non fondativo (come nell'approccio galileiano), permane come essenziale.

4. Il modello bergsoniano di esplicitazione dell'esperienza

In un passo molto noto della Introduzione alla metafisica, Bergson afferma:

> Se si paragonano tra loro le definizioni di metafisica e le concezioni di assoluto, ci si accorge che i filosofi, a dispetto delle apparenti divergenze, concordano nel distinguere due modi profondamente differenti di conoscere una cosa. Il primo implica che si giri attorno alla cosa; il secondo che entri in essa. La prima maniera dipende dal punto di vista in cui ci si colloca e dai simboli attraverso i quali ci si esprime. La seconda non assume nessun punto di vista e non si poggia su alcun simbolo. Della prima conoscenza si dirà che essa si ferma al *relativo*; della seconda, fin dove è possibile, che essa riguarda *l'assoluto*. (Bergson 2012, 29)

Questa distinzione è un ottimo strumento per distinguere due differenti modelli di esplicitazione dell'esperienza: il primo, quello husserliano, implica che «si giri intorno alla cosa»; il secondo, quello bergsoniano, ha la pretesa di «entrare nella cosa stessa». Il primo modello utilizza punti di vista, prospettive; in una parola segni. Il secondo modello non intende, almeno in prima istanza, utilizzare segni, né procedere per prospettive. Esso potrà dirsi *assoluto*. Di contro, il primo si dirà *relativo*, e non tanto per la negazione di un al di là inaccessibile rispetto ai nostri strumenti conoscitivi (come sembra suggerire Schlick quando si riferisce all'intuizione come penetrazione in un contenuto esperienziale o come fusione tra soggetto e oggetto; o come suggerisce Husserl quando si riferisce alla assurdità effettiva di *un mondo fuori dal nostro mondo*); quanto per una aderenza costruttiva e affatto fusionale all'esperienza vissuta. Il modello di esplicitazione bergsoniano, se così concepito diventerebbe quindi il vero modo per andare alle cose stesse, realizzando l'intento fondamentale della fenomenologia. Il riferimento è alle *cose stesse*, e non alle *mere cose*, come (seguendo le orme di Bergson) afferma Merleau-Ponty:

> Husserl pone la Natura come "sfera delle mere cose", l'insieme delle cose che sono solo cose. La Natura è uguale alla natura cartesiana, così come viene concepita dagli scienziati. […] In questo atteggiamento depurato, incontriamo delle cose puramente materiali, per esempio dei tavoli, di cui incontriamo solamente lo strato di materialità, o degli uomini, di cui incontriamo solamente lo strato di animalità. Questa concezione delle "mere cose" ha una portata generale; noi giungiamo spontaneamente ad adottarla quando il nostro Io, invece di vivere nel mondo, decide di

> cogliere (*erfassen*), di oggettivare. In queste condizioni, l'Io diviene "indifferente", e il correlato di questa mera indifferenza è la mera cosa. [...] Considerato in sé stesso, questo universo rinvia a un universo primordiale. L'universo della teoria sottintende un universo già presente. Dietro a questo mondo, c'è un mondo più originario, che precede ogni attività, un "mondo prima di ogni tesi": è il mondo percepito. A differenza del primo, che si dà come un mondo costruito, esso si dà in carne ed ossa, *Leibhaft*. Quando analizziamo il significato di una cosa, troviamo la storia di questo significato sedimentata in questa solidità: l'estensione cartesiana ha la propria storia in essa; le *blosse Sachen* appaiono come delle idealizzazioni, sono degli insiemi successivi costruiti sulla solidità del percepito. (Merleau-Ponty 1996, 108-9)

La differenza fra *andare alle cose stesse* (*zu den Sachen selbst*) e le *mere cose* (*blosse Sachen*) si gioca su una nozione che abbiamo visto essere primaria e fondante per Husserl e che risulterà invece secondaria e fondata per Bergson: quella di determinazione. Da tale nozione dipende il concetto di strato a cui si riferisce Merleau-Ponty e, insieme a tale concetto, i nessi di fondazione che valgono tra gli strati stessi.

Vi è tuttavia una nozione in cui la fenomenologia di Husserl sembra connettersi strettamente alla prospettiva bergsoniana. Si tratta del concetto, fondamentale per la fase cosiddetta genetica della fenomenologia, di *motivazione*. [16] Il modello motivazionale supera quello associazionistico mediante un nuovo modo di concepire la nozione di molteplicità: la *molteplicità per giustapposizione* viene sostituita da una *molteplicità per compenetrazione*. Per Husserl, come per Bergson, il senso più profondo della motivazione rimanda all'eterogeneità e all'irreversibilità. Inoltre, per entrambi, la motivazione si radica in quel «fondo oscuro» a partire dal quale essa si sedimenta. [17]

[16] Edith Stein vede giustamente nella nozione di motivazione l'intersezione fra le due fenomenologie e, tacitamente, riconosce quindi l'apporto fondamentale che Bergson può dare alla fenomenologia "ufficiale", cioè quella di matrice husserliana (Stein 1996, 45-46).

A partire da questo flusso motivazionale (quindi temporale), le strade di Husserl e di Bergson si dividono: il primo, infatti, mette in primo piano la determinazione qualitativa (frutto della riduzione eidetica), necessaria perché si dia esperienza. Il secondo, al contrario, ritiene che la determinazione qualitativa svolga un ruolo al contempo epistemico e agentivo, ma non ontologico. Per una autentica esplicitazione dell'esperienza, occorre rimarcare il ruolo che l'impersonale e l'anonimo svolge in essa. Se la nostra intera esperienza, come riconosce Merleau-Ponty (fortemente debitore, in questo come in altri casi, da Bergson), s'innesta in un flusso generale «che defluisce dentro di me senza che io ne sia l'autore» (Merleau-Ponty 2003, 293), la coscienza stessa diviene un evento che co-nasce con il mondo e non una dimensione noetica che costituisce il mondo per mezzo di un suo contenuto di senso. Da questo punto di vista, la coscienza appartiene all'individuo tanto quanto appartiene al mondo circostante, e non solo a quello specificamente umano, ma anche a quello animale, vegetale e anche minerale; rimarcando così non tanto il fenomeno dell'*intenzione* quanto quello della *rimozione*: «come avvento dell'impersonale, la rimozione è un fenomeno universale, fa comprendere la nostra condizione di esseri incarnati collegandola alla struttura

[17] Noto è il passo del secondo volume di *Idee* in cui Husserl fa esplicito riferimento a tale oscurità: «In questo contesto il singolo vissuto è allora motivato da un fondo oscuro, ha motivi psichici che si possono interrogare: come mi è venuta in mente questa cosa – che cosa mi ha portato a ciò? (...) I "motivi" sono spesso nascosti in profondità, ma possono venir portati alla luce attraverso la "psicoanalisi". Un pensiero mi "ricorda" altri pensieri, richiama alla memoria un vissuto passato. In certi casi può addirittura venire percepito. Nella maggior parte dei casi però la motivazione è realmente presente nella coscienza, ma non riesca ad assumere rilevo, non viene notata, è inavvertita ("inconscia")» (Husserl 2002b, 225-226).

temporale dell'essere al mondo» (Merleau-Ponty 2003, 132).

Così, mentre per Husserl l'oggetto temporale precipita o sprofonda, a partire da un punto-ora attualmente percepito, in un passato sempre più lontano dalla coscienza desta, per Bergson il "passato" non è caratterizzato da un progressivo allontanamento dall'"ora" della percezione ma, al contrario, da un protrarsi del passato impersonale verso l'attualità della percezione. Il rapporto fra passato e presente non è più, quindi, un trattenimento, né tantomeno uno "sprofondamento" bensì un avanzamento, un autentico "progresso": la memoria, come continuum temporale e indeterminato, più che retrocedere avanza dal passato al presente.

Concepire il continuum come indeterminato non significa tuttavia concepirlo come indifferenziato; il nesso tra le parti non è di dipendenza nel senso della fondazione bilaterale (come nell'apriori materiale di Husserl) ma di dipendenza nel senso della reciproca integrazione: si tratta, cioè di una relazione nella quale le parti risultano reciprocamente modificate dalla relazione stessa. Il continuum bergsoniano è fondato, in altre parole, su un concetto di molteplicità non più centrato sulla distinzione o discretizzazione bensì sulla differenziazione. La nota distinzione bergsoniana tra differenze di grado e differenze di natura (Bergson 2000) intende mettere a fuoco esattamente questa duplice accezione di molteplicità: la prima, discreta in quanto fondata sul concetto di estensione rimanda alla omogeneità e alla conseguente possibilità di divisione; la seconda, continua in quanto incentrata sul concetto di durata, rimanda alla eterogeneità e di conseguenza alla possibilità di una continua alterazione.

Le molteplicità discrete contengono il principio della loro misura; al contrario, le molteplicità continue sono, per dirla con Deleuze, «ciò che si divide solo cambiando natura, solo ciò che si lascia misurare solo variando principio di misura in ogni momento della divisione» (Deleuze 2001, 30).

Concepire la durata come un flusso che procede per differenziazioni (e solo *ex post* per determinazioni) ci conduce a un nuovo concetto di natura; non più natura estesa o oggettuale, bensì natura creatrice, originaria (Bergson 2002); rispetto alla quale la prima costituisce una controfigura epistemica.

Al fine di descrivere questa dimensione non più manifestativa ma disposizionale, occorre un quadro teorico alternativo, che cercheremo ora di sintetizzare.

5. I quattro assunti fondamentali

La filosofia radicale dell'esperienza proposta da Bergson si fonda sui seguenti quattro principi fondamentali:

1. Privilegiare il mutamento rispetto alla fissità, la durata rispetto al dato.

«Il tempo – afferma Bergson – impedisce che tutto sia dato in un colpo solo» (Bergson 2000, 85). In fenomenologia l'esperienza prende avvio dalla nozione di dato e la nozione di dato non può prescindere da quella di determinazione. Anche la trattazione relativa alle sintesi passive (Husserl 1993), per quanto fluidifichi notevolmente il concetto di manifestazione e di datità, lo fa per così dire archeologicamente, cioè, indagandone la genesi,

senza tuttavia metterne in gioco l'assoluta centralità. Un'esperienza priva di dati, in cui nulla si manifesta non sarebbe definibile come tale.

Questa concezione di esperienza è per Bergson più simile alla funzione svolta dall'intelligenza. L'intelligenza fraziona, spezza, parcellizza, in quanto destinata a preparare e a dirigere la nostra azione sulle cose. Quest'ultima si esercita agevolmente solo su punti fissi; di conseguenza è la fissità e l'immobilità che la nostra intelligenza ricerca. Ma un'autentica esplicitazione dell'esperienza, che assomiglia più all'auscultazione che a una descrizione dall'esterno, deve esercitare una sorta di *inversione* rispetto all'intelligenza e alla sua parcellizzazione. Tale inversione richiede uno sforzo eroico, poiché si tratta di percorrere a ritroso l'alveo del fiume procedendo in direzione contraria alla corrente e all'utilizzo di tutti quegli strumenti (espressione, manifestazione, dato) che rendono l'esperienza stessa decifrabile e descrivibile (Husserl) o conoscibile (Schlick). Lo strumento per questo cammino a ritroso è, appunto, l'intuizione. Non atto immediato, e tantomeno religioso, quindi, o simpatia con la cosa stessa, ma cammino teorico che procede nella direzione contraria a quella naturale dell'intelligenza umana, sforzo per risalire la china naturale del lavoro del pensiero, e che con ciò permette di calcare il movimento stesso del reale.

2. Privilegiare il reale rispetto al possibile

Nella versione tradizionale, il reale presuppone il possibile; non viceversa. La realizzazione aggiunge qualcosa alla semplice possibilità: il possibile sarebbe là in ogni tempo, fantasma che attende la sua ora e diviene realtà grazie all'aggiunta di qualche cosa. Per Bergson, tuttavia, le cose stanno esattamente nel modo inverso: la possibilità non precede la realtà, ma l'avrà preceduta una volta che la realtà è apparsa di fatto. Questo principio permette di distinguere tra sistemi chiusi e sistemi aperti. Nei primi la possibilità precede l'esistenza, le cose possono essere rappresentate prima di essere realizzate: nella realtà vi è qualcosa di più rispetto alla possibilità. Nei secondi la possibilità non precede ma segue l'esistenza: vi è qualcosa *di più* e non *di meno* nella possibilità rispetto alla realtà. Qualcosa è reale e, per ciò stesso, retrospettivamente o retroattivamente possibile. Detto in altri termini, la possibilità non precede la realtà, ma l'avrà preceduta una volta apparsa la realtà; in questo senso il possibile è il miraggio del presente nel passato, o la sua proiezione virtuale. [18]

3. Privilegiare il pieno rispetto al vuoto; la materia rispetto alla forma

Nella fenomenologia di Husserl (e a fortiori nell'intera tradizione dell'empirismo logico) è la forma ad essere prioritaria. Senza una struttura (l'ordine o la funzione per Schlick; l'estensione per quanto riguarda l'oggetto d'esperienza e l'intenzionalità per quanto riguarda il vissuto in Husserl) non vi è esperienza. In Bergson, ancora una volta, la forma, o la struttura è l'*inverso* della materia la quale, in quanto durata, si trasforma incessantemente.

[18] «La logica abituale [...] non vuole credere che, se questi elementi non si fossero manifestati come realtà, non sarebbero esistiti anteriormente come possibilità, la possibilità di una cosa essendo sempre (salvo nel caso in cui questa cosa è una sistemazione tutta meccanica di elementi preesistenti) il miraggio, nel passato indefinito, della realtà una volta apparsa. Se la nostra logica respinge nel passato, sotto forma di possibile, ciò che sorge dalla realtà nel presente, è perché non vuole ammettere che qualcosa sorga, che qualcosa si crei, che il tempo sia efficace» (Bergson 2000, 18).

4. Privilegiare l'indeterminato rispetto al determinato

In Husserl (e a fortiori in Schlick) la nozione di determinazione, a sua volta costitutiva della nozione di dato, è imprescindibile. Non esiste conoscenza in senso assoluto indeterminata (Schlick); non esiste esperienza in senso assoluto indeterminata (Husserl). La dialettica tra indeterminato e determinato rimanda a quella tra sfondo e attualità. Qualsiasi fenomeno per Husserl è sempre circondato da un alone, o orizzonte indeterminato ed è proprio in virtù di tale dimensione di indeterminatezza che l'oggetto può configurarsi come determinato. Nella dinamica tra figura e sfondo, o tra esplicito e implicito, in fenomenologia la figura (l'esplicito, l'orizzonte spaziale) è primaria e privilegiata. Lo sfondo riveste infatti la funzione di supporto per l'emergenza del fenomeno. Al contrario, nella prospettiva bergsoniana è lo sfondo (l'impersonale, il tacito, l'orizzonte temporale) a essere primario e privilegiato e a motivare, secondo una dinamica non più epistemico-conoscitiva bensì onto-biologica, ciò che emerge come esplicito. In altre parole, l'indeterminato non è più in funzione del determinato secondo un modello epistemico, bensì sostegno del determinato, secondo un modello ontologico che procede per progressive differenziazioni.

6. Conclusioni

La fenomenologia di Husserl e la prospettiva di Bergson si presentano come filosofie radicali dell'esperienza, il cui metodo consiste in una esplicitazione, *dall'interno*, dell'esperienza stessa; a differenza della posizione di Schlick secondo la quale tale esplicitazione deve sempre e necessariamente fare riferimento a una dimensione "esterna", discorsiva o concettuale. Per Schlick il tentativo di descrivere l'esperienza dall'interno, rigorosamente *iuxta propria principia*, è insensato e quindi filosoficamente illecito. E non tanto a causa della inconsistenza o addirittura inesistenza dell'esperienza in quanto tale, che al contrario l'esperienza effettiva è per Schlick l'unica cosa reale, quanto per l'impossibilità di render conto di essa con strumenti conoscitivi. Il vivere (*erleben*) non è oggetto del conoscere. Di esso possiamo godere, senza tuttavia pretendere di costruirci alcuna teoria.

Husserl e Bergson condividono il tentativo contrario, quello di individuare, cioè, metodi di esplicitazione dell'esperienza che non facciano immediato ricorso alla dimensione teorico-concettuale. Ma lo fanno con strumenti diversi. Per Husserl senza una messa a tema del contenuto dell'esperienza non possiamo avere conoscenza determinata di alcun oggetto. Per Bergson, al contrario, mettere a tema il contenuto dell'esperienza significa penetrare l'esperienza nella sua effettiva consistenza e non limitarsi semplicemente e perimetrarla con strategie semiotiche o simboliche. Da questo punto di vista, il concetto di determinazione fenomenologica non può esser considerato, a rigore, parte effettiva dell'esperienza, ma al contrario segno che la denota e la cristallizza.

Potremmo quindi concludere, accogliendo quella paradossalità che avevamo segnalato fin dall'inizio esser presente nel titolo, che è lecito considerare Bergson come a tutti gli effetti un fenomenologo. Anzi, il più fenomenologo tra i fenomenologhi. Il suo è infatti un tentativo di fare una

filosofia radicale dell'esperienza; una filosofia in cui il principio fenomenologico *andare alle cose stesse* (e non alle *mere cose*) possa trovare la sua massima realizzazione.

Se poi questo tentativo sia effettivamente riuscito, o se al contrario si debba abdicare a una versione più debole del principio di tutti i principi (la versione "semiotica" di Husserl), oppure addirittura dichiarare l'impossibilità di "toccare col pensiero" il contenuto effettivo della nostra esperienza (la versione concettualista di Schlick), è una domanda che potrà essere affrontata in un contesto di ricerca più ampio: quello che consisterà nel mettere finalmente in dialogo, senza pregiudizi e zavorre intellettuali, le tre più grandi tradizioni filosofiche del Novecento: empirismo logico, fenomenologia e bergsonismo.

Bibliografia

Bergson, H. (2000). *Pensiero e movimento*. Tr. It. di F. Sforza. Milano: Bompiani.

Bergson, H. (2002). *L'evoluzione creatrice*. Tr. It. di F. Polidori. Milano: Raffaello Cortina.

Bergson, H. (2012). *Introduzione alla metafisica*. Tr. It. di D. Giordano. Napoli: Orthotes.

Deleuze, G. (2001). *Il bergsonismo e altri saggi*. Tr. It. di P.A. Rovatti e D. Borca. Torino: Einaudi.

Dreyfus, H. (1982). *Husserl, Intentionality and Cognitive Science.* Cambridge, MA: MIT Press.

Dreyfus, H. (1990). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge, MA: MIT Press.

Drummond, J. (1992). An abstract consideration: de-ontologizing the noema. In J. Drummond & L. Embree (eds), *The Phenomenology of Noema* (89-109). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Føllesdal, D. (1969). Husserl's notion of noema. *Journal of Philosophy*, 66 (20), 680-687; poi in Dreyfus (1982), 73-80.

Føllesdal, D. (1990). Noema and Meaning in Husserl. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 263-271.

Friedman, M. (1999). *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gutting, G. (1971). Husserl and Logical Empiricism. *Metaphilosophy*, 2 (3), 197-226.

Husserl E. (1961). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Tr. It. di E. Filippini. Milano: Il Saggiatore.

Husserl, H. (1981). *L'idea della fenomenologia*. Tr. It. di M. Rosso. Milano: Il Saggiatore

Husserl E. (1993). Lezioni sulla sintesi passiva. Tr. It. a cura di P. Spinicci. Milano: Guerini.

Husserl, E. (2002a). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Tr. It. di V. Costa. Torino: Einaudi.

Husserl, E. (2002b). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Tr. It. di V. Costa, Einaudi: Torino.

Husserl, E. (2008). *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*. Tr It. di V. Costa. Macerata: Quodlibet.

Kaufmann, F. (1940). Phenomenology and Logical Empiricism. In M. Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (124-142). Harvard: Harvard University Press.

Kelly, M.R. (ed.) (2010). *Bergson and Phenomenology*. London: Palgrave McMillan.

Lanfredini, R. (2018), Phenomenological Empiricism. *Phenomenology and Mind*, 15, 96-106.

Matthews, E. (1996). *Twentieth Century French Philosophy*. New York: Oxford University Press.

McIntyre, R. (1982). Intending and Referring. In H.L. Dreyfus & H. Hall (eds), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science* (215-231). Cambridge, MA: MIT Press.

McIntyre, R. & Woodruff Smith, D. (1982). *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*. Dordrecht and Boston: D. Reidel.

Merleau-Ponty, M. (1996). *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*. Tr. It. di M. Mazzocut Mis e F. Sossi. A cura di M. Carbone. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Merleau-Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. Tr. It. di A. Bonomi. Milano: Bompiani.

Nagel, T. (2013). *Che cosa si prova a essere un pipistrello*. Tr. It. di T. Falchi. Roma: Castelvecchi.

Parrini, P. (2002). *L'empirismo logico. Aspetti storici e prospettive teoriche*. Roma: Carocci.

Parrini, P. (2012). Fenomenologia ed empirismo logico. In A. Cimino & V. Costa (eds.), *Storia della fenomenologia* (81-119). Roma: Carocci.

Parrini, P. (2023a). Empirismo logico e fenomenologia. Uno snodo fondamentale della filosofia del Novecento. In F. Masi et al. (eds.), *Tra experientia ed experimentum. Medioevo e modernità a confronto* (103-115). Milano: Mimesis.

Parrini, P. (2023b). Esplicazione e ricostruzione razionale. In R. Lanfredini (a cura di), *Filosofia: metodi e orientamenti contemporanei* (67-80). Roma: Carocci.

Pietersma, H. (2000). *Phenomenological Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

Ryckman, T. (2007). Carnap and Husserl. In M. Friedman & R. Creath (eds.), *The Cambridge Companion to Carnap* (81-105). Cambridge: Cambridge University Press.

Ronchi, R. (2011). *Bergson. Una sintesi*. Milano: Marinotti Editore.

Russell, B. (1992). *Logical and Philosophical Papers 1900–1913*. Ed. by J.G. Slater, with the assistance of B. Frohmann. London – New York: Routledge.

Schlick, M. (1974). La svolta della filosofia. In M. Schlick, *Tra realismo e positivismo* (25-34). Tr. It. E. Picardi. Bologna: Il Mulino.

Schlick, M. (1987). *Forma e contenuto*. Tr. It. di P. Parrini & S. Parrini Ciolli. Torino: Bollati Boringhieri.

Smith, B. & Woodruff Smith, D. (2005). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stein, E. (1996). *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*. Tr. It. di A.M. Pezzella. Roma: Città Nuova.

Worms, F. (éd.) (2004). *Annales Bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, La Phénoménologie*. Paris: PUF.



s e

t

t e

Gilles Deleuze

L'influenza che il pensiero di Deleuze ha esercitato nei più svariati ambiti del sapere è a dir poco impressionante. La presenza di questo autore dilaga e le citazioni dei suoi libri diventano spesso biglietti di accesso agli ambienti intellettuali più *cool*. Nella cerchia della cosiddetta *theory fiction*, ad esempio, *Mille Piani* è assurto a testo sacro, tanto saccheggiato a livello concettuale, quanto scimmiottato a livello stilistico. Anche in ambito accademico e nella quotidianità meno sospetta, il fantasma di Deleuze riappare con una certa ossessività. I corsi di filosofia teoretica che parlando della nozione di immanenza non menzionano lo Spinoza di Deleuze sono assai rari; all'estremo opposto, in ambito agreste, nell'atto di estirpare gramigna da un campo di asparagi, qualcuno nomina il termine rizoma, *et voilà* l'universitario vanitoso ritornato alla terra non indugia a evocare l'ontologia deleuziana.

Per tale ragione *Philosophy Kitchen* si è sempre domandata se a questa circolazione virale di deleuzismi – già diagnosticata agli esordi della rivista – corrisponda un'adeguata comprensione della proposta filosofica dell'autore. E, badate bene, non si tratta di stigmatizzare polemicamente la faciloneria e la superficialità di alcune manovre di appropriazione culturale; bensì di insistere sull'urgenza di far emergere, con rigore, quello che risuona come il cuore teorico della proposta filosofica deleuziana.

La cifra distintiva e la potenza filosofica di Deleuze risiedono – a nostro modo di vedere – nella perseveranza metafisica, vale a dire nell'indefesso sforzo di costruire, attraverso gli strumenti concettuali più variegati, e per mezzo di un metodo di precisione, una metafisica all'altezza del proprio tempo. Deleuze, del resto, è divenuto un quasi-classico della filosofia – nella sua forma inattuale e intempestiva – proprio a causa di questa sconsideratezza metafisica. Nel preconizzare l'arrivo di un fantomatico messia deleuziano, ce lo immagineremmo in effetti dotato di un acume ontologico a dir poco fuori dal comune. Questo supereroe speculativo

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 33 — 34

non esiterebbe a calarsi nel caos del reale per poi tagliare e ritagliare su di esso, con la perizia di un sarto d'alta moda, i concetti più sofisticati. Da empirista analizzerebbe nel dettaglio gli elementi e le configurazioni di ciò che accade; da trascendentalista individuerebbe e traccerebbe i processi di genesi che lo reggono.

Non occorre quindi dubitare troppo del carattere astruso delle concettualizzazioni deleuziane. Di primo acchito potrebbe certo richiamare sofismi e *vagueness*, ma in realtà si tratta semplicemente dell'effetto collaterale di una certa maniacalità tecnica. L'approccio di Deleuze alla metafisica è, se si vuole estendere la metafora platonica del filosofo cuoco, simile a quello della cucina molecolare, fondato sulla conoscenza scientifica degli ingredienti e sulla padronanza tecnica dei processi di trasformazione degli stessi. Per tale ragione, stando ai dettami della nostra cucina filosofica, lo studio della teoresi deleuziana richiederà, oggi più che mai, cura e dedizione; sia per comprenderne il gesto filosofico complessivo, sia per utilizzare in maniera appropriata l'enorme *toolbox* concettuale a noi consegnata in eredità.

Carlo Molinar Min

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 33 — 34

(O)maggio deleuziano

Paolo Vignola

Professore invitato di filosofia della tecnica e coordinatore scientifico del Diploma di alta specializzazione in Etica e Intelligenza artificiale presso la Pontificia Università Antonianum di Roma.

p_vignola@antonianum.eu

The paper aims to offer a kind of philosophical homage to Gilles Deleuze, showing not only his actuality in the present, but also and above all his untimeliness as the ability to move even against one's own epoch, in function of a future of critical thought. After a definition of the concepts of actual and virtual, the text tries to stress Foucault's famous statement on the "Deleuzian century" in order to subsequently indicate an alternative to this form of actualisation. Such an alternative, which takes its starting point from Deleuze's untimeliness and hostility towards the new philosophers, tries to indicate the path of spectrality as a possible dimension of Deleuzian thought in our present.

— DELEUZIAN CENTURY
— ACTUAL/VIRTUAL
— GHOSTS
— CONCEPTUAL PERSONAE
— MACHINATION

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 35 — 46

> «Se il pensiero si liberasse del senso comune e non volesse più pensare se non nella punta estrema della propria singolarità? [...] Se anziché ricercare il comune sotto la differenza pensasse differenzialmente la differenza? [...] Sfuggito alla buona volontà e all'amministrazione di un senso comune che divide e caratterizza, il pensiero [...] produce un senso-evento ripetendo un fantasma».
> Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*

Ormai quasi alla vigilia del centenario della nascita e al contempo del trentennale della sua scomparsa, Gilles Deleuze sembra essere più vivo che mai, soprattutto se per *vivo*, usando il suo vocabolario, non intendiamo *attuale*, bensì precisamente il contrario, ossia *inattuale* e *virtuale*. E ad essere vivo, a pena di ridondanza, è il suo formidabile e problematico vitalismo, sempre rivendicato in nome della «grande identità Spinoza-Nietzsche» (Deleuze 199, 180).

Per comprendere la posta in gioco di questa constatazione sull'essere in vita del pensiero, occorre tuffarsi senza reticenze nell'ontologia deleuziana. Nella prospettiva del filosofo francese, che riprende e risemantizza parzialmente l'elaborazione di Bergson, mentre l'attuale è una modalità di esistenza positiva nel presente, il virtuale, pur essendo altrettanto reale, è uno stato dell'essere che rimane in attesa della propria attualizzazione, senza però esaurirsi in essa. A differenza del possibile, che attende la propria realizzazione oppure la sua definitiva scomparsa, il virtuale è pienamente reale, allo stesso titolo dell'attuale. In quanto già reale, il virtuale non si "realizza", ma si attualizza differenziandosi. Mentre il possibile non è altro che una pre-visione calcolata, da cui non può sopraggiungere il nuovo, il virtuale è la dimensione ontologica da cui può scaturire l'evento così come il *novum* del pensiero. In ogni caso, attuale e virtuale si coimplicano:

> La filosofia è la teoria delle molteplicità. Ogni molteplicità implica elementi attuali e elementi virtuali. Non c'è oggetto puramente attuale. Ogni attuale si circonda di una nebbia di immagini virtuali. [...] Come mostrava Bergson, il ricordo non è un'immagine attuale che si formerebbe dopo l'oggetto percepito, ma è l'immagine virtuale che coesiste con la percezione attuale dell'oggetto. Il ricordo è l'immagine virtuale contemporanea dell'oggetto attuale, il suo doppio, la sua "immagine allo specchio". Così c'è coalescenza e scissione, o piuttosto oscillazione, scambio perpetuo tra l'oggetto attuale e la sua immagine virtuale. [...] Questo scambio perpetuo dell'attuale e del virtuale definisce un cristallo. [...] L'attuale e il virtuale coesistono ed entrano in uno stretto circuito che ci riporta costantemente dall'uno all'altro (Deleuze & Parnet 2006, 163, 165).

L'attuale e il virtuale, da cui proviene la citazione, è l'ultimo scritto di Deleuze, redatto poche settimane dopo *L'immanenza: una vita...* e pubblicato postumo come appendice all'edizione di *Conversazioni* del 1996 — anche se, assieme a *L'immanenza: una vita...* e ad altri brevi saggi mai scritti, avrebbe dovuto far parte dell'ultimo progetto editoriale, *Insiemi e molteplicità*, rimasto incompiuto (Dosse 2007, 536 ss). L'idea di fondo di questo breve testo di omaggio al filosofo francese consiste nel provare a fare di *L'attuale e il virtuale* non un testamento filosofico — come è stato invece recepito *L'immanenza: una vita...* [1] — ma una sorta di *pretesto* per virtualizzare la stessa attualità

[1] Cfr. innanzitutto Agamben (2005, 403), che concepisce il testo come un «diagramma testamentario».

di Deleuze e, con essa, il nostro presente. Virtualizzare, in questo caso, è allora da intendersi come il movimento inverso rispetto all'attualizzazione, per cui lo stato attuale, di Deleuze o del presente, viene problematizzato e aperto alla possibilità di accogliere un evento incontrollabile o «creare qualcosa di nuovo» (Deleuze 1999, 225). In tal senso, virtualizzare è rendere inattuale una circostanza o un pensiero, ed è perciò anche rendersi inattuali rispetto al presente, come insegna a fare Nietzsche.

A proposito del filosofo di Röcken, nella lettura che ne offre Deleuze, è la carica virtuale sul presente a rendere possibile l'inattualità o l'intempestività del suo pensiero: «"Agire contro il tempo, e così sul tempo, in favore (lo spero) di un tempo a venire". [...] ma l'avvenire non è il futuro della storia, magari utopico, è l'infinito Ora, il Nûn che Platone già distingueva da qualunque presente, l'Intensivo o l'Intempestivo, non un instante, ma un divenire» (Deleuze & Guattari 2002, 106). Questa intempestività, che è l'orizzonte verso cui tende il presente scritto, può a sua volta essere raffigurata dall'immagine che Nietzsche offre della catena spezzata dei filosofi come l'alternativa alla storia della filosofia, la sua controstoria: «La natura scaglia il filosofo come un dardo in mezzo agli uomini, non prende la mira, ma spera che il dardo rimarrà infisso da qualche parte» (Nietzsche 1964, 433). Il destino del filosofo di essere scagliato come una freccia nella *doxa* di un'epoca, per agire contro di essa e in funzione dell'avvenire, esprime l'inattualità o l'intempestività del pensiero rispetto al suo presente, ed è questa dimensione inattuale rispetto alla nostra epoca che proveremo a rintracciare nella filosofia deleuziana.

Attualità: Il secolo deleuziano?

Vi è oggi sicuramente un'attualità di Deleuze nel campo degli studi filosofici, rappresentata dal fiorire e dal moltiplicarsi, negli ultimi quindici anni, di gruppi e reti internazionali di studio, riviste scientifiche, fanzines militanti, programmi di ricerca ispirati espressamente a Deleuze, divulgatori e diffusori, e tutto ciò ad ogni lato del mondo, a partire certamente dall'Europa, ma con maggiore evidenza nelle Americhe. Dove non sembra essere proprio all'ordine del giorno è invece nei gangli strategici dell'accademia europea, e in particolare di quella francese, per quanto il suo *Differenza e ripetizione* sia quest'anno uno dei libri per l'*agrégation* in filosofia. Comunque sia, questa attualità non si limita al campo specifico della filosofia, ma invade facilmente i territori artistici, politici, matematici e scientifici, ecologici, antropologici, giuridici o clinici del nostro presente, così come si palesa in svariati ambiti della vita quotidiana, laddove si manifestano fenomeni sociali ed esistenziali passibili di essere analizzati mediante le lenti della micropolitica e dell'assiomatica capitalista sviluppate a partire da *Mille piani*. L'attualità politica di Deleuze può essere rintracciata, sul versante della critica, nelle categorie di microfascismo, apparati di cattura, asservimenti macchinici, modulazione e controllo, le quali, se ripensate all'epoca dell'Antropocene, del platform capitalism e dell'IA, possono rivelarsi forse ancor più utili di prima; dal lato invece delle pratiche di resistenza e della sperimentazione etico politica, se i divenire minori, le linee di fuga, i concatenamenti collettivi sembrano non avere più una presa politica contagiosa in un'Europa sempre più omogeneizzata, hanno sicuramente contribuito ad animare le complicità geofilosofiche

e geopolitiche intessute con le singolarità altermondiste, i cui esempi più potenti provengono dall'America Latina e dall'Africa.

Proviamo però a porci a lato di questa attualità e a riprendere l'affermazione di Foucault secondo cui «un giorno, forse, il secolo sarà deleuziano» (Foucault 2022, 11). Saremmo sicuramente indotti a darne una declinazione diversa rispetto a quella offerta dal filosofo genealogista — o almeno diversa da quello che si è finito per intendere di questa frase. La *boutade* di Foucault, dettata da una grande ammirazione verso il suo amico ma anche ben intrisa di ironia, si riferiva al "secolo" non come la realizzazione mondana della filosofia di Deleuze, bensì nel senso della «opinione comune contrapposta ai pochi eletti» (Foucault 2001, 233) e, di conseguenza, di un "divenire *doxa*" del pensiero di quest'ultimo. Qui risiede forse la carica maggiormente ironica del messaggio di Foucault, dato che l'operazione generale di Deleuze è sempre stata quella di una critica radicale della *doxa* interna alla tradizione filosofica dietro al buon senso e al senso comune che stabiliscono «l'immagine dogmatica del pensiero» come dispositivo di orientamento universale verso il vero — mediante la rappresentazione e il riconoscimento — e, di conseguenza, di repressione del nuovo e della differenza (Deleuze 1997). La teoria dell'empirismo trascendentale, del campo trascendentale impersonale e della sua drammatizzazione sono infatti da vedersi come l'alternativa a questa immagine dogmatica, che agli occhi di Deleuze veniva ancora incarnata dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo, nonché ratificata dalla dialettica. Temi questi presenti proprio in *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, da cui Foucault (2022) immagina il *Theatrum Philosophicum* e prende le mosse per auspicare il «secolo deleuziano».

Cinquant'anni separano la sagace suggestione di Foucault dal nostro mondo, secondo la quale quest'ultimo avrebbe dovuto dunque esprimere sul piano dei discorsi una *doxa* deleuziana diffusa, ma tale espressione si sta realizzando in una forma più degradata rispetto a quella immaginata dal filosofo della biopolitica. Da qualche decennio si assiste all'emergere di simulacri dei concetti deleuziani, appiattiti sul *piano di concorrenza* del mercato e del marketing, che proliferano nei più svariati ambiti dell'esistenza messa a profitto. A trent'anni dalla morte di Deleuze, si può osservare perciò un'altra attualità del suo pensiero, decisamente più problematica della prima. L'ironia della sorte ci rende testimoni di una sorta di secolarizzazione *manu capitali* dei suoi concetti, e ancor di più di quelli creati con Guattari, che disinnesca il loro portato critico facendone circolare i significanti svuotati di senso o rovesciati in funzione dei nuovi orientamenti esistenziali del neoliberalismo: promozione e messa a valore delle differenze, fluidità e spazi lisci, nomadismo digitale e immanenza della rete, ibridazione uomo-macchina, solo per fare gli esempi più palesi, non sono concetti deleuziani senza essere al contempo parole d'ordine del marketing all'epoca del platform capitalism.

Spaghetti a *Minuit*

L'anticamera di questa marketizzazione del concetto era stata individuata dallo stesso Deleuze, già verso la fine degli anni Settanta, nel fenomeno mediatico dei *nouveaux philosophes*, la nuova generazione di filosofi francesi il cui obiettivo principale sembrava essere quello di denigrare e

rimuovere dalla scena le elaborazioni teorico politiche dei loro predecessori — e non a caso il filosofo di *L'anti-Edipo*, proprio perché filosofo tout court e al tempo stesso marxista impenitente, rappresentava il bersaglio più ghiotto. Obiettivo perseguito, tra gli altri, da Bernard-Henri Lévy e André Glucksmann, che agli occhi di Deleuze occupavano appunto la scena mediatica e rimuovevano ogni barlume di pensiero critico, mentre l'unico loro obiettivo era ottenere visibilità. L'attacco è stato così efferato da spingere Deleuze, caldamente appoggiato dal direttore di Les Éditions de Minuit, Jérôme Lindon, a scrivere una risposta al vetriolo in un testo-intervista pubblicato come supplemento al numero 24 di "Minuit", del maggio 1977. Nel testo, distribuito gratuitamente nelle librerie di Parigi, Deleuze descrive il fenomeno come «una sgradevole forza reazionaria» (Deleuze 2010, 107) che apre la strada al «marketing letterario e filosofico» (Deleuze 2010, 108) attraverso «il pensiero-intervista, il pensiero-conversazione, il pensiero-espresso» (Deleuze 2010, 110) e prepara il campo per quell'*assassinio della filosofia* che si produrrà durante gli anni Ottanta. Se i capitoli di *Mille piani* allora ancora in gestazione promuovevano la pop'filosofia come resistenza filosofica e politica fatta di sperimentazione concettuale, critica e creazione, la filosofia mediatica — e quindi pop in un altro senso — dei nuovi filosofi si situava chiaramente agli antipodi.

Dopo il tornante della fine degli anni Settanta, che coincideva con la pubblicazione di *Mille piani*, il marketing filosofico sembrava fare un salto di qualità, colonizzando come anticipato gli stessi concetti del libro. Dieci anni dopo, nel *Poscritto sulle società di controllo* (1990), Deleuze (1999) aveva cominciato a comprendere la modulazione delle esistenze singolari e collettive — dunque della micropolitica — in base alle necessità del mercato, e successivamente, con *Che cos'è la filosofia?*, ultimo libro pubblicato dai due autori sempre con Minuit, la diagnosi filosofico culturale si fa più amara che mai, dal momento che gli eventi si traducono in esposizioni e i concetti in prodotti: «Il movimento generale che ha sostituito la Critica con la promozione commerciale non ha mancato di intaccare la filosofia. Il simulacro, la simulazione di un pacco di spaghetti è diventato il vero concetto» (Deleuze e Guattari 2002, XVII).

Le previsioni del *Poscritto* in merito al passaggio dalle società disciplinari a quelle del controllo cibernetico, dove i cittadini diventano meri aggregati di dati o «dividuali» (Deleuze 1999, 238), hanno trovato riscontro già da una quindicina d'anni, nella misura in cui il connubio di marketing, tecnologia e finanza ha esibito quel potere di modulazione delle soggettività, e quindi della micropolitica, al cuore delle «società di controllo». Va sicuramente ad Antoinette Rouvroy il merito di aver segnalato, proprio rispetto al realizzarsi delle società di controllo come «governamentalità algoritmica», una secolarizzazione tecnologica dei concetti deleuziani e guattariani, e in particolare quelli di piano d'immanenza, di rizoma e della coppia virtuale/attuale. La filosofa belga individua infatti nell'effetto d'immanenza, generato algoritmicamente, l'attualizzazione istantanea di ogni virtuale, il cui risultato è la tendenziale scomparsa di quest'ultimo: «Siamo in una sorta d'immanenza che ci pare del tutto perfetta,[...] si tratta dell'attualità aumentata del possibile. [è] un'attualità del tutto particolare che prende la forma di un vortice, il quale aspira allo stesso tempo il passato e il futuro. Tutto diviene attuale» (Rouvroy & Stiegler 2016, 10, 16). La potenza di calcolo e l'addestramento nell'estrazione e correlazione di

dati non richiedono cioè più nessuna mediazione teorica, nessun modello, nessun punto di vista critico o riflessivo. In tal senso, anche se «sembra proprio come se il sogno dell'immanenza stia diventando realtà – qualcosa che, a un primo sguardo, […] appare come la realizzazione definitiva di alcuni degli ideali ereditati dalla critica degli anni Sessanta e Settanta» (Rouvroy 2015), il senso di questa attualizzazione algoritmica dell'immanenza rappresenta «una radicale forclusione» di tali ideali e, con essi, del pensiero critico. Di fronte a questo tipo di attualità algoritmica, e parallelamente all'attualità di un secolo tragicomicamente deleuziano, che cioè può al massimo riprodurre frammenti sbiaditi o goffi dei concetti forgiati da Deleuze e conditi in salsa neoliberale o *libertarian*, sembra più utile concentrarsi sul lato inattuale del filosofo, ossia su ciò che non è destinato a far parte del secolo: la critica come sperimentazione, e viceversa.

Sessantotto intempestivo

Se l'alternativa alla storia della filosofia, come indicato da Nietzsche, è la condizione sagittale dei filosofi che esprime la loro inattualità o intempestività, sul piano della storia in generale, tesa verso l'avvenire, le frecce diventano gli eventi che nel loro divenire sfuggono alla linea storica: «Dell'evento la storia afferra l'effettuazione negli stati di cose, ma l'evento nel suo divenire sfugge alla storia. La storia […] è solo l'insieme delle condizioni […] negative che rendono possibile la sperimentazione di qualcosa che sfugge alla storia […]. È esattamente ciò che Nietzsche chiama l'Intempestivo. Il maggio '68 è stato la manifestazione, l'irruzione di un divenire allo stato puro» (Deleuze 1999, 224-225). Eccoci allora arrivati, muovendoci a ritroso, al grande spartiacque della vita e della filosofia di Deleuze, non tanto per ciò che l'allora professore di filosofia morale a Lione aveva vissuto di quel maggio — del resto assai poco —, ma per ciò che ha saputo ricavarne in seguito, a partire dall'incontro, dapprima epistolare, con Guattari nel 1969. Per gli autori di *L'anti-Edipo*, libro dichiaratamente post-sessantottino, il maggio sessantotto è stato essenzialmente «un fenomeno di veggenza, come se tutto a un tratto una società vedesse quel che contiene di intollerabile e vedesse inoltre la possibilità di qualcosa d'altro» (Deleuze 2010, 188), dunque a tutti gli effetti un evento che, in un certo senso, ossia precisamente nel senso dell'intempestività e dell'inattualità, «non c'è stato». Detto altrimenti, ciò che letteralmente *non ha avuto luogo* è la parte inattuale e virtuale delle giornate del maggio francese, il suo senso incorporeo, critico e creatore, che agisce contro il passato e il presente, in funzione di quel tempo a venire prefigurato da Nietzsche. Comprendiamo così che «un evento può essere contrastato, represso, recuperato, tradito, e malgrado ciò comporta qualcosa di insuperabile. […] è un'apertura di possibile [che] passa all'interno degli individui così come nello spessore di una società» (Deleuze 2010, 188). Intempestiva e virtuale, mai attuale, questa parte dell'evento è nondimeno ciò che, mettendo in questione il presente, «crea una nuova esistenza, produce una nuova soggettività» (Deleuze 2010, 188), perfino una nuova *idea* di soggettività, che *L'anti-Edipo* faceva sorgere dalla fabbrica infrastrutturale dell'inconscio, dove si concatenano le macchine desideranti che producono il reale.

Di fronte allo spirito storico che, nel crepuscolo dell'evento, ne afferra, ipostatizza e categorizza le sue effettuazioni, Deleuze e Guattari

hanno provato in sostanza a virtualizzare, dunque a problematizzare e a sperimentare ciò che è stato e ciò che ne è rimasto del maggio sessantotto, sottraendo quel mese dall'almanacco della storia per farne non solo un concetto evenemenziale, ma ancor più precisamente il concetto stesso dell'evento, o l'evento stesso come concetto. E per quanto lontano dalle piazze e dalle barricate, a inizio anno Deleuze, allora seriamente malato ai polmoni, si mostrava già predisposto ai segni di quell'evento che stava per arrivare e che si sentiva nell'aria. Nell'intervista fatta a febbraio con Jean-Noël Vuarnet, per "Les Lettres françaises", intervista che a suo modo esprime una componente virtuale in alcuni elementi che, come valenze libere di fronte agli eventi a venire, restavano in attesa di una loro differenziazione attualizzante, Deleuze (2007) anticipava intempestivamente quelle che diverranno poi due linee guida dell'intero suo lavoro con Guattari. Il filosofo di *Differenza e ripetizione* — la cui scrittura in quel momento era appena terminata —, nel febbraio del 1968, da un lato indicava già la strada della creazione concettuale attraverso drammi e personaggi, dall'altro cominciava a pensare in termini di macchine e macchinazioni, ancor prima dell'incontro con Guattari, che avverrà l'anno successivo e che darà i suoi primi frutti proprio a partire dal concetto di macchina. Sono allora proprio queste due strade, quella dei personaggi concettuali e quella delle macchine e delle macchinazioni, i vettori di una possibile inattualità di Deleuze nel nostro presente, capaci cioè di virtualizzare lo stato attuale del pensiero filosofico e del suo rapporto con il divenire tecnopolitico delle società, così come lo stesso stato del pensiero deleuziano, che a sua volta può sempre essere macchinato eterogeneticamente. Esistono infatti svariati indizi, sparsi da Deleuze e da Guattari, che invitano a far funzionare altrimenti le loro macchine e i loro concetti, o a far fare loro dei figli mostruosi, così come il professore di Vincennes diceva del suo rapporto con i classici della storia della filosofia, da Hume a Kant, da Spinoza a Leibniz, fino a Bergson. Se con questi filosofi Deleuze applicava il metodo, appreso da Ferdinand Alquié, di decentrare il problema di un autore fino a liberarlo dalle sue intenzioni e generare così una macchinazione capace di aprire il pensiero alle sue virtualità inesplorate (Bianco 2015, 289), oggi sembra allora arrivato il momento di provare a esplorare le virtualità dello stesso pensiero deleuziano.

Drammi e personaggi

Deleuze poteva già parlare nel 1968 di personaggi concettuali perché il campo trascendentale di *Differenza e ripetizione*, per quanto impersonale e pre-individuale, è attraversato da un processo di drammatizzazione che fa del pensiero un teatro non rappresentativo: «Strano teatro fatto di determinazioni pure, che sommuovono lo spazio e il tempo, che agiscono direttamente sull'anima, e che hanno delle larve per attori — un teatro per il quale Artaud aveva scelto la parola "crudeltà". Tali linee astratte formano un dramma che corrisponde a questo o a quel concetto [...] Dato un concetto, si può sempre cercare il dramma» (Deleuze 2007a, 121). Il metodo di drammatizzazione, presentato nel 1967, dunque nel bel mezzo della scrittura di *Differenza e ripetizione*, è parte integrante dell'empirismo trascendentale in quanto sono precisamente i dinamismi spazio-temporali a smuovere le facoltà e a fare violenza al pensiero, mettendolo in moto. La

genesi del pensiero nel pensiero stesso, ossia la dimensione trascendentale dell'empirismo, è cioè concepita da Deleuze come un incontro con il segno che fa apparire la differenza come essere del sensibile, e tale incontro è "vissuto" non da un soggetto preformato nelle sue facoltà, bensì da "soggetti larvali", ossia composti differenziali di forze in via di attualizzazione, attraverso i quali si costituisce il pensiero nella sensibilità prima ancora che si formi il soggetto nella rappresentazione. Sono questi soggetti larvali, preindividuali e impersonali, i primi personaggi di Deleuze, trascendentali forse ancora prima che concettuali.

Questa breve digressione all'interno del trascendentale deleuziano può iniziare a far comprendere come il carattere finzionale dei personaggi concettuali, che in *Che cos'è la filosofia?* viene individuato in tutta la storia del pensiero filosofico, non sia qualcosa di meramente didascalico, un supplemento estetico, di fiction, da aggiungere al rigore dell'elaborazione concettuale, ma fa precisamente parte di quest'ultima. Socrate come personaggio concettuale della dialettica platonica, l'idiota che abita il cogito cartesiano, il giudice di Kant che fa della ragione un tribunale, l'infermità di Zarathustra davanti ai misteri dell'eterno ritorno, sono solo i casi più emblematici di ciò che potremmo definire *il rigore della fiction* come elemento *necessario* del pensiero teoretico. Secondo lo statuto della filosofia di Deleuze e Guattari (2002), i personaggi concettuali tracciano infatti il piano d'immanenza del pensiero, ossia un punto di vista inedito sulla realtà o sulla stessa storia della filosofia, sul quale vengono distribuiti i concetti, creati dal filosofo con l'ausilio di questi stessi personaggi, i cui tratti esistenziali, patici, dinamici, relazionali e giuridici esprimono le componenti di ogni singolo concetto.

Se però individuiamo e analizziamo i personaggi concettuali presenti nella stessa filosofia di Deleuze, possiamo osservare che sono spesso anche dei sintomatologi, nel senso che esprimono o diagnosticano i sintomi sociali, esistenziali e culturali di un'epoca o di un pensiero, come il Bartleby preso in prestito da Melville, il Professor Challenger da Conan Doyle o Josef K da Kafka, giusto per fare gli esempi più celebri. Ed è questa linea di personaggi che può essere proseguita oggi, anche e soprattutto oltre Deleuze, per virtualizzare il suo pensiero e prepararlo, trasformandolo, alle questioni del nostro presente. Di fronte all'emergere di nuove crisi sociali, economiche, culturali, geopolitiche o ecologiche, è poi talmente facile individuare personaggi reali o tipi psicosociali capaci di esprimerne i sintomi da rendere superfluo il ricorso alla letteratura: da Greta Thunberg a Trump, da una madre palestinese che piange il suo bambino morto agli hikikomori, dal lavoratore iperprecarizzato della gig economy agli influencers, dai migranti a Ilaria Salis, ogni figura del presente, terrificante o sofferente, simpatica o antipatica, può diventare un personaggio concettuale per il pensiero critico. A chi ha seguito Deleuze e Guattari fino a questo punto di fusione della fiction con la creazione concettuale spetta forse il compito di far vivere questi e altri personaggi nel presente della filosofia, precisamente virtualizzandoli, ossia estrapolandone le componenti concettuali dall'immagine e dal senso che la loro presenza esprime nell'attualità.

Macchine e macchinazioni

In questa idea di ripresa della filosofia deleuziana nel nostro presente, ciò che vale per i personaggi concettuali vale anche per le macchine e le macchinazioni, con la differenza che se i primi sono più votati a una critica sintomatologica, le seconde sono sperimentali, sperimentano nuovi spazi-tempo, nuovi modi di esistenza, ma soprattutto restano totalmente da inventare o da reinventare. Probabilmente, occorre non solo prendere alla lettera il fatto che, secondo Deleuze e Guattari (1975, 168), le «macchine funzionano solo guastandosi», ma applicare tale constatazione alle stesse macchine inventate dai due coautori: macchine da guerra, desideranti, rivoluzionarie, astratte o letterarie. In altre parole, è forse necessaria un'attenta manutenzione delle macchine e, nel caso, provare a sostituirle con altre oppure farle funzionare altrimenti o in altri contesti rispetto a quelli da cui provengono.

Oltre alla fortuna e correlativa problematicità dei concetti politici di moltitudine, rizoma o macchina da guerra, che hanno ispirato movimenti e lotte di inizio secolo, da *Impero* di Negri e Hardt in poi, esiste un ventaglio di macchinazioni della filosofia di Deleuze in continua apertura. L'eredità deleuziana nel postumanismo critico e femminista di Rosi Braidotti, nel costruttivismo di Bruno Latour, nelle cosmopolitiche di Isabelle Stengers, nell'antropologia speculativa e post-strutturale di Viveiros de Castro, o nella già richiamata «governamentalità algoritmica» di Antoinette Rouvroy come aggiornamento delle «società di controllo» deleuziane, sono solo alcuni esempi di macchinazione filosofica dei concetti creati dal filosofo francese. L'estetica e la semiotica sono poi discipline che hanno saputo fare tesoro dei concetti deleuziani e attraverso di essi continuano a produrre macchinazioni creatrici, sia sul piano teorico che su quello delle pratiche artistiche, trovando un punto di incrocio singolare nella *performance philosophy* e nel *worldling design* di Jon McKenzie. Un'altra macchinazione importante, di carattere più esplorativo e transdisciplinare, è quella del gruppo di lavoro sulle dinamiche post-strutturali coordinato da Alessandro Sarti all'EHESS di Parigi, in cui si articolano matematiche, filosofia e politica seguendo le linee guida della morfogenesi e dell'eterogenesi differenziale deleuziane. Si possono poi creare vere e proprie macchine nuove di zecca, come il nooscopio di Matteo Pasquinelli e Vladan Joler (2020). Sviluppato attraverso un saggio grafico, il nooscopio è da intendersi come l'invenzione concettuale di una macchina estrattivista, che articola e sussume tutti i fenomeni estrattivi, da quelli del sottosuolo al data mining, passando per ogni forma di sfruttamento e mostrando i fondamenti oscuri e neocolonialisti dell'intelligenza artificiale.

A proposito di oscurità, un tentativo più forzato è quello di Andrew Culp (2020), volto a ripensare la macchina rivoluzionaria di Deleuze sottolineandone gli aspetti che tendono verso il negativo e la contraddizione. Quello di Culp è un *Dark Deleuze*, oscuro, nel senso appunto di un pensiero che, sebbene si sforzi di eliminare il negativo, vi fa ricorso sottobanco perché non potrebbe farne a meno. Si tratta di un'operazione di macchinazione sicuramente legittima nei confronti di un pensatore che ha teorizzato l'aberrazione e mostrificazione interpretativa dei filosofi della tradizione, e che può offrire nuove piste di virtualizzazione della filosofia

deleuziana, ma a mio avviso non così necessaria. Per evitare di ridurre la complessità della potenza del pensiero deleuziano, e con esso il vitalismo che lo accompagna, a una gioiosa canzone da organetto, è sicuramente necessario esplorare ogni suo ambito, anche dissimulato, dove più si manifesta la tensione del negativo, rispetto sia al piano teoretico immediato, sia al piano politico sviluppato successivamente con Guattari. Tuttavia, il limite intrinseco dell'operazione di Culp, diversa ma assimilabile a quella di Žižek (2013) in *Organi senza corpi*, consiste nel cercare di correggere Deleuze per renderlo *autenticamente* rivoluzionario, ossia predisposto non ai segni degli eventi e dei divenire sociali, bensì in ultima analisi al movimento dialettico delle contraddizioni e alla passione del negativo. Un Deleuze che possa cioè rispecchiare un'immagine dogmatica della rivoluzione, che così finisce per ricalcare, con altri elementi, l'immagine dogmatica del pensiero, ossia ciò che per il filosofo della differenza impedisce precisamente di pensare, e di pensare il nuovo. Volere un Deleuze che aderisca a questa logica del negativo, commissariandone invece gli aspetti originali del suo pensiero, equivale a dire che tutti i discorsi sul divenire rivoluzionario, sulla micropolitica e sulla rivoluzione molecolare non sono altro che *divertissements* intellettuali e che per fare una filosofia rivoluzionaria vi è sempre bisogno del tutore ideologico politico. Questo a sua volta significa che in realtà non può esistere una filosofia rivoluzionaria che non sia già ed unicamente *La* filosofia rivoluzionaria. Credo invece che l'irriducibilità di Deleuze a questa immagine dogmatica della rivoluzione sia un grande elemento di sana inattualità, una risata che continuerà a seppellire ogni trascendenza.

Spettri di Deleuze

Resta da dire che in questo frangente storico-filosofico si assiste innanzitutto in Francia a un ritorno di fiamma della critica feroce nei confronti di Deleuze, come quest'ultimo aveva conosciuto ai tempi del bergsonismo prima e di *L'anti-Edipo* successivamente. Critica che non viene più da alcune frange della filosofia analitica come era prassi una ventina d'anni fa, o da quelle dei movimenti rivoluzionari degli anni Settanta, ma da studiosi interni all'ordine del discorso che era condiviso anche da Deleuze.

È come se uno spettro si stesse aggirando per molti dipartimenti di filosofia parigini, e tale presenza fantasmatica sarebbe il Deleuze pronto per la classicità filosofica. Ecco allora che vanno formandosi cordate per scongiurare l'apparizione dello spettro e, dunque, il raggiungimento di tale possibile traguardo accademico. Scongiurare lo spettro di Deleuze implica riaffermare "che il morto è morto", non ha mai avuto le carte per diventare un classico e mai le avrà. O almeno questo è ciò che sembra trasparire dai recenti lavori di Stéphane Madelrieux (2022) e di Frédéric Fruteau de Laclos (2023). Si tratta di lavori importanti, che non possono che contribuire a un necessario approfondimento critico del filosofo e che al tempo stesso segnalano per antitesi l'insidiosità del pensiero deleuziano rispetto alle istituzioni filosofiche del presente.

In tal senso, non mi pare peregrino un possibile accostamento umoristico con le constatazioni di Jacques Derrida sulla morte del comunismo e i suoi fantasmi in *Spettri di Marx*. Uno dei bersagli critici del libro, pubblicato nel 1993, è infatti l'atteggiamento di congiura e di scongiura

nei confronti del comunismo e attraverso di esso del marxismo. Un atteggiamento incarnato e disseminato innanzitutto da Francis Fukuyama, che «consiste nel ripetere sotto forma di incantesimo che il morto è ben morto», ossia non solo che il socialismo reale, ma gli ideali comunisti ed ogni forma di marxismo sono morti e sepolti, per cui non possono più ritornare alla vita politica: «questo discorso dominante [...] Al ritmo di un passo cadenzato proclama: Marx è morto, il comunismo è morto, davvero morto, con le sue speranze, il suo discorso, le sue teorie e le sue pratiche, viva il capitalismo, viva il mercato, sopravviva il liberalismo economico e politico» (Derrida 1996, 70). E ciò nonostante, o in realtà proprio per questa ragione, Derrida mostrava che negli anni novanta gli spettri di Marx continuavano ad aggirarsi per l'Europa e per il mondo occidentale, sotto forma di vecchie e nuove istanze rivoluzionarie. Il marxismo di Deleuze, al tempo stesso manifesto e discreto, che insiste virtualmente in tutti i suoi testi e di cui ci si era aspettati anche un libro poi mai pubblicato (Deleuze 2007b), ha forse proprio questa forma spettrale nei confronti della filosofia, ma anche del suo fuori, come testimoniano i testi sulla questione palestinese o sul processo a Toni Negri, dove il pensiero filosofico fatto di humour e crudeltà invade le colonne della stampa — non a caso lo stesso Negri leggeva il marxismo deleuziano, il suo divenire rivoluzionario, come una «universalità dell'intempestivo» (Deleuze 1999, 224)...

Quest'anno vede anche la pubblicazione in Belgio di un ponderoso *L'anti-Deleuze*, a quasi cinquant'anni da un primo e pamphlettistico *anti-Deleuze* italiano. [2] Nel recentissimo *L'anti-Deleuze* di Denis Clarinval (2024) la critica feroce, mossa da uno studioso che non nasconde la sua ammirazione verso gli autoproclamati nuovi filosofi, si muove nel campo del rapporto tra vita e concetto, dunque al cuore stesso della prospettiva vitalista di Deleuze, verso la quale quest'ultimo ha dichiarato di essere più attento (Deleuze 1999, 190). Bizzarra opposizione che rovescia, in uno scivolare dalla tragedia alla farsa, gli scongiuri anti-comunisti segnalati a suo tempo da Jacques Derrida, tramutandoli in deprecazioni del metodo di fare filosofia di colui che l'autore descrive come il «clown di Vincennes».

[2] cfr. Di Domenico 1978.

È sul filo di questa farsa, e dunque di una certa comicità sintomatologica, la stessa riscontrata da Deleuze in Sacher-Masoch e in Kafka, che ci si può permettere di muovere le figurine di quel collage che per il filosofo francese era la storia della filosofia (Deleuze 1997, 3), e inserire così quest'ultimo al posto di Marx, il posto dello spettro, «reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto» (Deleuze 2001, 87). Ecco allora una proposta per così dire di vitalismo spettrale. E se invece che il secolo, a essere deleuziani non fossero che degli spettri? Spettri come virtualità sempre sul punto di attualizzarsi non si sa dove, oppure in grado di virtualizzare lo status quo dell'attualità, e proprio per questo sempre sotto controllo, spasmodico poliziesco o flemmatico accademico. *Forse*, proprio ora, di fronte alla «vergogna di essere un uomo» che esprimono le guerre del capitale, i genocidi, i macrofascismi europei e le miserie della tecnocrazia anarcocapitalista, quando cioè «ovunque ci si volti, tutto sembra triste» (Deleuze 2005, 141), è giunto il momento per il pensiero di farsi spettrale e perciò assillante, di tornare a essere inattuale e intempestivo, per immaginare un nuovo maggio di virtualità e, *forse*, un nuovo maggio deleuziano.

Bibliografia

Agamben, G. (2005), *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza.

Bianco, G. (2015). *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*. Paris: PUF.

Clarinval, D. (2024). *Tourments philosophiques. L'anti-Deleuze*, Indipendent publishing.

Culp, A. (2020). *Dark Deleuze*. Trad. it. F. Di Maio. Milano-Udine: Mimesis.

Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. G. Guglielmi, G. Antonello, A. M. Morazzoni. Milano: Raffaello Cortina.

Deleuze, G. (1999). *Pourparler.* Trad. di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.

Deleuze, G. (2005). *Logica del senso*. Trad. it. M. De Stefanis, Milano: Feltrinelli.

Deleuze, G. (2007a). *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste, 1953-1974*, trad. e cura di D. Borca. Torino: Einaudi.

Deleuze, G. (2007b), *Mi ricordo*, in A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, trad. e cura di T. Ariemma, L. Cremonesi. Verona: Ombre Corte. pp. 111-116.

Deleuze, G. (2001). *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), trad. e cura di P. A. Rovatti, D. Borca. Torino: Einaudi.

Deleuze, G. (2010). *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste, 1975-1995*, trad. it. D. Borca. Torino: Einaudi.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1975). *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. trad. it. A. Fontana. Torino: Einaudi.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2002). *Che cos'è la filosofia?*. Trad. it. A. De Lorenzis. Torino: Einaudi.

Deleuze, G. & Parnet, C. (2006). *Conversazioni*. (1977), trad. di G. Comolli, R. Kirchmayr. Verona: Ombre Corte.

Derrida, J. (1996). *Spettri di Marx*. Trad. it. G. Chiurazzi. Milano: Cortina.

Di Domenico, G. (1978). *L'uomo parallelo. Anti-Deleuze*. Roma: Shakespeare and Company.

Foucault, M. (2001). *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984.* Trad. it. e cura di M. Bertani. Torino: Einaudi.

Foucault, M. (2022), *Theatrum philosophicum*, trad. it. F. Domenicali. Milano-Udine: Mimesis.

Fruteau de Laclos, F. (2023). *L'existence des autres: Deleuze, Sartre, Chastaing*. Paris: Vrin.

Madelrieux, S. (2022). *Philosophie des expériences radicales*. Paris: Seuil.

Pasquinelli, M. & Joler, V. (2020). The Nooscope manifested: AI as instrument of knowledge extractivism. *AI & Society* (2021). 36, 1263–1280.

Nietzsche, F. (1964). *Considerazioni inattuali III. Schopenhauer come educatore*. Trad. it. S. Giametta, M. Montinari. Milano: Adelphi.

Rouvroy A. (2015)"A Few Thoughts in Preparation for the Discrimination and Big Data Conference", CDCP, Bruxelles [Conferenza].

Rouvroy A. & Stiegler, B. (2016). Il regime di verità digitale. *La Deleuziana*. n. 3. 3-18.

Žižek, S. (2013). *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*. trad. it. M. Grosoli. Napoli: La Scuola di Pitagora.



n o

v e

Jacques Derrida

Nell'impossibilità di spiegare senza banalizzazioni perché un pensatore del calibro di Jacques Derrida – di cui Diego D'Angelo ricostruisce, nel contributo che segue questa piccola introduzione, alcune traiettorie – è stato decisivo nella prospettiva (interna ed esterna) delineata da *Philosophy Kitchen* negli ultimi 10 anni, lascio la parola a Judith Butler, che così ne ha splendidamente descritto la vita e l'opera all'indomani della morte, nel 2004:

Butler: «'How do you finally respond to your life and your name?' Derrida raised this question in his final interview with *Le Monde*, published on 18 August this year. If he could apprehend his life, he remarked, he would also be obliged to apprehend his death as singular and absolute, without resurrection and without redemption. At this revealing moment, it is interesting that Derrida the philosopher should find in Socrates his proper precursor: that he should turn to Socrates to understand that, at the age of 74, he still did not quite know how best to live. One cannot, he remarks, come to terms with one's life without trying to apprehend one's death, asking, in effect, how a human learns to live and to die [...]. It is surely uncontroversial to say that Jacques Derrida was one of the greatest philosophers of the 20th century; his international reputation far exceeds that of any other French intellectual of his generation. More than that, his work fundamentally changed the way in which we think about language, philosophy, aesthetics, painting, literature, communication, ethics and politics. His early work criticised the structuralist presumption that language could be described as a static set of rules, and he showed how those rules admitted of contingency and were dependent on a temporality that could undermine their efficacy. He wrote against philosophical positions that uncritically subscribed to 'totality' or 'systematicity' as values, without first considering the alternatives that were ruled out by that pre-emptive valorisation. He insisted that the act of reading

extends from literary texts to films, to works of art, to popular culture, to political scenarios, and to philosophy itself. This notion of 'reading' insists that our ability to understand relies on our capacity to interpret signs. It also presupposes that signs come to signify in ways that no particular author or speaker can constrain in advance through intention. This does not mean that language always confounds our intentions, but only that our intentions do not fully govern everything we end up meaning by what we say and write».

(tratto da: Judith Butler, *Jacques Derrida*, "London Review of Book", 4 novembre 2004)

Federica Buongiorno

Derrida: sul metodo, sull'ospitalità, sull'etica. Riflessioni in margine a *Hospitalité I*

Diego D'Angelo

Assistente alla cattedra di filosofia pratica dell'Università di Würzburg, ha conseguito il dottorato all'Università di Friburgo con una tesi sulla semiotica e la percezione in Husserl. Ha collaborato con gli Archivi Husserl di Lovanio e ha insegnato all'Università di Coblenza-Landau. I suoi ambiti di specializzazione includono la fenomenologia, l'ermeneutica e la decostruzione.

diego.dangelo@uni-wuerzburg.de

The topic of hospitality is crucial for the world of today, but philosophy has given surprising little attention to it. One important exception are Jacques Derrida's seminars on *Hospitalité*, only recently published in French. The purpose of the present article is to provide a hermeneutic path through the first seminar as an invitation to further readings and discussions. In the first part, the paper highlights the method followed by Derrida: the philosopher adopts a complex methodological track, often starting from analyses of ordinary language and then going through a deconstructive reading of texts in the history of thought. It is through this methodological path that the concept of hospitality can emerge, in the second parte, as an inherently impossible concept, oscillating between absolute hospitality as a law and limited hospitality as an experience. In the last part, it will be shown how, for Derrida, the question of hospitality will come to be coextensive with the question of ethics: hospitality will ultimately reveal itself as a kind of paying attention to the stranger that defines the place of our own dwelling.

— DEMOCRACY
— LANGUAGE
— SEMANTIC
— ANTHROPOLOGY
— SOCIOLOGY.

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 53 — 69

Introduzione

Negli ultimi anni l'editore Seuil ha dato il via ad una nuova collana, intitolata "Bibliothéque Derrida" e guidata da Katie Chenoweth, che si prefigge la pubblicazione dei seminari tenuti da Derrida tra il 1984 e il 2003 all'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) di Parigi. Alcuni di questi seminari, su *La bestia e il sovrano* e su *La pena di morte* [1] sono usciti in quattro volumi per Galilée, mentre dal 2019 la pubblicazione prosegue per Seuil. Fino a oggi sono usciti in questa collana sei volumi di seminari [2] e quattro volumi che raccolgono testi di vario genere. [3] I due volumi dedicati all'ospitalità, che costituiscono il centro tematico del presente saggio, sono stati pubblicati nel 2021 e nel 2022 [4] e si riferiscono a seminari tenuti da Derrida tra il 1995 e il 1997.

I seminari sull'ospitalità fanno parte di un ciclo di lezioni più ampio dedicato al tema generale della questione della responsabilità. Cominciata nel 1991 e proseguita negli anni seguenti con delle analisi sui temi del segreto e della testimonianza, questa serie di lezioni mette bene in evidenza come il tardo pensiero di Derrida sia radicalmente dedicato a questioni etiche, non da ultimo affrontate anche in risposta, più o meno diretta, alla riflessione di Emmanuel Levinas. [5]

Così descrive Derrida infatti il contenuto del seminario nell'annuncio per l'Annuaire de l'EHESS: "Qu'en est-il de frontières, de la citoyenneté, des droits dits du sol ou du sang, des populations déplacées ou déportées, de l'immigration, de l'exil ou de l'asile, de l'intégration ou de l'assimilation (républicaine ou démocratique), de la xénophobie ou de racisme, etc.?" [6] Dunque, ciò che viene qui messo a tema è una problematica etica di particolare attualità ancora oggi, come mostra la risoluzione europea detta "migration pact" e firmata il 10 aprile 2024. Il tema dell'Europa con le sue frontiere, [7] dell'immigrazione specialmente proveniente dai paesi africani, dell'accoglienza o del respingimento di chi cerca ospitalità sono precisamente le questioni che muovono l'etica derridiana negli anni '90.

Certamente superfluo sarebbe ogni tentativo di chiarire ulteriormente la rilevanza e l'urgenza di questi temi per il mondo contemporaneo. A circa venticinque anni da quando scrive Derrida, semmai, la questione dell'ospitalità in Europa, e in particolare anche in Italia, è diventata ancora più pressante. Se in un discorso filosofico non può certo trattarsi di ottenere

[1] Cfr. Derrida (2008, trad. it. 2009); Derrida 2010a, trad. it. 2010b); Derrida (2012; trad. it. 2014); Derrida (2015; trad. it. 2016).

[2] Cfr. Derrida (2019) e Derrida (2020), entrambi raccolti in italiano in Derrida (2023); Derrida (2019b, trad. it. 2021d); Derrida (2024).

[3] Cfr. Derrida (2018, trad. it. 2021b); Derrida (2020b); Derrida (2021c); Derrida (2022).

[4] Derrida 2021. Alcune parti del testo in questo primo volume erano già state pubblicate, in altri scritti, di cui le editrici del volume rendono conto nella nota 2 a p. 11 e che non è necessario reiterare qui. Particolarmente interessante è la pubblicazione, già nel 1997, delle sedute quarta e quinta del seminario, nel volumetto Derrida e Dufourmantelle 1997, trad. it. Derrida e Dufourmantelle 2000. I testi nelle due edizioni sono molto diversi dal punto di vista letterale. Contenutisticamente non sono stato in grado, invece, di rilevare differenze notevoli, anche se solo un lavoro filologico più accurato di quello che è possibile intraprendere qui potrà darne conferma o smentita. Il secondo volume dei seminari sull'ospitalità è uscito come Derrida (2022b). Dato che nessuno dei due volumi è stato tradotto in italiano fino ad oggi, nel testo si riproducono le citazioni nell'originale francese; si è rinunciato allo spazio unificatore prima dei segni di interpunzione come il punto e virgola, usato in francese, per questioni di uniformità stilistica del testo.

[5] La questione dei rapporti tra Derrida e Levinas, anche e soprattutto proprio in rapporto alla problematica al centro del presente saggio, ossia l'ospitalità, è stata affrontata con chiarezza in Shepherd (2014). Si veda anche Chiafari (2015).

[6] Riportato in Pascale-Anne Brault, Peggy Kamuf, "Note des éditrices", in Derrida (2022, 10).

[7] Mi permetto, su questo tema, di rimandare a considerazioni sviluppate in un contesto diverso – quello del pensiero della biopolitica in Roberto Esposito – ma comunque legate ai temi qui discussi, in D'Angelo (2018) e in D'Angelo (2021).

linee-guida pragmatiche per il cittadino o per il legislatore, ciononostante la riflessione teoretica aiuta a portare a coscienza (che è precisamente, come si vedrà, lo scopo di Derrida) nodi concettuali e problematiche etiche, epistemologiche e ontologiche di scottante attualità che possano fornire un aiuto nel discutere temi decisivi, in cui ne va dell'umanità stessa dell'essere umano.

In quanto segue non si cercherà di sostenere una tesi ermeneutica particolare. I testi sono di recentissima pubblicazione e un dibattito non si è ancora stabilito. Considerando la situazione piuttosto stagnante della ricerca su Derrida, in particolare nei paesi francofoni, anglofoni e germanofoni, [8] non v'è alcuna sicurezza che nei prossimi anni esisterà ancora una vera comunità di ricercatrici e ricercatori dediti al pensiero di Derrida. È proprio per questo che, in questo articolo, vorrei proporre un percorso tematico in tre tappe come una sorta di invito alla lettura dei seminari di Derrida. Dunque, il presente testo consta di tre parti principali: la prima dedicata al metodo, la seconda al concetto di ospitalità, la terza all'etica in generale. Questi tre temi verranno affrontati quasi solo ed esclusivamente in base al testo del primo volume delle lezioni sull'ospitalità.

[8] In Italia la situazione è differente, ed esiste una vivace discussione sul tardo Derrida in generale, sulla sua etica, e sul problema dell'ospitalità in particolare. A titolo esemplare si veda i volumi collettanei editi da Dalmasso (2007) e Vigna (2018).

Questo importante restringimento del campo d'indagine abbisogna naturalmente di una giustificazione. Si è deciso di limitarsi a queste lezioni in base a tre ordini di considerazioni: 1) come è stato brevemente accennato, il tema è di straordinaria attualità anche e soprattutto in Europa; tra i temi affrontati da quello che si potrebbe definire il *derrida ethicus*, ossia il tardo Derrida così come emerge soprattutto dai corsi di lezioni, questo è sicuramente il più attuale e pressante; 2) lo stato del testo è particolarmente completo: abbiamo tutte le sedute, nonché appunti che riportano conversazioni e aggiunte che Derrida ha fatto oralmente nel corso delle lezioni; in effetti, il testo dei seminari sull'ospitalità è il più esteso tra quelli finora pubblicati; 3) fino ad oggi c'è poca letteratura sul tema dell'ospitalità in Derrida, cosa particolarmente manchevole e riprovevole data l'urgenza di una riflessione filosofica sul tema dell'ospitalità; a quanto mi è noto al momento di scrivere il presente testo, nessun contributo in rivista o in volume in nessuna lingua a me accessibile fa riferimenti estesi e precisi a questo seminario.

Inoltre, si è deciso di limitarsi esclusivamente al primo volume. Anche questa decisione è giustificabile in base a quattro motivi: 1) Derrida stesso mostra che, sul tema dell'ospitalità, sono proprio le considerazioni contenute nel primo volume ad essere particolarmente importanti: tanto che a dialogo con Anne Dufourmantelle decide di estrarre due intere sezioni dal primo volume, senza far riferimento, neppure nella lunga intervista, ai temi del secondo seminario. Dunque, parte del testo del primo seminario era già nota: ma solo la pubblicazione del testo completo, e appunto della prima parte, consente di coglierne interamente la portata teoretica e la cogenza di pensiero; 2) Derrida ha uno stile molto concentrato e a tratti fortemente idiomatico – anche se nei seminari in misura molto minore che negli scritti. Per questo, ridurre il materiale tematico consente maggiore profondità d'indagine e maggiore precisione. Certi aspetti del suo pensiero sono davvero accessibili e discutibili solo in *close-reading*. La natura ermeneuticamente aperta dei suoi testi, che rifuggono ogni possibilità

e ogni desiderio di sistematizzazione totale, non comporta però, come a volte si assume, che il testo non sia interpretabile in maniera omogenea e coerente, ma questo diventa possibile appunto solo in con una lettura dettagliata e attenta, focalizzando l'attenzione su un numero ristretto di aspetti particolarmente importanti, lasciandone dunque altri inevitabilmente nelle retrovie; 3) il secondo volume contiene in effetti in particolare riflessioni sull'ospitalità sulla base del pensiero ebraico e musulmano seguendo Levinas e Louis Massignon, un importante orientalista francese, e si basa sul primo, cosicché una comprensione approfondita del primo apre la strada ad una lettura del secondo; 4) da ultimo,il testo del secondo volume è più incompleto del primo: solo sei delle dieci sedute sono state redatte completamente da Derrida, mentre le altre sono basate su ricostruzioni e appunti del discorso orale.

Dunque, lo scopo di questo articolo è di fornire un percorso ermeneutico senza tesi roboanti, invitando alla lettura di un testo di limitate dimensioni. Nella prima parte si metterà in evidenza il metodo seguito da Derrida: il filosofo segue un percorso metodologico complesso, che parte spesso da analisi del linguaggio ordinario per attraversare poi una lettura decostruttiva dei testi della storia del pensiero. È attraverso questo percorso metodologico che si giunge, nella seconda parte, a mettere in luce più chiaramente il concetto di ospitalità come un concetto intrinsecamente impossibile, oscillante tra l'ospitalità assoluta come legge e l'ospitalità limitata come esperienza. Nell'ultima parte si mostrerà come, per Derrida, la questione dell'ospitalità arriverà ad essere coestensiva alla questione dell'etica: l'ospitalità si rivelerà in ultima istanza come un *prestare attenzione* all'estraneo che definisce il luogo del nostro abitare.

1. Sul metodo. Linguaggio ordinario e storia del pensiero

La riflessione sul metodo non gioca un ruolo esplicito nei seminari sull'ospitalità. Ciononostante, una lettura accurata del testo consente di notare alcuni fili conduttori che si ritrovano sì in molti testi di Derrida, ma che qui vengono in luce con particolare chiarezza. Proprio nella prima seduta del corso si rivelano infatti alcune considerazioni, che guidano tutta l'analisi seguente, sullo statuto epistemologico del concetto di ospitalità. Analizzando l'espressione "noi non sappiamo cosa sia l'ospitalità" ("Nous ne savons pas ce que c'est que l'hospitalité", Derrida 2021, 30), che egli mutua da una lettura di *Per la pace perpetua* di Kant, Derrida nota infatti come questo concetto non faccia riferimento ad un sapere oggettivo ("savoir objectif", Derrida 2021, 30). La risposta alla domanda "cos'è l'ospitalità?", dunque, non può essere data indicando qualcosa nel mondo, e neppure rinviando al sapere delle scienze naturali: una scienza dell'ospitalità non esiste, e proprio questo va a rimbalzare il concetto nell'ambito della riflessione etica filosofica pura.

Il punto di partenza, dunque, per ogni discorso sull'ospitalità non può essere una qualche definizione che abbia pretesa di validità oggettiva. Ciononostante è indubitabile che nel linguaggio ordinario i parlanti possiedono una qualche forma di precomprensione ("précompréhnsion", Derrida 2021, 30) di questo termine: nel quotidiano non abbiamo bisogno di una definizione quando qualcuno utilizza questo termine. Questa precomprensione viene evocata dallo stile stesso che Derrida impiega: l'uso di

supposti sinonimi serve proprio a mettere in scena l'instabilità di questi concetti attraverso la loro sostituibilità e iterabilità. "Je dis tantôt "hôte", tantôt "visiteur", tantôt "invité", tantôt "invitant" pour attirer votre attention sur la gamme ou le spectre instable de tout ces mots" (Derrida 2021, 262). La precomprensione che abbiamo di queste parole è uno "spettro instabile" che oscilla tra una gamma estesa di significati; attraverso la sinonimia è possibile risvegliare un senso per l'instabilità dei significati linguistici che dominano il discorso quotidiano. È poi proprio a partire da un'analisi di questi significati nel linguaggio ordinario che si costituisce il perno metodologico di questi seminari – e forse della tarda filosofia di Derrida in generale, ipotesi che però avrà bisogno di ulteriori studi per essere dimostrata.

La precomprensione di ciò che spesso si chiama "significato" delle parole, però, come Derrida dice velocemente in un passaggio della terza seduta, non fa riferimento a un significato universale, dato in idea; piuttosto, citando direttamente John Austin e Émile Benveniste, Derrida chiarisce che il significato di una parola è l'uso che si fa di questa parola nella lingua: "Benveniste comme Austin a raison de penser qu'un mot n'a jamais de sens, seulement une phrase, un usage. Pour définir le sens d'un mot, il faut faire des phrases, prendre des exemples" (Derrida 2021, 105). La tesi che il significato di una parola sia il suo uso nella lingua è ovviamente di eredità wittgensteiniana. Il famosissimo paragrafo 43 delle *Ricerche Filosofiche* dice infatti esattamente questo: "Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache" (Wittgenstein 1960, §43). Ancora più chiaro a tale proposito è ovviamente John Austin, un autore con cui Derrida si è molto confrontato, non da ultimo nella famosa disputa con Searle. [9] Si veda in proposito l'articolo *The meaning of a word*, dove Austin mostra, tra le altre cose, che persino rapporti a priorici tra concetti sono in realtà dipendenti dal modo d'uso e dalla situazione performativa stessa. [10]

[9] La disputa è complessa e si estende in diversi testi; basti qui citare il punto di partenza, ossia l'interpretazione derridiana di Austin in Derrida (1997). Tra l'estesa letteratura si cita la recentissima e illuminata monografia Freytag (2019).

[10] Cfr. Austin (1961, soprattutto p. 64).

In effetti, in quasi ogni seduta del seminario si trovano analisi del linguaggio ordinario svolte su diversi concetti che sono in qualche modo legati al discorso sull'ospitalità. Così, la seconda seduta (del 13 dicembre 1995) si apre con una analisi dell'espressione "tout de même" per metterne in luce la struttura essenziale, che esprime un'opposizione all'interno dell'identità o dell'uguaglianza. [11] All'inizio della terza seduta, Derrida analizza l'uso ordinario del concetto di "straniero": così facendo arriva a distinguere il concetto di "straniero" dal concetto di "altro": il concetto di straniero viene usato solo per esseri umani, mai per animali o dei; esso indica allora un essere umano che appartiene ad un differente "corpo sociale" (Derrida 2021, 82), sia questo la famiglia, la città, la regione, lo Stato e così via. Il termine "altro" ha invece un significato più ampio ed è maggiormente diffuso nella tradizione filosofica: la riflessione di Derrida è focalizzata invece proprio sul termine "straniero".

[11] Cfr. anche p. 55: è proprio l'uso ("l'usage") a marcare la struttura opposizionale di questo termine.

Nella settima seduta, del 7 febbraio 1996, Derrida dedica alcune pagine ad analizzare ciò che dice il "buon senso" (Derrida 2021, 211) riguardo all'uso delle parole "cercare" ("chercher") e "chez" (Derrida 2021, 212ss.).

Ma cosa sarebbe questo "buon senso"? Derrida si pone lui stesso questa domanda e risponde che il buon senso è "la raison commune, le sens commune, la chose du monde la mieux partagée, le bon sens étant supposé lui-même être le chez-soi universel, ce que tout le monde peut reconnaître et s'approprier" (Derrida 2021, 212). in questo modo emerge il motivo principale per cui è proprio questo seminario sull'ospitalità a consentire un'analisi del metodo filosofico di Derrida: poiché l'uso delle parole nel linguaggio ordinario è espressione del buon senso, esprime un "essere-presso-di-sé" universale che, come si vedrà nell'ultima parte, è il presupposto di ogni ospitalità e, con ciò, di ogni etica. Così Derrida riassume la questione: "Je sois certes chez moi dans ma langue" (Derrida 2021, 213). Un'analisi del linguaggio ordinario è dunque un punto di partenza per qualsiasi analisi filosofica, ma in particolare per il concetto di ospitalità, che è legato a doppio filo proprio al "chez moi".

Non è un caso che in questi seminari sull'ospitalità il metodo che consiste nell'iniziare dal linguaggio ordinario emerga con particolare pregnanza. Il tema del linguaggio e della lingua non ha infatti, per un discorso sull'etica dell'ospitalità, solo una dimensione metodologica, ma si colloca nel cuore della "cosa stessa". L'ospitalità è infatti prima di tutto ospitalità della e nella lingua madre: il bambino che nasce viene accolto dalla sua lingua madre (che non può scegliere) e l'ospite viene prima di tutto interrogato nella lingua madre dell'ospitante. Dunque non è possibile separare "la possibilité de l'expérience de l'hospitalité" dall'esperienza della "mère-langue" (Derrida 2021, 223). Se, in effetti, mettere a tema l'ospitalità significa anche per implicazione diretta mettere a tema il "chez soi", la lingua madre mostra una "folie" (ibidem) tutta particolare ma sintomatica: la lingua madre è quanto di più mio ci sia (senza di essa non posso dire "io"), ma al contempo qualcosa che ci capita, che sta fuori di noi. Il "chez soi" e la lingua madre sono necessari per poter esprimere e dare ospitalità all'altro (Derrida 2021, 235).

Il concetto di "chez soi" fa riferimento alla casa, alla familiarità della casa (cfr. Derrida 2021, 240) e l'ospitalità consiste precisamente in un "être chez soi chez l'autre" (Derrida 2021, 243), espresso anche nel linguaggio ordinario dalla locuzione "fate come se foste a casa vostra"; questo non per un tempo indefinito ma per l'appunto come ospite a tempo determinato. Questo "etre chez soi chez l'autre" ha una struttura però più complessa e stratificata rispetto a una semplice condivisione di uno spazio con qualcun altro: l'ospite non è un coinquilino.

> Dès qu'il y a hospitalité, s'il y en a, il y a enclavement. Quand un hôte est reçu par un hôte, dans la plus banal et la plus commune des situations, leur être-ensemble, leur être-avec, leur être-l'Un-avec-l'Autre dans ce qui est d'abord la maison ou le chez soi de l'un n'est pas une occupation commune, ce n'est pas une habitation homogène et confuse de lieux. Il n'y a pas de fusion, de confusion ou de mise en commun de l'espace et de ce qui se spatialise dans cet espace (Derrida 2021, 255).

Anche nel caso della precomprensione del concetto di ospitalità, però, bisogna rinunciare ad ogni pretesa di comprensione sistematica. Il concetto è ribelle rispetto ad ogni identità a sé: "ce que nous précomprenons ainsi, nous le vérifierons, est rebelle à une identité à soi ou à une détermination conceptuelle conséquente et stabilisable" (Derrida 2021, 30). Pur senza

citarlo espressamente in queste pagine, il riferimento per il concetto di precomprensione è naturalmente Heidegger, [12] a cui poi Derrida si rifarà in maniera esplicita nelle ultime sedute del seminario, quando interpreterà diversi testi legati al concetto di abitare (*wohnen*). Qui, si tratta dunque di portare a coscienza la precomprensione del termine "ospitalità" che deve in qualche modo guidare l'analisi filosofica. Portare a coscienza gli snodi problematici del concetto di ospitalità permette di porre la questione in modo più appropriato, ossia in piena coscienza: "Il faut donc savoir tout ce qu'on peut savoir de l'hospitalité, sans doute, et il y a tant à savoir; il faut porter certes ce savoir à la plus haute et plus riche conscience possible; mais il faut aussi savoir que l'hospitalité se donne, et se donne à penser au-delà du savoir" (Derrida 2021, 31). Ed è proprio la "verifica" della frammentarietà intrinseca a questo concetto che dà adito alla necessità di decostruirne il significato, ossia di mostrarne l'irresolubile *double bind* immanente.

[12] Il concetto di "precomprensione" è un diretto riferimento ad Heidegger: prima di lui, infatti, il concetto in tedesco (*Vorverständnis*) è pressoché assente. Interessante è il fatto che il concetto pure in *Essere e tempo* è quasi assente: si ha solo un'occorrenza di *Vorverstehen*, cioè "precomprendere". Un luogo più sistematico ha questo concetto nelle prime lezioni friburghesi e marburghesi. In particolare, Derrida conosceva sicuramente le lezioni sulla storia del concetto di tempo: Heidegger (1979, trad. it. 1999).

Ora: a differenza della filosofia del linguaggio ordinario nel senso di Wittgenstein e Austin, per Derrida – come per Heidegger – ogni precomprensione sedimentata nel linguaggio quotidiano è il risultato della storia del concetto: proprio per questo all'analisi del linguaggio si affianca di necessità la lettura (decostruttiva) dei testi della tradizione. Si tratta dunque di interrogare "la tradition dont nous recevons les concepts, le lexique, les axiomes élémentaires ou présumés naturels et intouchables" (Derrida 2021, 129). Derrida cerca, dopo aver effettuato un'analisi dell'uso linguistico, "de penser généalogiquement […] les notions d'hospitalité, d'étranger, etc., depuis le plus ancien de notre culture, en lisant Platon, Sophocles, etc., de voir l'héritage de notre culture de l'hospitalité dans le langage, dans les rites, la politique" (Derrida 2021, 192). In questo modo, la storia della cultura – o come si direbbe forse oggi, la storia delle idee – diventa un modo d'accesso al concetto di ospitalità che supplementa l'analisi del linguaggio ordinario.

Ma questo è solo un lato della medaglia: perché, come Derrida scrive molto chiaramente, l'ospitalità non è prima di tutto un concetto, ma qualcosa che viene esperito nel quotidiano. In effetti, contro Heidegger e con Husserl – se si può dire così – Derrida tiene fede al concetto di intenzionalità (*Erlebnis*): l'ospitalità è sì una parola del linguaggio ordinario, ma è anche un'esperienza intenzionale.

> L'hospitalité, s'il y en a, est une "expérience", au sens le plus énigmatique de ce terme, qui non seulement, au-delà de la chose, de l'objet, de l'étant présent, en appelle à l'acte et a l'intention mais aussi une expérience intentionnelle qui se porte, au-delà du savoir, vers l'autre comme étranger absolu, comme inconnu, là où je sais que je ne sais rien de lui (Derrida 2021, 30-31).

L'ospitalità è dunque un'esperienza intenzionale che ha come oggetto un non-saputo: l'estraneità dell'estraneo, che è per definizione non-(ancora)-amico, [13] si mostra nel nostro non sapere con chi abbiamo a che fare. In effetti, il non-sapere implicato nell'esperienza dell'ospitalità – che si esprime per Derrida in prima linea nell'esperienza di dire a qualcuno "benvenuta" e

[13] Per il rapporto tra ospitalità e amicizia si veda Dovolich (2006).

"benvenuto", "benvenuti" e "benvenute" – porta a conseguenze radicali. Forse in maniera troppo veloce nel testo, ma comprensibile se in riferimento costante ad altre opere, Derrida mette in luce come l'esperienza di dare il benvenuto non sia l'esperienza di un essere, ma piuttosto di un dover-essere: "elle s'annonce souvent [...] comme un loi, un devoir ou un droit, une obligation, donc un devoir-être, plutôt que comme un être o un étant" (Derrida 2021, 32-33).

Proprio non trattandosi di un essente dato, ma di un poter-essere, questa esperienza dell'ospitalità è necessariamente dipendente dalle aspettative, dalle idee, dalle tendenze che fanno parte di un determinato milieu culturale: il quale è, soprattutto, rinvenibile nel linguaggio e nella storia delle idee. Ed è dunque qui, nel tentativo di mettere a tema e comprendere l'esperienza dell'ospitalità come dover-essere, come legge, che si mostra la tensione irresolubile che abita il concetto e l'esperienza dell'ospitalità. Questa tensione chiama ad un percorso di decostruzione che sarà, come si è visto, sia storico-filosofico, che linguistico, ma anche legato e basato sulla politica concreta francese degli anni novanta in materia di immigrazione.

Sull'ospitalità

Il concetto di ospitalità viene dunque prima di tutto analizzato dal punto di vista del linguaggio ordinario, ed è a questo punto senz'altro necessario specificare meglio che cosa si intenda quando si parla di ospitalità: ospitalità significa accoglienza di un estraneo (non semplicemente di un "altro"), che diventa quindi un "ospite" per un tempo limitato di tempo:

> L'étranger, l'hôte étranger, quand il se voit accorder l'hospitalité, se voit offrir un droit de visite et non un droit de résidence (en tout cas de résidence permanente); ce qui est très important car si vous offrez à quelqu'un un droit de résidence permanente, la citoyenneté, l'appartenance à la famille, l'occupation indéfinie de votre "chez-vous", ce c'est plus de l'hospitalité. L'hospitalité concerne la visite passagère, essentiellement passagère même si elle dure longtemps" (Derrida 2021, 237).

L'ospitalità è dunque, come si è visto nel paragrafo precedente, esperienza, concetto e legge assieme; ora, proprio la necessaria limitazione dell'ospitalità (non infinita, ma a tempo determinato) ne mette in luce il carattere "autodecostruentesi": "l'hospitalité est un concept et und expérience contradictoires en soi" (Derrida 2021, 24). Da un lato infatti, come legge, l'ospitalità è incondizionata e assoluta: "sii ospitale!". [14] Dall'altro, ogni ospitalità effettivamente esperita richiede delle limitazioni, di tempo, di spazio e così via. L'ospitalità assoluta e incondizionata, che raggiunge la sua forma più parossistica nel racconto biblico di Lot, che offre le figlie vergini alle guardie dell'imperatore pur di proteggere gli ospiti a lui sconosciuti, e che Derrida interpreta in dettaglio, mostra che l'ospitalità, se praticata dall'essere umano, deve essere limitata. In un'intervista per *Il manifesto*, la storica della letteratura Isabelle Alfandary ricorda "che in un suo seminario Derrida aveva affermato che l'ospitalità senza condizioni vuol dire ricevere l'altro a casa propria e lasciargliela" (Maffioli 2023).

[14] Questo aspetto è stato approfondito in particolare da Pacilé (2018).

In effetti, la limitazione e quindi il divario tra ospitalità relativa e

ospitalità assoluta si mostra già nella dinamica intrinseca al concetto stesso. Il dare e il ricevere sono infatti aspetti cruciali dell'ospitalità. Chi ospita, dona: dona un diritto di stare "chez soi", il diritto di parlare, dona il benvenuto (cfr. Derrida 2021, 27). Questa dinamica del dono crea immediatamente una asimmetria inevitabile: chi dona ha il potere di donare, ha il potere di dare il "benvenuto" e di dettare le condizioni (cfr. Derrida 2021, 29-30).

Qui, nella dinamica dell'ospitalità come legge, emerge tutta la tensione insita in questo concetto. L'ospitalità viene esperita non come essente, ma come legge (*Gesetz*, *loi*), si è detto. In senso kantiano, l'esperienza dell'ospitalità, nella lettura di Derrida, è caratterizzata da una *Forderung*, da una pretesa: quella espressa dall'ospite, che richiede ospitalità (l'ospitalità viene dunque pretesa e richiesta), ma anche quella espressa dall'ospitante nel dare il benvenuto: dare il benvenuto è espressione di una legge (bisogna accogliere gli ospiti) ed esprime un imperativo: siate benvenuti! Al contempo, questo benvenuto contiene una tacita richiesta relativa al comportamento dell'ospite: fai come se fossi a casa tua, ma appunto solo "come se"; in realtà sei a casa mia (cfr. Derrida 2021, 89).

Questa legge dell'ospitalità ha, dunque, una evidente struttura paradossale, contiene un *double bind*, ossia una doppia "legatura" – un concetto che è particolarmente adatto nel caso dell'ospitalità proprio perché il termine "bind" è connesso anch'esso a "l'obligation, au ligament, à la liance" (Derrida 2021, 43). [15] Fare esperienza dell'ospitalità, dice Derrida, consiste precisamente nell'esperire l'aporia contenuta nel concetto stesso. Ecco qui la brillante descrizione di questo *double bind*. Il tratto paradossale della legge dell'ospitalità, che esperiamo ogni volta e che è, per la nostra cultura, "senso comune" (Derrida 2021, 45), consiste nel fatto che

> l'hôte, celui qui offre l'hospitalité, doit être le maître chez lui, il (d'abord au masculin) doit être assuré de la souveraineté sur l'espace et les biens qu'il offre ou qu'il ouvre à l'autre comme étranger. [...] Il ne semble pas que je puisse pouvoir ouvrir ou offrir l'hospitalité, si généreuse soit-elle, et même pour être généreuse, sans réaffirmer: ceci est à moi, je suis chez moi, sois le bienvenu chez moi, sans sous-entendre, donc, "fais comme chez toi" mais à la condition d'observer les règles de l'hospitalité, c'est-à-dire en respectant l'être chez moi du chez-moi, l'être soi-même de ce que je suis" (Derrida 2021, 45).

[15] Anche in questo caso, quello di Derrida non è un gioco di parole superficiale: mettendo in mostra le intricate reti semantiche e segniche del linguaggio ordinario, vuol indicare precisamente quanto i significati (ossia l'uso) siano sempre determinati da nient'altro che da uno scarto dagli altri segni. Mettere in luce che il concetto di ospitalità è particolarmente connesso al tema del "bind" significa dunque far emergere la complessità e l'onnipresenza del tema dell'ospitalità, che da questione etica in una certa misura marginale, almeno nella storia della filosofia fino a Levinas, diventa un problema cruciale della filosofia e arriverà, come si vedrà nell'ultima parte, ad essere coestensiva con l'etica *tout court*.

In questo, l'ospitalità mostra la stessa struttura di impossibilità che Derrida ha analizzato per il concetto di dono in *Donare il tempo. La moneta falsa*: [16] "dare" ospitalità è possibile solo partendo dal presupposto che colui che dà ospitalità sia in una posizione di "possedere" quella ospitalità che viene data, ossia: chi può dare ospitalità la deve possedere, in altre parole: deve essere padrone in casa propria. Non si tratta qui, come potrebbe forse apparire ad una lettura superficiale, di un facile gioco di parole sull'espressione idiomatica "dare ospitalità", tutt'altro. Il linguaggio ordinario è qui punto di partenza ma non unico garante della legittimità del discorso filosofico. Anche se si presupponesse che l'espressione "dare ospitalità" sia solo

[16] Cfr. Derrida (1991, trad. it. 1996).

un modo di dire un po' fuorviante, il presupposto rimane: colui che ospita deve essere in condizione di essere sovrano nel luogo in cui avviene l'ospitamento: nessuno può ospitare qualcuno in casa d'altri senza consenso del padrone di casa – e questa impossibilità non è dovuta a motivi pratici e contingenti, ma alla logica stessa del concetto.

Dunque, l'analisi del fenomeno conferma l'analisi del linguaggio ordinario. Le espressioni "dare ospitalità" e "dare il benvenuto" si dimostrano come espressioni ben adeguate a ciò che esprimono: esse esprimono una difficoltà insita nel concetto e nell'esperienza stessa dell'ospitalità. La sovranità in casa propria viene dunque data, ceduta, a chi arriva: ma naturalmente solo "come se", non interamente. L'ospite deve comportarsi in una certa maniera, pena la revoca del benvenuto e dell'ospitalità. L'ospite mi deve lasciar parlare nel momento in cui dò il benvenuto; non mi deve interrompere e deve riconoscermi in quanto colui che dà il benvenuto e come colui che ha il potere di fare ciò; altrimenti verrà probabilmente messo alla porta senza complimenti. [17] L'ospitalità è necessariamente legata a condizioni, soprattutto, dice Derrida mostrando come il linguaggio ordinario sia una guida attendibile per l'analisi filosofica, l'ospite deve "restare al suo posto" ("il se tient à sa place", Derrida 2021, 85).

[17] M. W. Westmoreland ha proposto una lettura del concetto derridiano di ospitalità come interruzione, ossia come interruzione della soglia: Cfr. Westmoreland (2008).

L'ospite deve (ecco di nuovo la struttura normativa, questa dalla parte dell'ospite) dunque riconoscere l'ospitante come sovrano, e naturalmente anche come essere umano, persona, al limite come soggetto: l'ospite dice (tacitamente) all'ospitante "parla pure" quando si aspetta che gli venga dato il benvenuto. In questo modo, ogni esperienza dell'ospitalità contiene questa esperienza del proprio esser-soggetto e, al contempo, la pretesa, rivolta all'ospitante, di essere riconosciuto come soggetto-sovrano in casa propria: "Il y a sans doute et toujours et irréductiblement une telle notion de pouvoir, une telle "volonté de puissance", si vous préférez, dans tout hospitalité" (Derrida 2021, 63). Non si tratta qui di denunciare questa struttura di potere, né di trovare vie di uscita. Piuttosto si tratta appunto di portare questa struttura "a coscienza" analizzandola nei sui aspetti filosofici più importanti. Una via di uscita, infatti, una ospitalità senza sovranità, senza potere del soggetto, non esiste. Così come non esiste un potere senza oggettività: il potere consiste nel poter dare ospitalità – anche quando la rifiutiamo. Essere padroni in casa propria non significa nient'altro che poter accogliere: ogni sovrano può, potenzialmente, accogliere e invitare presso di sé: "quiconque est incapable d'hospitalité doit reconnaître son im-pouvoir" (Derrida 2021, 64).

Ecco dunque che si mostrano con chiarezza le due forme distinte di ospitalità già anticipate più sopra. Da una parte, l'ospitalità concreta, esperita, che è sempre determinata: l'effettività ("effectivité", Derrida 2021, 87) la limita e la determina, la rende oggetto di diritto, la rende un'ospitalità normata da sistemi di regole vigenti che ne stabiliscono i limiti. La prima espressione di questo limite consiste nella necessaria conferma della proprietà e del potere dell'ospitante: non si può andare oltre al fare "come se" si fosse casa propria. Questa ospitalità non è ospitale verso l'altro in quanto altro, ma solo verso lo straniero "muni d'un passeport, que je peux reconduire, que mon "je" peut toujours reconduire à la frontière" (Derrida 2021, 87); non si dona ospitalità a chi è senza nome, senza statuto

sociale e così via (cfr. Derrida 2021, 120). Già la domanda "come ti chiami?" richiede che l'ospitato si identifichi (cfr. Derrida 2021, 121), che egli non rimanga, appunto, anonimo, e che si qualifichi come non nemico. [18] Questa ospitalità concreta, effettuale, è il contrario di una ospitalità pura, infinita, dunque impossibile, ma anch'essa implicita nel concetto di ospitalità: una ospitalità che rinuncia a ogni prerogativa davanti all'altro, a tutta l'inviolabilità del proprio potere: "une hospitalité infinie dans laquelle l'hôte qui reçoit deviendrait ainsi l'invité livré à l'invité, l'hôte de l'hôte" (Derrida 2021, 87).

[18] La questione dell'ostilità, che per Derrida è legata anche linguisticamente alla questione dell'ospitalità, deve qui essere lasciata da parte. Una riflessione recente su questo tema si trova in Di Chiro (2022).

La paradossalità di una ospitalità concreta che, determinandosi effettualmente, non è davvero ospitale, e, dall'altra, l'impossibilità di un'ospitalità assoluta che può costare la vita del soggetto ospitante, è la dinamica che rende possibile, in prima istanza, l'esperienza stessa dell'ospitalità: "la possibilité de l'inversion, donc de la perversion, doit rester ouverte dans les deux cas pour qu'une hospitalité soit possible" (Derrida 2021, 88). E ancora:

> Tout se passe comme si l'hospitalité était impossible, comme si la loi de l'hospitalité était impossible, comme si on ne pouvait que la transgresser, comme si La [maiuscola nell'originale, DD] loi de l'hospitalité absolue, inconditionnelle, hyperbolique, comme si l'impératif catégorique de l'hospitalité commandait de transgresser toutes les lois de l'hospitalité, c'est-à-dire les conditions, les normes, les droits et les devoirs qui s'imposent aux hôtes et aux hôtesses, à ceux ou à celles qui donnent et à ceux ou à celles qui reçoivent l'hospitalité (Derrida 2021, 146).

L'ospitalità assoluta è talmente iperbolica che esclude qualunque riferimento ad una motivazione, a una ragione, pur lodevole, per accogliere lo straniero: l'ospitalità incondizionata accoglie chiunque, sotto qualunque condizione e a qualunque costo. Il benvenuto non è legato a nulla, e sicuramente è dunque anche avulso da ogni tipo di profitto che l'ospitante potrebbe trarre dalla presenza dell'ospite: "Je ne dois pas accueillir l'étranger parce que sa présence, sa culture, et même son étrangeté m'enrichissent. Il faut que tout calcul économique, matériel, ou spirituel, ou culturel, soit exclu de l'hospitalité" (Derrida 2021, 179). Eppure, questa forma di ospitalità "risque de donner lieu à n'importe quoi: aux perversions, à la barbarie, à l'organisation et finalement à la destruction de l'hospitalité effective" (Derrida 2021, 182).

Tra l'ospitalità incondizionata e l'ospitalità condizionata non sussiste dunque una semplice opposizione logica, ma, come emerge in queste pagine, si ha una tensione peculiare in cui l'una implica l'altra e viceversa. Derrida mette dunque in chiaro che non si tratta di superare il paradosso, ma di abitare questa impasse – e vedremo nella sezione seguente che proprio questo è il problema etico per eccellenza:

> Eh bien, mon hypothèse ou ma thèse, dans ce séminaire, ce serait plutôt que cette aporie nécessaire n'est pas négative, et que sans l'endurance répétée de cette paralysie dans la contradiction, la responsabilité d'une hospitalité, une hospitalité tout court, là où nous ne savons pas encore ni ne saurons jamais ce que c'est, n'aurait aucune chance d'advenire, de venire, da faire ou de laisser bienvenir (Derrida 2021, 43).

Sull'etica

Si è già messo l'accento diverse volte sull'osservazione, che nel testo del seminario torna continuamente ad emergere come una corrente carsica che attraversa tutta la riflessione sull'ospitalità, che "essere presso di sé" (chez soi) è il presupposto dell'ospitalità e dunque dell'etica. L'analisi del concetto di "essere presso di sé" è il primo passo necessario ad ogni etica. Non si tratta, per Derrida, di rinunciarvi e di decostruirlo nel senso di una pura distruzione, come certe letture poco accorte potrebbero suggerire; non si tratta di una rinuncia al concetto di soggetto in quanto tale. Una tale rinuncia non avrebbe alcun senso: l'etica pone la questione di come il soggetto (come poi lo si intenda nel dettaglio, fa qui poca differenza) agisce e debba agire. Si tratta dunque, per Derrida, piuttosto di portare a coscienza che questi concetti, anche quello di soggetto, non sono monolitici, ma sono necessariamente attraversati da paradossi e aporie che è possibile affrontare non nel tentativo di risolverli, ma appunto prendendone atto e imparando ad abitarli. [19]

Cosa ne deriva per l'etica? Si può essere ospitali, se il concetto è problematico e la sua esperienza poco chiara? Si può essere ospitali se un'etica effettiva non è davvero ospitale e un'ospitalità assoluta è impossibile? [20] Come si può essere ospitali se il concetto di ospitalità oscilla tra la designazione di un'esperienza e quella di una legge?

Di fronte a queste domande, si aprono fondamentalmente due strade possibili: in un primo caso, la decostruzione porta all'impossibilità di agire. Nel secondo, possiamo accettare il *double bind* in modo tale da venire a patti con esso (cfr. Derrida 2021, 43).

> Comment exister pour l'autre [...]? Voilà un des formes de la question, comme question du "pour l'autre" à tout les sens de cette expression, une des formes de la question par où commencerait peut-être une étique, une éthique en général, voir une éthique de l'hospitalité [...] Car tout éthique est sans doute éthique de l'hospitalité [...]; le lois de l'éthique sont toujours des lois de l'hospitalité; l'hospitalité n'est pas une question éthique parmi d'autres (Derrida 2021, 60-61).

Il legame tra ospitalità e problema etico in quanto problema dell'abitare viene ribadito anche nella quinta seduta, interpretando l'*Edipo a Colono* di Sofocle: "La problème de l'hospitalité était coextensif au problème éthique, d'abord au problème de l'ethos en tant que séjour, habitation, maison, foyer, famille, chez-soi" (Derrida 2021, 172). [21]

Interessante a questo proposito l'osservazione, di nuovo pertinente al linguaggio ordinario, che propone Derrida per mettere in luce la struttura intrinsecamente universale dell'ospitalità: nessuno si oppone all'ospitalità in quanto tale. Persino il *Front national* dice, in una seduta di discussione il 31 gennaio 1996: "eh bien, chassons les autres, on pourra d'autant mieux honorer les droits de l'hospitalité" (Derrida 2021, 81). Tutti dicono "l'hospitalité, c'est bien", nessuno dice: "L'hospitalité, ce n'est pas bien"

[19] Come già accennato, il concetto di "abitare" è legato in modo indissolubile al concetto di ospitalità. Se la riflessione etica è una riflessione sull'abitare dell'essere umano, nel senso in cui Heidegger ha sviluppato questo concetto, allora l'etica è basata sul concetto di ospitalità.

[20] Questa domanda è stata affrontata con pregnanza in Di Martino (2006) e poi rielaborata in Di Martino (2009).

[21] Si veda anche Derrida (2021, 83): "la question de l'éthique ne faisait qu'une, dans son extension, avec la question de l'habitat comme hospitalité, question de l'*Aufenthalt*, de la halte [...] Au fond, la question de l'hospitalité, est bien celle de la halte. L'étranger est celui qui fait halte ou peut fair halte, pour demander un séjour ou une résidence, en tout cas pour une visite". Per un'analisi più approfondita della lettura derridiana di Sofocle si veda D'Angelo 2021b.

(ibidem). Questo perché contestare la legge dell'ospitalità significa contestare ciò che costituisce la nostra soggettività: non si può dire "non bisogna essere ospitali in nessun caso" senza rinunciare alla propria identità. La mia identità in quanto soggetto etico ha luogo precisamente nella mia capacità di dar luogo allo straniero.

Sicuramente, nel fare dell'etica un problema di ospitalità, non si tratta di dare indicazioni comportamentali concrete ai cittadini o ai legislatori. [22] Derrida riporta oralmente, durante una delle sedute di lezione, che "je ne suis pas en train de définir la bonne politique, la conduite de la bonne politique, je définis le lieu de l'intervention, de la délibération politique" (Derrida 2021, 232). La riflessione di Derrida non è dunque per nulla avulsa dalla pratica: l'etica è filosofia pratica, è la filosofia del "che fare?", e si pone infatti la questione pratica "cosa bisogna fare?", pur senza avere l'obiettivo di definire una condotta univoca. La questione viene però anche intesa in maniera prettamente filosofica: "cosa bisogna fare?" significa infatti iscrivere nuovi concetti politici, giuridici e sociali in un nuovo discorso politico, giuridico e sociale sulla base di "nouveaux dispositifis éthiques, juridiques et politiques" basati sull'ingiunzione dell'ospitalità, dell'ospitalità assoluta e determinata, dell'esperienza dell'ospitalità. "Qu'est-ce qu'il faut faire, qu'est-ce qu'il faut penser, qu'est-ce qu'il faut fair pour que, dans les conditions qui sont celles de l'évolution de l'État, de la nation des frontières, du droit international, pour faire droit à cette injonction de l'hospitalité absolue?" (Derrida 2021, 193).

[22] Anche se Derrida porterà a lezione una petizione da firmare. Con una certa ironia dice ai presenti: "Je ne suis pas en train de faire signer des papiers, j'étude des textes. Alors, voilà un text: moi, je le signerai, bien sur" (Derrida 2021, 306).

Un'etica dell'ospitalità non si accontenta interamente di un'ospitalità concreta, ma neppure pretende un'ospitalità assoluta, di fatto irrealizzabile. Non si tratta di scegliere, in altre parole, tra un'apertura all'estraneo e il "chez soi" della famiglia, dello Stato ecc. In effetti, durante le lezioni Derrida si discosta dai suoi appunti scritti per chiarificare ulteriormente questo punto a voce: "L'hospitalité n'est possible ni dans la famille ni sans la famille, dans l'État et sans l'État, dans la nation et sans la nation, dans la société civile et sans la société civile: dans et sans" (Derrida 2021, 223). Come comprendere dunque questa topologia e logica paradossali? La topologia dello "stare dentro" (*dans*) e la logica del senza "*sans*" [23] sono paradossali perché al contempo necessarie e impossibili. Si tratta allora non certo di abbandonare famiglia e Stato, quanto piuttosto di modificare la famiglia e lo Stato in modo tale che l'ospitalità sia possibile: "[…] il ne saurait être question […] de rompre d'un coup, purement et simplement, avec la famille, avec tout chez-soi familial" (Derrida 2021, 224). Il lavoro filosofico non risulta nella modifica attuale dello stato di fatto, ma nella modifica dei concetti.

[23] Mi permetto di rinviare, per un'analisi del "sans", a D'Angelo (2015).

Si tratta dunque, dice Derrida, di trovare "la transaction, […] une transaction à chaque instant réinventée" (ibidem), ossia una transazione-transizione tra concetti e dispositivi discorsivi. È interessante notare che, in questo contesto, Derrida si serve di un concetto di chiara matrice economica e giuridica. La transazione, tuttavia, non è un contratto commerciale o giuridico stabile, ma deve essere reinventata in ogni momento: ogni transazione d'ospitalità è ogni volta unica.

> Cette transaction n'est pas nécessairement un compromis empirique et honteux, elle est le lieu de la plus grave, de la plus effective, de la plus difficile des responsabilités politiques, éthiques et juridiques, là où il fait justement [...] changer la famille et l'État, changer les lois, la législation, les mœurs, le discours autant que la langue [...] là se trouve définit l'espace de tous les combats à mener, par exemple en Europe (Derrida 2021, 224).

Questa transazione, questo scambio, ha un carattere eminentemente etico: pensare l'ospitalità abitando la tensione tra ospitalità assoluta e ospitalità di fatto significa combattere per cambiare la cultura in cui si vive, la famiglia, le leggi, i costumi – ma sempre stando al loro interno. Questa è sempre stata la funzione della decostruzione, e ciò può avvenire solo una volta che si sia *portato a coscienza* il problema dell'ospitalità – che è precisamente quello che Derrida vuole fare con queste lezioni, come accennato all'inizio del presente testo.

Questo "portare a coscienza" può essere ora meglio definito: è proprio alla fine del seminario del 1995-1996 che Derrida importa nella sua riflessione etica un concetto a prima vista sorprendente: quello di *attenzione*. Che cosa viene scambiato nella transazione che modifica la famiglia, lo Stato, le leggi, ecc.? Ciò che viene dato e donato è, appunto, l'attenzione. Ecco cosa scrive nell'ultima seduta: "La Loi de l'hospitalité inconditionnelle [...] nous invite donc *à donner*, plutôt, plus tôt, qu'*à prêter*, notre attention à la singularité de l'autre comme hôte" (Derrida 2021, 308). Non si tratta dunque di prestare attenzione all'ospite, all'estraneo, ma di donare attenzione alla singolarità dell'altro. L'attenzione non verrà restituita, ma anche il dono stesso, come Derrida ha più volte messo in evidenza, non è totalmente avulso da pratiche economiche, ma ne fa parte in un modo particolare. Così anche qui: il dono dell'attenzione si inscrive all'interno di una economia dell'attenzione che proprio a partire dagli anni 2000 si è andata intensificando, incrementando in parallelo la quantità di studi ad essa dedicati. [24]

Dunque, vediamo più da vicino il funzionamento dell'economia dell'attenzione all'interno dell'etica dell'ospitalità. Innanzitutto, Derrida mette in evidenza il ruolo del singolo in ogni etica, ossia in ogni atto di attenzione e di ospitalità. Non è l'altro in generale a dover essere accolto: "on n'accueille pas, on ne devrait accueillir un concept, un genre [...] ni même le représentant d'un genre, d'un sexe, d'une espèce, d'un genos, d'un ethnos, d'une nation, d'une classe, d'une famille [...]" (Derrida 2021, 308). L'attenzione e l'ospitalità vanno donate (non: prestate) all'individuo nella sua singolarità: "on accueille inconditionnellement quelqu'un, la singularité d'un autre-étranger à quelque soi chez soi" (ibidem) L'accento messo sulla singolarità del singolo ospite non elimina il valore di legge che l'ospitalità ha e deve avere; l'espressione "ciascuna e ciascuno" ("chacun(e)", cfr. Derrida 2021, 309) indica insieme la singolarità e l'universalità. Qui Derrida formula la legge dell'ospitalità nel modo più chiaro possibile: "Recevez chaque autre comme singulier, chaque fois" (Derrida 2021, 309). [25] E questa legge, chiosa subito, è universale.

Non si tratta qui di una speculazione puramente logica sul rapporto tra universale e singolare. Si tratta

[24] Senza poter entrare qui nel dettaglio, si rinvia almeno a Celis Bueno (2016), ed alla recente proposta di affrontare l'economia dell'attenzione da un punto di vista buddhista contenuta in Bombaerts et. al. (2023).

[25] Si vedano le riflessioni sull'iterabilità della singolarità assoluta in Derrida (2003, trad. it. 2005).

piuttosto della tragedia ("tragédie", Derrida 2021, 309) che abitiamo sostando nell'aporia tra ospitalità assoluta e ospitalità di fatto: l'aporia può essere abitata solo in quanto la legge assoluta dell'ospitalità viene applicata di caso in caso: l'attenzione data al singolo consente, come dice Derrida usando termini legati ai dibattiti filosofici e psicologici riguardanti il concetto stesso di attenzione, di "filtrer, sélectionner, choisir, décider", insomma di mettere a fuoco, chi accogliere sulla base – e non può essere altrimenti – di considerazioni di economia (familiare, statale, e così via): accogliere tutti significa non accogliere nessuno ("Si on voulait recevoir tout le monde, on ne recevrait personne", Derrida 2021, 309). L'economia dell'attenzione consente una scelta impossibile ma necessaria: "Il faut choisir. On n'a pas le droit de choisir et il faut choisir. Il faut choisir là où on n'a pas le droit de choisir. Il faut filtrer, il faut sélectionner, et il faut l'économie, etc." (Derrida 2021, 309).

Sulla questione dell'attenzione Derrida non tornerà più, neppure nel secondo volume dei seminari sull'ospitalità. Quella offerta dalle ultime sedute del 1996 rimane dunque una prospettiva unica, che è valsa la pena ricostruire con un certo dettaglio per metterne in luce gli snodi concettuali più rilevanti. Dunque, in conclusione si può dire così: l'analisi (linguistica, fenomenologica, politica) dell'ospitalità mira a portare a coscienza l'instabilità dialettica tra ospitalità assoluta e ospitalità di fatto; proprio questa stessa analisi, ossia la riflessione filosofica, mette in luce come un aspetto cruciale dell'etica dell'ospitalità (ossia, dell'etica *tout court*) sia il concetto di attenzione: dare (anziché prestare) attenzione al singolo essere umano è la spinta che porta ad un cambiamento necessario nelle strutture culturali, istituzionali, legali e così via di chi ospita. Prestare attenzione al singolo per dare ospitalità abitando così il proprio luogo in maniera propriamente etica: questo, per riassumere al massimo, il nucleo dell'etica derridiana nei seminari della seconda metà degli anni '90.

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 53 — 69

Bibliografia

Austin, J. L. (1961). The meaning of a word. in: J. L. Austin, Philosophical Papers. Oxford: Clarendon Press, 55-75.

Bombaerts, G. et. al. (2013). Attention as Practice. Buddhist Ethics Responses to Persuasive Technologies, in: Global Philosophy 2023, https://link.-springer.com/article/10.1007/s10516-023-09680-4

Celis Bueno, C. (2016). The Attention Economy. Labour, Time and Power in Cognitive Capitalism. Londra: Rowman & Littlefield.

Chiafari, R. (2015). L'intreccio dell'altro: Derrida "lettore" di Levinas. Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia, 17/2015, https://purl.org/mdd/rosanna-chiafari-01.

Dalmasso, G. (2007). A partire da Jacques Derrida. Scrittura, decostruzione, ospitalità, responsabilità. Atti del convegno, Bergamo, 12-13 dicembre 2006. Milano: Jaca Book.

D'Angelo, D. (2015). Schönheit und parergon zwischen Kant, Derrida und Lucas Cranach dem Älteren". In: Grenzen in ihrer Vielfalt. Beiträge aus der theoretischen und praktischen Philosophie, a cura di T. Pacyna e A.-C. Boell. Nordhausen: Traugott & Bautz, 181-201.

D'Angelo, D. (2018). Quale fondazione per la politica europea? Il bene, il potere e l'impolitico a partire da Roberto Esposito. Philosophical Readings, X.1 (2018), 31-38, DOI: 10.5281/zenodo.1198598

D'Angelo, D. (2021). A New Path of Thinking for Europe? Care for Life, Personhood, and the Place of Thought in Roberto Esposito. Political Theology, DOI: 10.1080/1462317X.2021.1920221.

D'Angelo, D. (2021b). To Be or Not to Be at Home. Heidegger and Derrida Reading Sophocles. Kritiké 14/3, 107-126.

Derrida, J. (1991). Donner le temps. Volume 1: la fausse monnaie. Paris: Galilée

Derrida, J. (1996). Donare il tempo. La falsa moneta, a cura di G. Berto. Milano: Cortina 1996.

Derrida, J. (1997). Firma evento contesto. In: Margini della filosofia. Torino: Einaudi.

Derrida, J. (2003). Chaque fois unique, la fin du monde. Paris: Galilée

Derrida, J. (2005). Ogni volta unica, la fine del mondo. Milano: Jaca Book.

Derrida, J. (2008). Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002), a cura di M. Lisse, M.-L. Mallet e G. Michaud. Paris: Galilée.

Derrida, J. (2009). La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002), a cura di G. Dalmasso. Milano: Jaca Book.

Derrida, J. (2010a). Séminaire La bête et le souverain. Volume II (2002-2003), a cura di M. Lisse, M.-L. Mallet e G. Michaud. Paris: Galilée.

Derrida, J. (2010b). La bestia e il sovrano. Volume II (2002-2003), a cura di G. Dalmasso. Milano: Jaca Book.

Derrida, J. (2012). Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000), a cura di G. Bennington, M. Crépon e T. Dutoit. Paris: Galilée.

Derrida J. (2014). La pena di morte. Volume I (1999-2000), a cura di G. Dalmasso e S. Facioni. Milano: Jaca Book.

Derrida, J. (2015). Séminaire La peine de mort. Volume II (2000-2001), a cura di G. Bennington, M. Crépon e T. Dutoit. Paris: Galilée.

Derrida, J. (2016). La pena di morte. Volume II (2000-2001), a cura di G. Dalmasso e S. Facioni. Milano: Jaca Book.

Derrida, J. (2018). Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité, a cura di G. Bennington, K. Chenoweth e R. Therezo. Parigi: Seuil.

Derrida, J. (2019). Le parjure et le pardon. Volume I. Séminaire (1997-1998), a cura di G. Michaud e N. Cotton. Parigi: Seuil.

Derrida, J. (2019b). La vie la mort. Séminaire (1975-1976), a cura di P.-A. Brault e P. Kamuf. Parigi: Seuil.

Derrida, J. (2020). Le parjure et le pardon. Volume II. Séminaire (1998-1999), a cura di G. Michaud, N. Cotton, R. Therezo. Paris: Seuil.

Derrida, J. (2020b). Le calcul des langues. Distyle, a cura di G. Bennington e K. Chenoweth. Parigi: Seuil.

Derrida, J. (2021). Hospitalité. Volume I. Séminaire (1995-1996), a cura di P.-A. Brault e P. Kamuf. Parigi: Seuil.

Derrida, J. (2021b). Geschlecht III. Sesso, razza, nazione, umanità, a cura di R. Frauenfelder. Milano: Jaca Book.

Derrida, J. (2021c). Donner le temps II, a cura di L. Odello, P. Szendy e R. Therezo. Parigi: Seuil.

Derrida, J. (2021d). La vita la morte. Seminario (1975-1976), a cura di F. Vitale. Milano: Jaca Book.

Derrida, J. (2022). Penser, c'est dire non, a cura di B. Gérard. Parigi: Seuil.

Derrida, J. (2022b). Hospitalité . Volume II. Séminaire 1996-1997, a cura di P.-A. Brault e P. Kamuf. Parigi: Seuil.

Derrida, J. (2023). Lo spergiuro e il perdono (Seminario 1997-1998), a cura di V. Perego. Milano: Jaca Book.

Derrida, J. (2024). Répondre – du secret. Séminaire (1991-1992), a cura di G. Michaud e N. Cotton. Parigi: Seuil 2024.

Derrida, J., e Dufourmantelle, A. (1997). De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. Parigi: Calmann-Lévy.

Derrida, J., e Dufourmantelle, A. (2000). Sull'ospitalità, a cura di I. Landolfi. Milano: Dalai Editore.

Di Chiro, A. (2022), L'estraneo sulla soglia. Per una filosofia dell'ospitalità. Revista Portuguesa de Filosofia, 78/4, 2022, 1319-1348.

Di Martino, C. (2006). Derrida e l'esperienza dell'impossibile. Babelonline, 2006/2, 37-54.

Di Martino, C. (2009). Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida. Milano: Guerini e Associati.

Dovolich, C. (2006). Per Jacques Derrida. Amicizia e ospitalità. Babelonline, 2006/2, 55-64.

Freytag, P. (2019). Die Rahmung des Hintergrunds. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen von Sprachtheorien am Leitfaden der Debatten Derrida-Searle und Derrida-Habemas. Francoforte sul Meno: Klostermann.

Heidegger, M. (1979). Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. (Sommersemester 1925), a cura di P. Jaeger. Francoforte sul Meno: Klostermann

Heidegger, M. (1999). Prolegomeni alla storia del concetto di tempo, a cura di R. Cristin e A. Marini. Genova: Il Melangolo.

Maffioli, F. (2023). Derrida e l'ospitalità senza condizioni come orizzonte politico. Il manifesto, 26 marzo, 2023, disponibile online https://ilmanifesto.it/derrida-e-lospitalita-senza-condizioni-come-orizzonte-politico, ultimo accesso 12.04.2024.

Pacilé, M. T. (2018). La sfida di una politica "impossibile": J. Derrida e la Legge incondizionata dell'Ospitalità. Heliopolis. Culture Civiltà Politica, 2/2028, 83-100.

Shepherd, A. (2014). The Gift of the Other: Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality. Cambridge: Lutterworth Press/James Clarke.

Vigna, C. (2018). Il dovere dell'ospitalità. Padova: Orthotes.

Westmoreland, M. W. (2008), Interruptions: Derrida and Hospitality. Kritiké, 2/1, 1-10.

Wittgenstein, L. (1960). Philosophische Untersuchungen. in: L. Wittgenstein, Schriften I, Francoforte sul Meno: Suhrkamp.



d u

e

Edmund Husserl

Tra gli approcci filosofici contemporanei che hanno segnato in modo indelebile lo spirito del lavoro decennale di *Philosophy Kitchen*, una menzione particolare va alla fenomenologia. Mai intesa meramente come indagine storiografica o filologica – attività pur degnissima e già praticata encomiabilmente da molti altri – delle opere di Husserl o degli Autori che, a vario titolo e secondo molteplici traiettorie, hanno rivendicato la propria appartenenza a questa pratica di indagine del reale, la fenomenologia ha incarnato un modo di guardare il mondo, indagandone le stratificazioni di senso, decostruendole e mostrandone nessi e presupposti. Una pratica anarchicamente libera da ossequi a teorie o tradizioni consolidate, ma ricettiva nei confronti di esperienze di pensiero – al di qua o al di là della Manica – davvero interessate a una descrizione profonda della complessità dell'esperienza del reale. Va da sé, ma è bene ribadirlo: in qualsiasi versione della fenomenologia, il reale non si riduce ai dati della percezione, ma a ogni manifestazione possibile per un soggetto possibile.

In questa prospettiva radicalmente aperta alle molteplici ibridazioni della fenomenologia con altri modelli di pensiero – dalla decostruzione ad alcuni stimoli della filosofia analitica, dalle scienze cognitive all'archeologia filosofica, dalla cibernetica alla teoria dei sistemi, dall'epistemologia alla topologia, solo per citarne alcuni – il ripensamento del lascito husserliano, *con e oltre* Husserl, rappresenta oggi una delle sfide più feconde per affrontare la complessità del sistema mondo. Strutturalmente critico nei confronti di ogni riduzionismo, la fenomenologia (o almeno una certa parte di essa) ha saputo rinnovarsi misurando di volta in volta i propri strumenti concettuali con i problemi che l'interazione tra i vari livelli di organizzazione dei sistemi lascia progressivamente emergere. Così, concetti classici della fenomenologia come *Mannigfaltigkeit*, ἐποχή, intenzionalità, riduzione fenomenologica, variazione eidetica, fungenza, intersoggettività (e molti altri) non si sono fossilizzati in simulacri atrofici da applicare proceduralmente ai fenomeni che di volta in volta vengono indagati, ma si sono lasciati plasmare e ripensare a fondo a partire dalle esigenze di comprensione delle cose stesse. Ecco perché oggi la fenomenologia, se vuole mantenersi viva, ha di fronte a sé una rete di fenomeni di straordinaria complessità che richiedono, oggi più che mai, il superamento della divisione disciplinare che si è venuta consolidando nell'Accademia degli ultimi due secoli e che fatica sempre di più ad attraversare il reale senza cedere alla tentazione di ridurlo e adattarlo alle teorie più diffuse. La separazione letale tra scienze della natura e scienze dello spirito, magistralmente descritta da Husserl già nel 1911 ne *La filosofia come scienza rigorosa*, è purtroppo ancora troppo spesso moneta corrente nelle nostre Università e in un dibattito pubblico fossilizzato su posizioni ideologiche di farsi carico della complessità. La stessa complessità, così, si svuota e diventa vessillo di visioni anacronistiche e del tutto inconsistenti. Al contrario, lo spirito della fenomenologia, secondo quell'"eroismo della ragione" che Husserl indicava nelle conferenze di Praga del 1935, può ancora offrire la possibilità di abitare il mondo non dogmaticamente. E lo può fare riproponendo con urgenza il tema del legame indissolubile di empirico e trascendentale, soggetto psichico e soggetto trascendentale, natura e storia. In sintesi, abitare la complessità impone di pensare *insieme* percetto e concetto, vita e forma, empirico e trascendentale.

Ed è proprio con questo spirito che il saggio di Luciano Boi ci introduce a un ripensamento profondo della fondazione della scienza attraverso la topologia, cioè quella branca della matematica che studia le proprietà delle figure e, in generale, degli oggetti matematici, che non variano se viene effettuata una deformazione (per esempio un allungamento) senza strappi o sovrapposizioni. Una disciplina la cui

rilevanza è evidente specialmente nelle sue ricadute in ambito fisico. Lungo le righe che seguono, il lettore comprenderà non solo quanto il pensiero di Husserl sul concetto di spazio sia vivo, ma coglierà anche l'urgenza di un ripensamento radicale del rapporto percezione-concetto come base per ogni scienza non riduzionista.

Claudio Tarditi

Spazio, tempo e percezione: la costruzione del senso

Luciano Boi

Matematico e filosofo, insegna e conduce le sue ricerche presso il Centre de Mathématiques dell'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi. È cofondatore del centro PHAROS. Codirige il Centro Internazionale di Semiotica e Morfologia di Urbino.

boi.luciano@ehess.fr

This paper will discuss some aspects of the connection between space, time, and perception. More specifically, we attempt to show that some spatial properties of the ambient space are integrated into our perceptual structures by means of which we perceive and act on the world around us. We also stress the fundamental fact that the construction of perceptual objects requires an integration of the different sensory information and therefore a binding activity within and across the senses. The discussion and analysis of the links between spatiality, temporality and perception are related to wider questions pertaining to phenomenological research developed by Husserl, the Psychology Gestalt theoreticians and Merleau-Ponty. One of the main ideas suggested in this paper is that there is not a simple and unitary space (being, subject, consciousness), a single scene, where all experience can be located, in its origin and its emergence. Experience involves multiple spaces, but also operations like transformations, projections, processes of embedding or immersion, in which a plurality of forms comes into play. The origin of our perceptual world is rather distributed and differentiated among spaces. The most profound philosophical question might be now to think how those spaces are related, how they are intertwined, where and why they intersect each other, which involves a philosophical recognition of the phenomenological and geometrical organization of perception. To summarize, the goal of this article is twofold: first, it tries to show how different spatial structures are actively involved in the perception; and second, it stresses the multifaceted and polysemic nature and action of time.

— SPAZIO
— TEMPO
— PERCEZIONE
— SENSO
— HUSSERL

«Un solo atto di percezione può inglobare nella sua unità una grande varietà di modificazioni».
Edmund Husserl

«I have the perception. I live in it. I do not perceive my perception, but rather its intentional object. The perception itself is not an object but an act. However, it is a fact, and a fact of momentous import for the structure of consciousness, that I am able to become introspectively aware of my perception. So, to speak, I then split myself into two parts and gaze with the eyes of mind upon my own perceiving activity. The perception itself changes, by this process of reflection, into the object of a new act, of an act of presentation or introspective perception. But then again, I have this new inward perception – my life is immersed in it – that refers to the first perception as its intentional object».
Hermann Weyl

La costituzione dello spazio percettivo secondo Husserl: fondamenti e sviluppi.

Il grande filosofo e logico tedesco Edmund Husserl ha preso in considerazione una nozione più estesa di spazialità, seppur continui ad attribuire un ruolo in qualche modo privilegiato allo spazio euclideo. È nel libro *Cosa e spazio* (Husserl 1907, 2002) che Husserl affronta la questione di come avviene la costituzione coerente e continua dello spazio. Egli sottolinea preliminarmente il fatto che ogni corpo è immerso nello spazio. Secondo Husserl, dobbiamo vedere in ciò un doppio significato. (i) In quanto schema sensibile, il corpo è un supporto spaziale sul quale si dispiegano delle qualità sensibili. Ciò annuncia un altro tema importante, vale a dire il rapporto fra estensione spaziale e qualità sensibili, le quali necessariamente si legano con una certa entità estesa che ne costituisce il substrato. Qualsiasi schema ammette uno o più posizioni variabili, «in modo tale che con l'identità dello schema un sistema chiuso di posizioni (e orientazioni) diventa idealmente possibile». (ii) Un corpo si costituisce in quanto schema sensibile attraverso il senso tattile e il senso visivo, e ogni sistema sensoriale realizza un'unione appercettiva delle sensazioni con le sensazioni cinestetiche corrispondenti.

In seguito Husserl passa ad analizzare la costituzione dello spazio propriamente detto. Essa include alcuni livelli fondamentali, che egli ha descritto in modo dettagliato (Boi 2004, 2007, 2019).

Il primo punto da evidenziare a proposito del rapporto tra estensione spaziale e qualità sensibili è il fatto che la qualità contribuisce in un certo modo a modificare l'estensione spaziale (Boi 2001, 2011); con quest'ultima nozione si deve intendere una forma localizzata nello spazio euclideo ambiente (o anche in uno spazio non euclideo allorquando si considera un diverso ambiente spaziale) suscettibile di trasformarsi (per esempio dilatarsi o contrarsi) con l'azione di certe forze nel tempo, che René Thom chiamerà "pregnanze fisiche" (Thom 1988), come ad esempio la luce, il calore, la temperatura, la pressione, nel corso del tempo. In effetti, quello che si osserva è che le modificazioni dell'estensione spaziale hanno un effetto sulla qualità sensibile, benché queste modificazioni possano

essere in certi casi indipendenti dalla qualità sensibile e dalle sue variazioni. Tuttavia, possiamo dire in generale che i due contenuti, l'estensione e la qualità, sono indissociabili e dunque formano un contenuto unico le cui proprietà sono diverse da quelle di ciascuno dei due contenuti parziali. Non si tratta qui di una semplice questione quantitativa, per cui ogni volta che si ingrandisce o si diminuisce la «quantità» dell'estensione si ha contemporaneamente un incremento o una riduzione della qualità (Kanisza 1986, Ninio 1996). Le cose vanno considerate invece qualitativamente. Da questo punto di vista, sarebbe del tutto inintelligibile che la qualità diminuisca in questo modo e si attenui per effetto di una semplice diminuzione e dissoluzione della quantità, senza che a sua volta la quantità si modifichi a modo suo in quanto qualità. In altre parole, la quantità e la qualità non possono essere dei contenuti autonomi, ossia non possono né darsi separatamente nell'oggetto di percezione, cioè nel percetto, né esistere nella rappresentazione che ne abbiamo indipendentemente l'una dell'altra. Secondo Husserl, occorrerà pertanto ammettere che lo spazio è qualcosa di ugualmente originario e che lo percepiamo altrettanto direttamente che la qualità sensibile. Detto altrimenti, uno spazio è immediatamente dato assieme alla percezione che abbiamo della qualità (Husserl 2002, Merleau-Ponty 2003). Lo spazio porta in sé, per così dire, la qualità spaziale, la include come una delle sue possibili trasformazioni e/o deformazioni, ed è da questo spazio che la qualità emerge come una proprietà *singolare* o anche *generica* (nel senso propriamente matematico del termine), come un contenuto concreto della sua struttura originaria resa dinamica dall'azione di una o più pregnanze oggettive e/o soggettive, in quanto variazione nel campo delle sue possibili manifestazioni fenomeniche. Finché ci si limita a considerare lo spazio fenomenale, la sua proprietà caratteristica è il fatto che alla sua continuità sembra corrispondere la continuità delle sue qualità, e anche il fatto che qualità differenti (visive, sonore e tattili), in sé sprovviste di un legame, acquisiscono un'unità e ci appaiono connesse grazie al carattere continuo dello spazio fenomenale (Metzger 1975).

Seguendo il filo del pensiero di Husserl, supponiamo ora che la colorazione globale di una superficie sia composta di elementi di colore, cioè di qualità parzialmente distribuite da una porzione all'altra della superficie, e supponiamo inoltre che queste qualità presentino dei salti discontinui in alcuni dei punti isolati della superficie. Queste qualità appaiono allora ordinate nello spazio e vi si fondono in colorazioni omogenee aventi una forma propria d'ordine unitario. La colorazione è il modo secondo cui le diverse porzioni dell'estensione spaziale (della superficie) sono colorate all'interno di quest'ordine, e in cui i colori si fondono in una unità grazie a quest'ordine, cioè manifestano un'unità nonostante la diversità degli elementi di colore che la compongono (Husserl 1907, Buser e Imbert 1987). Questa unità non è data tanto dai colori presi singolarmente, quanto piuttosto dal tipo di relazione spaziale che unisce la superficie con il colore o i colori che la ricoprono. Per cogliere fino in fondo il significato di quanto affermato fino ad ora, conviene insistere su un fatto più generale, ossia che la percezione spaziale conferma l'ipotesi secondo la quale il campo visivo non è un'estensione estranea al carattere organizzato in domini del campo visivo lui-stesso, bensì che quest'ultimo tende ad essere sempre più omogeneo e uniformemente unitario. Va inoltre detto che una tale unità

del campo visivo non è composta né da punti né da mere relazioni formali fra questi stessi punti. Si tratta di *forme salienti*, per cui noi vediamo dei domini delimitate da contorni che si differenziano spontaneamente in modo vivo e sempre più accentuato dal resto del campo visivo, sebbene nello stesso tempo l'intero campo continui a conservare l'aspetto di un «connesso» fenomenico.

Analizziamo ora il modo in cui Husserl (Husserl 1976) concepisce la formazione dello spazio psicofisiologico della percezione. (i) Innanzitutto abbiamo lo spazio visivo (di primo livello) e lo spazio oculo-motore. In questo caso solo l'occhio si trova ad essere mosso. Un tale spazio è limitato in modo fisso. I corpi o gli oggetti vi appaiono per poi prontamente sparire dal campo visivo. In questo spazio c'è un "punto zero" preminente, al quale è cinesteticamente coordinata la posizione fondamentale degli occhi, vale a dire la posizione frontale. In quest'ultima s'intersecano i due principali assi del sistema di coordinate oculo-motore: l'asse alto/basso e l'asse destra/sinistra.

(ii) Successivamente si costituisce uno spazio bidimensionale chiuso grazie al movimento di rotazione della testa intorno al suo principale asse, mentre che il resto del corpo rimane immobile e fisso. Lo spazio visivo oculo-motore è una forma che sussiste, e nello stesso tempo riceve un nuovo indice a ogni posizione della testa. Questo nuovo spazio non presenta limiti verso la destra e la sinistra, benché abbia un bordo, per cui non può estendersi all'infinito. In questo tipo di spazio non è un riferimento assiale che funge da sistema fondamentale dell'orientamento, ma una linea chiusa di coordinate destra/sinistra in ascissa e una linea chiusa alto/basso in ordinata. Già a questo livello non si ha più a che fare con uno spazio euclideo, ma bensì con uno spazio bidimensionale globalmente diverso da quello euclideo sebbene localmente (o infinitesimamente) simile: si tratta precisamente di uno spazio a forma di cilindro. Come Husserl fa notare che verso l'alto e verso il basso il campo spaziale (cioè la superficie del cilindro) sarà limitato e avremo una linea-zero, l'asse delle ascisse chiuso e due linee parallele: $y = + b$, $y = - b$. Per $a = 0$, avremo un intervallo con due sensi opposti: dal basso verso l'alto e dall'alto verso il basso.

(iii) Ora consideriamo l'intero spazio encefalo-motore, ma per un istante facciamo finta che tutto ciò che costituisce la profondità diventi impercettibile, vale a dire senza la presenza di movimenti cinestetici (rotazioni in differenti sensi), avremo allora uno spazio sferico (chiuso) se supponiamo che il movimento della testa si trova raffigurato in modo appropriato. (iv) Tutti i corpi che abbiamo considerato sino ad ora sono di natura bidimensionale (degli «esseri di superficie») e, nel migliore dei casi, degli esseri sferici. Abbiamo dunque a che fare con uno spazio riemanniano omogeneo bidimensionale. In un tale spazio, una terza dimensione (la profondità) e una corporeità tridimensionale non avrebbero senso. Secondo Husserl, esse si costituiscono allorquando un gruppo di movimenti o di azioni cinestetiche è coordinato a dei cambiamenti d'immagine (di schema) di un nuovo genere. È in questo modo che si formerebbe lo spazio visivo come spazio euclideo (c'è da chiedersi se qui Husserl intenda riferirsi allo spazio euclideo Rn, che non ha limiti di dimensioni) o lo spazio visivo completo.

Va osservato che per Husserl lo spazio geometrico euclideo è uno schema formale per qualsiasi corpo (o corporeità) possibile, e da questo

punto di vista non esiste alcuna differenza fra il proprio corpo e gli altri corpi solidi nello spazio. Le differenze fra questi due tipi di corpi, che sussiste ancora nello spazio visivo, svaniscono allorquando il corpo proprio può muoversi liberamente in tutto lo spazio, ossia quando la sua mobilità gode di tutti i parametri di libertà; va inoltre precisato che questi movimenti formano un *gruppo continuo di trasformazioni* a un numero infinito di dimensioni (Boi 2024, Poincaré 1902, 1913).

La costituzione di uno spazio cinestetico, il quale rende più completo lo spazio visivo propriamente detto (il campo visivo sulla retina è bidimensionale), è una delle condizioni fondamentali – insieme a quelle date dall'estimazione della parallasse nella visione binoculare – che consente di vedere in tre dimensioni. Studi recenti in psicofisica e in neurofisiologia hanno avvalorano il ruolo essenziale che svolge il sistema dei movimenti cinestetici nella percezione visiva (Berthoz 2003, Palmer 1992), e anche in altri tipi di percezione.

Corpo, azione e percezione

Negli ultimi anni ci sono stati numerosi studi che hanno sottolineato l'importanza del ruolo che il corpo e i suoi movimenti hanno nei processi percettivi e cognitivi. Al seguito delle ricerche fondamentali di Husserl, dei teorici della Gestalt e di Merleau-Ponty, si è particolarmente evidenziata la relazione fra percezione e azione e la funzione fondamentale che quest'ultima svolge nel permettere lo sviluppo della percezione. Si è inoltre capito che la corporeità e i diversi linguaggi in cui essa si esprime acquistano un'importanza particolare per la comprensione dell'espressività umana, del radicamento dell'individuo nel cuore del mondo vissuto. Questo radicamento include le dimensioni della contingenza storica, degli stimoli provenienti dall'ambiente sociale e culturale e dell'intersoggettività. Da questo punto di vista, la distinzione classica tra mente e corpo appare profondamente sbagliata. In realtà, l'uomo che pensa è anche quello che agisce, e reciprocamente (Simondon 2013, Rizzolati et al. 2019). Questo porta a un'idea della soggettività che non è più egocentrica, auto-referenziale, ma proiettata verso la nostra relazione al mondo, come natura esperita e come processo autonomo. Il filosofo francese Maurice Merleau-Ponty ha scritto che la soggettività è ciò che si identifica con la mia presenza al mondo e agli altri, come io la realizzo adesso. Io sono come mi vedo, un campo intersoggettivo, non malgrado il mio corpo e la mia storia, ma perché io sono questo corpo e questa situazione storica per mezzo di essi (Merleau-Ponty 2019).

Riguardo alla corporeità, è importante sottolineare che una delle sue modalità essenziali è l'azione. Il modo in cui noi percepiamo un luogo, la natura, il mondo, gli oggetti e gli esseri umani in questo mondo, dipende in gran parte da come agiamo su di esso. Jean Piaget ha scritto che l'azione rappresenta una trasformazione della realtà poiché è attraverso essa che l'organismo umano interagisce con l'ambiente esterno modificandolo. L'azione consente anche una trasformazione interna, poiché l'individuo, riflettendo sulla propria azione, modifica le proprie strutture cognitive (Piaget 1999).

Verosimilmente c'è un'interazione dinamica importante tra azione, percezione e cognizione, nel senso che le modalità e i contenuti dell'attività

sensori-motoria allargano e affinano il nostro campo percettivo, che a sua volta favorisce l'esprimersi di nuove capacità cognitive attraverso l'acquisizione di nozioni fondamentali come quelle di spazio, tempo, durata, movimento, cambiamento e invarianza, e grazie al linguaggio e all'apprendimento del significato delle parole e delle frasi (Ninio 1996, Maffei 2011). Lo sviluppo delle capacità linguistiche ed espressive è direttamente legato allo sviluppo del pensiero e delle sue capacità razionali, e da esso essenzialmente dipende. L'idea del grande psicologo russo è che il rapporto del pensiero con il linguaggio nel corso del loro sviluppo conosce costanti cambiamenti, ed essi progrediscono in modo diverso e autonomo; benché siano intrecciati in diverse fasi dello sviluppo del bambino e dell'adolescente, essi però mai coincidono. Il pensiero è in qualche modo anteriore al linguaggio e ad esso conferisce un significato (Vygotski 2007).

La percezione, dicevamo, va vista come l'insieme degli atti motori e delle relazioni sensoriali e cognitive che il soggetto instaura con il mondo esterno attraverso contemporaneamente il proprio corpo e la propria mente. Essa comprende gli atti volontari, accompagnati necessariamente da intenzionalità, e gli atti non volontari. I primi sono legati a un processo di "presa di coscienza", i secondi possono avvenire senza che vi sia simultaneamente un atto intenzionale. Ogni azione (cosciente) è caratterizzata dalla presenza di uno scopo. Gli stessi movimenti possono essere eseguiti per scopi diversi, e gli stessi scopi possono essere raggiunti con movimenti diversi. La presenza di scopi diversi fa di quegli stessi movimenti degli atti motori diversi. Il neurofisiologo Giacomo Rizzolatti ha scritto che «Lo stesso confine tra processi percettivi, cognitivi e motori finisce per rivelarsi in gran parte artificioso; non solo la percezione appare immersa nella dinamica dell'azione... ma il cervello che agisce è anche e innanzitutto un cervello che comprende. Si tratta di una comprensione pragmatica, pre-concettuale e prelinguistica e tuttavia non meno importante poiché su di essa poggiano molte delle nostre tanto celebrate capacità cognitive» (Rizzolati et al. 2006, 139). L'importanza dell'azione per lo sviluppo della percezione e più in generale per la costruzione della nostra relazione con il milieu in cui viviamo (l'*Umwelt* de Jakob von Uexküll), cioè del mondo vissuto, è stata recentemente evidenziata dal neurofisiologo Alain Berthoz il quale, prendendo le mosse da quanto aveva affermato il biologo tedesco nel 1909, scrive che

> All the features of objects are in fact nothing else than the perceptive characters which are attributed to them by the subject with whom they have a relation. (...) *Each action prints its signification on any neutral object and transforms it, in each world into a carrier of significance*. The stem of a flour can be transformed in four different by specified environments by respectively a young girl, the ant, the larva, the cicada, and the cow. It is, for each one, carrying significance because they respectively use the stem like an ornament, a road to reach the leaf, a construction material, and a food. (...) The meaningful form, that which lasts, is always the product of a subject: it is never the product of a subject subjected to an anomic action, whatever is the duration of this action (Berthoz 2009, 16).

Le origini fenomenologiche della nozione di «spazio prodotto globale della percezione».

In questa sezione tratteremo della questione del ruolo della temporalità nella percezione e nella cognizione, anche in relazione al tipo di struttura che caratterizza lo spazio considerato. Si tratta, per le neuroscienze, la fenomenologia e più in generale per la filosofia, di una delle questioni più complesse nello studio della percezione e della cognizione. Biologi, psicologi e filosofi si sono generalmente più interessati a chiarire i meccanismi spaziali della percezione, cercando in particolare di capire come si costituisce un percetto visivo di un oggetto, di una scena, di un evento, sia in un ambiente fisso sia in uno in movimento, quindi variabile. Il privilegiare la percezione visiva ha pertanto condotto a sottovalutare e in ogni caso a tralasciare l'importanza in particolare della percezione sonora, in cui la dimensione temporale svolge un ruolo fondamentale. Da quest'ultimo punto di vista, infatti, la questione è duplice. Quale è il significato intrinseco del parametro tempo nel processo percettivo e come esso si lega ai parametri spaziali per formare un sistema di riferimento che consente la localizzazione spazio-temporale di un oggetto o, cosa ben più complessa, di un evento caratterizzato da una o più serie di variazioni e trasformazioni? Cosa intendono la neurofisiologia e la fenomenologia quando parlano di temporalità interna della percezione, e in che modo essa è connessa alla coscienza che si ha della presenza del nostro corpo o di un oggetto o di un evento nel nostro spazio ambiente o vitale (*Umweltraum* o *Lebensraum*)?

Numerosi studi teorici e risultati sperimentali indicano con una certa plausibilità, anzitutto che la temporalità interna della percezione potrebbe essere legata a un tipo di esperienza fenomenologica soggettiva che si ha dei fenomeni e degli eventi, e inoltre che tale temporalità ed esperienza non si fondano su delle basi puramente neurali (canali e reti neuronali). Sarebbe interessante rintracciare certi sviluppi della questione della temporalità inerente alla percezione come esperienza vissuta, al fine di chiarire, in particolare, il modo in cui il "tempo interno della percezione" (quello che Husserl chiama "*das innere Zeitbewusstsein*"), polo per così dire "immateriale" del corpo – sebbene intimamente legata alla sua presenza e percezione attiva –, può agire come una delle cause materiali del sistema nervoso o quantomeno di alcuni dei suoi processi. Husserl ha messo in luce il modo in cui la contemporaneità della percezione di diversi stimoli fisici relativi a un unico evento che risulta da un'integrazione multisensoriale (Field et al. 1993, Ghiani et al., 2011, Schmidt 2009) possa esser dato dallo stimolo dell'oggetto accompagnato da un'intenzione conoscitiva cosciente. È dunque l'azione della coscienza intenzionale dell'oggetto o dell'evento che opera una sintesi dei dati sensoriali eterogenei attribuendogli una coerenza e sincronicità interne (Weyl 2009, Jannerod 2002).

Molti dati sperimentali consentono di fare l'ipotesi che esista una differenza "di fase" significativa tra lo stimolo fisico e la sua percezione cosciente da parte del sistema nervoso centrale. Si può così ammettere che esistano dimensioni temporali che hanno natura diversa. I tempi impiegati dagli stimoli per giungere alla coscienza sono tempi fisici misurabili, sono cioè intervalli temporali relativi al modo in cui lo stimolo è trasmesso. La contemporaneità percettiva, invece, è un tempo coscienziale, dunque non fisico. La non fisicità di questo secondo tempo si desume anche dal fatto

che non ha un termine determinato, cioè non è un intervallo chiuso, vale a dire che sono elastici i limiti nei quali la coscienza sintetizza dati sensoriali diversi, unificandoli nella percezione finale. D'altronde, una tale dilatazione delle diverse temporalità è una proprietà importante della relatività ristretta einsteiniana (Boi 2004), in cui non solo la percezione ma anche la misura del tempo è relativa a due sistemi di riferimento, l'uno inerziale e l'altro in movimento; in altri termini, non c'è tempo assoluto, ma un tempo la cui durata dipende dal sistema di riferimento di cui l'osservatore fa parte. Il doppio movimento di contrazione e dilatazione del tempo vissuto è una caratteristica essenziale dell'esperienza interna e soggettiva del tempo sottolineata da Husserl (Husserl 2011) e Bergson (Bergson 2004), anche se fra le due concezioni esistono delle differenze importanti.

La dimensione del tempo fa sicuramente parte integrante di ogni nostro atto di percezione, anche del più semplice. Gli studi sulla percezione hanno da sempre privilegiato l'aspetto della localizzazione spaziale nella nostra relazione al mondo sensibile, molto probabilmente perché è essenzialmente legato al ruolo fondamentale del sistema visivo e anche di quello motorio: quando vediamo un'immagine o un oggetto stiamo innanzitutto (anche se non solo) rintracciando un sistema di coordinate appropriato per vederla o afferrarlo nel modo più completo e stabile possibile. Naturalmente la visione, processo complesso e polisemico, non si ferma al puro atto sensoriale del vedere, né può essere capita unicamente riducendola alla catena dei meccanismi neurofisiologici che coinvolgono il sistema nervoso centrale; si tratta lì di una base per così dire "materiale" (dove le proprietà della materia cerebrale sono qualitativamente diverse dalle proprietà che comunemente si attribuiscono alla materia fisica di cui sono composti gli oggetti inanimati), ma la visione abbraccia un orizzonte molto più vasto che include la sfera multisensoriale, cognitiva, culturale e simbolica (Maffei e Macacci 1979).

Il primo punto importante che va chiarito è che la percezione non si dispiega mai in uno spazio immobile e predeterminato, e che resterebbe tale durante l'intera durata dei processi che vi si svolgono, vale a dire in uno spazio perfettamente omogeneo e isotropo, nel senso che le sue variabili sarebbero prescritte sin dall'inizio dal modello astratto di spazio che si adotta. L'idea, suggerita per la prima volta da Husserl (Husserl 1907), in seguito ripresa autonomamente dal grande matematico e filosofo della scienza René Thom (Thom 1990), e infine sviluppata dal neurofisiologo Alain Berthoz negli anni 1990 (Berthoz 1997) è invece la seguente: la percezione presenta una struttura di spazio pluridimensionale, vale a dire che si comporta come uno *spazio prodotto globale*. Con questo termine designiamo l'unione di spazi più "primitivi" (matematicamente si tratta di aperti dello spazio euclideo a n dimensioni En), a partire dai quali si costituisce lo *spazio prodotto globale* della percezione. È ben noto che il sistema visivo periferico e centrale svolge un ruolo di primo piano nella percezione, e che le sue funzioni neurofisiologiche obbediscono à una certa struttura metrica e topologica. Si può altresì mostrare che l'esistenza di una metrica negli spazi sensori-motori dell'uomo e degli animali rappresenta una necessità concettuale manifesta.

La questione di fondo che si pone quando si studia la struttura di questi spazi è allora la seguente: come possiamo spiegare il modo in cui si costituisce un tale spazio pluridimensionale globale della percezione?

Ovvero uno spazio che consente un'*unione* o *sintesi* dei differenti spazi sensori-motori. Ritenendo poco probabile l'idea secondo la quale lo spazio sensibile sarebbe, nel caso della nostra specie, interamente formato geneticamente sin dalla nascita (cioè innato) (Piaget e Inhelder 1972), bisognerà allora ammettere che diversi tipi di "spazi primitivi" svolgono un ruolo specifico. Si tratta dello spazio posturale di tutte le posizioni dell'organismo; degli spazi dell'organogenesi, di cui alcuni conducono alla costruzione di organi metricamente molto controllati, come l'occhio e i muscoli, lo spazio dei movimenti del corpo nel suo intorno, o, per usare il linguaggio di Giacomo Rizzolati, dello "spazio peripersonale" (Rizzolati e Sinigaglia 2005), lo spazio tattile-cinestetico, altri spazi fisiologici.

Una caratteristica importante di questi organi metricamente controllati, che però ammettono anche una certa variabilità topologica, è che i loro movimenti seguono delle variazioni continue di certi parametri geometrici il cui aggiustamento permette il controllo e la variazione (entro certi limiti anatomici-morfologici) della cinematica delle articolazioni del corpo umano, e quindi la sua locomozione e i suoi spostamenti (Gibson 1995). Si pensi, ad esempio, all'angolo dell'avambraccio quando si deve piegare o dispiegare il braccio per raggiungere un bersaglio o cogliere un oggetto, oppure all'angolo del sistema collo-testa la cui variazione è necessaria per consentire di allargare il campo di visione (Berthoz 2003). Tutti questi spazi possiedono naturalmente una struttura di "spazi topologici pluridimensionali" e alcuni di loro hanno anche una struttura metrica assai complessa (Thom 1990). In realtà ci troviamo di fronte a un'operazione di "sintesi" che esige l'eliminazione di un gran numero di parametri superflui. Il punto essenziale è che lo spazio della percezione non è "costruito", come un puzzle, per combinazione di pezzi, ma piuttosto mediante un'operazione quoziente per identificazione del prodotto di un gran numero di spazi fisiologici, la maggior parte dei quali sono provvisti di una vasta gamma di strutture. Notiamo che questa operazione quoziente è formalmente simile all'operazione che permette di ottenere e definire i cosiddetti *spazi quoziente*.

Consideriamo brevemente un'applicazione del concetto astratto di spazio come prodotto globale della percezione ai diversi spazi sensori-motori, a ognuno dei quali corrisponde ciò che potremmo chiamare uno «spazio d'azione» che consente di estendere lo spazio dei nostri movimenti e delle nostre percezioni (Gibson 1995). Supponiamo innanzitutto che l'insieme dei movimenti che l'occhio compie per raggiungere un nuovo bersaglio visivo – movimenti accompagnati da cinestesie e diretti da spostamenti motori – formino il fascio dei cammini che definiscono lo spazio oculo-motore. Ogni cambiamento di posizione di una parte della superficie del nostro corpo, che costituisce un elemento dello spazio sensori-motore, può essere visto come un «cammino» nello spazio visivo-motore. Consideriamo più precisamente ciò che accade quando la testa compie un movimento. In questo caso, una nuova dimensione spaziale emerge, che possiamo designare come lo spostamento della testa "trasportata" dai movimenti oculari. Contemporaneamente emerge anche una nuova dimensione temporale se si ammette che questo spostamento del sistema testa-occhi attiva uno sguardo, che in realtà rappresenta un orizzonte carico di emozioni e di memoria, dunque di una dimensione di temporalità variabile e reversibile, contrariamente alla dimensione temporale

puramente biologica che è globalmente irreversibile (Bergson 1896). Per ritornare al movimento della testa, si potrebbe dire, in altri termini, che i movimenti della testa e quelli dei suoi apparati motori impongono la loro "struttura di cammini" allo spazio visivo-motore. Da questo punto di vista, possiamo affermare che lo spazio oculo-motore si costituisce come un sotto-spazio dello spazio visivo-cefalo-motore. La coordinazione degli occhi con i movimenti della testa rende possibile la stabilizzazione dello sguardo rispetto alle proprietà in qualche modo fisse dell'ambiente circostante. Una nuova dimensione spaziale e temporale fa la sua apparizione con il riorientamento e gli spostamenti dell'intero corpo così come essi vengono diretti dalla testa. Ed è in questo modo che si costituisce uno spazio visivo-locomotore capace di effettuare, si può dire, un'integrazione degli spazi oculo-motore e cefalico per consentire la localizzazione spazio-temporale degli oggetti in un ambiente stazionario; tuttavia, in questo nuovo spazio il nostro corpo è mobile. Tale processo conduce alla formazione di uno spazio cefalo-motore, che funziona come un sistema di riferimento centrale rispetto al quale i diversi sistemi sensoriali trattano in modo coordinato le informazioni legate agli stimoli, in particolare le informazioni relative alle distanze.

Appare dunque del tutto plausibile pensare non solo che ogni sistema sensoriale si organizzi inglobando più dimensioni spaziali e temporali, ma che in più l'azione coordinata di tutti questi sistemi generi uno spazio pluridimensionale similmente a ciò che risulta dall'integrazione matematica dei diversi sotto-spazi menzionati (Boi e Contreras 2024). Questa integrazione traduce matematicamente il fatto che esiste molto probabilmente una connessione essenziale tra i diversi spazi percettivi. In altre parole, affinché possa costituirsi uno spazio globale della percezione, ossia uno spazio che sia capace di realizzare delle operazioni globali così complesse come quelle che sono richieste, ad esempio, per il riconoscimento delle forme degli oggetti – soprattutto di quelli mobili, che cioè cambiano di posizione nel tempo – , questa connessione tra i «campi d'azione» corrispondenti ai diversi sotto-spazi percettivi appare fondamentale sul piano geometrico-formale e funzionale ancor più che su quello materiale.

Anche per quanto riguarda il tempo (la dimensione temporale), la percezione e lo sviluppo del nostro organismo, da cui essa dipende in modo essenziale, non funzionano in un presente perpetuo, cioè in uno spazio-tempo statico e assoluto. Il primo punto da sottolineare è che bisogna rinunciare alla tesi materialista secondo la quale un essere vivente è del tutto descrivibile per mezzo dello stato fisico – natura, posizione, velocità istantanea delle molecole che lo compongono – e, di conseguenza, all'idea che i parametri di questo stato fisico determinano i suoi campi di forze, i gradienti di potenziali interni, per cui le leggi della fisica e della chimica sarebbero sufficienti per dedurre le sue reazioni in un ambiente esterno. In effetti, la realtà è infinitamente più ricca e complessa dei nostri modelli. Con questo non si tratta, ovviamente, di negare che le leggi fisiche e chimiche si applicano anche agli esseri viventi, ma di criticare l'idea che un essere vivente si possa ridurre a un mero stato fisico altamente improbabile consistente in un aggregato di molecole. Un essere vivente, e particolarmente un essere umano, è molto di più e di profondamente diverso rispetto a un aggregato di molecole o a un ammasso di cellule (Changeux e Connes, 1989).

Ad esempio, l'accesso più o meno diretto all'infinito, in particolare tramite la matematica o la musica, caratterizza ogni individuo e si tratta di un aspetto peculiare di ogni essere umano che contraddice il modello riduzionista. Se un essere vivente e razionale fosse totalmente descrivibile mediante leggi fisiche, allora vivrebbe in un perpetuo presente, come un computer o un'altra macchina dotata di un programma (di istruzioni) finito. In realtà i fenomeni biologici, e particolarmente i fenomeni psichici in cui si originano i processi percettivi, mostrano bene che non viviamo in un perpetuo presente, né in uno spazio predeterminato. Ognuno di noi vive in un presente che è essenzialmente tributario del nostro passato e del passato degli altri e anche della storia passata della natura e dell'universo, e nello stesso tempo è incluso in un avvenire e orizzonte aperti. L'infinito svolge un ruolo ontologico ed ermeneutico privilegiato per permettere l'identificazione di questo avvenimento singolare, ossia la formazione del "soggetto" o dell'«intersoggettività», che non è una *cosa* e ancor meno un fenomeno meramente fisico. La fenomenologia di Husserl ha posto con forza il carattere non fisico del soggetto della percezione, e anche la natura irriducibile del senso in quanto dimensione autonoma dell'essere che congiunge completando le dimensioni spaziale, temporale e dell'esperienza vissuta.

I fenomeni del vivente e i processi dell'intelletto non si situano in un presente perpetuo o atemporale a causa (a) dell'irreversibilità dei fenomeni biologici e (b) del carattere spontaneo e auto-organizzato di numerosi fenomeni biologici e sociali. Quando si esaminano questi diversi fenomeni o lo sviluppo ontogenetico e cognitivo dell'individuo, oppure l'individuo in quanto soggetto che pensa e che agisce nel mondo, si è necessariamente condotti a prendere in considerazione una pluralità di modelli concettuali del tempo. Non possiamo più limitarci a considerare il modello della "retta affine" che è servito da fondamento alla meccanica classica, o ai modelli di spazio-tempo della relatività ristretta e relatività generale, dove tuttavia la scelta della coordinata tempo non ha lo stesso ruolo nei due casi: infatti nella relatività generale non c'è nessun campo vettoriale sulla varietà spazio-tempo che assomigli al generatore dell'evoluzione temporale.

Più fondamentale ancora (ed è il secondo punto che volevamo sottolineare) è la pluralità delle dimensioni e manifestazioni del tempo. Infatti, oltre al tempo fisico esiste il tempo storico, quelli della letteratura e della musica, il tempo geofisico della formazione della terra, il tempo paleontologico dell'evoluzione delle specie e quello biologico, il tempo psichico, ecc. Tutte queste dimensioni temporali possiedono delle proprietà specifiche che le rendono peculiari. È chiaro inoltre che esse non appartengono allo stesso livello di realtà, nel senso che non esiste un unico ordine di grandezza o lo stesso sistema di misura; va aggiunto che esse possono essere commensurabili o no. Ad esempio, è chiaro che il tempo paleontologico e quello biologico degli esseri umani, benché si svolgano su scale molto diverse, hanno in comune il fatto di essere entrambi irreversibili perché soggetti all'entropia tipica dei sistemi termodinamici aperti, e anche a una degradazione più o meno lenta (molto più lenta nei fenomeni geofisici rispetto ai fenomeni biologici, a meno di discontinuità brusche o rotture estreme, come accade nel caso di un sisma o di un tumore). D'altra parte, è chiaro che tra il tempo biologico (dell'ontogenesi, ovverosia della costruzione dell'individuo) e il tempo psicologico (della percezione, della

memoria, dell'apprendimento, delle paure e delle gioie) esiste un legame e una continuità fondamentali, e appare perciò impossibile pensare al secondo senza presupporre il primo, e nello stesso tempo tra i due esistono delle differenze quantitative e qualitative essenziali. Il tempo biologico ha una *durata* diversa da quello psicologico (in effetti, i cicli e ritmi fisiologici del metabolismo di un organismo non sono affatto gli stessi di quelli del pensiero o della memoria o del sogno). Il primo è globalmente irreversibile e condizionato da certi vincoli morfologici ed evolutivi, mentre il secondo è molto più dilatato, estensibile o contraibile (Vicario 2005); dal punto di vista dell'immaginazione, della memoria e del sogno, esso presuppone una certa reversibilità; infine, il tempo psicologico non avrebbe senso senza ammettere il libero arbitrio, ovvero una piena libertà di scelta.

Le considerazioni precedenti mostrano che la "variabile" o l'operatore tempo agisce in modi anche molto diversi a seconda che appartenga alle cose materiali, al mondo degli esseri viventi, al dominio dell'intelletto e dello spirito o a quello delle emozioni. Per il dispiegamento del tempo psicologico, proprio all'individuo, la memoria svolge un ruolo privilegiato e consente di conferirgli la proprietà della *connessità* (permanenza nel cambiamento): ci ricordiamo di essere noi stessi in diversi momenti della nostra esperienza di vita, e in questo senso il tempo psicologico comporta una certa reversibilità. Ciò che appare incontestabile è che in tutti questi campi il tempo non è per niente assimilabile a quello unidimensionale della fisica classica (dello spazio e del tempo assoluti così come li ha definiti Newton nei suoi *Principia*). Esistono, in effetti, altri modelli possibili per pensare il tempo e specialmente quelli biologico e psicologico, meno vincolanti e riduttori.

Al posto del modello della retta orientata (dei reali), si possono prendere in considerazione delle immagini geometriche molto più ricche (Boi 2011, 2019, 2024), per esempio, uno spazio delle fasi di grande dimensione. Uno di questi modelli potrebbe essere il seguente. Pensiamo a una retta che si avvolge numerose volte in modo irrazionale (i periodi degli avvolgimenti corrisponderanno dunque a numeri irrazionali) intorno a un toro (superficie multi-connessa con un gruppo di omotopia non banale). Un tale modello consentirebbe di tener conto del fatto che esiste una vasta varietà di cicli e ritmi diversi, ognuno dei quali si può concepire come una variabile che si avvolge intorno al toro. A diversi modi di avvolgimento di un laccio (una curva chiusa) sul toro, ossia alle diverse orbite di questo spazio di fase di dimensione infinita si possono così far corrispondere diversi tipi di ritmi ciclici: i ritmi biologici della crescita e della riproduzione, quelli fisiologici del nostro organismo, il ritmo diurno, quello lunare e quello delle stagioni, ecc. Sono queste periodicità multiple e cangianti che, sebbene non siano necessariamente commensurabili, fanno sì che il tempo intuitivo può essere immaginato come uno spazio-tempo storico multidimensionale. Così, in questo modello si hanno esattamente tanti cicli temporali quante sono le dimensioni dello spazio-tempo sul toro, e l'evoluzione di ogni ciclo è intimamente connessa a ogni nuova dimensione con la quale si può stratificare lo spazio-tempo storico.

Il tempo lineare e unico della fisica classica appare allora come una traiettoria di un corpo tra tante altre possibili traiettorie in un sistema dinamico. E si capisce il perché. Siccome l'avvolgimento dei lacci sul toro è irrazionale, incontreremo all'incirca tutte le combinazioni possibili dei

valori di questi tempi ciclici nella nostra traiettoria: un solo laccio ma con tanti modi (periodi) di avvolgimento a ognuno dei quali corrisponde un numero irrazionale. In questo caso un numero è più che un semplice numero, e il suo significato va ben oltre la mera accezione aritmetica per acquistare una valenza dinamica e persino morfologica, (nel senso di Thom 1980, di un cambiamento di forme). È vero, infatti, che questi cerchi (orbite) multipli che si avvolgono intorno al toro hanno per origine una periodicità biologica comune a un gran numero di individui differenti, ma è anche vero che, nello stesso tempo, ciascuna di queste orbite corrisponde a un modo di avvolgimento diverso. Gli irrazionali fanno sì che la ripetizione non sia mai identica a sé stessa ma genera periodicamente (in modo discontinuo) qualcosa di nuovo. Di conseguenza, questo modello non include un unico parametro tempo, bensì una pluralità di parametri ciclici che sono simultaneamente disponibili per ogni individuo. È inoltre possibile che coesistano un tempo policiclico individuale e un insieme coerente a livello di una comunità o di una società, ma affinché ciò si realizzi, è necessario che i diversi tempi ciclici siano comparabili, o, in termini tecnici, che siano "in fase".

Notiamo inoltre che la percezione intuitiva del tempo psicologico proprio a ogni individuo può variare in modo significativo a seconda del sistema di valori culturali e dell'universo simbolico entro il quale essa si svolge. Si dispone ormai di numerosi studi storici e antropologici che mostrano l'importanza di riconoscere la variabilità della percezione intuitiva che gli individui hanno del tempo secondo il tipo di società e persino il tipo di civiltà in cui hanno vissuto o vivono. Si è ad esempio messo in luce che le civiltà anglosassoni sono molto più tributarie del tempo affine (pensato sul modello della retta affine, che ammette almeno un punto fisso ed è rappresentabile tramite un sistema di equazioni lineari) che le civiltà mediterranee, molto più familiari con il modello di tempo policiclico. Potremo dire che nelle civiltà mediterranee il tempo è vissuto come se scorresse in modo essenzialmente fluido, e ammettesse non un solo ritorno ciclico a ripetizione (a mo' di spirale), ma più ritorni (ripiegamenti, avvolgimenti) ciclici. Questi ritorni ciclici, sebbene appaiano a differenti livelli della realtà, sono tuttavia l'espressione di storie multiple potendosi anche intersecare, quindi legate in un modo o in un altro, e persino comparabili e permutabili.

In più, ed è importante sottolinearlo, il tempo può essere percepito come un vettore di trasformazione delle cose o addirittura come un principio "immateriale" di azione capace di metamorfizzare le cose in altre cose con nuove proprietà e qualità. In entrambi i casi il tempo ha, per così dire, un potere causale, meglio: multi-causale. Il tempo può così essere concepito come un agente di generazione di ciò che addiviene e un fattore essenziale dell'auto-organizzazione o «creazione» spontanea dei fenomeni. Possiamo allora attribuire al tempo due proprietà che sono da cogliere nella loro intima connessione ed effettiva interdipendenza, perché la presenza dell'una comporta necessariamente l'esistenza dell'altra: si tratta delle coppie concettuali ripetizione/cambiamento, o anche, in altri termini, memoria/evoluzione.

Più generalmente, il problema metafisico del tempo, come il grande scrittore argentino Jorge Luis Borges ha messo bene in luce, è quello della nostra identità cangiante e delle altre identità cangianti, laddove questo

cambiamento della nostra identità può incontrare, in luoghi e momenti anche molto diversi e secondo delle modalità perlopiù contingenti e generalmente imprevedibili, il cambiamento delle altre identità, e quando ciò avviene, essa ne trae ragione per rinnovarsi o riorientarsi, e nello stesso tempo si riverbera sulle altre cose modificandone caratteri e propensioni. Questa riverberazione produce degli effetti sulla luce e la testura, sui colori, i suoni e altre qualità sensibili delle cose accentuandone le salienze e intensificandone le pregnanze (De Broglie 1937). Se dico che qualcosa è cambiato, in realtà non sto dicendo che questo qualcosa è stato sostituito da qualcos'altro. Scrive Borges, se dico: "il seme è germogliato", non intendo solamente dire che una pianta ha preso il posto del seme, ma piuttosto che questo seme si è *trasformato* in qualcos'altro di essenzialmente (ontologicamente) diverso, cioè in una pianta.

Chiediamoci ora come ciò possa avvenire? La risposta più verosimile (anche se forse non l'unica) è: grazie alla creazione spontanea di nuove forme e strutture capaci di altre attività e funzioni. Ora chi dice "trasformazione", dice movimento, cambiamento, emergenza di nuove forme, e tramite tale processo si accede a una dimensione fondamentale della realtà, che abita l'interazione tra i diversi territori che ne costituiscono la sua topografia complessa, e dove lo spazio e il tempo non solo prima o poi si potranno incontrare, ma in più coopereranno per generare nuove morfologie e forme di vita del tutto inaspettate. In questo modo di rappresentazione, diversamente da quanto accade nel modello meccanicista della fisica classica e della geometria analitica cartesiana, non si hanno due parametri, l'asse orizzontale dello spazio (l'ascissa) e l'asse verticale del tempo (l'ordinata), dati una volta per sempre e fissati in una sorta di linearità piatta immutabile, bensì due variabili le cui posizioni sono relative e possono deformarsi in modo elastico (senza strappi né squarci) attraverso diversi modi di stiramento e ripiegamento (Thom 1980, Deleuze 2010), secondo molteplici direzioni; e questi modi possono interagire incessantemente per pervenire a un nuovo possibile stato. In fondo, non si può capire cos'è il tempo proprio di un individuo semplicemente proiettandolo sul tempo lineare e misurabile della fisica. Sia la nozione d'"individuazione" in biologia, la stessa che dovrebbe farci capire che un individuo è molto di più e qualcosa di profondamente diverso rispetto a una collezione di molecole, e altresì differente rispetto a tutti gli altri membri appartenenti alla stessa specie, sia il carattere peculiare dell'individualità, dell'«essere» fatto di conscio e inconscio, razionalità e sensibilità, capace di ragione e immaginazione, sono molto verosimilmente connesse con la nozione di tempo proprio, ossia legate a una temporalità policiclica e pluridimensionale, a quella che Husserl chiamò l'"esperienza interna del tempo" (Husserl 1991).

L'intento di queste riflessioni era di mostrare che questo tessuto relazionale fatto di spazialità e temporalità differenti contribuisce alla costruzione individuale e collettiva della coscienza libera di ognuno.

Riferimenti bibliografici

Bergson, H. (2004). Durata e simultaneità. Trad. it F. Polidori. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Bergson, H. (1896). Matière et mémoire. Paris: PUF.

Berthoz, A., & Christen, Y. (Eds.). (2009). Neurobiology of «Umwelt»: How Living Beings Perceive the World. Berlin/ Heidelberg: Springer-Verlag.

Berthoz, A. (2003). Il senso del movimento. Trad. it E. Dal Pra, A. Rodighiero. McGraw-Hill Education.

Berthoz, A. (2015). La vicarianza. Il nostro cervello creatore di mondi. Trad. it. S. Ferraresi. Torino: Codice editore.

Boi, L. (2019). Espace, modèles de géométrie et phénoménologie de la perception. Des idées de Husserl à quelques développements mathématiques et psychophysiques récents. In D. Pradelle & J. Farge (Eds.), Husserl, la phénoménologie et les fondements des sciences (pp. 193-218). Paris: Hermann.

Boi, L. (2011). Generazione e visualizzazione delle forme nello spazio: Proprietà topologiche e percezione di superfici geometriche. Visible, 8, 1-46.

Boi, L. (2007). Phénoménologie et méréologie de la perception spatiale, de Husserl aux théoriciens de la Gestalt. In L. Boi, P. Kerszberg, & F. Patras (Eds.), Rediscovering Phenomenology. Phenomenological essays concerning mathematical beings, physical reality, perception and consciousness (pp. 33-66). Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag.

Boi, L. (2004). Questions Regarding Husserlian Geometry and Phenomenology: A Study of the Concept of Manifold and Spatial Perception. Husserl Studies, 20(3), 207-267.

Boi, L. (2013). Réflexions épistémologiques à propos de la perception spatiale. Metodo, 1(1), 1-26.

Boi, L. (2001). Sur quelques aspects phénoménologiques, géométriques et esthétiques de la perception et de la relation entre surface, forme et couleur. Visio, 6, 205-247.

Boi, L., & Contreras, A. R. (2024). Spatiality, Geometric Fields and the Phenomenology of Perception: From Husserl Ideas to Its Mathematical and Psychophysical Fevelopments. Philosophical Psychology (forthcoming).

Boi, L. (2011). Morphologie de l'invisible. Transformations d'objets, formes de l'espace, singularités phénoménales et pensée diagrammatique. Limoges: Presses Universitaires de Limoges/PULIM.

Boi, L. (2004). Theories of Space-time in Modern Physics. Synthese, 139, 429-489.

Buser, P., & Imbert, M. (1987). Vision. Neurophysiologie fonctionnelle IV. Paris: Hermann.

Changeux, J.-P., & Connes, A. (1979). Matière à penser. Paris: Odile Jacob.

De Broglie, L. (1937). Matière et lumière. Paris: Albin Michel.

Delbrück, M. (1986). Mind from Matter: Essay on Evolutionary Epistemology. Ed. G. S. Stent. Oxford: Blackwell Science Publications.

Deleuze, G. (2010). La piega. Leibniz e il barocco. A cura di D. Tarizzo. Torino: Einaudi.

Field, D. J., Hayes, A., & Hess, R. F. (1993). Contour Integration by the Human Visual System: Evidence for a Local 'Association Field'. Vision Research, 33, 173-193.

Ghiani, A., et al. (2011). Binding Mechanisms in Visual Perception and Their Link with Neural Oscillations: A review of evidence from tACS. Frontiers in Psychology, 12, 649-677.

Gibson, J. J. (1995). Un approccio ecologico alla percezione. A cura di V. Santarcangelo. Bologna: Il Mulino.

Hubel, D. H., & Wiesel, T. N. (1962). Receptive Fields, Binocular Interaction and Functional Architecture in the Cat's Visual Cortex. Journal of Physiology, 160, 106-154.

Husserl, E. (2009). La cosa e lo spazio – Lezioni 1907. A cura di V. Costa. Roma: Rubbettino.

Husserl, E. (2011). Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo. A cura di A. Marini. Milano: Franco Angeli.

Husserl, E. (2002). Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. 2 Voll. A cura di V. Costa. Torino: Einaudi.

Jeannerod, M. (2002). La nature de l'esprit. Paris: Odile Jacob.

Kanizsa, G. (1986). Grammatica del vedere. Saggi su percezione e gestalt. Bologna: Il Mulino.

Maffei, L., & Mecacci, L. (1979). La visione dalla neurofisiologia alla psicologia. Milano: Mondadori.

Maffei, L. (2011). La libertà di essere diversi. Natura e cultura alla prova delle neuroscienze. Bologna: Il Mulino.

Metzger, W. (1975). Psychologie: Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments. Steikopoff Herausgeber.

Merleau-Ponty, M. (2003). Fenomenologia della percezione. Trad. it. A. Bonomi. Milano: Bompiani.

Merleau-Ponty, M. (2019). La struttura del comportamento. A cura di M. Ghilardi, L. Taddio. Milano: Mimesis.

Ninio, J. (1996). L'empreinte des sens. Perception, mémoire, langage. Paris: Odile Jacob.

Palmer, S. E. (1992). Modern Theories of Gestalt Psychology. In G. W. Humphreys (Ed.), Understanding Vision: An Interdisciplinary Perspective (pp. 39-70). Cambridge, MA: Blackwell.

Piaget, J. (1999). La costruzione del reale nel bambino. Trad. it. Gioia Gorla. Firenze: La Nuova Italia.

Piaget, J., & Inhelder, B. (1972). La représentation de l'espace chez l'enfant. Paris: PUF.

Poincaré, H. (1902). L'espace et la géométrie. In La science et l'hypothèse. Paris: Flammarion.

Poincaré, H. (1930). Pourquoi l'espace a trois dimensions? In Dernières pensées. Paris: Flammarion.

Rizzolatti, G., et al. (2006). The Inferior Parietal Lobule: Where Action Becomes Perception. Novartis Foundation Symposium, 270, 129-140.

Simondon, G. (2013). Cours sur la perception (1964-1965). Paris: Presses Universitaires de France.

Schmidt, T. (2009). Perception: The Binding Problem and the Coherence of Perception. In Encyclopedia of Consciousness (pp. 147-158). Oxford: Academic Press.

Thom, R. (1990). Apologie du logos. Paris: Hachette.

Thom, R. (1988). Esquisse d'une semiophysique. Paris: InterEditions.

Thom, R. (1980). Parabole e catastrofi. Intervista su matematica, scienza e filosofia. A cura di G. Giorello, S. Morini. Milano: Il Saggiatore.

Whitney, H. (1955). On Singularities of Mappings. I: Mappings of the Plane Into the Plane. Annals of Mathematics, 63(3), 374-410.

Vicario, G. B. (2005). Il tempo. Saggio di psicologia sperimentale. Bologna: Il Mulino.

Von Uexküll, J. (2015). Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili. A cura di M. Mazzeo. Macerata: Quodlibet.

Vygotskij, L. (2007). Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche. A cura di L. Mecacci. Roma-Bari: Laterza.

Weyl, H. (2009). Mind and Nature: Selected Writings on Philosophy, Mathematics, and Physics. Princeton, NJ: Princeton University Press.



o t

t o

Niklas Luhmann

La teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann si presenta senza dubbio come un curioso caso di ricezione tramite esclusione e successiva, acritica, canonizzazione che dovrebbe far riflettere gli esperti di sociologia della scienza. Non tanto per l'eccezionalità del movimento a cui questa è stata sottoposta, che anzi è incluso da sempre nel repertorio di strategie a disposizione di quella costruttrice di ortodossie che è l'accademia. Quanto piuttosto per il sottile gioco della negazione tramite il quale essa è stata maldigerita, la cui immagine più nitida resta quella tratteggiata nel 1925 da Freud nel suo *Die Verneinung*: «*Questo non l'ho pensato* oppure *A questo non ho (mai) pensato*». Ma è bene sgomberare subito il campo da ogni equivoco, con ciò non si intende affatto sostenere che con la teoria di Luhmann si possa accedere a una qualche dimensione inconscia del pensiero della "vecchia Europa". Semmai si vuole sottolineare come l'"evento Luhmann" sia stato un'occasione per osservare in che modo la filosofia ha reagito a un discorso che per la prima volta, non solo pretendeva di descrivere scientificamente il funzionamento del suo oggetto con la consapevolezza di esservi incluso, ma si permetteva di farlo senza alcuna necessità di portare alla luce una autenticità latente. A questo proposito sono note le reazioni di quelli che Sloterdijk ha definito "gli attivisti del bene" scatenatesi a fronte del trattamento sistemico di concetti fino a quel momento carichi di aspettative e promesse come soggetto, ideologia, diritto, verità, potere, fiducia, società. Tuttavia indugiare ancora su quei dibattiti sarebbe controproducente: quella temperie culturale e politica è ormai storia passata e forse è proprio questa distanza di sicurezza che ha consentito una rassicurante, purché rapida, assimilazione di Luhmann nella forma di un classico pronto per l'archiviazione.

In realtà, riprendendo in mano la teoria dei sistemi sociali oggi, quello che salta immediatamente all'occhio del filosofo è l'impressionante sforzo messo in campo da Luhmann per costruire una nuova teoria nell'ambito delle

"scienze umane" che faccia i conti con il paradosso della fondazione e se ne prenda carico senza cercare di occultarne gli effetti. Da qui la necessità di comprendere innanzitutto la natura del rapporto tra una teoria con simili pretese e il suo oggetto. Questa esigenza lo ha portato a fare riferimento a categorie concettuali basilari per la sua argomentazione, che così come vengono definite e impiegate, non possono essere ritrovate in alcuna tradizione antecedente nell'ambito delle scienze umane, anticipando talvolta di qualche decennio dibattiti oggi molto vivaci intorno ai concetti di processo, emergenza, morfogenesi, individuazione ecc. A nostro avviso ciò che è passato inosservato della teoria di Luhmann è proprio il poderoso armamentario concettuale costruito per dare conto non tanto di un'ennesima riproposizione della nozione classica di sistema, che anzi viene del tutto esorcizzata, quanto piuttosto della necessità di un secondo livello di osservazione che sappia gestire la naturale oscillazione bistabile tra autoreferenza ed eteroreferenza, struttura e processo, figura e sfondo, sé e altro, identità e differenza che caratterizza ogni divenire nella sua irriducibile complessità. La nozione di sistema diviene allora questo tentativo, nella sua autoreferenzialità del tutto contingente, di non irrigidirsi in uno dei due poli generalizzando la teoria dei sistemi in una teoria dell'osservazione e in una teoria costruita su differenze (*differenztheoretisch*). La promessa è quella di fornire un dispositivo teorico che sia in grado di uscire dalle secche del cosiddetto postmoderno senza tuttavia negarne i presupposti e le istanze di fondo. In altre parole, tentare di rispondere alla domanda: come è possibile che si dia ancora un ordine di senso nella consapevolezza che ogni senso è sempre e comunque in decostruzione?

Da questo punto di vista in particolare il pianeta Luhmann è rimasto pressoché inesplorato, fatta eccezione dei suoi, pochi, abitanti autoctoni. Proprio a loro abbiamo chiesto di farci da guida tra le sue labirintiche sabbie come regalo per il nostro decimo compleanno.

Alberto Giustiniano

Come leggere Niklas Luhmann oggi?

Alberto Cevolini

Docente di Sociologia presso l'Università di Modena e Reggio Emilia. È stato fellow della Alexander von Humboldt Stiftung presso l'Università di Costanza e visiting professor all'Università di Bielefeld. Si occupa di sociologia dei processi culturali, di teoria dei sistemi sociali e di sociologia dell'assicurazione.

alberto.cevolini@unimore.it

Giancarlo Corsi

Docente di Sociologia presso l'Università di Modena e Reggio Emilia. Allievo di Niklas Luhmann è tra i massimi esperti della Teoria dei Sistemi Sociali. I suoi interessi di ricerca vertono sui media e forme dell'educazione, teoria generale dei mezzi di comunicazione e sfera pubblica.

giancarlo.corsi@unimore.it

In this article, we address the question as to how one should read Niklas Luhmann today. Our starting distinction is between "working *with the* theory" and "working *on the* theory". In the first case, scholars are supposed to empirically explore new fields of scientific inquiry based on the complex and articulated conceptual framework developed by the Bielefeld sociologist to understand social systems. In the second case, scholars should contribute to the development of the theory of society by overcoming internal conceptual resistances and at the same time ensuring the coherence of the achieved theoretical system. In conclusion, we suggest that the task of a sociological theory aimed at advancing the understanding of modern society should be to start from the results achieved, based on the principle that scientists should begin to search where others, in their search, have left off.

— NIKLAS LUHMANN
— TEORIA DEI SISTEMI
— EPISTEMOLOGIA
— SOCIETÀ

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 97 — 112

Introduzione

È celebre l'affermazione di Niklas Luhmann secondo cui i classici si riconoscono per gli avvoltoi che arrivano alla loro morte (Luhmann 1997a, 14). Altrettanto celebre è quello che dei classici pensava il sociologo di Bielefeld: per lo sviluppo del programma teorico della sociologia gli autori classici «offrono ben poco aiuto» (*ibid.*). Se dunque Luhmann fosse annoverato fra i "classici" della sociologia, chiunque fosse interessato all'avanzamento teorico della disciplina dovrebbe coerentemente farne a meno. Ci si potrebbe chiedere tuttavia se dopo la sua morte Luhmann sia effettivamente diventato un "classico". La risposta non è affatto scontata: pochi autori sono stati allo stesso tempo tanto venerati e ostracizzati, compresi e fraintesi, citati e ignorati quanto Luhmann.

In questo breve contributo noi optiamo per una impostazione diversa. A nostro avviso la questione cruciale non è se Luhmann sia o no un classico che merita ancora di essere letto e studiato. Per noi non si tratta nemmeno di impegnarsi in una esegesi dei testi luhmanniani, come suggeriscono alcuni sociologi che distinguono un "primo" Luhmann (quello che precede il cambio di paradigma avvenuto con l'introduzione del concetto di autopoiesi) e un "secondo" Luhmann, e considerano il primo più rilevante del secondo.

Se invece ci si chiede cosa distingua la teoria dei sistemi elaborata da Luhmann nell'ambito delle scienze sociali, si può rispondere in diversi modi: l'impressionante mole di pubblicazioni, che concerne praticamente tutto ciò che può essere oggetto d'indagine per un sociologo; l'articolazione concettuale della teoria, che per estensione e complessità è unica nella storia della disciplina; il costante interesse per la ricerca interdisciplinare, motivata anche dall'assenza di sviluppi teorici degni di nota in sociologia; la centralità dell'analisi storico-comparativa – quest'ultima un tratto che l'accomuna ai classici della disciplina – e molto altro ancora.

Ma forse il tratto più originale di questo autore sta nella tecnica di costruzione della teoria, cioè nelle modalità che hanno guidato lo sviluppo dei concetti, la loro applicazione e la loro valenza empirica. Partiamo innanzitutto da questo.

Costruire teorie

Luhmann suggerisce che il senso dei concetti non stia nel loro rapporto con la realtà che descrivono, come se si potesse arrivare a una puntuale corrispondenza "aristotelica" tra pensiero e realtà. Il senso dei concetti non sta nemmeno semplicemente nella correttezza logica della teoria, come sosteneva Talcott Parsons (1937, 9-10), idea che poi aveva costretto il sociologo americano ad adottare un "realismo analitico" (Parsons 1937, 896 *et infra*) – di fatto un ossimoro che tradisce le difficoltà dell'epistemologia della prima metà del Novecento a comprendere adeguatamente cosa significhi "oggettivo" dal punto di vista scientifico.

Grazie anche agli sviluppi dei decenni successivi, Luhmann considera i concetti piuttosto come lati di distinzioni, dove è la distinzione impiegata che dà senso al concetto. L'esempio più immediato è proprio il concetto di "sistema". Questo termine è stato definito e utilizzato in molti modi diversi: come un'organizzazione metodica del sapere (Stein 1969),

come un tutto composto di parti, in sociologia anche come ciò (sistemi sociali) che si contrappone al mondo della vita (così notoriamente Jürgen Habermas). Luhmann definisce invece il concetto di sistema distinguendolo dall'ambiente: la società, per esempio, è quel sistema sociale che comprende tutta la comunicazione e solo la comunicazione, mentre tutto il resto (la "materia", la vita, le coscienze individuali, ecc.) è il suo ambiente. Questa è la distinzione che guida (*Leit-Unterscheidung*) la sua costruzione teorica.

Il senso di qualunque concetto scientifico non è quindi un derivato della realtà, ma il prodotto di una distinzione. Le teorie sono allora una concatenazione di distinzioni che deve avere una propria coerenza, e ciò che poi queste teorie consentono di osservare è di fatto ciò che chiamiamo "realtà". [1] Nel linguaggio tipico di Luhmann, si può dire che l'autoreferenza (la teoria) è condizione dell'eteroreferenza (la realtà), tenendo conto che anche questa è una distinzione creata dall'osservatore, il quale ne è responsabile. In altre parole, la differenza tra teoria e realtà è una costruzione teorica – ed è allo stesso tempo una costruzione reale, il che significa che può essere a sua volta oggetto di osservazione. Oppure, con una variante adottata dal primo costruttivismo, [2] la *chiusura* della teoria è una condizione della sua *apertura* – e ciò che poi si può osservare dipende dal tipo di teoria o di schematismi utilizzati.

[1] Cfr. Luhmann (1996b, 337): «Realität ist, so gesehen, nichts weiter als ein Korrelat von Konsistenzprüfungen im System» (vista in questo modo, la realtà non è altro che un correlato della verifica di coerenza nel sistema).

[2] Sul costruttivismo come teoria della conoscenza si veda Luhmann (1988[2007]). Un caso emblematico di "messa in opera" sociale del costruttivismo è il sistema dei mass media. Si veda su questo sistema Luhmann (1996a[2000]).

Questa impostazione consente inoltre di chiedersi sempre che cosa un determinato osservatore può vedere (e quindi anche ciò che non può vedere) con le distinzioni che impiega. La società, per esempio, può essere osservata in base a concetti come "bisogno", "mercato" o "scarsità", come fa l'economia, ma può essere osservata anche come "interessi", "valori fondamentali" o "rappresentanza", e sarà allora una "società politica", oppure ancora come "comunicazione", "differenziazione funzionale" o "mass media" – e qui arriviamo alla sociologia.

A differenza di una lunga tradizione sociologica e filosofica, la teoria di Luhmann non ha a questo proposito intenzioni critiche, né verso il mercato, né verso la politica, né tanto meno verso la società complessiva (come nella Scuola di Francoforte). Non si tratta di "disvelare" la realtà reale per questo o quell'osservatore, come se il critico potesse osservare da una posizione più elevata degli altri (la *freischwebende Intelligenz* di Alfred Weber e Karl Mannheim). La questione è invece, e molto più radicalmente, perché e come certe distinzioni sono nate e se sono ancora adeguate in una società che cambia a ritmi sostenuti. Se si constata che i bisogni economici sono creati dalla stessa economia o che il mercato non è il luogo sociale dove si realizza la razionalità economica (cioè l'equilibrio di domanda e offerta), ma dove produttori e consumatori si espongono all'osservazione reciproca mediante i prezzi, quali potrebbero essere le conseguenze per la teoria economica? O se ci si rende conto che i valori fondamentali garantiscono certamente condivisione e consenso, ma al prezzo di non dire nulla su come realizzarli, come si potrebbero ridefinire le funzioni delle costituzioni o dell'opinione pubblica? E se le teorie scientifiche hanno senso solo se aprono spazio ad alternative, quale sarebbe l'alternativa alla teoria di Luhmann?

La realtà, in sostanza, viene costruita attraverso il senso dei concetti impiegati dal sistema che la osserva, non certo sotto forma di realtà reale (e chi mai potrebbe dire di sapere cosa sia la "realtà reale"?). Per questo, il problema cruciale di un osservatore non è trovare i concetti "giusti", bensì come riuscire a produrre una complessità teorica che garantisca connettività alle sue operazioni. Da questo dipende il successo di ogni teoria come prodotto del moderno sistema scientifico. [3]

[3] Non è possibile qui entrare nei dettagli di queste argomentazioni. Possiamo però far notare che tutto questo vale per qualsiasi disciplina scientifica: se si vuole capire cosa sia un atomo, bisogna studiare la fisica e le sue teorie, sapendo che si tratta sempre di proposte concettuali articolate e coerenti. E sono anche ipotetiche, come l'epistemologia moderna sa da tempo: valgono fino a che non verranno sostituite da altre teorie, per esempio in seguito a problemi di coerenza interna ("anomalie"), che possono portare a un "cambiamento di paradigma", oppure a sviluppi teorici più astratti che seguono altre distinzioni guida.

Lavorare *alla* teoria e lavorare *con* la teoria

Tra le tante implicazioni che un'impostazione di questo tipo comporta per chi fa ricerca, c'è la doppia possibilità di lavorare sulla chiusura oppure sull'apertura del sistema teorico, ben sapendo che il rapporto fra chiusura e apertura resta comunque un rapporto *circolare*, per cui ogni contributo alla chiusura teorico-concettuale ha degli effetti sull'apertura del sistema e, viceversa, ogni contributo all'apertura del sistema teorico può avere ripercussioni sulla sua chiusura teorico-concettuale. [4] Schematicamente si può dire che se si lavora primariamente sul lato della chiusura si lavora *alla* teoria. Se si lavora primariamente sul lato dell'apertura si lavora invece *con la* teoria. In entrambi i casi bisognerebbe mirare ad aumentare la conoscenza e la complessità della teoria, ad amplificare entrambe, insomma.

[4] Per esempio, l'indagine sociologica sull'intelligenza artificiale conduce all'introduzione del concetto di "comunicazione artificiale"; la teoria dei media offre un valido supporto teorico per la comprensione di forme molto improbabili di costruzione della realtà come i pool assicurativi. Su entrambi questi esempi torneremo a parlare più estesamente più avanti.

Le difficoltà che si possono incontrare sono tuttavia differenti. Chi lavora *alla* teoria, come abbiamo visto, deve confrontarsi con problemi di coerenza, quindi con la resistenza che certi concetti possono opporre ad altri concetti. Chi lavora *con la* teoria deve invece cercare di capire che cosa si può apprendere quando si applica la teoria a fenomeni nuovi o finora inesplorati.

A questo proposito è opportuna qualche considerazione su ciò che per la scienza significa "empirico". In entrambi i casi, infatti, sia che si lavori alla teoria sia che si lavori con la teoria, non possono mancare riscontri empirici dei concetti che si vogliono creare, sviluppare o applicare. Ma, appunto, "empirici" in che senso? Se si tiene conto di quanto abbiamo già sottolineato, è chiaro che "empirico" è un termine che indica certamente l'eteroreferenza della scienza, ma allo stesso tempo è un suo costrutto. Già Talcott Parsons sosteneva che i «fatti [empirici] sono finzioni» (Ackerman & Parsons 1966, 25). Non nel senso che siano mere invenzioni dovute al capriccio del ricercatore, ovviamente, ma nel senso che così come la teoria è guidata dai dati, a sua volta la selezione dei dati è guidata dalla teoria.

La scienza riesce ad aggirare questo circolo, che potrebbe diventare rapidamente vizioso, mediante ciò che classicamente chiama "esperimento". Quest'ultimo è un procedimento che proietta un futuro nella forma di biforcazione: l'esperimento può riuscire o fallire, l'ipotesi di partenza può essere verificata o falsificata. I metodi scientifici garantiscono che non si possa prevedere l'esito e questa specifica incertezza

"legittima" la ricerca come "empirica". Non il fatto che i numeri sono univoci o che il dato è dato, come se fosse qualcosa di esistente in natura che basta raccogliere. È quella incertezza che dà fondamento al concetto di empiria.

Cosa poi significhi sperimentare nelle diverse discipline scientifiche può variare parecchio. Nel caso delle cosiddette scienze dure (fisica, chimica, biologia), bisogna far reagire quella realtà che nella tradizione era chiamata natura, e a tal fine servono tecnologie, apparecchiature, materiali specifici, e così via. E nelle scienze sociali? È opinione diffusa che empirico significhi soprattutto elaborazione di dati ottenuti tramite tecniche più o meno statistiche. Da qui l'accusa rivolta alla teoria dei sistemi di non essere empirica. Ma questa accusa non tiene conto del fatto che la "realtà" studiata dalla sociologia è realtà sociale, che può essere osservata continuamente, a differenza della realtà delle scienze naturali, che può essere osservata solo in laboratorio (se si tratta di scienza, naturalmente: un pittore avrebbe altre esigenze). Per questo, non si capisce il senso delle accuse di mancanza di empiricità della teoria dei sistemi.

Quando Luhmann sostiene che comunicazione e coscienza costituiscono sistemi del tutto diversi e chiusi gli uni rispetto agli altri, per esempio, basta provare a immaginare cosa accadrebbe se non lo fossero per rendersi conto della fondatezza empirica di tale affermazione. Oppure, quando Habermas sostiene che la comunicazione tende al consenso, basta avere un minimo di esperienza del mondo per constatare che si tratta di un'affermazione empiricamente falsa: ogni comunicazione apre la possibilità del sì come del no, sempre e senza eccezioni – come stiamo dimostrando empiricamente proprio con questa affermazione.

In entrambi i casi comunque – chiusura e apertura – ci sono molte possibilità di sviluppo. Ed è su questo che, a nostro avviso, bisognerebbe lavorare. Di seguito vogliamo suggerire soltanto alcune di queste possibilità, mostrando come si possa lavorare con la teoria e alla teoria allo stesso tempo.

Rischio e assicurazione

Un primo esempio è offerto dal tema del rischio associato all'istituzione assicurativa. Da circa quarant'anni siamo abituati a considerare la società contemporanea una "società del rischio" (Beck 1986; Luhmann 1991a[1996]). [5] Nella seconda metà del secolo scorso, la sensibilità crescente nei confronti dei problemi ecologici e il rapido sviluppo di nuove tecnologie potenzialmente disastrose (come gli impianti nucleari) hanno dato un impulso decisivo alla sociologia del rischio, la quale può essere considerata ormai una disciplina consolidata. Sorprendentemente, invece, il tema dell'assicurazione è rimasto sotto-indagato, nonostante la sua evidente connessione con il tema del rischio e del pericolo. Gli unici due contributi che hanno provato a impostare il problema assicurativo in termini strettamente teorico-sociologici sono un articolo di Ferdinand Tönnies (1917) e un articolo di Niklas Luhmann (1996c[2013]).

[5] La storia semantica mostra tuttavia che il concetto di "rischio" risale al tardo Medioevo, anche se solo a partire dalla prima modernità si diffonde diventando poco alla volta un concetto comune impiegato per marcare l'attribuzione delle conseguenze al decisore. Sul lato opposto si trovano i concetti di "pericolo" e di "fortuna".

In quest'ultimo il sociologo di Bielefeld suggerisce che la novità socio-evolutiva dell'istituto assicurativo consiste nel fatto che trasforma

i pericoli in rischi, ovvero attribuzioni esterne in attribuzioni interne. [6] La vita quotidiana è piena di pericoli, in ogni momento possono accadere eventi che provocano un danno (se si inciampa ci si sloga una caviglia). Il pericolo diventa un rischio quando il danno è attribuito a una decisione. E nella società moderna, a quanto pare, la tendenza è quella di rintracciare (anche a ritroso) delle decisioni dietro a ogni pericolo, anche quando il danno è l'effetto di fenomeni naturali imprevedibili e incontrollabili, come terremoti e inondazioni (la decisione in questi casi è quella di edificare nel posto sbagliato). L'assicurazione si inserisce in questo trend nella misura in cui converte, su un piano tuttavia esclusivamente finanziario, i pericoli ai quali si è esposti nel rischio di essere o non essere assicurati. Chi ha una copertura assicurativa non è ovviamente sicuro di non inciampare, ma può quanto meno pagare le spese mediche che deve affrontare se va in ospedale con una caviglia slogata.

[6] Le attribuzioni sono comunque sempre operazioni *interne* ai sistemi sociali, quindi pericoli e rischi sono *costruzioni* della società quando la società si confronta con un'incertezza auto-prodotta.

L'assicurazione moderna è una forma *sociale* molto improbabile di previdenza per il *futuro*. Ogni individuo è libero di sfidare la sorte. Ma poiché la sorte è per definizione imprevedibile, è impossibile dire in anticipo quali individui che fanno parte di una certa collettività dovranno affrontare una sorte avversa e quali individui invece verranno risparmiati. Ci si può mettere al sicuro attraverso qualche forma di precauzione, oppure per mezzo della prevenzione. Ma come è noto, anche questo non basta a evitare il peggio. La società ovviamente lo ha sempre saputo. La soluzione a un problema *temporale* (cosa mi riserva il futuro?) viene trovata su un piano *sociale*, cioè in qualche forma di dipendenza dagli altri. È proprio qui tra l'altro che si afferra come l'assicurazione sia un caso estremamente interessante di evoluzione socio-culturale (Luhmann 1996c, 279[2013, 74]).

Nelle società pre-moderne era normale risolvere il problema dell'incertezza del futuro attraverso qualche forma di mutuo aiuto (si pensi alle gilde, alle fratellanze o corporazioni medievali, alle *friendly societies* primo-moderne). L'assicurazione moderna approfitta invece del meccanismo del denaro e dello sviluppo del calcolo statistico e probabilistico e si instaura su delle basi molto più astratte. Gli assicurati vengono raccolti in *pool* ed entrano così in una forma di "solidarietà" che è puramente finanziaria (e proprio per questo non ha alcunché in comune con quello che i sociologi definiscono di solito "solidarietà"). I *pool* sono, detto in termini più astratti, delle forme impresse nel medium della probabilità statistica che servono alla compagnia di assicurazione per costruirsi una realtà di riferimento e approfittare di quelle regolarità che emergono ogni volta che si applica la legge dei grandi numeri a eventi contingenti.

A questo si aggiunge il fatto che, come osserva Luhmann, l'assicurazione non esiste prima dell'invenzione del contratto assicurativo. Gli storici hanno provato a derivare il contratto assicurativo (che viene inventato dai mercanti italiani intorno alla metà del XIV secolo) dal mutuo marittimo (*foenus nauticum*), ma le differenze semantiche e strutturali fra i due contratti sono tali che ogni tentativo in questo senso è fallito. Il mutuo marittimo era usato senz'altro anche a scopo assicurativo, ma non era appunto un contratto di assicurazione. Nel momento poi in cui si offre una copertura assicurativa, non è più possibile non decidere, perché anche non assicurarsi è una decisione della quale a posteriori ci si potrebbe

pentire. L'assicurazione, come la scommessa di Pascal, è insomma una forma senza alternative. Ma non per questo è una forma senza equivalenti funzionali. Proprio qui, come dice Luhmann (1996c, 281[2013, 79]), si apre un vasto campo di ricerca per la sociologia che, per quanto ne sappiamo, è ancora per lo più inesplorato. [7]

[7] A questo proposito ci permettiamo il rimando a Cevolini (2010).

L'evoluzione delle idee

Un altro caso interessante è l'evoluzione delle idee. Qui la prima domanda che sorge è ovviamente che cosa evolve quando a evolvere sono le idee. Luhmann (1994, 17) osserva a questo proposito che di certo non sono né cellule, né proteine, bensì quegli aggregati di senso che gli storici definiscono normalmente "concetti". Il problema, nel caso dei concetti, è che il loro senso cambia nel corso appunto della storia, ma non è chiaro che cosa regola questo cambiamento. Parlare di "semantica storica" è solo un modo per dichiarare che i mutamenti semantici non avvengono in modo puramente casuale, che dietro ai mutamenti c'è dunque un qualche "meccanismo" che deve essere indagato. L'ipotesi della sociologia della conoscenza è sempre stata che i mutamenti semantici dipendano dalle strutture sociali (il marxismo parlava a questo proposito di "ideologia" e rapporti di potere fra "classi sociali"), ma questa ipotesi non dà propriamente una risposta bensì sposta soltanto la domanda, perché non è chiaro quale sia poi il rapporto fra semantica e strutture sociali.

Il suggerimento di Luhmann è quello di impiegare il sofisticato impianto concettuale messo a disposizione dalla teoria dell'evoluzione per spiegare quello che a tutti gli effetti è una forma di mutamento strutturale. [8] Il senso (*Sinn*) presenta a questo proposito delle caratteristiche che si prestano bene a essere esplorate in termini evolutivi. Prima di tutto il senso è caratterizzato da una propria chiusura autoreferenziale, per cui solo il senso può riprodurre senso. Quando cambia il senso di un concetto, quello che si osserva è una riproduzione deviante del senso attraverso autoriproduzione del senso – cioè una tipica forma di evoluzione. A questo punto bisogna (ri-)specificare i meccanismi che stanno alla base degli avanzamenti evolutivi, cioè variazione, selezione e ristabilizzazione.

[8] Si vedano i contributi raccolti in Luhmann (2008).

L'ipotesi di Luhmann è che se la variazione si dà con l'uso deviante di un concetto (il concetto è sempre quello di prima, ma viene usato in un senso che non è più quello di prima), la selezione avviene attraverso il criterio della plausibilità. Tutti i concetti che vengono usati nella comunicazione devono superare un "test di plausibilità" che dipende dall'ambiente (Luhmann 1997b, 548sgg.). O detto in altri termini, chi usa i concetti in un senso deviante rispetto al senso fino a quel momento considerato normale deve cercare di non rendersi ridicolo. I media della diffusione, come la scrittura e la stampa, aumentano in modo strepitoso le possibilità di variazione. Nasce perciò la necessità di "canonizzare" i testi, soprattutto quando essi contengono una semantica curata in modo scrupoloso (*gepflegt*), come i testi religiosi (Assmann & Assmann 1987). Ma proprio i testi possono anche conservare delle variazioni che, dopo una lunga fase di dimenticanza, vengono riscoperte e utilizzate con grande successo sul piano comunicativo (come le idee di "plagio" e "sistema" nella società moderna).

Resta da spiegare il meccanismo della ristabilizzazione. Qui la semantica si confronta con un problema tipico dell'evoluzione, ovvero l'auto-adattamento. I concetti non si devono adattare alla realtà esterna, come abbiamo già visto, ma ad altri concetti usati per comunicare. Se per esempio il classico concetto retorico di *copia* smette di significare "abbondanza" (di argomenti) e comincia a indicare un "esemplare identico" a un modello di partenza, per cui il suo contro-concetto non è più *varietà* bensì *originale*, allora anche il senso del concetto *originale* deve cambiare e invece di indicare l'origine da cui scaturisce qualcosa deve designare qualcosa che non ha precedenti nel passato a cui si fa riferimento (il concetto deve essere quindi temporalizzato).

Questi autoriferimenti potrebbero essere moltiplicati, ma il problema di fondo è sempre lo stesso, ovvero la coerenza interna alla semantica. Da questo punto di vista la ristabilizzazione è una sorta di verifica di coerenza, quindi un problema di memoria sociale, che secondo Luhmann viene affidata alla "sistematizzazione" e alla "dogmatizzazione" (quest'ultima soprattutto in ambito giuridico) delle idee. D'altra parte, proprio il concetto di sistema riappare improvvisamente nella semantica primo-moderna per indicare quello che oggi si definirebbe il "manuale" di una certa disciplina (Stein 1969). A quanto pare, quindi, l'evoluzione non solo prevede variazione, selezione e ristabilizzazione delle idee, ma include fra i propri prodotti anche idee di variazione, idee di selezione e idee di ristabilizzazione. Tutto questo avrebbe bisogno di conferme supportate da evidenze storico-semantiche che nella sociologia del sapere oggi mancano ancora.

Mezzi di comunicazione

Un altro tema che offre l'opportunità di lavorare con e alla teoria è quello dei mezzi di comunicazione. Possibilità in tal senso sono offerte sia dagli sviluppi tecnologici recenti, che vanno studiati con gli strumenti concettuali disponibili (lavoro *con la* teoria), sia da impostazioni teoriche diverse che consentono di astrarre ulteriormente il concetto di "medium" (lavoro *alla* teoria) e che Luhmann stesso stava cercando di assemblare.

Partiamo dalla definizione di mezzi di comunicazione data da Luhmann, secondo cui la loro funzione è superare tre soglie di improbabilità (Luhmann 1997b, 190sgg.). La prima è basilare: perché ci sia comunicazione deve esserci comprensione, cosa appunto di per sé altamente improbabile. Il linguaggio è la soluzione, grazie alla quale diventa probabile che un Ego capisca ciò che un Alter Ego intende dirgli. Questo è bastato per un lunghissimo periodo in cui società come quelle tribali hanno potuto continuare a comunicare. Poche migliaia di anni fa, tuttavia, la società ha raggiunto un livello di complessità molto elevato e questo ha posto diversi problemi nuovi, tra i quali come rendere possibile la comunicazione al di là dell'interazione faccia-a-faccia.

La soluzione è stata la scrittura, il primo di quelli che Luhmann ha definito "mezzi di diffusione", alla quale sono poi seguiti la stampa e, in epoca ormai recente, radio, televisione, mezzi telematici e media digitali. L'improbabilità di raggiungere destinatari lontani è stata così trasformata in probabilità. Questo, però, ha finito per porre un terzo problema, che è stato affrontato e più o meno risolto solo in epoca moderna: proprio

perché i mezzi di diffusione possono fare a meno della presenza fisica e dato che i contenuti comunicati sono diventati sempre più sofisticati e lontani dall'evidenza della quotidianità, è sempre meno probabile che i destinatari della comunicazione li accettino.

La soluzione è data da quei media che Luhmann, seguendo Parsons, ha chiamato "generalizzati simbolicamente", la cui funzione è appunto di motivare ad accettare contenuti comunicativi che altrimenti, con ogni probabilità, verrebbero rifiutati. Questo è il caso del denaro, del potere, della verità scientifica e di altri ancora.

Questa definizione di mezzi di comunicazione è senz'altro convincente e anche molto chiara, pur nella sua complessità concettuale. Si possono però rilevare alcuni limiti e cercare di capire se e come superarli. Per esempio il concetto di "mezzi di diffusione": che si tratti anche di diffusione è evidente, per quanto sia solo una metafora, ma questo non basta a spiegare la differenza tra i vari media di questo tipo. Il problema della diffusione viene risolto con la scrittura e su scala globale con la stampa. Ma che differenza fanno allora quelli che sono seguiti dopo? Le risposte che Luhmann ha fornito mostrano che c'è qualcos'altro, oltre alla "diffusione".

Anche con i mezzi di comunicazione "generalizzati simbolicamente" si incontrano problemi analoghi: che servano a "persuadere" è evidente, tuttavia si può supporre che ci sia altro, per esempio il modo in cui questi media costruiscono la realtà sulla quale consentono di comunicare. Il mondo dell'economia è diverso da quello della scienza, del diritto, della politica, della religione, ma è lo stesso mondo osservato da prospettive diverse. Ci si deve quindi chiedere come venga generata questa diversità, in base a quali schematismi. Per questo vale la pena di estendere questo concetto di "generalizzazione simbolica" al di là del problema della motivazione, includendo anche il problema di come viene costruita la realtà specifica di ciascun medium.

Per capire come reimpostare una teoria generale dei mezzi di comunicazione in questa direzione, è necessario chiarire brevemente cosa si intende con il concetto di base, cioè "comunicazione".

Il concetto di comunicazione

La ricerca in materia ha fornito già da tempo gli elementi che ci servono (Watzlavick, Jackson & Beavin 1971; Ruesch & Bateson 1976, 179sgg.; Austin 1987; MacKay 1969, 60; Luhmann 2018). C'è comunicazione solo quando chi comprende (il destinatario) può distinguere tra l'informazione (il contenuto) e ciò che chiamiamo di solito intenzione, ma che qui definiamo come enunciato performativo, seguendo la linguistica. L'informazione è una differenza che fa una differenza, secondo la celebre definizione di Gregory Bateson (1976, 493): si dice (scrive, trasmette ecc.) qualcosa e non qualcos'altro (facendo una differenza…), che avrà delle conseguenze diverse per i diversi destinatari (…che farà una differenza). Ma non c'è solo questo: chi avvia una comunicazione seleziona sempre tra varie possibilità e questo viene osservato, classicamente, come intenzione. Tant'è vero che la comunicazione seguente può scegliere se connettersi all'informazione (continuando a comunicare sul tema in questione) o all'enunciato performativo (intenzione), per esempio chiedendo spiegazioni sui motivi, mettendoli in discussione o addirittura insinuando che ci siano

dietro ideologie, cattive intenzioni o semplicemente l'inconscio, l'ignavia o l'ignoranza.

A questo si aggiunge un'altra peculiarità della comunicazione, di fatto ignorata dalla sociologia: la comunicazione non ha durata temporale, finisce appena viene compresa – e dopo si può continuare o chiudere, se è possibile. Per questo conviene definire la singola comunicazione come "operazione", più che come elemento, proprio per sottolineare l'aspetto temporale, l'istante senza durata. I sistemi sociali, quindi, si riproducono "bruciando" continuamente operazioni su operazioni e devono la loro (eventuale) stabilità solo alle strutture che consentono a ciascuna comunicazione di trovare una connessione con la seguente – sempre che ci riescano, altrimenti il processo comunicativo semplicemente si interrompe. Da qualche altra parte ci saranno altri processi comunicativi e con questo è garantita la continuità di ogni sistema sociale.

Se si accetta questa definizione, allora bisogna chiedersi cosa sia un "mezzo" di comunicazione, tenendo conto anche del fatto che non c'è comunicazione "immediata" – come abbiamo detto sopra, quantomeno il linguaggio deve essere a disposizione. Rispetto alla definizione che diede Luhmann, questo concetto si può reimpostare partendo da due domande: come viene resa possibile la comunicazione in quanto operazione? E poi: come si arriva a condensare temi, sapere, conoscenze, in base ai quali produrre continuamente informazioni, cioè osservazioni della realtà?

Media operativi

Su un piano più concreto, si può constatare che tutte le "tecnologie" della comunicazione, cioè quelli che comunemente vengono chiamati media, dalla scrittura fino al digitale, sono fungibili per qualunque informazione si voglia comunicare. Naturalmente sono media diversi, quindi scrivere un testo è diverso da girare un filmato o contribuire a un blog. Ma con ognuno di essi si può comunicare su qualsiasi tema, senza eccezioni. E questo vale anche per il linguaggio, un medium che consente di asserire qualsiasi cosa e in forma doppia, positiva e negativa. Si può allora ipotizzare che la loro funzione non sia quella di indirizzare la produzione di informazioni in una direzione o in un'altra, ma quella di coordinare, ciascuno in modo diverso, il rapporto tra le tre unità della comunicazione, cioè informazione, enunciato performativo e comprensione.

Più che media di diffusione, quindi, questi sono media operativi, proprio perché intervengono sulla comunicazione in quanto operazione sociale. Sulle loro conseguenze, una volta inventati e generalizzati, c'è già una vasta letteratura, soprattutto sulla differenza tra oralità e scrittura, e sulla stampa (Havelock 1973; Havelock 1987; Ong 1986). Si può vedere bene, a questo proposito, che rispetto all'oralità la scrittura comporta un *allentamento del vincolo tra enunciato performativo e comprensione*, dato che il destinatario della comunicazione leggerà in un secondo momento ciò che è stato scritto. Questo ha delle conseguenze estremamente importanti: il testo deve essere comprensibile da sé, dato che l'autore non è presente per spiegare o creare ridondanza; il lettore ha tempo per riflettere, rileggere, valutare, senza la pressione dell'interazione; se da un lato il contenuto tende a diventare più "oggettivo", dall'altro si profila in modo più netto la performatività, per esempio l'intenzione dello scrittore – e così via.

La stampa, invece, ha effetti di altro tipo, soprattutto il fatto che libera l'autore del testo dalla necessità di confermare e riprodurre un mondo fino a quel momento ancora ontologico, cioè indipendente dall'osservatore (Eisenstein 1997). *Qui è il vincolo tra informazione ed enunciato performativo che si allenta* e questo spiega i mutamenti indotti da questo medium: l'interesse per la devianza e la novità, l'autorialità intesa ora come originalità, la consapevolezza che ciò che viene chiamato realtà dipende da chi la osserva, e altro ancora.

Più difficile è analizzare i mass media moderni: comunicare con immagini in movimento (televisione) rende di nuovo complicato distinguere tra informazione ed enunciato performativo, dato che la percezione visiva delle riprese non ammette dubbi sulla loro attendibilità. Solo che il piano sul quale si comunica oggi è del tutto diverso rispetto al passato, un piano dove domina la logica del sospetto tipica della sfera pubblica (quale interesse si cela dietro a ciò che viene trasmesso? Chi afferma che cosa e perché?). Oppure: la possibilità di comunicare sui cosiddetti social media sembra aver portato a un cortocircuito delle tre unità selettive della comunicazione, dove quasi sempre ci si concentra sul lato performativo, insinuando, irridendo, insultando, mentre è sempre più difficile dire che cosa significhi "comprensione" in arene sociali del genere. Sembra quasi che il senso venga smembrato: chi legge un post reagisce spesso alle singole parole chiave che ne risvegliano l'attenzione, senza curarsi di coglierne la selettività (questo si intende con comprensione), tanto che già dopo pochi contributi ("post") non si capisce più quale fosse il tema dal quale si era partiti. Non si può, inoltre, non citare tutto ciò che l'intelligenza artificiale consente di fare oggi: è comunicazione anche quella con bot e dispositivi algoritmici ormai diffusi in tutti i settori? Può essere che qui ci si trovi di fronte alla necessità di rivedere ciò che intendiamo con comunicazione (Esposito 2022), ma su questo torneremo più avanti.

Media osservativi

Per quanto riguarda i media generalizzati simbolicamente, l'ipotesi è che la loro funzione sia quella di costruire la realtà sulla quale si può comunicare. Parliamo quindi di "natura", fatta di atomi, cellule o altri elementi, che combinati e ricombinati tra loro danno forma a ciò che chiamiamo realtà in senso scientifico; di budget e piani di spesa in termini di denaro, che generano una realtà fatta di "beni e servizi" e di "bisogni" da soddisfare, di proprietà oggetto di compravendita, e qui siamo nell'economia; di direttive alle quali si può (o non si vuole) obbedire, che combinate in una certa forma costituiscono i piani politici basati sull'esercizio del potere; di casi e fattispecie che possono essere condensati in forme come leggi e norme giuridiche; di un potenziale sul quale si può intervenire per aprire possibilità che altrimenti non si darebbero, e questo è ciò che l'educazione intende fare – e così via per medicina, arte, religione e altri media e rispettivi sottosistemi. In sostanza, questi media costruiscono gli schematismi, i *frames*, le distinzioni (fino alle teorie, ai paradigmi, alle ideologie) che consentono alla società contemporanea di osservare la realtà. Per questo conviene chiamarli "media osservativi".

Per ragioni di spazio non possiamo qui approfondire queste argomentazioni, dietro alle quali ci sono teorie molto complesse provenienti

da diverse discipline. [9] È invece opportuno sottolineare il modo in cui si può lavorare alla e con la teoria, riprendendo Luhmann.

[9] Qui ci permettiamo il rimando a Corsi (2023).

Tecnica teorica

Essendo uno dei pochissimi sociologi che ha cercato di costruire una teoria generale, non è facile isolare nel lavoro di Luhmann un solo tratto originale. Tuttavia, in modo un po' arbitrario, si possono sottolineare due aspetti complementari nella sua produzione scientifica, che hanno in comune *la comparazione*.

Seguendo l'impostazione di Talcott Parsons, Luhmann fa costantemente presente che tutte le teorie scientifiche sufficientemente elaborate scelgono un punto di vista dal quale ciò che appare diverso mostra qualcosa di uguale (Luhmann 1990, 410-413). Nel caso trattato qui, per esempio, il punto di vista "generalizzazione simbolica" (oppure "media osservativi") consente di mettere a confronto denaro e amore passionale, verità scientifica e potere e così via. Modalità estremamente diverse di risolvere lo stesso problema: come costruire la realtà sulla quale comunicare in modo da motivarne l'accettazione.

Per porre un problema del genere, però, serve una teoria capace di farlo, quindi astrazione e complessità, caratteristiche ben note delle ricerche di Luhmann. Comparare ciò che è diverso è una delle prestazioni più impressionanti della ricerca scientifica – e come sempre accade con l'evoluzione, che normalizza la devianza di successo, non ci impressiona più sapere che un batterio e un elefante hanno in comune il codice genetico, che qualunque "cosa" esista nel mondo consiste di atomi e molecole o che, qualunque sia il tema o il contesto, la società non può accedere alla realtà, ma ha a disposizione una sola modalità operativa, la comunicazione, esattamente come accade nel sistema nervoso (operazione: sinapsi) o nella coscienza (operazione: pensieri).

L'altro aspetto è appunto complementare a questo: la comparazione può essere fatta anche sul piano storico. "Io penso primariamente in chiave storica", diceva Luhmann (1991b) in un'intervista del 1991. [10] Verrebbe da dire che qui si tratta di trovare differenze tra ciò che sembra uguale. Per esempio: che differenza c'è tra il conio di denaro iniziato nella Grecia antica e la definitiva monetizzazione dell'economia di pochi secoli fa? Si tratta della stessa fattispecie sociale? Oppure, restando in Grecia: la parola "democrazia" è nata in quel contesto storico, ma si tratta della stessa idea celebrata dalla politica moderna? O ancora: l'idea di amore medievale ("tanto gentile e tanto onesta pare la donna mia…") è la stessa di oggi? La risposta a tutte queste domande è no – ma come fare a capire perché no, se non avendo sullo sfondo una teoria consolidata e altamente capace di astrazione?

[10] Non si tratta certo di una novità: si pensi a Durkheim, Elias, Weber. Ma che differenza fa una novità del genere? La risposta può essere solo: dipende dalla teoria che si sta applicando.

Questo è perlopiù – non solo – lavoro *con la* teoria. E il lavoro *alla* teoria? Si tratta senza dubbio di un'impresa più complessa, perché implica una maggiore astrazione, l'attenzione a ciò che in altre discipline, anche lontanissime dalla sociologia, viene proposto e la capacità di adattare e riadattare la propria teoria, anche a costo di "tagliarne" pezzi e sostituirli o rivederli profondamente. Dicevamo all'inizio della tendenza di alcuni

"luhmanniani" a preferire il "primo" Luhmann, quello prima della svolta verso autopoiesi, autoreferenza, osservazione, paradossi ecc. Ci sia permesso di dire che questo "primo" Luhmann era molto più involuto e criptico del secondo – è questo che piace, si suppone – e lo era per il semplice motivo che all'epoca doveva affidarsi a intuizioni ancora non nitide, che poi avrebbe reso più piane e comprensibili grazie allo sviluppo della teoria stessa. Comprensibili per chi può e vuole comprendere, naturalmente.

In generale, il lavoro alla teoria richiede diversi accorgimenti, che vanno spesso nella direzione contraria a quanto è dato di vedere nella letteratura sociologica. Non in ordine di importanza: una drastica riduzione delle rilevanze. Quando si costruisce un concetto o si elabora materiale empirico, compreso quello storico, è necessario individuare ciò che fa differenza, lasciando perdere tutte le implicazioni che, inevitabilmente, "condiscono" ciò che si sta analizzando. Per esempio: se ci si chiede cosa rende democratico l'esercizio del potere in quanto medium osservativo, non serve a niente associarlo immediatamente e indissolubilmente ai diritti umani, alla giustizia sociale, alla "felicità", come sta scritto nella prima costituzione che sia stata scritta. Se ci si aspetta questo, la democrazia diventa semplicemente un'utopia. Se invece si punta l'attenzione su una novità storica di primaria importanza, come la legittimazione dell'opposizione (Luhmann 1989), si capisce quale sia il punto – e anche perché poi si aggiunsero via via i corollari ideali citati prima.

Intelligenza artificiale

Un ultimo tema che vogliamo presentare rapidamente e che mostra come lavorando con la teoria si finisca a volte per lavorare *alla* teoria è un tema che negli ultimi anni è tornato prepotentemente alla ribalta e interessa in modo trasversale molte discipline: l'intelligenza artificiale. Le nuove tecnologie digitali e lo sviluppo di algoritmi sempre più sofisticati hanno permesso di creare delle macchine capaci di prestazioni davvero sorprendenti, e questo come al solito ha suscitato molti entusiasmi ma anche grandi preoccupazioni. Piuttosto che entrare nel merito di un dibattito che è estremamente complesso, noi qui vogliamo limitarci a offrire un'idea del modo in cui la teoria dei sistemi sociali si confronta con il tema dell'intelligenza artificiale e del contributo che questo tema può dare a sua volta all'innovazione di questa teoria.

Per farlo vogliamo partire da un articolo celeberrimo che ha ispirato tutta l'indagine sull'intelligenza artificiale, ovvero *Computing Machinery and Intelligence* di Alan Turing (1950[1997]). In questo articolo, come è noto, Turing si proponeva di rispondere a una domanda: "Possono le macchine pensare?". Per trovare una risposta a questa domanda, Turing immaginava un esperimento diventato poi noto come "test di Turing", ma il cui vero nome è "il gioco dell'imitazione". Un interrogante comunica, attraverso un computer (uno schermo e una tastiera) con due individui, un uomo e una donna. Ciascuno si trova in una stanza separata e non ha alcun contatto diretto con gli altri, se non appunto quello completamente anonimo e impersonale fornito dal computer. L'uomo deve convincere l'interrogante di essere una donna, la donna deve invece convincerlo che l'uomo lo sta ingannando. L'interrogante deve indovinare chi dei due è un uomo e una donna. Per farlo l'interrogante può scrivere al computer domande

del tipo: "Hai i capelli lunghi?", "Da piccola giocavi con le bambole?" ecc. Il gioco dell'imitazione consiste nel verificare sperimentalmente se la macchina possa sostituire l'uomo in questo gioco. Per farlo, la macchina si deve comportare in modo contrario rispetto a quello che di solito ci si aspetta dai calcolatori: alla domanda dell'interrogante "Quanto fa 234 × 1256?", la macchina deve rispondere "Non lo so", oppure "È un calcolo troppo complicato, ho bisogno di tempo per svolgerlo", e non certo "293904", perché altrimenti l'interrogante capirebbe subito che chi risponde è un computer.

In questo celeberrimo articolo ci sono alcuni punti interessanti che vale la pena sottolineare. Prima di tutto, nonostante nel titolo dell'articolo appaia la parola "intelligenza", Turing non ne dà mai una definizione, e ciò lascia del tutto aperta (se non addirittura irrisolta) la questione in merito a ciò che si dovrebbe rendere artificiale quando si parla di "intelligenza artificiale". Nonostante poi la domanda di partenza sia "Possono le macchine pensare?", osservando il funzionamento del gioco si ha l'impressione che la vera questione sia piuttosto "Possono le macchine comunicare?". Questo infatti è ciò che accade davvero nel gioco dell'imitazione: non solo il computer comunica con l'interrogante attraverso domande e risposte, ma cerca anche di ingannarlo attraverso una sottile strategia di anticipazione delle sue aspettative. L'ultimo punto che merita attenzione è che questa comunicazione avviene in condizioni di intrasparenza, poiché nessuno ha un accesso diretto agli altri partner comunicativi. Ma questo non costituisce un vero problema, come osserva Turing, perché anche la coscienza è intrasparente, perciò anche la comunicazione fra presenti presuppone il contributo di coscienze individuali che, come le monadi leibniziane, sono e restano inaccessibili ai partecipanti. Questo rimuove anche l'obiezione sollevata in merito alla necessità che chi partecipa alla comunicazione, oltre a fornire dei contributi, sia consapevole di farlo. Per Turing l'unico modo di controllare la presenza effettiva di una (auto)coscienza nel partner comunicativo sarebbe quello di essere quel partner comunicativo. Ma poiché nessuno può essere *nella* mente di un altro (o addirittura *la* mente di un altro), il problema non sussiste. Che l'altro sia (auto)cosciente può essere in definitiva soltanto una presunzione dell'osservatore.

A partire da questi presupposti, la teoria dei sistemi sociali si è chiesta se il problema dell'intelligenza artificiale sia davvero un problema di intelligenza o non piuttosto qualcos'altro. All'utente che interagisce oggi con le tecnologie digitali, solo per fare un esempio, viene spesso chiesto di dimostrare di essere un uomo, non una macchina, il che non solo capovolge il così detto "test di Turing", ma lo rende persino superfluo. Elena Esposito (2022) si è chiesta dunque se la vera questione non sia piuttosto che le macchine hanno imparato a comportarsi come competenti partner comunicativi, per cui ora tocca a noi imparare a comunicare con loro. Se ci si focalizza sulla comunicazione, anziché sull'intelligenza, l'interazione fra macchine e utenti assume un'altra rilevanza. Ovviamente la comunicazione è sempre "artificiale", per il semplice fatto che una comunicazione "naturale" non esiste. [11] Ma quando si parla di "comunicazione artificiale" dal punto di vista della teoria dei sistemi sociali si intende una possibilità comunicativa che sfrutta l'enorme capacità di calcolo delle macchine (ovvero degli algoritmi) e permette ai partner di autoprodurre informazioni.

[11] Di questo dovrebbero tener conto anche i semiotici quando parlano di "segni naturali" (come il fumo che segnala la presenza del fuoco). Il fatto che non ci siano segni naturali dipende dal fatto che non ci sono segni senza osservatori per i quali qualcosa è segno di qualcos'altro, ma l'inclusione dell'osservatore nella realtà osservata è proprio ciò che sfugge ai semiotici.

Ciò lascia aperte ovviamente diverse questioni. Una di quelle più urgenti era stata sollevata da Niklas Luhmann (1966) già a metà degli anni '60 del secolo scorso e riguarda il problema giuridico della responsabilizzazione. Ammesso che la macchina funga da partner comunicativo, bisogna domandarsi a chi vada attribuita la responsabilità delle decisioni che possono scaturire dalla comunicazione artificiale. Come la teoria classica della probabilità (Daston 1988), anche l'uso di sistemi esperti può essere un modo non solo per orientare i processi decisionali, ma anche per dimostrare a posteriori che le decisioni prese, nonostante gli effetti disastrosi che hanno poi prodotto, erano "ragionevoli". Rinunciare ai sistemi esperti, d'altra parte, sarebbe altrettanto irragionevole quanto rinunciare alla teoria della probabilità. Le decisioni apparirebbero il risultato del capriccio del decisore e non sarebbero accettabili socialmente.

Per un sociologo che lavori con la teoria dei sistemi, infine, ci si dovrebbe anche chiedere se l'Alter Ego "artificiale" sia in grado di irritare la comunicazione, se e come abbia luogo un accoppiamento strutturale con una macchina che non distingue tra informazione e enunciato performativo – fattori senza i quali non sarebbe possibile nemmeno l'evoluzione. Il tema dell'intelligenza artificiale offre quindi la possibilità di introdurre nella teoria il nuovo concetto di "comunicazione artificiale", ma pone anche alla teoria il problema di ripensare il concetto di comunicazione e il rapporto di quest'ultima con le tecnologie. E questo di nuovo, come abbiamo detto, con la pretesa di risolvere le resistenze interne e conservare una propria coerenza.

Conclusioni

In conclusione, la teoria dei sistemi di Luhmann resta un tentativo pressoché unico e isolato nel panorama della sociologia mondiale, dove si continua a pubblicare su temi dettati dai mass media e non dalla teoria scientifica (probabilmente nella speranza di ottenere risonanza nel sistema dei mass media piuttosto che nel sistema della scienza), oppure su ricerche "empiriche" legittimate solo dalla quantità di dati che si riescono a spacciare per realtà. Con questo non si vuol dire che si dovrebbe diventare tutti luhmanniani, sia ben chiaro – tra l'altro, può anche darsi che questa teoria finirà per avere lo stesso destino di quella di Parsons, cioè sostanzialmente ignorata, come Luhmann stesso temeva. Ma si vuol dire che qualunque tentativo di descrivere la società dovrebbe quantomeno partire da dove si è arrivati, seguendo una indicazione che già Daniello Bartoli (1845, 202) dava agli uomini colti primo-moderni quando osservava che «servono a noi di principii, quelle che ad altrui furono conseguenze, e di lì cominciamo noi a cercare, dove essi cercando finirono».

Bibliografia

Ackerman, C. & Parsons, T. (1966). The Concept of 'Social System' as a Theoretical Device. In G. Di Renzo (a cura di), *Concepts, Theory and Explanations in the Behavioral Sciences*. New York: Random House, 24-40.

Assmann, A. & Assmann, J. (a cura di) (1987). *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*. München: Wilhelm Fink.

Austin, J. L. (1987). *Come fare cose con le parole. Le William James lectures tenute alla Harvard University nel 1955*. Genova: Marietti.

Bartoli, D. (1845). *L'uomo di lettere* [ed. orig. 1645]. Venezia: Girolamo Tasso.

Bateson, G. (1976). *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi.

Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Cevolini, A. (2010). Die Einrichtung der Versicherung als soziologisches Problem. *Sociologia Internationalis*, 48 (1), 65-89.

Corsi, G. (2023). Sociologia dei mezzi di comunicazione. Considerazioni per una teoria generale. *Philosophy Kitchen 18* (1), 213-231.

Daston, L. (1988). *Classical Probability in the Enlinghtenment*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Eisenstein, E. (1997). *Le rivoluzioni del libro: l'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*. Bologna: Il Mulino.

Esposito, E. (2022). *Comunicazione artificiale. Come gli algoritmi producono intelligenza sociale*. Milano: Egea.

Havelock, E. (1973). *Cultura orale e civiltà della scrittura: da Omero a Platone*. Roma-Bari: Laterza.

Havelock, E. (1987). *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*. Roma-Bari: Laterza.

Luhmann, N. (1966). *Recht und Automation in der öffentlichen Verwaltung. Eine verwaltungswissenschaftliche Untersuchung*. Berlin: Duncker & Humblot.

Luhmann, N. (1988). *Erkenntnis als Konstruktion*. Bern: Benteli. Trad. it. Conoscenza come costruzione. A cura di A. Cevolini. Roma: Armando, 2007.

Luhmann, N. (1989). Theorie der politischen Opposition. *Zeitschrift für Politik 36*, 13-26.

Luhmann, N. (1990). *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1991a). *Soziologie des Risikos*. Berlin: Walter de Gruyter. Trad. it. Sociologia del rischio. A cura di G. Corsi. Milano: Mondadori, 1996.

Luhmann, N. (1991b). "Ich denke primär historisch". Religionssoziologische Perspektiven. Ein Gespräch mit Fragen von Detlef Pollack. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39*, 937-956.

Luhmann, N. (1994). Evolution – kein Menschenbild. Die Gesellschaft besteht nicht aus Menschen. *Ethik und Unterricht, 5* (1), 14-18.

Luhmann, N. (1996a). *Die Realität der Massenmedien*. Opladen: Westdeutscher. Trad. it. *La realtà dei mass media*. A cura di E. Esposito. Milano: Franco Angeli, 2000.

Luhmann, N. (1996b). Eine Redeskription „romantischer Kunst". In J. Fohrmann & H. Müller (a cura di), *Systemtheorie der Literatur*. München: Fink, 325-344.

Luhmann, N. (1996c). Das Risiko der Versicherung gegen Gefahren. *Soziale Welt, 43* (3), pp. 273-283. Trad. it. *Il rischio dell'assicurazione contro i pericoli*. A cura di A. Cevolini. Roma: Armando, 2013.

Luhmann, N. (1997a). Prefazione. In C. Baraldi, G. Corsi & E. Esposito, *Luhmann in Glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*. Milano: Franco Angeli, 1997, 13-16.

Luhmann, N. (1997b). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Luhmann, N. (2008). *Ideenevolution*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Luhmann, N. (2018). *Che cos'è la comunicazione*. A cura di A. Cevolini. Milano-Udine: Mimesis.

MacKay, D. M. (1969). *Information, Mechanism and Meaning*. Cambridge (Mass.): MIT Press.

Ong, W. (1986). *Oralità e scrittura*. Bologna: Il Mulino.

Parsons, T. (1937). *The Structure of Social Action*. New York: McGraw-Hill.

Ruesch, J. & Bateson, G. (1976). *La matrice sociale della psichiatria*. Bologna: Il Mulino.

Sohn, Y.J. (2020). 40 Years of Luhmann's Legacy in the Anglophone Academic Community: A Quantitative Content Analysis of Luhmannian Research. *International Review of Sociology, 30* (3), 469-495.

Stein, Alois von der (1966). Der Systembegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung. In A. Diemer (a cura di), *System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1-14.

Tönnies, F. (1917). Das Versicherungswesen in soziologischer Betrachtung. *Zeitschrift für die gesamte Versicherungswissenschaft*, 17, 603-624.

Turing, A. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind, 59* (236), 433-460. Trad. it. Calcolatori e intelligenza. In D. R. Hofstadter & D. C. Dennet (a cura di), *L'io della mente*. Milano: Adelphi, 1997, 61-74.

Watzlavick, P., Jackson, D. D. & Beavin H. J. (1971). *Pragmatica della comunicazione umana*. Roma: Astrolabio.



c

i n

q u

e

Maurice Merleau-Ponty

La fenomenologia, e in particolare quella espressa da Maurice Merleau-Ponty, è stata sin dall'inizio un vettore essenziale nel percorso tracciato negli anni da *Philosophy Kitchen* ed un riferimento intellettuale e biografico per diversi tra coloro che animano il progetto. Nel saggio che segue questa breve introduzione, Anna Caterina Dalmasso ne ripercorre originalmente alcuni tratti. Lascio la parola introduttiva, senz'altro più pregnante e vivida, a Jacques Lacan, che nel 1961 così omaggiava il collega e amico e il suo straordinario contributo filosofico:

Lacan: «La phénoménologie de la perception est donc bien autre chose qu'un codicille à une théorie de la connaissance dont les débris font l'attirail d'une psychologie précaire. Elle n'est pas plus situable dans la visée, qui n'habite plus à présent que le logicisme, d'un savoir absolu. Elle est ce qu'elle est : à savoir une collation d'expériences dont il faut lire l'ouvrage inaugural de Maurice Merleau-Ponty pour mesurer les recherches positives qui s'y sont accumulées, et leur stimulation pour la pensée, sinon la dérision où elles font paraître les bêtifications séculaires sur l'illusion d'Aristote, voire l'examen clinique moyen de l'ophtalmologiste. Pour en faire saisir l'intérêt, choisissons un petit fait dans l'immense trame de covariances de même style qui sont commentées en cet ouvrage, celui par exemple à la page 360 de l'éclairage violent qui apparaît en manière de cône blanchâtre pour ce que le supporte un disque, à peine visible d'être noir et surtout d'être le seul objet qui l'arrête. Il suffit d'y interposer un petit carré de papier blanc pour qu'aussitôt l'aspect laiteux s'en dissipe et que se détache comme distinct d'être éclairé en son contraste le disque noir. Mille autres faits sont de nature à nous imposer la question de ce qui règle les mutations souvent saisissantes que nous observons par l'addition d'un élément nouveau dans l'équilibre de ces facteurs expérimentalement distingués que sont l'éclairage, les conditions fonds-forme de l'objet, notre savoir à son

endroit, et tiers élément, ici le vif, une pluralité de gradations que le terme de couleur est insuffisant à désigner, puisqu'outre la constance qui tend à rétablir dans certaines conditions une identité, perçue avec la gamme dénommable sous des longueurs d'onde différentes, il y a les effets conjugués de reflet, de rayonnement, de transparence dont la corrélation n'est même pas entièrement réductible de la trouvaille d'art à l'artifice de laboratoire. Comme il s'éprouve de ce que le phénomène visuel de la couleur locale d'un objet n'a rien à faire avec celui de la plage colorée du spectre. Qu'il nous suffise d'indiquer dans quelle direction le philosophe tente d'articuler ces faits, en tant qu'il est fondé à leur donner asile, soit en ceci au moins que tout un art de création humaine s'y rattache que la réalité physicienne réfute d'autant moins qu'elle s'en éloigne toujours plus, mais qu'il n'est pas dit pour autant que cet art n'a de valeur que d'agrément, et qu'il ne recèle pas quelque autre accès à un être, dès lors peut-être plus essentiel. [...] Si je m'arrête à l'éthique implicite en cette création, négligeant donc ce qui l'achève en une œuvre engagée, ce sera pour donner un sens terminal à cette phrase, la dernière à nous en rester publiée, où elle paraît se désigner elle-même, à savoir que « si les créations ne sont pas un acquis, ce n'est pas seulement que, comme toutes choses elles passent, c'est aussi qu'elles ont presque toutes leur vie devant elles».

(tratto da: Jacques Lacan, *Hommage à Merleau-Ponty*, "Les temps modernes", 184/185 (1961)

Federica Buongiorno

Il corpo altrove.
Incompiuto del sentire e storicità del soggetto in Merleau-Ponty*

Anna Caterina Dalmasso

Ricercatrice in Estetica presso il Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università degli Studi di Milano, dove è membro del progetto ERC AN-ICON "An-Iconology. History, Theory, and Practices of Environmental Images". Le sue ricerche si rivolgono all'estetica degli ambienti immersivi e allo statuto dell'immagine virtuale e algoritmica

annacaterina.dalmasso@unimi.it

Extending far beyond philosophical research, the reference to Merleau-Ponty's thought permeates nowadays multifarious fields of knowledge. The reason for the diverse developments of this philosophy can be found in its reflection on the body, which appears so relevant today because of the negotiation of sensibility brought about by the multiple challenges of contemporary technoculture. However, the contemporary interest for this philosophy cannot be reduced to the Copernican gesture, namely the ontological rehabilitation of the sensible, with which Merleau-Ponty brought the body at the centre of philosophical investigation. Three complementary pivotal elements of Merleau-Ponty's conception of corporeality and the flesh, need to be highlighted to thoroughly appreciate the philosopher's legacy: the gap of the sensible, the virtual power of the body, and the conception of historicity of perception and the transcendental.

* Questo articolo è stato realizzato nel quadro del progetto di ricerca "An-Iconology. History, Theory, and Practices of Environmental Images" finanziato dallo European Research Council (ERC) del programma di ricerca e innovazione dell'Unione Europea Horizon 2020 (grant agreement No. 834033 AN-ICON) e ospitato dal Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università degli Studi di Milano nell'ambito del progetto "Dipartimenti di Eccellenza 2023–2027" attribuito dal Ministero dell'Università e della Ricerca (MUR).

— MERLEAU-PONTY
— BODY
— GAP
— VIRTUAL
— HISTORICITY OF PERCEPTION

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 119 — 133

> *Il rapporto tra le filosofie è un rapporto di trascendenza percettiva, è* percezione *degli altri filosofi, accomunati a noi dal fatto che i loro problemi, per quanto peculiari e "storicamente" condizionati, sono pur sempre "interni a quello dell'Essere".*
> Guido Davide Neri (1989, 88) [1]

[1] Il riferimento è a Merleau-Ponty (2007, 218 e 230).

Vortici della ricezione merleau-pontiana

Nel corso degli ultimi decenni il pensiero merleau-pontiano è divenuto un riferimento essenziale per diversi ambiti di riflessione. In seno al panorama filosofico, anche in seguito all'istituzione del fondo dei manoscritti inediti, Merleau-Ponty è entrato a pieno titolo nel canone del pantheon accademico contemporaneo e la sua opera è ormai oggetto di un'articolata indagine storica e filologica. Generazioni di studiosi e studiose, in particolare nell'ambito della *critical phenomenology*, [2] rivolgono una rinnovata attenzione tanto alle possibilità quanto ai limiti del suo lavoro, per affrontare le sfide teoriche poste dalla contemporaneità. Ma, estendendosi ben oltre il perimetro della ricerca filosofica, la ripresa del pensiero merleau-pontiano si caratterizza per un orizzonte interdisciplinare, innervando oggi ambiti assai diversi quali, tra gli altri, la filosofia della tecnologia, le neuroscienze e le scienze cognitive, i *film* e *media studies* o l'esteso panorama degli studi culturali. Le nozioni merleau-pontiane sono frequentemente evocate non solo in riferimento all'immagine, alla tecnologia e ai media, agli studi sulla performance, ma anche nel dibattito contemporaneo su patriarcato, eteronormatività, colonizzazione e supremazia bianca, ageismo, disabilità e abilismo, esperienza del carcere, o ancora nella comprensione del nostro rapporto con gli animali non umani, dell'ecologia o dell'Antropocene, [3] per citare solo alcune delle tematiche in cui si riverbera l'eco di questa riflessione.

[2] Dell'ormai vasta bibliografia emergente sul tema si veda in particolare: Weiss, Murphy, Salamon (2019), Aldea, Carr, Heinämaa (2022), Camara (2020), Marder (2014), Guenther (2013), Salamon (2018), Dickel (2022), Toadvine & Lajoie (2021).

[3] Si veda ad esempio: Caignard & Scarso (2022), Missiroli (2024).

Eppure, paradossalmente, esaminando l'opera di Merleau-Ponty, faticheremmo a rintracciare un'indagine organica attorno a simili questioni – non solamente quelle più strettamente legate all'epoca presente – e se tentassimo di ricostruire la sua posizione a tal riguardo ci troveremmo a una *impasse*. Ad esempio, nonostante Merleau-Ponty sia divenuto un riferimento fondamentale per la filosofia della tecnologia, [4] nel *corpus* dei suoi scritti non sapremmo individuare una riflessione sistematica espressamente dedicata alla tecnicità; in altri termini, per quanto la sua opera offra strumenti oggi ritenuti indispensabili per un'indagine dell'estensione protesica, non può tuttavia essere definito un "filosofo della tecnica", come Heidegger o Simondon. In maniera analoga, possiamo notare che, per quanto la sua filosofia sia attraversata da parte a parte da una riflessione sul visuale, la questione dell'immagine non è mai, come tale, affrontata direttamente da Merleau-Ponty, per elaborare quella che oggi potremmo chiamare una *Bildtheorie* o una fenomenologia dell'immagine. [5] Anzi, per il filosofo, la parola "immagine" non si riferisce neppure primariamente alla rappresentazione iconica, quanto piuttosto

[4] Per una ricognizione recente in postfenomenologia si veda Rosenberger & Verbeek (2015).

[5] Attorno a Merleau-Ponty e la svolta iconica: Bredekamp (2015), Boehm (2010).

allo schema corporeo in quanto esso struttura il nostro rapporto percettivo con il mondo, o alla sua immagine riflessa nello specchio, come amplificazione di questo stesso rapporto. Inoltre, se, nel corso della sua riflessione, Merleau-Ponty si è rivolto a più riprese al medium cinematografico, come gli studi più recenti hanno mostrato, [6] i media non rappresentano però un oggetto preponderante della sua riflessione, che rimane saldamente radicata nella prospettiva fenomenologica e ontologica di una *philosophie générale*. In egual modo, per quanto il filosofo abbia fatto della natura un oggetto di profonda riflessione negli ultimi anni della sua vita, nel *corpus* merleau-pontiano sono pochi i riferimenti alla tematica dell'ambiente e all'ecologia. [7] É poi noto come Merleau-Ponty sia stato fermamente criticato per aver ignorato la situazione specifica dell'esperienza del genere e della razza come costrutti normativi e culturali, nelle sue descrizioni del corpo vissuto. La sua filosofia è stata, infatti, oggetto di una severa disamina tanto da parte dei *critical race studies*, che hanno mostrato come le descrizioni fenomenologiche, pur presentandosi come universali, incorporino tacitamente il riferimento a un soggetto bianco e occidentale, [8] quanto da parte delle diverse declinazioni del femminismo e dei *queer studies*, per l'implicito orientamento patriarcale sotteso alla sua lettura del corpo come essere sessuato, [9] che, influenzata dagli strumenti linguistico-concettuali del suo tempo, affrontava la differenza sessuale all'insegna di un'impostazione fortemente binaria. E, tuttavia, pensatrici e pensatori contemporanei hanno attinto ampiamente alla fenomenologia merleau-pontiana, malgrado i suoi impliciti a priori coloniali, per interrogare la storicità del corpo di colore (Federici 2023), o hanno rivendicato un'appropriazione femminista di Merleau-Ponty, [10] nonostante il suo "cartesianesimo sessuale" (Butler 1989).

Il panorama che abbiamo tratteggiato ci restituisce un autore indagato non solamente oltre i confini della filosofia, ma oltre i confini della sua stessa filosofia. Paradossalmente, l'opera merleau-pontiana è frequentemente ripresa e interrogata proprio per ciò che *non vi si trova*. Proviamo a indagare questa dinamica diplopica: dobbiamo concludere che la ricezione di Merleau-Ponty sia marcata da un susseguirsi di malintesi? Piuttosto, evidenziare queste apparenti dissonanze tra la fortuna del filosofo e gli oggetti di ricerca che costellano la sua opera, ci permette di scorgere quale impensato dell'opera merleau-pontiana ci incalza oggi.

Per un verso, la divergenza è solo apparentemente contraddittoria: in molti casi, infatti, anche qualora i testi di Merleau-Ponty non propongano una formulazione sistematica attorno ai problemi sopra evocati, tali questioni compaiono però sullo sfondo delle sue interrogazioni e, potremmo dire, talvolta costituiscono la trama stessa della sua intenzione filosofica. Analizzando l'intreccio di senso e sensibile, natura e cultura, corpo e spirito, la filosofia merleau-pontiana pone, cioè, implicitamente le basi per un pensiero della tecnologia, dei media, della figurazione,

[6] Cfr. Carbone (2011).

[7] A questo proposito si veda invece: Iofrida (2019), Amoroso (2019).

[8] Già a partire da un testo seminale come *Pelle nera, maschere bianche*, in cui Frantz Fanon (2015), pur riferendosi a Merleau-Ponty, sostiene come nel regime del colonialismo lo "schema corporeo" sia di fatto sostituito da uno schema storico-razziale e come per le persone di colore lo sviluppo di uno schema corporeo coincida con un processo di oggettificazione.

[9] Cfr. "Il corpo come essere sessuato", Merleau-Ponty (2000, 220-243). A questo proposito si ricordano, ad esempio, i rilievi di Butler (1989), Irigaray (1985), Sullivan (1997).

[10] Cfr. Weiss (1999), Weiss (2015), Al-Saji (2017), Low (2019), Ahmed (2020), Welsch (2022), Lee (2024). Si veda inoltre Heinämaa (2003), Olkowski & Weiss (2006).

della convivenza tra esseri umani e tra esseri umani e ambiente. Per altro verso, se oggi rintracciamo l'eredità di Merleau-Ponty in territori variegati e incogniti, talvolta anche lontani dalla prassi teoretica, non si tratta semplicemente di una moda. É lo stesso Merleau-Ponty ad aver sottolineato come un'opera filosofica non sia mai suscettibile di un inventario completo e includa anche il non (ancora) pensato, ciò che essa dà e darà da pensare, *la sua ombra* (Merleau-Ponty 2002): filosofare non significa porre degli oggetti positivi, ma corrisponde molto più a circoscrivere un campo entro cui pensare.

In altri termini, l'eredità di un'opera implica anche questo "tradimento", metodo di lavoro proprio al divenire storico del sapere umano: "È come una legge della cultura di progredire solo obliquamente, poiché ogni idea nuova diviene, dopo colui che l'ha istituita, qualcosa di diverso da ciò che era in lui" (Merleau-Ponty 2002, 294). [11] La filosofia non cessa di riprendere la propria storia per leggerla e rileggerla, talvolta, come direbbe Walter Benjamin, *contropelo*. In un certo senso, l'essenziale di un pensiero viene dopo di esso e concerne intimamente le domande che animano il nostro presente. Contrariamente a quanto tende a suggerire il senso comune, la filosofia – nonostante il suo ritardo, la sua natura di "nottola di Minerva" – non punta mai al passato, quanto piuttosto al nostro avvenire, secondo un movimento proiettato al futuro che investe anche la stessa prassi filosofica come storia del proprio farsi: la stessa storia della filosofia non è mai "passato per se stesso", ma, come leggiamo in una nota dell'ultimo corso di Merleau-Ponty al Collège de France, "passato rievocato per comprendere ciò che pensiamo" (Merleau-Ponty 2003, 149). Perciò, se la riflessione di Merleau-Ponty appare oggi estremamente *attuale* – un'etichetta di cui la filosofia, almeno dall'insegnamento nietzschiano, tende a diffidare –, l'interesse di questa corrispondenza risiede anche nell'interrogarci su questo *momentum*, esige cioè di soffermarci sul suo *kairòs*. Chiederci quali domande rivolgiamo oggi a Merleau-Ponty apre uno squarcio sulla nostra contingenza, sulla storicità della nostra situazione che determina un'affinità elettiva per questo pensiero, apparentemente già promesso al suo fuori. È possibile individuare una convergenza tra i diversi accenti che ci restituiscono oggi l'eredità – filosofica e extra-filosofica – della riflessione merleau-pontiana? Quale trama possiamo leggere in filigrana nelle variegate riletture contemporanee di questo pensiero?

[11] Traduzione modificata. Laddove non disponibili, le traduzioni italiane dei passi dalle opere citate sono a mia cura.

La risposta discende dalla contingenza presente: non è forse in virtù della negoziazione del sensibile che ci impone l'epoca attuale che ci ritroviamo a chiedere, anzi ci sembra quasi di poter esigere da una filosofia della corporeità [12] come quella delineata dall'opera merleau-pontiana un fondamentale apporto teorico riguardo a questioni quali la tecnologia, l'immagine, l'esperienza della disabilità, del genere e così via? E, tuttavia, non è sufficiente individuare un comune denominatore nel riferimento del filosofo al corpo e alla sensibilità, oggi così profondamente rimessa in gioco tanto dalla rivoluzione digitale, quanto dalla necessaria indagine dello spettro dei vissuti umani nel loro essere situati storicamente e carnalmente. Il riferimento all'esperienza incarnata, all'operazione di "riabilitazione ontologica del sensibile" (Merleau-Ponty

[12] Per una panoramica sulla filosofia della corporeità che approda a Merleau-Ponty si vedano Chouraqui (2021) e Firenze (2011).

2002, 220) con cui Merleau-Ponty ha portato il corpo al centro dell'indagine filosofica, rimane ancora troppo generico e rischia spesso di essere ripetuto come un conciliante *refrain*, che si espone inoltre a essere appiattito su un generico materialismo di matrice positivista. Non basta cioè valorizzare l'aver portato la corporeità nel campo del filosofico, occorre cogliere questa operazione nella sua specificità teoretica e anche in quella che potremmo definire la sua "tragicità" metodologica, per evitare che il riferimento merleau-pontiano al corpo rimanga imbrigliato nel vortice teorico estremamente produttivo cui ha dato vita.

Nelle pagine che seguono, vorrei allora provare a precisare alcuni elementi distintivi dell'accento particolare con cui Merleau-Ponty pensa il corpo, per tentare di illuminare la ricezione contemporanea della sua filosofia e anche liberare il campo da alcuni possibili fraintendimenti che rischiano talvolta di deformare l'ombra che proietta oggi il suo pensiero su tanti ambiti disciplinari e culturali. Lungi dal voler delineare un ritratto più veritiero o stilare un catalogo più completo, vorrei piuttosto cercare di porre in rilievo alcuni snodi teorici che risultano talvolta in angoli ciechi o momenti irrisolti, non essendo forse esplicitati in maniera sufficientemente manifesta negli scritti del filosofo, pur attraversandoli da parte a parte.

Già durante il corso della sua vita il pensiero di Merleau-Ponty e in particolare la sua concezione della corporeità si era prestata a malintesi – come testimonia l'acceso dibattito che aveva seguito la pubblicazione della sua *grande thèse* (Merleau-Ponty 2004) –, anche in ragione dell'evoluzione che conosce la sua filosofia, del suo rapporto ambivalente alla fenomenologia e dei diversi riferimenti alle scienze della vita che nutrono le sue ricerche. Per sintetizzare, anche se in maniera necessariamente molto schematica, potremmo individuare due derive opposte che emergono nella ricezione e nel riuso della filosofia di Merleau-Ponty: da un lato, il riferimento merleau-pontiano al corpo può essere inteso come un luminoso approdo, come la chiave di volta che consentirebbe la conciliazione degli opposti, la possibilità di risolvere le dicotomie del pensiero occidentale sanandole in un monismo – di cui la nozione di carne e il pensiero della reversibilità sarebbero il compimento tardo. Dall'altro lato, invece, la sua ricomprensione del soggetto nella sua esistenza incarnata può essere giudicata insufficiente proprio nel disfarsi delle opposizioni metafisiche che si propone di superare; [13] il riconoscimento della genesi sensibile del senso e persino l'affermazione della natura reversibile di senso e sensibile, non perverrebbe cioè a scardinare il dualismo tra soggetto e oggetto, ma solo a rimodularlo, attenuando, ma in ultima analisi preservando, il rapporto binario tra significato immateriale e materialità del corpo. Per dirlo in breve, la riabilitazione merleau-pontiana del sensibile avrebbe fatto troppo o non abbastanza, rimanendo al di qua oppure procedendo totalmente al di là dell'articolazione filosofica da cui partiva, nel suo proporsi come una duplice critica di empirismo e intellettualismo.

[13] In questa direzione si sviluppano alcune delle critiche che sono state rivolte a Merleau-Ponty nel dibattito contemporaneo, si veda ad esempio la celebre lettura di Barbaras (1999).

Il mio intento non è certamente di risolvere simili criticità, che non si attagliano ad una lettura specifica della filosofia merleau-pontiana, ma mirano solo a evidenziare le potenziali derive teoriche nella rielaborazione

postuma di un pensiero. Piuttosto, per provare a dipanare simili nodi, desidero porre l'accento su alcuni aspetti, talvolta non pienamente messi in valore, ma che, mi pare, ci consentono di comprendere più a fondo l'eredità – filosofica ed extra-filosofica – del pensiero merleau-pontiano della corporeità.

Avversità e virtualità del corpo

La riflessione di Merleau-Ponty attorno alla corporeità non si limita mai solamente al gesto copernicano di rivalutazione della contingenza situata in cui l'esperienza si radica, per strappare alla mente/spirito il suo primato storico sulla materialità. In maniera complementare, la sua filosofia del percepire viene ad approfondire la trascendenza del nostro essere incarnati e la sua struttura immanente. Tentiamo allora di ricucire i lembi della concezione merleau-pontiana del corpo sottolineando innanzitutto due aspetti, a mio parere fondamentali, che fanno da contraltare alle possibili derive sopra evocate.

Rispetto alla prima tendenza che si è cercato di enucleare, per quanto il pensiero di Merleau-Ponty non sia immune agli esiti monisti che comporta una simile deriva, occorre sottolineare come la sua concezione del sentire sia innanzitutto un pensiero dello scarto, dell'opacità, o ancora di quella che il filosofo chiama "avversità" (Merleau-Ponty 2002). Una logica di scarto, che Merleau-Ponty trae dalla sua interpretazione congiunta della linguistica saussuriana e della psicologia della *Gestalt*, informa il percepire fin nella sua più semplice manifestazione: se un mondo mi appare, è in funzione di un effetto di struttura – il senso si dà come scarto fra la cosa percepita e l'impercezione di quanto la circonda –, di una tensione che come tale non è mai votata a risolversi. Ogni donazione di senso infatti non riposa né sul soggetto, né su una permanenza del mondo, ma su un effetto figura/sfondo, ovvero su un vuoto, su uno squilibrio interno all'essere, che esperisco come una certa resistenza del campo percettivo.

Le metafore suggestive con cui Merleau-Ponty cerca di riformulare i concetti metafisici non devono fare schermo al rigore della struttura che il filosofo vi delinea. Anche l'intreccio e il chiasma del sensibile che Merleau-Ponty descrive nel suo pensiero più tardo, non si traducono mai in un rapporto di fusione o coincidenza: la reversibilità di toccante e toccato è tale precisamente in quanto non è "mai realizzata" (Merleau-Ponty 2007, 163), ma sempre differita, abitata da uno scarto. Il filosofo evita in ogni modo di approdare a una convergenza degli opposti, la quale eliminerebbe la differenza e il negativo al cuore della nostra esperienza del senso e del sensibile – "questo sfuggimento incessante, questa impotenza in cui io mi trovo di sovrapporre esattamente l'uno all'altro" (Merleau-Ponty 2007, 163) –, pena spogliare il mondo della sua opacità e della sua trascendenza. *Inachèvement*, *écart*, *porte à faux*, *béance*. I termini di questa relazione si trovano in una reversibilità imminente, ma non vengono a reciprocarsi in maniera completa, il che significa che nel sensibile c'è sempre più e meno di quello che percepisco. Eppure, questa incompletezza non rappresenta uno scacco, ciò che interrompe il circuito dell'auto-affezione, costituisce precisamente l'apertura del corpo al mondo. Lo scarto è allora il modo in cui la dimensionalità e il ritmo propriamente temporale dell'Essere si manifestano, attraverso un intervallo, una distanza, che esperisco

già nel mio corpo, al quale non mi rapporto mai in maniera trasparente e im-mediata.

La negatività, [14] questo intoccabile che abita la carne del sensibile, investe in particolar modo la struttura dello sguardo in quanto movimento che, nel percepire, rimane invisibile a se stesso, in quanto cioè punto di ripiegamento, "cavità" in cui "*Wahrnehmen* e *Sich bewegen* emergono l'uno nell'altro" (Merleau-Ponty 2007, 266). Se la visione realizza una palpazione delle cose, lo fa attraverso una torsione, un ritorno del visibile su di sé; le figure di questo ripiegamento si moltiplicano nel testo merleau-pontiano – *creux*, *pli*, *cavité*, *invagination*, *capitonnage*, *doublure* – dando voce al movimento di uno scarto nel sentire. È questa differenza interna a fare sì che il corpo non sia mero fatto empirico, ma assuma un significato ontologico che esso solo può rivelare. L'invisibile si lascia percepire in filigrana come eccesso e non coincidenza del corpo con se stesso, è incluso nel visibile – *ne è* – e allo stesso tempo lo comprende, ovvero ritrova in esso la propria architettura: "architettonica di una corporeità che architettura il mondo", secondo la bella formulazione di Emmanuel de Saint Aubert (2013, 18). Perciò è essenziale al senso di questa corporeità di essere sempre in scarto, continuamente rimesso in gioco nella postura di un'impossibilità, di uno scacco, e, contemporaneamente, di un "originario consentire a sostenere questa impossibilità", poiché, come sottolinea Raphaël Gély, "è nel sopportare ciò che in esso è divenuto un impossibile, che il corpo si ritrova dato a se stesso in una perpetua reinvenzione di sé, come tale votato a essere incompiuto" (Gély 2016, 70).

[14] Attorno a questo problema teorico si veda Vanzago (2016).

Perciò è alla luce dell'esperienza dell'opacità del sentire, in quanto cioè è intimamente animato da un principio di scarto, che occorre comprendere non solo la concezione merleau-pontiana del corpo, ma anche la sua ontologia della carne, come un pensiero *tragico*, ovvero come tensione che non dovremmo cercare di risolvere, quanto piuttosto dimorarvi, tenendoci, senza supporto né garanzia, sulla soglia di un movimento che non è suscettibile di designazione positiva, in quanto l'esistenza stessa non è una realtà circoscrivibile, ma una "zona ibrida" (Merleau-Ponty 2001, 231), e, come ricorda Nietzsche, dobbiamo guardarci bene dal volerla privare del suo carattere ambiguo (Nietzsche 2022). Certo, in Merleau-Ponty una simile avversità, la resistenza all'opera nel sensibile, è già promessa a una redenzione, ma il suo pensiero non è per questo meno radicale nel salvaguardare il movimento di questa differenza, nel sostenere cioè questa tensione fin nel più semplice dei nostri atti percettivi, in cui siamo chiamati a rispondere di tutto il nostro essere (Merleau-Ponty 2021, 61).

Rimane tuttavia l'interrogativo circa il permanere di un residuo dualismo nella filosofia merleau-pontiana: non approdando a disfarsi della nozione di corpo, il filosofo non rischia di lasciare ultimamente intatto il soggetto cartesiano? In questa traiettoria teorica, Merleau-Ponty ha attirato, ad esempio, le critiche di Deleuze, che, vedendo in lui un rappresentante della fenomenologia, aveva interpretato il suo riferimento al corpo organico come ultimo avatar dell'unità del soggetto trascendentale e della coscienza come centro attorno al quale il mondo si organizza e costituisce. Come è noto, Deleuze, congiuntamente a Guattari, sostituirà a questa visione univoca e unitaria, resto metafisico e sedimento residuale della sostanza che ostacola il rinnovamento della filosofia, la concezione di un

"corpo senza organi", [15] secondo una nozione presa in prestito da Antonin Artaud. Tuttavia, una simile lettura monolitica della corporeità merleau-pontiana non trova pienamente riscontro negli scritti del filosofo, soprattutto a partire della messa in discussione che Merleau-Ponty stesso compie rispetto ad alcuni dei suoi presupposti teorici a partire dagli anni '50, che coincidono con l'inizio del suo insegnamento al Collège de France.

[15] Deleuze & Guattari (2002 e 2006).

Come si è accennato, se in molti luoghi della sua riflessione, l'argomentazione merleau-pontiana è tesa a riconoscere la materialità del sensibile contro le astrazioni operate dalla filosofia nell'interpretazione dei fenomeni – primo tra tutti il linguaggio –, non dobbiamo però limitarci a questa svolta teorica e al movimento di radicamento che essa comporta. Le analisi di Merleau-Ponty sono altrettanto volte a mostrare come la peculiarità del corpo umano sia innanzitutto la sua capacità di trascendere il proprio luogo. Il corpo umano è intenzionalità motrice, è un corpo che *non è dove si trova*, non perché sia promesso a un metafisico spirito, ma perché la sua materialità è strutturata come apertura, proiezione, accoglimento, in una parola come *risonanza* (Merleau-Ponty 2000, 315) – inflessione merleau-pontiana dell'intenzionalità – con altro da sé. Il mio corpo non è mai semplicemente *qui* nello spazio fisico e oggettivo, ma "*là* dove c'è qualcosa da fare" (Merleau-Ponty 2000, 334, corsivo mio), scrive Merleau-Ponty, in quanto cioè il corpo si rapporta allo spazio e al tempo sempre in vista di un certo compito attuale o possibile, esso incorpora nella sua azione una parte di virtuale. Il filosofo parla in questo senso di una pregnanza motrice del corpo: infatti, lo "sfondo pratico" che lo schema corporeo fornisce al corpo nel suo relazionarsi al mondo circostante, non è solamente uno schema retrospettivo, bensì "prospettivo", progetto e proiezione del corpo nelle cose. Anche prima di implicarsi nell'azione o in un movimento di traslazione nello spazio, nella percezione come movimento intenzionale, la sua operazionalità ricettiva intesse un sistema di proiezioni virtuali, di "azioni possibili", si tratta di "un corpo virtuale il cui 'luogo' fenomenico è definito" non dallo spazio in cui si inserisce la sua azione, ma "dal suo compito e dalla sua situazione" (Merleau-Ponty 2000, 334). All'interno del contorno virtuale che il corpo istituisce – contorno da non confondere con il limite della pelle, ma da estendere a tutto ciò che il corpo investe nella sua azione – è in gioco un potere di virtualizzazione o di possibilizzazione del suo rapporto all'ambiente. Il corpo è un sistema di azione virtuale – "lo spazio del corpo esiste insieme ad uno spazio virtuale" (Merleau-Ponty 2021, 173) –, un certo modo di investire lo spazio, a un tempo struttura motoria e pulsionale, esso è un limite cangiante che perimetra il luogo in cui la materia si *mette a significare*.

Perciò in Merleau-Ponty la motricità del corpo vissuto si riscopre come intenzionalità originaria, in quanto prima di essere movimento vero e proprio, essa anima lo schema corporeo come progetto motorio, come proiezione di senso o "io posso" in termini husserliani (Husserl 1989, 154, Merleau-Ponty 2000, 193). È questa virtualità che concede al corpo la sua caratteristica plasticità, è cioè in virtù di questo sistema di relazioni possibili che il corpo già intesse con il sensibile, eccedendo il suo contorno materiale, che fonda l'esperienza dell'abitudine o della tecnicità. Il corpo umano – ma in certa misura il corpo animale e, si potrebbe argomentare, il corpo del vivente come tale – può estendere i confini del proprio

spazio fino a includere pezzi di materia e parti di mondo, o se si preferisce a estendersi in essi, per "dilatazione" del suo essere al mondo (Merleau-Ponty 2000, 199). Per questo il corpo si fa crocevia anche del senso delle relazioni tra gli oggetti, ne è la stoffa o la *texture* comune (Merleau-Ponty 2000, 314).

È in virtù di questa struttura malleabile e virtuale che il corpo vissuto si pensa in una stretta analogia con l'immagine: in particolare nell'esperienza della riflessione speculare, il corpo si scopre esso stesso strutturato come immagine – ricordiamo che in Merleau-Ponty il termine immagine si riferisce più spesso allo schema corporeo che alla superficie del quadro – e si pensa come entità virtuale più che fisica, e, inversamente, l'immagine si pensa come sguardo di un corpo, modo inedito di vedere *secondo* o *con* il visibile (Merleau-Ponty 1989, 21).

Percezione come tecnica del corpo

A questi primi due aspetti che si è cercato di porre in rilievo – logica di scarto e virtualità del corpo – per precisare il movimento teorico merleau-pontiano, possiamo aggiungerne un terzo: la fondamentale storicità delle forme del percepire. Per Merleau-Ponty la riabilitazione del sensibile non implica solamente, come si è accennato, ricentrare l'esperienza del senso e del simbolico in un corpo situato, ma mira a strappare una volta per tutte la realtà del corpo a un fatto meramente biologico, a ogni forma di naturalizzazione, per riguadagnarla nella sua fondamentale storicità. Come sottolinea Guido Davide Neri, in Merleau-Ponty "il problema della filosofia della storia è della stessa natura di quello della percezione" (Neri 1989, 88; Merleau-Ponty 2007, 87). In altri termini, per operare una storicizzazione del linguaggio e delle nostre categorie di pensiero, occorre includere in questa parabola anche il nostro modo di percepire, la nostra stessa apertura al mondo. Per il filosofo la conseguenza di questo *prendere sul serio* (Saint Aubert 2005) il corpo vissuto è tanto esistenziale quanto ontologica: "nel nostro modo di percepire", leggiamo in una nota di corso del 1953, "è implicato tutto quello che siamo" (Merleau-Ponty 2021, 61). Da un lato, possiamo dire che questa connessione inscindibile porta il filosofo a fare del corpo il luogo di fondazione di un'etica, nella misura in cui l'esortazione merleau-pontiana a prendere sul serio la storicità della nostra vita percettiva risulta di per sé "carica di un fondamentale portato etico, sociale e politico" (Gély 2005, 21). Dall'altro, la filosofia merleau-pontiana, proprio articolandosi come riflessione sulla storicità del corpo, interroga la genesi sensibile dell'idealità e ci proietta verso un ripensamento radicale delle categorie filosofiche.

In questa prospettiva è significativo evidenziare il modo in cui Merleau-Ponty non cessi di sottolineare, durante l'intero sviluppo della sua riflessione, la natura storica della percezione. La tesi di una variabilità delle forme percettive è stata una delle maggiori sfide teoriche poste alla riflessione estetica nell'ultimo secolo, introdotta dapprima nella teoria dell'arte dai pensatori della *Kunstwissenschaft* a cavallo tra '800 e primo '900 (cfr. Pinotti 2001). Dalle analisi di questi autori emerge per la prima volta l'idea che, lungi dall'essere una struttura fissa e invariabile, la percezione verrebbe costantemente a reinventarsi nel contatto con l'ambiente e con la contingenza storica, mostrandosi in filigrana nei diversi modi in

cui gli esseri umani hanno raffigurato il mondo sensibile. La riflessione merleau-pontiana entra in contatto, in maniera diretta e indiretta, con gli esiti di alcune di queste ricerche, [16] che hanno ridisegnato il quadro epistemologico della teoria dell'arte, ma sviluppa una linea argomentativa originale e indipendente.

[16] Per un'analisi più approfondita di tali questioni mi permetto di rinviare a Dalmasso (2019).

La tesi di una storicità delle forme percettive sottende l'intenzione filosofica merleau-pontiana fin dai suoi esordi. Merleau-Ponty mira a mostrare che la percezione non è una semplice predisposizione innata, ma un'acquisizione culturale e storica. Le ricerche merleau-pontiane della *Struttura del comportamento*, condotte nel solco della psicologia della *Gestalt*, e le analisi di *Fenomenologia della percezione*, indicano che il corpo fenomenico non è una dotazione biologica a priori, al contrario esso si sedimenta e riconfigura continuamente nell'incontro tra l'organismo e il suo ambiente. Ciò che potrebbe apparire come più naturale di ogni altra cosa, il fatto di aprire gli occhi e guardare il mondo, comporta in realtà un lungo processo di acquisizione, iniziato nei primi mesi e anni della nostra vita, come mostrano lo sviluppo ontogenetico della visione o l'esperienza – che ha così profondamente segnato il contesto culturale di un'epoca – di persone non vedenti dalla nascita che si sottoposero all'intervento di cataratta a partire dalla fine del Settecento.

Le analisi che Merleau-Ponty dedica a queste esperienze sono tese a mostrare che "la visione non è nulla senza un certo uso dello sguardo" (Merleau-Ponty 2000, 301), senza cioè una pratica contingente dei nostri organi corporei. La costituzione di un mondo percettivo intersensoriale non è preliminarmente data, ma deve prodursi all'interno del campo sensoriale stesso, la percezione è una "ri-creazione o una ri-costituzione del mondo in ogni momento" (Merleau-Ponty 2000, 283) e non prevede nessun ordine astorico o verità percettiva che si situi a monte del nostro incontro storicamente situato con l'ambiente.

Il corpo percipiente va perciò inteso nella sua continua genesi storica o, per utilizzare un termine che Merleau-Ponty impiegherà più tardi, come "istituzione personale" (Merleau-Ponty 2023, p. 63 e 115). Nello sviluppo della sua opera, il filosofo estenderà questa riflessione all'ambito intersoggettivo, indagando il movimento di fondazione e autocostituzione del senso che sarà espresso dalla nozione di *istituzione*. È in particolare l'esperienza della creazione artistica e dell'arte, tanto sul piano individuale che su quello collettivo e pubblico, il modello a partire dal quale il filosofo si interroga sulla storicità, in quanto paradigma del rapporto di co-implicazione, ma anche di irriducibilità, tra singola opera e costituzione di qualcosa come uno *stile*, di cui ogni realizzazione particolare è portatrice senza però ridurlo o significarlo completamente.

Il medesimo orizzonte teorico anima già le argomentazioni del saggio celebre de *Il dubbio di Cézanne* – preceduto dalla figura del Greco nella *Struttura del comportamento* – ovvero il tentativo di determinare il movimento reciproco che lega vita e opera dell'artista e, per questa via, a chiarire il rapporto di interdipendenza tra essenza e fatticità, restituire l'origine sensibile del senso, mostrare i fili che la radicano in una situazione storica e sensibile.

La concezione della natura storica della percezione costituisce anche un decisivo terreno di confronto riguardo l'influenza della fenomenologia

sul pensiero di Merleau-Ponty e ne mette in luce le ambivalenze. Da un lato, l'intuizione di una variabilità storica delle forme del percepire – questione che ha attraversato la riflessione estetica novecentesca e che non cessa di interrogare il dibattito contemporaneo (Danto 2007, Pinotti 2015) – si contrappone all'ispirazione originaria della fenomenologia, ma, dall'altro, la questione della storicità del senso e dell'essere, di come pensare una plasticità storica del soggetto trascendentale, riguarda profondamente la riflessione fenomenologica e la sua interrogazione più radicale (Pradelle 2013).

Questo contrasto sottende una tensione interna al pensiero di Merleau-Ponty: com'è possibile che il corpo di carne, che il filosofo pone al centro della sua interrogazione, sia la condizione trascendentale della nostra apertura al mondo e che, allo stesso tempo, questa apertura sia soggetta a una costante riconfigurazione storica e temporale? Per un verso, in una prospettiva fenomenologica ortodossa, potrebbe sembrare quasi una contraddizione in termini affermare una variazione storica delle forme percettive, apparentemente in contrasto con la validità incondizionata delle forme a priori per il soggetto della conoscenza. Eppure, per altro verso, è proprio la fenomenologia a insegnarci che il percepito è per definizione preso in una dinamica contingente e processuale, e in tal senso storica (Vanzago 2001). Così, ad esempio, in Merleau-Ponty la storicità della visione si radica nella comprensione husserliana della cinestesia: è in virtù del libero movimento del corpo, che per Husserl è l'originaria mobilità del soggetto, che il lato nascosto delle cose è presente in maniera processuale e latente, si annuncia a me temporalmente in una sintesi pratica, sintesi d'orizzonte che io anticipo, o meglio, che si anticipa in me e che mi raggiunge come un "'visibile altrove', al tempo stesso presente e soltanto imminente" (Merleau-Ponty 2004, 24). Allo stesso tempo, Merleau-Ponty è costantemente impegnato nella critica dell'idea di un'essenza pura, per mostrare invece come essa sia radicata nel divenire della corporeità e abbia senso solo sulla base dell'esperienza vissuta (Merleau-Ponty 1998, 20). L'approccio merleau-pontiano però non si limita a sostituire il soggetto trascendentale husserliano con un soggetto incarnato: considerando il soggetto nel suo contatto percettivo con il mondo, attraverso il medium che è il suo corpo, il filosofo viene a introdurre la dimensione storica in seno al trascendentale stesso. Merleau-Ponty intende cioè situare la comprensione del soggetto come costrutto storico fin nella sua fondamentale apertura percettiva, cosicché la configurazione stessa del corpo e il suo particolare modo di abitare il mondo – soggetti come si è detto a variazioni tecniche, sociali, culturali – vengono ad assumere un significato ontologico.

Così facendo, egli strappa la percezione a una funzione biologica per riguadagnarla, potremmo dire riprendendo l'espressione di Marcel Mauss, come "tecnica del corpo" (Mauss 1993), parte di quell'insieme di gesti situati che il corpo performa in un intreccio inscindibile di sensibile e simbolico. La storicità della percezione rivela che il corpo è già da sempre espressivo, che anche nella sua funzione (apparentemente solo) ricettiva, prima cioè di articolare un'intenzione significante, prima dell'espressione vera e propria, è incubatore di un senso e secerne significati. Accogliendo il mondo, la percezione lo esprime, è sempre già una *stilizzazione* del mondo (cfr. Merleau-Ponty 2002, 80).

Attraverso questo movimento paradossale – e forse anche attraverso le sue aporie – il suo pensiero ci conduce verso una delle questioni decisive che attraversano la riflessione contemporanea: pensare il trascendentale [17] come storico. In altri termini, quello che il filosofo non cessa di elaborare e che, in un certo senso, costituisce il vettore sotterraneo di tutta la sua riflessione filosofica, è una struttura ontologica capace di esprimere il "chiasma dell'empirico e del trascendentale" e quindi di sovvertire la gerarchia assiologica e temporale che era stata loro assegnata dalla tradizione metafisica del pensiero occidentale moderno.

[17] Cfr. Ferraris (1997, 345) e Carbone (2004, 50). Su questo punto anche Terzi (2017).

Salvaguardare l'inquietudine di un pensiero

Così articolato, il pensiero di una storicità del soggetto, viene a rimettere in discussione in maniera radicale la distinzione tra natura e cultura, cortocircuitando le distinzioni dicotomiche tra psichico e naturale, ideale e ontico, che non sono altro che astrazioni del *corpo dello spirito*, in quanto in noi tutto è a un tempo naturale e culturale (Merleau-Ponty 2007, 265). Pensare fino in fondo l'implicazione del soggetto nella sua genesi storica rappresenta un crinale su cui si muove oggi la riflessione sui processi di soggettivazione in seno a molti ambiti del sapere, ancora non completamente valicato – persino Foucault, altro riferimento decisivo per questa traiettoria teorica e critica, nella sua indagine archeologica e genealogica, si era fermato al corpo, non investendolo radicalmente come un'entità costruita socialmente e storicamente. Per questo il pensiero merleau-pontiano della corporeità costituisce oggi un elemento decisivo per il ripensamento dell'identità messo in moto in seno a molti campi, *in primis* gli studi critici e culturali, e più in generale della riflessione plurivoca sulle implicazioni biopolitiche della tecnocultura contemporanea e della fase attuale del capitalismo.

Risulta paradigmatico di questo rapporto il modo in cui tale snodo teorico emerge, ad esempio, nella riflessione di Judith Butler, che sviluppa – anche se non sempre riferendovisi in maniera esplicita – il pensiero merleau-pontiano nella sua comprensione dell'identità di genere come performativa. Per la filosofa americana il genere procede da una "stilizzazione del corpo" (genitivo oggettivo) nella misura in cui questo corpo è orientato e disposto secondo norme e attraverso la loro ripetizione (Butler 2023, 199). Ma, potremmo dire, la performatività del genere inteso come "stile corporeo" implica anche il movimento opposto (genitivo soggettivo) di un corpo non ridotto o ricondotto a fatto meramente biologico che partecipa invece a una costruzione storica e contingente di significato: un corpo che *stilizza*, che produce cioè degli effetti di senso che vanno a un tempo oltre le norme sociali e le intenzioni dei soggetti che vi si trovano implicati, da un lato, e, dall'altro, i significati che si suppone siano inscritti negli atteggiamenti e comportamenti della performance dell'identità. In questo senso, essere corpo, allora, – in opposizione, secondo il motto esistenzialista, tanto ad *avere* un corpo, quanto a un'idea puramente biologica della corporeità – significa essere ciò che si diviene e implica l'elaborazione di un pensiero in grado di sostenere, senza mai sopprimerla, la vertigine che questo comporta.

Qui risiede la fortuna della riflessione merleau-pontiana nei territori

in cui si gioca oggi il ripensamento dell'identità e della storicità del soggetto: pur nei suoi limiti, la filosofia di Merleau-Ponty ci mette sulle tracce di questo movimento teorico e lo fa senza mai abbandonare l'interrogazione del percepire, in quanto "la percezione ci fa scoprire un'ontologia che essa è l'unica a poterci rivelare" (Merleau-Ponty 1996, 57), come leggiamo in una nota dei corsi sulla *Natura*. Pensare la condizione trascendentale della nostra apertura al mondo come presa in un movimento di continua metamorfosi nel rapporto con l'ambiente, significa riconoscere che i diversi *modi di vedere* il mondo e di essere corpo informano le norme intersoggettive e sono inversamente plasmate da esse o danno vita a forme simboliche e discorsive che impattano sul mondo-della-vita e sull'atteggiamento naturale. È in questo vortice – nel ripensamento cioè del rapporto tra empirico e trascendentale – che mi pare risieda il nucleo dell'attrazione gravitazionale che il pensiero merleau-pontiano esercita oggi in un orizzonte interdisciplinare, in quanto, come sottolinea Alia Al-Saji "storicità, abitualità e posizionalità sociale" non sopraggiungono alla dimensione corporea e materiale, non riguardano cioè solamente il livello empirico ma, "strutturano l'attività intenzionale a livello trascendentale" (Al-Saji 2017, 146).

Delineando gli snodi teorici che si è qui tentato di enucleare – la logica di scarto, la virtualità del corpo e la storicità del percepire – si è allora cercato di sottolineare alcuni aspetti del riferimento di Merleau-Ponty alla corporeità che la vigorosa ripresa contemporanea del suo pensiero tende talvolta a trascurare o a considerare in maniera solo parziale. Questi elementi convergono nel restituirci un Merleau-Ponty più "inquieto" di quanto non si tenda talvolta a ritrarlo (o si potrebbe dire un pensiero che tiene a salvaguardare la propria inquietudine, senza risolverla) e di riguadagnare il suo pensiero della corporeità come gesto "tragico", nella misura in cui il riconoscimento del nostro essere situati non è in alcun modo un punto di arrivo, ma invece non fa che inaugurare l'operazione infinita e mai risolta di mostrare la genesi sensibile del senso, l'intreccio di materiale e simbolico. [18]

[18] In questa direzione, tra i contributi più recenti in lingua italiana si segnala De Fazio (2022).

L'esperienza di un'opacità e la logica di scarto su cui, come si è cercato di mostrare, fa leva l'indagine merleau-pontiana si traduce perciò anche a livello della prassi filosofica in un atteggiamento di indagine che fa leva su strategie di estraniamento, rottura, disorientamento (Cfr. Ahmed 2020). Al fondo di questa traiettoria di pensiero si colloca cioè l'esperienza di una resistenza interna al sensibile, che si riverbera anche sul piano metodologico nell'avversità che implica un ripensamento radicale della struttura del soggetto nel suo rapporto con l'ambiente e, nel caso del nostro presente, un ambiente eminentemente tecnologizzato.

Bibliografia

Ahmed, S. (2020). *Queer phenomenology: Orientations, objects, others*. Duke University Press.

Al-Saji, A. (2017). "Feminist Phenomenology." In A. Garry, S.J. Khader, & A. Stone (a cura di), *The Routledge Companion to feminist philosophy* (143-154). London: Routledge.

Aldea, A. S., Carr, D., & Heinämaa, S. (a cura di) (2022). *Phenomenology as Critique: Why Method Matters*. New York: Routledge.

Amoroso, P. (2019). *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*, Milano: Mimesis.

Barbaras, R. (1998). *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.

Barbaras, R. (1999) *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Million.

Bimbenet, E. (2011). *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: Vrin.

Boehm, G. (2009). *Il ritorno delle immagini*. In A. Pinotti & A. Somaini (Eds.), *Teorie dell'immagine: il dibattito contemporaneo*. Milano: Cortina.

Bredekamp, H. (2015). *Immagini che ci guardano: teoria dell'atto iconico*. Milano: Cortina.

Butler, J. (1989). "Sexual Ideology and Phenomenological Description". In Jeffner Allen & Iris Marion Young (a cura di), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy* (85-100). Indiana University Press.

Butler, J. (2023). *Questione di genere: il femminismo e la sovversione dell'identità*. Roma-Bari: Laterza.

Caignard, G. & Scarso, D. (a cura di) (2022). "Pensare il dibattito sull'Antropocene con Merleau-Ponty", *Chiasmi International, n. 24*.

Camara, E. (2020). *The Critical Phenomenology of Intergroup Life: Race Relations in the Social World*. Washington: Lexington Books.

Carbone, M. (2004). *Una deformazione senza precedenti*. Macerata: Quodlibet.

Carbone, M. (2011). *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. Paris: Vrin.

Chouraqui, F. (2021). *The Body and Embodiment: A Philosophical Guide*. Rowman & Littlefield International.

Dalmasso, A.C. (2019). *L'œil et l'histoire. Merleau-Ponty et l'historicité de la perception*. Paris: Éditions Mimésis.

Danto, A. C. (2007). *La storicità dell'occhio. Un dibattito con Noël Carroll e Mark Rollins*. Roma: Armando.

De Fazio, G. (2022), *Avversità e margini di gioco. Studio sulla soggettività in Merleau-Ponty*, Pisa: ETS.

Deleuze, G., Guattari, F. (2002). *L'anti-Edipo* (1972), Torino: Einaudi.

Deleuze, G., Guattari, F. (2006). *Mille piani* (1980), Roma: Castelvecchi.

Dickel, S. (2022). *Embodying Difference*. London: Palgrave Macmillan.

Fanon, F. (2015), *Pelle nera, maschere bianche*, Pisa: ETS.

Ferraris, M. (1997). *Estetica razionale*. Milano: Cortina.

Firenze, A. (2011). *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*. Milano: Mimesis.

Gély, R. (2005). *Les usages de la perception. Réflexions merleau-pontiennes*. Louvain-Paris-Dudley (MA): Peeters.

Gély, R. (2016). "Corps, image, expression. Réflexion à partir de Merleau-Ponty". *Lebenswelt*, 16*, 67-83.*

Guenther, L. (2013). *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Federici, S. (2023) *Oltre la periferia della pelle. Ripensare, ricostruire e rivendicare il corpo nel capitalismo contemporaneo*, Roma: D Editore.

Heinämaa, S. 2003. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Husserl, E. (1989). *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*. Milano: Bompiani.

Iofrida, M. (2019). *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*. Macerata: Quodlibet.

Irigaray, L. (1985) *Etica della differenza sessuale*. Milano: Feltrinelli.

Lee, E.S. (2024), *A Phenomenology for Women of Color Merleau-Ponty and Identity-in-Difference*, Lanham (MA): Lexington.

Low, D. (2019). Merleau-Ponty on Race, Gender, and Anti-Semitism. International philosophical quarterly: IPQ. 59.

Marder, M. (2014). *Phenomena-Critique-Logos: The Project of Critical Phenomenology*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Mauss, M. (1993). Tecniche del corpo. In *Teoria generale della magia e altri saggi* (pp. 385-409).

Merleau-Ponty, M. (1962). *Senso e non senso*. Milano: Il Saggiatore.

Merleau-Ponty, M. (1989). *L'occhio e lo spirito*. Milano: SE.

Merleau-Ponty, M. (1995) *Linguaggio, storia, natura*, Milano: Bompiani.

Merleau-Ponty, M. (1996). *La natura*. Milano: Cortina.

Merleau-Ponty, M. (1998). *Notes de cours sur «L'origine de la géométrie de Husserl» suivi de, Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: PUF.

Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.

Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse: Verdier.

Merleau-Ponty, M. (2002). *Segni*. Milano: Il Saggiatore.

Merleau-Ponty, M. (2003). *É possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*. Milano: Cortina.

Merleau-Ponty, M. (2004). *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*. Milano: Medusa.

Merleau-Ponty, M. (2006). *La structure du comportement*. Paris: PUF. [Edizione italiana: Mimesis, Milano, 2006. Edizione precedente: Bompiani, Milano, 1963].

Merleau-Ponty, M. (2007). *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani.

Merleau-Ponty, M. (2021). *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione. Corso al Collège de France*. Milano: Mimesis.

Merleau-Ponty, M. (2023). *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-1955)*. Milano: Mimesis.

Missiroli, P. (2024). *Abitare. Teoria e possibilità di un concetto a partire da Maurice Merleau-Ponty*. Milano: Mimesis.

Neri, G.D. (1989). "Storia e possibilità". *Aut aut*, n° 232-233.

Nietzsche, F. (2022). *La gaia scienza*. Milano: Feltrinelli.

Olkowski, D. & G. Weiss (a cura di) 2006. *Feminist Interpretations of Merleau-Ponty*. University Park, PA: Pennsylvania University Press.

Pinotti, A. (2001). *Il corpo dello stile. Storia dell'arte come storia dell'estetica a partire da Semper, Riegl, Wölfflin*. Milano: Mimesis.

Pinotti, A. (2015). "Un altro sole: storia delle immagini e storia della percezione". *Reti, Saperi, Linguaggi, 4*(1), 67-88.

Pradelle, D. (2013). *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*. Paris: PUF.

Rosenberger, R., & Verbeek, P. (2015). *Postphenomenological investigations: Essays on human-technology relations*. Washington: Lexington Books.

Saint Aubert, de, E. (2013). *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin.

Saint-Aubert, de, E., (2005). *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.

Salamon, G. (2018). *The Life and Death of Latisha King: A Critical Phenomenology of Transphobia*. New York: NYU Press.

Sullivan, S. (1997). "Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception". *Hypatia* 12 (1):1-19.

Terzi, R. (2017) "Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty", *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIII 3, 1-29.

Toadvine T. & Lajoie C. (a cura di) (2021). "Fenomenologia critica", *Chiasmi International*, n. 23 e 24.

Vanzago, L. (2001). *Modi del tempo: simultaneità, processualità e relazionalità tra Whitehead e Merleau-Ponty*. Milano: Mimesis.

Vanzago, L. (2016). "La negatività naturale. Riflessioni sull'ontologia della carne nella filosofia di Merleau-Ponty", *Philosophy Kitchen*, n.4, anno 3, 47-54.

Weiss, G. (1999). *Body images: Embodiment as intercorporeality*. Routledge.

Weiss, G. (2015). "The normal, the natural, and the normative: A Merleau-Pontian legacy to feminist theory, critical race theory, and disability studies". *Continental Philosophy Review* 48 (1):77-93.

Weiss, G., Murphy, A. V., & Salamon, G. (a cura di) (2019). *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Northwestern University Press.

Welsch, T. (2022). *Feminist Existentialism, Biopolitics, and Critical Phenomenology in a Time of Bad Health*. London: Routledge.



s e

i

Ernesto Nathan Rogers

Privilegio di ogni pratica artistica è quello di attingere continuamente, e per lo più inconsapevolmente, al repertorio inesauribile del passato, ricreandolo dal punto di vista della contingenza presente e della protensione al futuro. È uso politico di fatti, concetti, figure, scritti e, soprattutto, forme, che si nutre di una logica analogica potenzialmente infinita per ri-fondarsi sempre e di nuovo, cercando una necessità in nuove configurazioni del reale. Naturalmente, che l'architettura sia pratica artistica è ampiamente contestato e, in ogni caso, il suo carattere spurio, stiracchiato tra i classici valori vitruviani e una sempre più richiamata dimensione socio-tecnica, la rende certamente poco adatta a ragionare per ideali assoluti. Tuttavia, pur avendo una matrice inevitabilmente operativa, che l'architettura accada solo quando l'esplorazione del possibile mantenga quel nucleo di pratica artistica, è difficilmente contestabile – almeno da chi la pratichi, la studi e, soprattutto, la viva.

In questa vasta libertà di riferimenti, ispirazioni, comprensioni, schemi e modelli, scegliere i propri eroi è quindi esercizio pericoloso, cui ultimamente sono stato, piuttosto inaspettatamente, sottoposto più volte. E proprio come Rob Fleming – il protagonista di Alta Fedeltà di Nick Hornby che, dopo aver passato anni a compilare liste dei 5 migliori "qualcosa", si trova impreparato quando ha l'occasione di dichiararle in una intervista che gli garantirebbe fama e celebrità – ho variamente indicato alcuni nomi (Filippo Juvarra, Frank Lloyd Wright, Carlo Scarpa, Toyo Ito e, appunto, Ernesto Nathan Rogers) trascurandone altri magari anche più importanti, da Wright a Mollino, da Nouvel a Herzog e De Meuron, da Brunelleschi a Guarini, da Utzon a Zumthor, da Gregotti a Moneo, da Koolhaas a Ingels.

Il fatto è che, in effetti, quella capacità di "rubare" al passato (citando Luigi Snozzi), indifferente rispetto all'epoca, al luogo, agli usi, alle forme, e pure estremamente localizzata, ha una etica limpida, basata sull'uso strettamente analogico – non metaforico, non simbolico, e assolutamente non letterale – della "refurtiva". Ciò di cui ci si appropria non è (o non dovrebbe essere) qualcosa in senso stretto. Non si guarda (o non si dovrebbe guardare) a forme o elementi per replicarli tali e quali o per rievocare il loro significato, come troppo spesso nel postmodernismo (e non solo) si è fatto: perché il loro significato intrinseco ed estrinseco ne sarà irrimediabilmente tradito, distorto dalla contingenza. Ciò che però si fa (o si potrebbe fare) è conoscere e intenzionare i fenomeni architettonici per carpirne la dimensione squisitamente relazionista e così, eticamente perché fruttuosamente, rubare quelle relazioni più che i fenomeni in sé. Si può cioè comprendere una relazione tra parti, o con il contesto, o tra misure, e deciderne il valore relativamente a quel contesto: e poi capire come, in un altro spazio, in un altro tempo, in un altro sistema di significati, quelle relazioni possano trasformarsi, evolversi, mutarsi, pur persistendo nel loro valore performativo e significante. Nessun feticismo citazionista del già-dato, quindi: bensì la capacità di rifondare la contingenza, sempre e di nuovo. È il progetto a rintracciare quelle direzioni che, nel sostanziare il fenomeno architettonico – il luogo, l'edificio, o in generale la preesistenza ambientale – diventano potenziali orizzonti di senso. È il progetto a tessere le persistenze che danno continuità di senso – lo stile husserliano – e, insieme, aprono nuove e prima inimmaginabili possibilità. È il progetto che sublima la tecnica nel costruire necessità contemporanee – abitative, costruttive, tecnologiche,

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 137 – 138

ambientali – confermandosi così autenticamente moderno – e non modernista. Un progetto che richiede di ridurre a fenomeno il fatto architettonico, spogliandolo delle sovrastrutture di senso date per scontate per indagarlo alla luce di un'intenzionalità progettante. E che implica il rifiuto sia del pragmatismo tecnico sia dell'illusione intellettualista, ritrovando nell'efficacia costruttiva e culturale una matrice artistica di apertura verso il futuro.

Attorno a tutti questi temi si articola il pensiero di Ernesto Nathan Rogers. E per questo, dovendo scegliere non una "top-5" ma un singolo eroe dell'architettura, la sua scelta ha un sì un valore affettivo ma anche, e soprattutto, di aderenza a un modo di intendere e praticare il progettare oggi sempre più significativa e riverberante per chiunque si avventuri nel mondo dell'architettura contemporanea, in cui le immagini dominano sulle esperienze e la matrice relazionale appare tanto più scivolosa.

Carlo Deregibus

Ernesto Nathan Rogers.
La casa dell'uomo e l'architettura come fenomeno

Giovanni Marras

Professore ordinario di Composizione Architettonica e Urbana presso l'Università IUAV di Venezia, già associato presso l'Università degli Studi di Trieste dal 2004 al 2014 e prima ricercatore allo IUAV dal 1994, dove consegue il Dottorato di ricerca in Composizione Architettonica e Urbana nel 1993.

giovanni.marras@iuav.it

The critical and theoretical work of Ernesto Nathan Rogers can be considered as a sort of vast narrative, readable not only from a historical point of view but also in a strictly practical sense concerning the design instances of our time. Ernesto Nathan Rogers, together with Giuseppe Samonà, Ludovico Quaroni and a few others, can indeed be ascribed to the category of the fathers of that Italian tradition that presents at least two traits: on the one hand, the reference to the existing city, understood as a stratified and complex fact, and on the other, a constant analogical reference to the architecture of the past in the compositional process. The writings and drawings of Ernesto Nathan Rogers are, therefore, a precious corpus to reconnect the threads with this way of understanding architecture in relation to the other arts and the architect's role in society. The writings on *La casa dell'uomo* and architecture as a phenomenon cast indeed an oblique light on themes and issues that our present, tuned to the paradigms of efficiency and economic convenience, gradually forgets and loses sight of.

— ROGERS
— PACI
— ABITARE
— CASABELLA-CONTINUITÀ
— FENOMENO ARCHITETTONICO
— DOMUS.

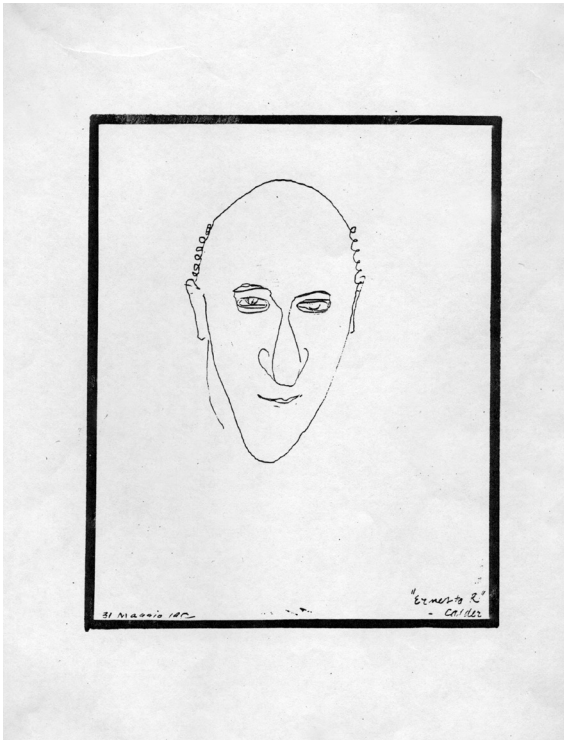
Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 139 — 153

Se è vero che «è il ritmo di ciò che si legge e ciò che non si legge a fare il piacere dei grandi racconti» – per Roland Barthes (1975, 11), «fortuna di Proust» è che «da una lettura all'altra non si saltano mai gli stessi passi» – l'opera critica e teorica di Ernesto Nathan Rogers, può essere considerata come una sorta di grande narrazione da rileggere, non soltanto da un punto di vista storico, ma anche in senso più propriamente *pratico* rispetto alle istanze progettuali del nostro tempo.

E se di «un Rogers teorico potrebbe essere messa in discussione perfino l'esistenza [...]. Polemista, editorialista, elzevirista, questo sì. [...] Rogers non ha scritto alcuna storia, [...] e i suoi libri – almeno quelli conosciuti – non sono che antologie di note d'occasione e di brevi saggi, quasi sempre legati all'attualità» (Bonfanti 2001, 319) o – come ebbe modo di ribadire egli stesso – «ragionamenti suggeriti dalla [...] vocazione di architetto militante» (Rogers, 1981, 16), tuttavia il suo pensiero, al di là delle aporie del suo discorso e del carattere controverso delle opere con i BBPR, ci restituisce principi e fondamenti imprescindibili per una teoria dell'architettura.

Ernesto Nathan Rogers, insieme a Giuseppe Samonà, Ludovico Quaroni e pochi altri, può essere infatti ascritto alla categoria dei *padri* di quella *tradizione italiana* che presenta perlomeno due tratti: per un verso il riferimento alla città esistente, intesa come fatto stratificato e complesso, per l'altro, un costante rimando analogico all'architettura del passato nel processo compositivo. Una *tradizione*, con radici profonde nel campo della figurazione artistica, che fin dai primi decenni del Novecento si caratterizza, rispetto ai movimenti d'avanguardia, per un certo modo di manipolare i materiali della storia nel progetto. L'esperienza dei razionalisti italiani nel Ventennio rappresenta, seppure con sfumature anche molto diversificate, il punto di origine e la cornice in cui prende corpo e forma questo orientamento culturale. Gli scritti e i disegni di Ernesto Nathan Rogers sono quindi un prezioso corpus da rileggere per riannodare i fili con questo modo di intendere l'architettura e il ruolo dell'architetto nella società.

Dopo *Città, Museo e Architettura*, la monumentale monografia di Ezio Bonfanti e Marco Porta (1973) – che per rigore e intensità critica, è ancora oggi un documento indispensabile per individuare temi, analogie e genealogie, e per comprendere, attraverso i BBPR, una fase cruciale dell'architettura moderna italiana – ciclicamente, più generazioni di architetti e docenti hanno sentito il bisogno di riflettere sul suo modo di insegnare, scrivere, comporre, nel tentativo di «rifondare il progetto di architettura nel terreno di una cultura più vasta contro ogni formalismo, resistendo alle tentazioni tecnicistiche del pensiero funzionalista o a quelle storicistiche di chi non vuole riconoscere i valori del proprio tempo» (Monestiroli 1993, 7). Discendenze e genealogie che, talvolta tra agiografia e storia, nei casi migliori hanno voluto porre Rogers al centro di *Un modo di intendere l'architettura* (Semerani 1990) e un senso della storia, che si riassume pienamente in un certo «modo di fare e di capire» (Rogers 1999, 11) che vieta «di copiare qualsiasi elemento già costituito, di fare qualunque imitazione di carattere formale» (Rogers 1999, 15). Riletture e riscoperte (Baglione 2012) che, tra attualità e inattualità, più che chiudere definitivamente il discorso su Ernesto Nathan Rogers, consegnandolo alla galleria dei ritratti [FIG. 1] del Novecento italiano, hanno riacceso l'attenzione sulla sua opera, riportando alla luce materiali dimenticati. Le lezioni del suo *Pentagramma* (Maffioletti 2009), le intermittenze del suo pensiero



[FIG. 1] Alexander Calder, Ritratto di Ernesto Nathan Rogers, (1952). Università Iuav di Venezia-Archivio Progetti, fondo F. Masieri.

su *Architettura, misura e grandezza dell'uomo* (Rogers 2010) e quelle *Lettere di Ernesto a Ernesto e viceversa*, che in particolare ci hanno rivelato «un inarrestabile percorso di ascolto interiore» (Molinari 2009, 6).

Le sue riflessioni sulla casa dell'uomo e sull'architettura come fenomeno proiettano una luce obliqua su temi e questioni che il nostro presente, sintonizzato sui paradigmi dell'efficienza e della convenienza economica, via via dimentica e perde di vista. Se oggi la contrapposizione tra modernità e tradizione e il concetto di identità come radicamento a una regione sono questioni meno stringenti, il problema del linguaggio architettonico continua tuttavia ad essere questione attuale e controversa per la definizione della forma dello spazio abitabile e per il carattere dell'architettura. Pertanto, ancorché tentare una sintesi riduttiva del pensiero di Ernesto Nathan Rogers, alcune provvisorie ricorrenze tematiche ci inducono a riflettere criticamente sul ruolo dell'architetto nel nostro presente.

Domus, la rivista già diretta da Giò Ponti, riprende le pubblicazioni nel gennaio 1946 con il numero 205 che, primo di una nuova serie con direttore Ernesto Nathan Rogers, riporta nella copertina come sottotitolo *la casa dell'uomo*. Il fascicolo si apre con un editoriale, *Domus la casa dell'uomo*, in cui Rogers (1946), riflettendo sulle urgenze poste dalla congiuntura storica, oltre che sentire l'impulso a «tradurre il sentimento morale nella precisione di un fatto economico, [...] lontano dagli asceti, come dai materialisti e dagli estetisti, e tuttavia riconoscendo che ognuna di queste tendenze contiene una parte della verità» (Rogers 1946, 2), nel definire *la casa dell'uomo* articola un programma per la rivista e al contempo stabilisce alcuni principi fondamentali per l'architettura.

> Nessun problema è risolto se non risponde all'utilità, alla morale e all'estetica allo stesso tempo.
>
> Una casa non è una casa se non è calda d'inverno, fresca d'estate, serena in ogni stagione per accogliere in armoniosi spazi la famiglia.
>
> Una casa non è una casa se non racchiude un angolo per leggere poesie, un'alcova, una vasca da bagno, una cucina.
>
> Questa è la casa dell'uomo
>
> E un uomo non è veramente uomo finché non possiede una simile casa.
>
> […] *Io voglio avere una casa che mi assomigli (in bello): una casa che assomigli alla mia umanità*. (Rogers 1946, 3. Corsivo mio)

La nuova *Domus*, di Rogers, che fin dal primo numero manifesta l'ambizione di voler promuovere un'azione culturale e politica, presenta un impianto articolato (Spinelli 2012, 73) per temi destinato a riproporsi nei fascicoli successivi: l'emergenza casa, *in primis*, il rapporto tra *L'uomo e gli oggetti*, dal punto di vista antropologico ed ergonomico a cura di Enrico Peressutti, il tema della prefabbricazione e della produzione in serie.

L'impostazione della rivista, che inoltre aiuta a comprendere *il rapporto arte-architettura secondo Ernesto Nathan Rogers* (Setti 2020), evidenzia peraltro un orientamento culturale teso a rinsaldare il legame del progetto con le altre arti. Con le *Considerazioni sull'arte astratta* di Lionello Venturi (1946) si inaugura infatti una tradizione di autorevoli presenze critiche dedicate all'arte che continua, con un'apertura di orizzonte decisamente antidogmatica, nel numero 206 con la *Pittura concreta* di Max Bill (1946) e nel 207 con *I disegni di Matisse*, illustrati e commentati da Sergio Solmi (1946). La rivista si avvale della collaborazione di artisti, poeti, architetti, critici e letterati, con sensibilità e orientamento culturale molto diversi: Alvar Aalto, Alfred Roth, Dino Risi, Vittorio Sereni, Siegfried Giedion, Saul Steinberg – solo per citarne alcuni. Questo approccio – diremmo oggi transdisciplinare – si rafforza con recensioni di *Musica* firmate da Riccardo Malipiero, *Letteratura* a cura di Nelo Risi, critiche sul *Cinema* di Dino Risi e sul *Teatro* di Guido Ballo, cronache sulle *Arti Plastiche* di Gillo Dorfles. Inoltre le parole *arredamento*, *architettura*, *arti*, compariranno in copertina a partire dal 1947 sotto l'intestazione per segnalare di volta in volta con diversa colorazione il taglio monografico del numero. Nell'impianto oltre che nei contenuti, la rivista riannoda i fili di un intreccio di temi che, già negli anni della sua formazione, aveva caratterizzato le prime esperienze editoriali di Rogers.

Ancora studente egli aveva collaborato infatti al *Periodico della Corporazione Nazionale delle Arti Plastiche*, diretto da Vincenzo Costantini, [1] che aveva iniziato le sue pubblicazioni nel 1924 a Milano. Gillo Dorfles – che vi scriveva note critiche d'arte e d'architettura – ricorda che *Le Arti Plastiche*

> In quel tempo […] era diventata una specie di palestra per giovani più o meno promettenti […] una delle poche riviste indipendenti; non di

[1] «Vincenzo Costantini, scrittore d'arte nato a Roma il 24 marzo 1885 […] collabora a varie riviste e quotidiani tra cui *Secolo–Sera*, *L'Ambrosiano*, *Il Corriere Lombardo*; fondatore e direttore della rivista *Le Arti Plastiche*» (*Chi è? Dizionario biografico degli italiani*. 1957)

> regime e nello stesso tempo di avanguardia [...] che si occupava soprattutto di pittura e scultura, però anche di architettura e in genere di tutte le arti (Marras 1993, i).

In questa rivista, sufficientemente libera da rigidezze corporative e disciplinari,

> in un primo tempo Rogers si occupava più che di architettura delle mostre di pittura. [...] con una netta predilezione per l'architettura, ma con molti interessi anche per la pittura, per la letteratura e la filosofia (Marras 1993, i).

I nuovi materiali da costruzione, le notizie d'oltralpe, episodiche questioni di stile, un libro, un quadro, un artista, sono il pretesto per una speculazione profonda e ironica che, tra arte e architettura, [2] trova la cifra più appropriata nel genere del commento. E se è pur vero che «i letterati pensano che architetti e storici dell'arte siano tecnici di qualcosa e ignorano quanto di altre vocazioni – genericamente letterarie, appunto – si riversi nella pratica delle arti o della saggistica che sul destino delle arti si interroga» (Contessi 1990, 5), in questi scritti, al piacere per quel *lessico rogersiano privato*, si aggiunge la ricorrenza e la consonanza di temi destinati a nutrire il progetto culturale per *Domus, la casa dell'uomo*.

[2] I primi due articoli a firma di Rogers compaiono nel fascicolo del 1° dicembre 1930; si contano undici articoli di materia architettonica e, con la sigla E.N.R., quattordici cronache d'arte nella rubrica *Mostre Milanesi*; gli ultimi due articoli sono del 1° febbraio 1932.

Il giovane Ernesto ha ben chiaro già in questi primi articoli che «Gli estremi postulati di certa nuova estetica architettonica, portati al limite, conducono fallacemente all'identificazione del concetto di 'razionale' col concetto di 'bello', e in un altro senso all'identificazione del bello col 'buono'» (Rogers 1930a, 1). Egli va maturando la convinzione che «malgrado i diversi razionalismi, costruttivismi, nudismi ecc., [...] non si potrà mai sottomettere l'opera d'Arte a delle leggi di puro ragionamento» (Rogers 1930a, 1). A partire da tale convinzione si va rafforzando l'idea che le forme dell'architettura moderna non debbano essere determinate unicamente da una teoria dei bisogni intesa in senso strettamente materialistico e che nell'utilizzo dei nuovi materiali «gli architetti moderni saturi di esperienze razionali ritrovino un giusto equilibrio tra i *bisogni spirituali* e le necessità materiali» (Rogers 1931a, 1. Corsivo mio).

Pertanto, con la convinzione che le arti siano «intuizioni elaborate dalla conoscenza» (Rogers 1930b, 30), per Rogers:

> Due correnti nettissime si distinguono nella concezione della casa moderna [...] una che pone i suoi principi teorici in formule, diagrammi e statistiche, [...] e riduce le case a delle officine, [...] la seconda [...] assai più sana [...] utilizza tutti i dati tecnici, ma come mezzo per dare agli uomini un antidoto alla vita dinamica degli affari e del lavoro, e *fa della casa un asilo di pace, pratico comodo e assai economico, e per quel che per noi più conta, veramente bello*. (Rogers 1931b, 1. Corsivo mio)

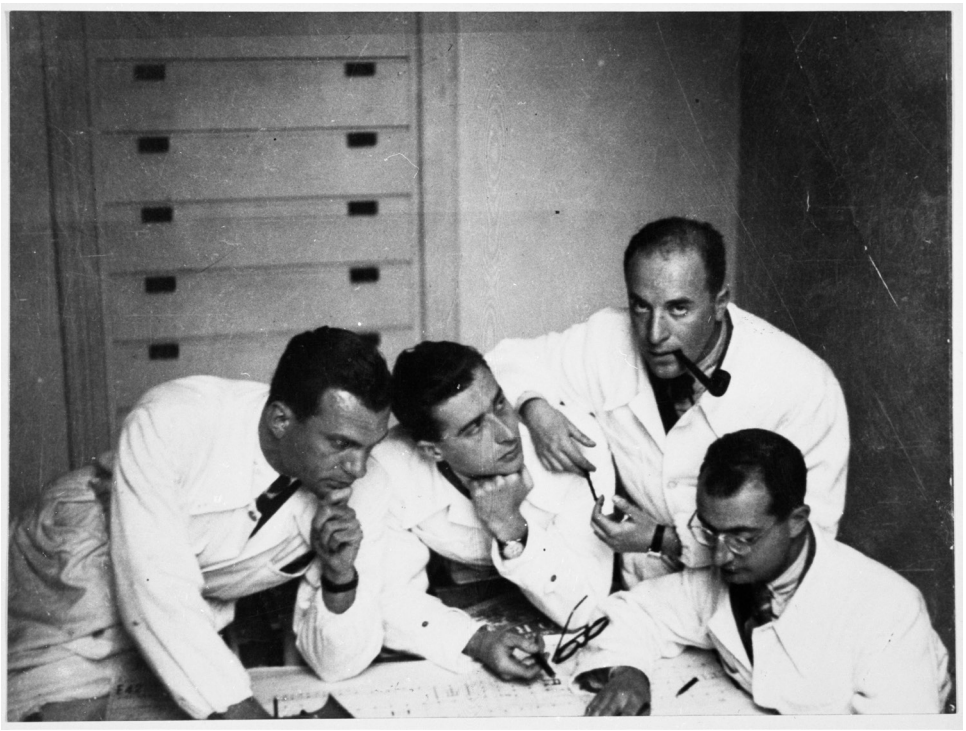
Se Le Corbusier «sciupa la sua intelligenza e le sue possibilità creative per spingere troppo oltre l'applicazione dei suoi dogmi» (Rogers 1931a, 1), Bruno Taut invece rappresenta quel «perfetto equilibrio tra tecnica ed estetica» poiché «l'architettura e le idee del tedesco sono assai più aderenti alla vita» (Rogers 1931a, 1). Aderenza alla vita che per un verso, secondo un principio etico insito nel ruolo sociale dell'architetto, impone

di soddisfare i bisogni materiali dell'uomo mentre per l'altro, secondo un principio estetico e considerando l'architettura come arte, impone di soddisfare anche i *bisogni spirituali* dell'individuo.

L'architettura in quanto arte «sarà originale non quando l'artista ci avrà messo a capriccio il proprio sigillo superficialmente decorativo, ma quando il chiaro equilibrio del suo organismo ne esprimerà l'intima essenza e la novità del concetto interpretativo» (Rogers 1936, 6). Sul piano etico «la personalità individuale non deve interessare tanto, assai più deve preoccupare la personalità dell'opera» (Rogers 1936, 6), quella *Stimmung*, [3] quella aurea inafferrabile, determinata da un insieme di elementi coerentemente composti, secondo un assunto peraltro condiviso dai BBPR [FIG. 2] fin dalla presentazione dei progetti di laurea (Rogers 1958, 55). La *Stimmung*, che attiene a quella sorta di *funzionalità spirituale* che va oltre i bisogni materiali per cui l'opera è stata creata, entra in assonanza o dissonanza con l'ambiente culturale in cui un'architettura prende corpo e si inserisce con una propria espressività. Il rapporto controverso tra dimensione collettiva e individuale del lavoro artistico acuisce nel giovane Rogers la percezione di quelle «inevitabili scissioni» tra spirito e materia, arte e scienza. Tuttavia nell'esperienza dell'artista e dell'architetto queste polarità antagoniste dovrebbero convergere, e la componente individuale dovrebbe dunque porsi come elemento connaturato all'atto creativo. Tale convinzione si rafforza oltre che attraverso l'esercizio critico nelle cronache d'arte, nella pratica con Anselmo Bucci (Astrologo Abadal & Montrasio 2012), suo maestro di pittura. L'esperienza diretta della dimensione individuale e soggettiva

[3] Il termine tedesco ricorre in un articolo dedicato ad Anselmo Bucci, *Un uomo: tre navi* (Rogers,1931) e in una cronaca sulle *Mostre Milanesi* su una mostra di Alberto Sartoris – «Vero è che le facciate rendono la "Stimmung" dell'opera e l'espressione più strettamente estetica» (Rogers, 1932, 2).

[FIG. 2] I BBPR nello studio (1946). Università Iuav di Venezia-Archivio Progetti, fondo F. Masieri.



dell'atto creativo, precipita in un flusso continuo di annotazioni grafiche, variazioni cromatiche, abbozzi e disegni [FIGG. 3, 4, 5].

La cauta circospezione per il *razionalismo*, che abbiamo visto caratterizzare i primi scritti di architettura, per una curiosa inversione, diventa sicura affermazione della necessità di una *razionalità costruttiva* della composizione, quando egli tratta di pittura nelle note critiche sulle *Mostre Milanesi*. Il rapporto tra disegno e colore determina infatti la modernità di un'opera pittorica, il suo carattere o, in altri termini, il suo stile e il concetto di essenza, riferito alla razionalità della composizione, esito di analisi e sintesi, si contrappone a sentimentalismo e accademismo, frutto di stilismo a priori.

Al bigottismo stilistico della scuola il giovane Ernesto contrappone il suo personale romanzo di formazione, fondato su alcune opposizioni notevoli: sintesi/analisi, struttura/decorazione, disegnativa/colore, tecnica/estetica, collettivo/individuale. Parimenti, tra estetica e tecnica, la composizione e la storia concorrono a formare una attitudine critica e creativa.

Il *Significato della decorazione nell'architettura* (Rogers 1933), già oggetto di esplorazione *scientifica* al corso di *Organismi e Storia dell'architettura* tenuto dal professor Ambrogio Annoni (Rogers 2010), si chiarisce in un percorso a ritroso nel tempo, illustrato da una sorta di testo parallelo per immagini che perviene a quelle «Forme nate da un puro spirito di necessità» (Rogers 1933, 16). Se l'architettura nasce per un bisogno razionale di proteggersi e di crearsi un ambiente [...] la decorazione, [...] congenita alla architettura, [...] nasce per un bisogno sentimentale di bellezza» (Rogers 1933, 16). Questo scritto – una sorta di mappa concettuale di temi già presenti nei primi articoli pubblicati su *Le Arti Plastiche* – con alcune

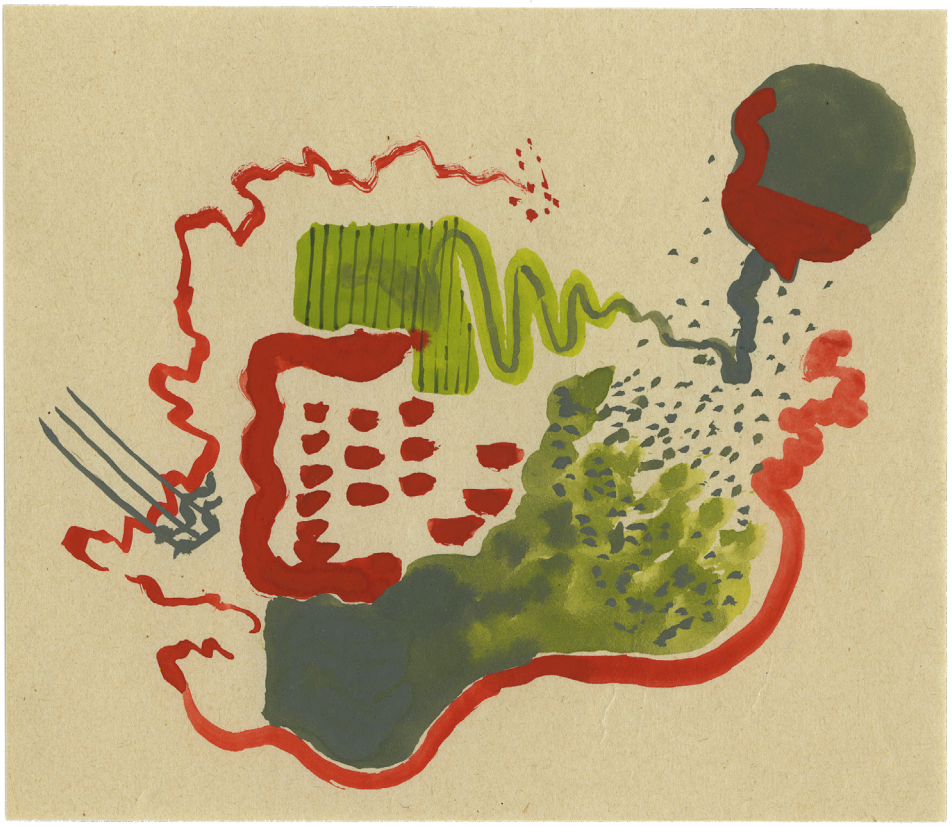
[FIG. 3] Ernesto Nathan Rogers, acquarello (1933). Università Iuav di Venezia-Archivio Progetti, fondo Peressutti.





[FIG. 4] Ernesto Nathan Rogers, acquarello (1933). Università Iuav di Venezia-Archivio Progetti, fondo Peressutti.

[FIG. 5] Ernesto Nathan Rogers, acquarello (1933). Università Iuav di Venezia-Archivio Progetti, fondo Peressutti.



non trascurabili modifiche – rivelatrici, forse, di quella «consonanza delle reciproche esperienze» (Papi 2012, 388) tra Rogers e Paci – ricompare nella parte seconda di *Esperienza dell'Architettura* con il titolo *Il perché della decorazione* (Rogers 1958, 257) nel capitolo *Utilità e bellezza*. Per Rogers,

> tre [4] sono i postulati essenziali della decorazione.
>
> Il primo è quello [...] di negare, con l'ornato, la realtà costruttiva, creando sorprese e illusioni.
>
> Il secondo è, all'opposto, di esaltare espressionisticamente, con l'ornato, la realtà costruttiva, sottolineando gli elementi (Brunelleschi, Francesco di Giorgio, ecc.).
>
> Il terzo, che sta dialetticamente fra i due, è di estrinsecare l'opera d'arte con l'ornato, ma non nella sua realtà obiettiva e strutturale, sebbene spiegandone il tema e spesso idealizzandolo letterariamente. (Rogers 1958, 260)

[4] L'impostazione concettuale in tre postulati sembra ricalcare la voce *Carattere* di A.C. Quatremère de Quincy (1985).

Struttura figurativa e realtà costruttiva non necessariamente seguono la medesima logica e «del resto, la nozione di logica in architettura si applica a funzioni diverse [...] La logica della composizione, il suo bisogno di equilibrio, di simmetria, non s'accorda necessariamente con la logica della struttura, la quale inoltre non è nemmeno la logica del raziocinio» (Focillon 1990, 16-17). Il ragionamento su *Utilità e Bellezza*, che si articola strumentalmente tra *energia decorativa*, ovvero la componente artistica dell'atto creativo/ideativo, e *energia costruttiva*, che attiene le leggi naturali, razionali ed economiche, pone l'ontologia dell'architettura su un piano etico, prima che estetico e tecnico.

Se il testo giovanile pubblicato su *Quadrante*, si conclude con una piena adesione a «forme completamente astratte, cioè completamente decorative» (Rogers 1933, 16) nel secondo dopoguerra, invece, «É aperto il campo di un'estetica, rigorosa nell'impostazione metodologica e tuttavia protesa verso gli infiniti orizzonti della fantasia» (Rogers 1958, 265). Già nel 1951 al CIAM di Hoddesdon Rogers punta dritto al *Cuore della città: per una vita più umana delle comunità* (Rogers *et al.*, 1954) e in controtendenza imprime una curvatura del tutto singolare al dibattito architettonico internazionale. Il luogo, inteso come ambiente naturale e culturale, contraddistingue una sorta di *via italiana* in cui «l'arte come sublime meticciato che si vale di una pluralità di equilibri» (Papi 2012, 390) stabilisce un tramite con la tradizione a partire dal presupposto che «la memoria conferisce alle cose dello spazio la misura del tempo» (Rogers 1981, 71).

Un orientamento opposto a quel lento e inesorabile allontanamento tra arte e scienza che, Rogers profeticamente intuisce, tra i dissidi del XX secolo, come quello destinato a produrre gli effetti più devastanti. Una disgregazione culturale determinata dal prevalere di una certa ortodossia del Movimento moderno e di un accreditato *International Style* che avevano indotto in Sigfried Gedion la ferma convinzione che «L'influenza espressionista non poteva essere salutare né portare alcun giovamento all'architettura» (Giedion 1941, 538). Forse proprio a partire da *Domus, la casa dell'uomo* prende avvio quella azione rifondativa di rinnovamento della cultura orientata a riconsiderare il valore espressivo dell'architettura come elemento imprescindibile tra le finalità sociali dell'architetto.

A poco meno di otto anni da *Domus, la casa dell'uomo*, è sempre attraverso l'azione culturale di una rivista che si precisa e si consolida un certo approccio teorico all'architettura. *Continuità* è il termine che contrassegna la copertina di *Casabella* durante gli anni della direzione di Ernesto Nathan Rogers dal 1953 al 1964:

> Continuità […] significa coscienza storica; cioè la vera essenza della tradizione […]. Dinamico proseguimento e non passiva ricopiatura: non dogma, ma *libera ricerca spregiudicata con costanza di metodo*. […]
>
> Universalità della cultura: continuità nel tempo, continuità nello spazio. […] per un linguaggio veramente internazionale, ma fatto di mutua comprensione, dove ognuno possa contribuire con la sua libertà interiore e l'apporto culturale caratteristico della regione nella quale opera. (Rogers 1958, 131. Corsivo mio)

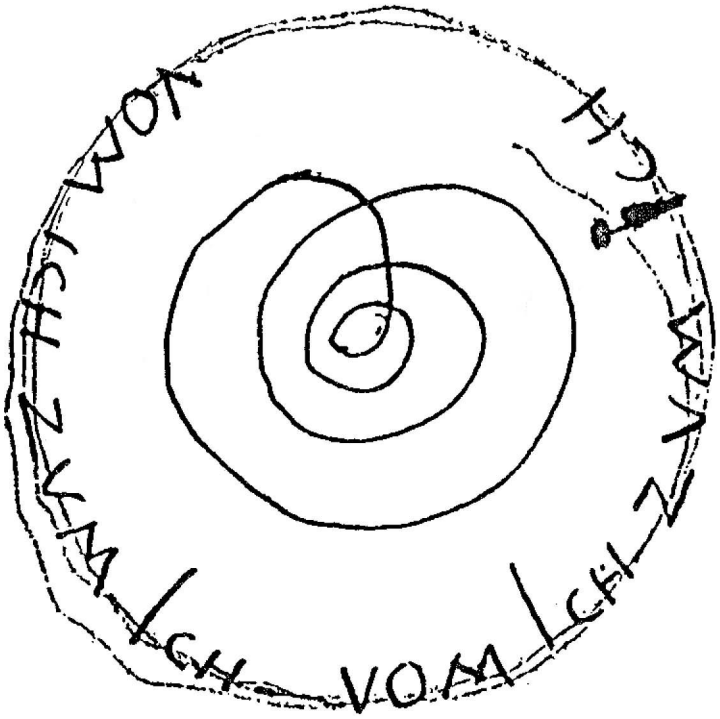
Continuità intesa per un verso nel processo creativo, riferita all'architettura tutta e alla pluralità dei linguaggi dell'arte, e per l'altro in senso storico, cioè continuità con le esperienze giovanili del Ventennio, dopo il trauma della guerra e delle persecuzioni razziali. Con *Casabella-Continuità* Rogers riannoda i fili con una tradizione dell'architettura da portare avanti a partire dai maestri dei maestri del moderno. Con le nozioni di *ambiente naturale* e *ambiente culturale* Rogers accredita un campo di riferimenti che, in un moto ciclico spiraliforme da soggetto a oggetto e viceversa, *vom Ich zum Ich* [FIG. 6], nutrono il processo creativo, abbracciando le grandi trasformazioni sociali nel tempo.

Nel solco di questo orientamento culturale tra le pagine di *Casabella-continuità* si intensifica un dialogo incrociato di riflessioni tra «quegli scritti di Rogers dai quali emerge l'influenza esercitata dalla fenomenologia relazionistica di Paci e quei numerosi saggi di Paci composti negli anni della collaborazione con Rogers» (Ferri 2012, 148).

Per un verso «Rogers infatti definisce […] una originale impostazione teorica sull'architettura, che risulta fortemente influenzata dai contemporanei studi di Paci sul pragmatismo statunitense di Dewey e di Whitehead, e sulla fenomenologia di Husserl» (Ferri, 2012, 149), per l'altro Paci contribuisce a chiarire «come siano sterili un puro tradizionalismo e un puro avanguardismo» (Paci 1966, 182), evidenziando che «L'ultima e decisiva ragione in favore dell'impotenza è la negazione dell'architettura come arte e la sua riduzione ad un operare astrattamente tecnico o a un puro e formale problema di sintassi linguistica» (Paci 1966, 183).

Nel porsi la domanda *Continuità o crisi?* Rogers precisa che il «concetto di continuità implica quello di mutazione nell'ordine di una tradizione» (Rogers 1958, 204) e rinnova la validità dell'approccio moderno al progetto che sta nelle «espressioni di un metodo che ha tentato di stabilire nuove e più chiare relazioni tra i contenuti e le forme, entro la fenomenologia di un processo storico–pragmatico, sempre aperto» (Rogers, 1958, 205); posto che «non basta più essere moderni» ma che «bisogna specificare il significato di tale modernità»(Rogers, 1958, 205).

La definizione dell'indissolubile binomio, *Utilità-bellezza* – peraltro affidato anche alla precisione di una funzione matematica, in cui risuona la *funzionalità spirituale* già incontrata negli scritti giovanili – si va precisando su *Casabella-Continuità* in forma di *Appunti sul fenomeno*



[FIG. 6] Ernesto Nathan Rogers, *Vom ich zum Ich*, disegno (s.d.), (Contessi, 1990, 5).

architettonico (1962a; 1962b). Per Rogers, «le forme non sono autonome e indifferenti, o peggio ancora, a priori al processo costitutivo, ma anche rappresentano il simbolo conclusivo di tutto il processo» (Rogers 1962a, 265).

Paci in consonanza afferma che «la forma estetica non è il superamento della funzione utilitaria ma è l'acquisto di valore estetico da parte della funzione stessa» posto che «non è l'arte che deve essere al servizio della funzione ma è la funzione che deve essere sublimata, anche se non negata, nella forma espressiva» (Paci 1966, 149). Cosicché «l'arte nasce non solo dalla pura e libera fantasia 'poetica' ma si immerge nella realtà storica della vita, della vita fa propri i bisogni, le finalità pratiche, le funzioni, le angosce, i condizionamenti psicologici sociologici e naturali» (Paci 1966, 150).

Nella divaricazione tra storia e progetto si insinua una sorta di empirismo in cui il metodo è posto a fondamento di quella duplice continuità più volte richiamata, contro «la strada del dogmatismo che stabilisce le forme a priori e dissociate da ogni problema di relazione con le altre componenti architettoniche» e contro quella «specie di estetica edonistica che rompe sì, gli argini dei dogmi, ma frantuma, anch'essa, l'unità dei problemi per considerare i fenomeni dall'arbitrario punto di vista del gusto» (Rogers 1958, 37). Per cui «il metodo diventa così, in qualche modo, il termine di mediazione fra tradizione e presente, e la continuità è l'applicazione alla storia del principio metodico» (Bonfanti & Porta 1973, 120).

In un corposo saggio dedicato a *Continuità e coerenza dei BBPR* Enzo Paci (1959), riprende questi concetti e sottolinea che «il problema dell'ambiente si riallaccia al problema della tradizione e diventa problema

di 'consonanza' con lo stile di una città», dove «per consonanza si può intendere anche 'risonanza' e la risonanza può essere qualcosa di così vasto e complesso da trasformarsi in 'allusione'».

Nel quadro di un approccio fenomenologico all'architettura, si comprende anche il senso della *continuità* in riferimento alla questione delle preesistenze ambientali, rispetto alla quale «in nessun caso si può parlare di architettura e urbanistica prescindendo dalle immagini che questi fenomeni presentano alla sollecitazione dei sensi e alla comunicazione emotiva» (Rogers 1968, 118). *Continuità* anche come risposta al problema contingente della ricostruzione nella città del presente che per l'architetto militante resta l'orizzonte di senso in cui il progetto, attraverso la decorazione, perviene secondo un principio metodico alla espressività dell'architettura. Nella trattazione su *Gli elementi del fenomeno architettonico* – ulteriore tentativo di sintesi esito di un «approccio di carattere artistico e percettivo più che intellettualistico e dottrinario» (Rogers 1981, 24) – la società, la tradizione e le consuetudini insediative e costruttive divengono parti attive nel processo creativo.

Lo stile è lo strumento attraverso il quale «l'energia dell'intuizione artistica conferisce all'uso della storia, ancor più che un'interpretazione, il vigore di una violenta trasfigurazione» (Rogers 1981). Per Rogers «la fondamentale qualità di uno stile libero [...] è che esso si distingua dai modi di espressione arbitrari, perché questi sono incongruenti e superficiali mentre quello è conseguenziale, fino alle più profonde radici dalle quali la forma conclusiva acquista la sua sostanza e, cioè, la sua vera giustificazione» (Rogers 1981, 58). E d'altra parte «lo stile, come unificazione delle espressioni figurative, si precisa ogni volta nei fatti e non vi può essere nessuna ripetizione meccanica, né trasferimento analogico, comunque imitativo, acquisibile dalla sua costituzione formale già altrove definita» (Rogers 1981, 93).

Il legante di quell'idea di continuità, in grado di superare la contraddizione tra principio metodico, insito nel progetto moderno, e dimensione storica dell'architettura, sta per Rogers in quella «razionalità che Gropius sviluppa nei processi formali dell'arte [...] affine alla dialettica della filosofia fenomenologica ed esistenziale (soprattutto dello Husserl)» (Argan, 1951, p.11). Per Ernesto Nathan Rogers, «L'identificarsi nella "vita vissuta" – per citare una definizione di Walter Gropius – vuol dire riconoscersi in una storia» (Rogers 1968, 39) e quindi:

> Due, almeno, sono i passi avanti che l'architettura contemporanea può fare in coerenza con le proprie premesse teoriche; l'uno riguarda l'affermazione più precisa dei suoi strumenti pratici nell'ordine di un perfezionamento delle tecniche atte a fissare nella realtà fisica il suo linguaggio figurativo. L'altro riguarda il maggior approfondimento di questo linguaggio nel senso che esso sia sempre più comprensivo dei valori culturali nei quali le nuove forme s'inseriscono storicamente. (Rogers 1958, 304)

Metodo, Tradizione, Stile, nell'ambito di un atteggiamento empirico, tracciano il campo di oscillazione di un approccio fenomenologico all'architettura. Oggi questo tentativo di considerare l'architettura come fenomeno, rappresenta un punto di non ritorno rispetto a quel bisogno di autenticità e concretezza dal quale il progetto della casa dell'uomo non può

prescindere. La *continuità*, contro quella dogmatica discontinuità del Movimento moderno con la storia, azione culturale in larga parte affidata alla rivista *Casabella-Continuità* e al suo centro studi, sarà destinata a riverberare nell'opera di quei *nuovi maestri* (Durbiano, 2000) che l'avevano animata e vi avevano preso parte. Da Ernesto Nathan Rogers continua a scaturire anche per noi oggi un orientamento *umanistico* in cui l'architettura come arte è conoscenza della realtà dei luoghi nel tempo. I principi di una architettura come fenomeno rimangono emblematicamente racchiusi nelle parole che Rogers dedica alla propria *casa dell'uomo* [FIG. 7-8]:

> non esistono case ideali oltre a quelle che possiamo realizzare storicamente: le altre sono utopie. Perciò ho cercato di profittare quanto meglio potevo dei dati oggettivi che si presentavano al destino della mia opera: di interpretarli a mio modo in maniera da non sentirli passivamente ma da possederli e trasformarli secondo i *bisogni pratici* della mia vita e le sue *spirituali esigenze*. (Rogers 1957, 22. Corsivo mio)

Il riflesso del pensiero di Ernesto Nathan Rogers potrebbe illuminare rinnovate riletture compositive dei progetti e delle architetture, con una particolare attenzione a quei rapporti tra *individui liberi* (Setti, 2020) – Lucio Fontana, Fausto Melotti, Alexander Calder, Renato Guttuso, Costantino Nivola, Arturo Martini, Marcello Mascherini, Saul Steinberg, Eduardo Chillida, solo per compilare un primo elenco provvisorio – che potrebbe aprire itinerari transdisciplinari inediti e nuovi orizzonti di consapevolezza. Rinnovare la memoria di Ernesto Nathan Rogers significa dunque



[FIG. 7] Casa di Ernesto Nathan Rogers (1956). Foto di Giorgio Casali Università Iuav di Venezia, Archivio Progetti, fondo G. Casali.



[FIG. 8] Casa di Ernesto Nathan Rogers (1956). Foto di Giorgio Casali Università Iuav di Venezia, Archivio Progetti, fondo G. Casali.

attualizzare il valore dei sui principi come elementi imprescindibili dell'architettura, proprio in un momento in cui la figura dell'architetto – in un Paese che non riesce o non vuole avvalersi dell'istituto del concorso di progettazione –appare sbiadita e anziché assolvere al ruolo di attore e interprete sembra piuttosto uniformarsi al ruolo di mero prestatore di servizi.

Al di là di salti e fratture epistemologiche più o meno traumatiche, scritti, disegni e opere restano; invarianze intermittenti che avvalorano una tradizione autentica che ci ricorda che l'uomo non può fare a meno dell'architettura.

Bibliografia

(1957). Chi è?. *Dizionario biografico degli italiani*. Roma: Scarano.

Argan, G. C. (1951). *Walter Gropius e la Bauhaus*. Torino: Einaudi.

Astrologo Abadal, D. & Montrasio, R. (a cura di) (2012). *Anselmo Bucci e gli amici di Novecento. Martini, Oppi, Sironi, Wildt*. Milano: Silvana.

Baglione, C. (a cura di) (2012). *Ernesto Nathan Rogers. 1909-1969*. Milano: Franco Angeli.

Barthes, R. (1975). *Il piacere del testo*. Torino: Einaudi.

Bill, M. (1946). Pittura concreta. *Domus*, 206. 37-43.

Bonfanti, E. (2001). *Nuovo e moderno in architettura*. A cura di M. Biraghi & M. Sabatino. Milano: Mondadori.

Bonfanti, E. & Porta M. (1973). *Città, museo e architettura. Il gruppo BBPR nella cultura architettonica italiana 1932-1970*. Firenze: Vallecchi.

Contessi, G. (1990). Appunti provvisori per un lessico rogersiano privato. *Phalaris*, 10: 5.

Durbiano, G. (2000). *I nuovi maestri. Architettura tra politica e cultura nel dopoguerra*. Venezia: Marsilio.

Ferri, M. B. (2012) *Ernesto Nathan Rogers ed Enzo Paci*. In Baglione, C. (a cura di). *Ernesto Nathan Rogers 1909-1969* (148-155). Milano: Franco Angeli.

Focillon, H. (1943). *Vie des Formes suivi de Eloge de la maine. Paris Presses Universitaires de France*. Trad. it. di S. Bettini, (1990). *Vita delle forme seguito da Elogio della mano*. Torino: Einaudi.

Giedion, S. (1941). *Space, Time and Architecture, the Growth of a New Tradition*. Cambridge. Trad. it. *Spazio, Tempo e Architettura. Lo sviluppo di una nuova tradizione*. Milano: Hoepli.

Maffioletti, S. (a cura di). (2009). *Il pentagramma di Rogers. Lezioni universitarie di Ernesto N. Rogers*. Padova: Il Poligrafo.

Marras, G. (1993). *Conversazione con Gillo Dorfles. Milano, 29 XI 92*. In G. Marras, *La città come testo. Autonomia del linguaggio architettonico e figurazione della città* (i-viii). Venezia: Dottorato di ricerca in composizione architettonica DPA-IUAV.

Molinari, L. (2009). *Alcune note a margine*. In E. N. Rogers, *Lettere di Ernesto a Ernesto e viceversa* (6). A cura di L. Molinari. Milano: Archinto.

Monestiroli, A. (1993). Dedicato a Ernesto N. Rogers. *Quaderni del Dipartimento Di progettazione dell'architettura del Politecnico di Milano*, 15: 7.

Paci, E. (1959). Continuità e coerenza dei BBPR. *Zodiac*, 4: 82-115.

Paci, E. (1966). *Relazioni e significati. III – Critica e dialettica*. Milano: Lampugnani Nigri.

Papi, F. (2012), *Rogers-Paci*. in C. Baglione (a cura di). *Ernesto Nathan Rogers. 1909-1969* (387-391). Milano: Franco Angeli.

Quatremère de Quincy, A. C. (1985). *Dizionario storico di architettura*. A cura di V. Farinati & G. Teyssot. Venezia: Marsilio.

Ravegnani, G. (1936). Anselmo Bucci, pittore volante. *I Contemporanei*, II: 181-188.

Rogers, E.N. (1930a). Illuminotecnica. *Le Arti Plastiche*, ix: 1-2.

Rogers, E.N. (1930b). La formazione dell'architetto. *Quadrante*, 6: 30-32.

Rogers, E. N. (1931a). L'architettura moderna secondo Bruno Taut. *Le Arti Plastiche*, xvi: 1.

Rogers, E.N. (1931b). I problemi della architettura moderna. I – La casa. *Le Arti Plastiche*, xx: 1.

Rogers, E.N. (1933). Significato della decorazione nell'architettura. *Quadrante*, 7: 16.

Rogers, E.N. (1936). Problemi: Arte e Pubblico. *Domus*, 103: 6.

Rogers, E.N. (1938). Un architetto di quasi trent'anni. *L'Ambrosiano*, 172, Milano 22 luglio 1938.

Rogers, E.N. (1946). Programma: Domus, la casa dell'uomo. *Domus*, 205: 2.

Rogers, E.N. (1954). Continuità. *Casabella-Continuità*, 199: 2-3.

Rogers, E.N. (1957). Un architetto per sé. *Domus*, 326: 21-29.

Rogers, E. N. (1958). *Esperienza dell'architettura*. Torino: Einaudi.

Rogers, E.N. (1962). Appunti sul fenomeno architettonico I. *Casabella-Continuità*, 265, 1-3.

Rogers, E.N. (1962). Appunti sul fenomeno architettonico II. *Casabella-Continuità*, 266, 1-3.

Rogers, E.N. (1968). *Editoriali di architettura*. Torino: Einaudi.

Rogers, E.N. (1981). *Gli elementi del fenomeno architettonico*. A cura di C. De Seta. Napoli: Guida.

Rogers, E.N. (1999). *Il senso della storia*. Milano: Unicopli.

Rogers, E.N. (2010). *Architettura, misura e grandezza dell'uomo: scritti 1930-1969*. A cura di S. Maffioletti. Padova: Il Poligrafo.

Rogers E.N. et al. (a cura di) (1954). *Il cuore della citta: per una vita più umana delle comunità*. Milano: Hoepli.

Semerani, L. (1990). *Un modo di intendere l'architettura*. Phalaris, 10: 1-3.

Setti, S. (2020). Una relazione tra individui liberi: Domus 223-225, 1947 e il rapporto arte-architettura secondo Ernesto Nathan Rogers. *Studi e Ricerche di Storia dell'Architettura*, 8: 96-113.

Spinelli, L. (2012). *La «Domus» di Rogers (1946-1947)*. In C. Baglione (a cura di) (2012). *Ernesto Nathan Rogers. 1909-1969* (71-78). Milano: Franco Angeli.

Solmi S. (1946). I disegni di Matisse. *Domus*, 207: 20.

Venturi, L. (1946). Considerazioni sull'arte astratta. *Domus*, 205: 34-36.



d i

e

c i

Peter Sloterdijk

Da sempre, tra i compiti che la filosofia si prefigge rientra l'interrogazione delle forme in cui si dà l'abitare umano sulla terra. Pochi, tra gli autori della contemporaneità, hanno preso sul serio questo compito come Peter Sloterdijk. Ma non sta qui l'originalità del filosofo di Karlsruhe. Aver posto al centro delle proprie riflessioni l'analisi delle varie modalità in cui si dispiega la fenomenologia storica della costruzione degli spazi abitati ha costretto Sloterdijk a contaminare il proprio discorso con quello di tutte le discipline che si sforzano di comprendere genesi e struttura dell'ecumene costituito da umani, viventi non umani e oggetti inanimati, tra i quali vanno compresi gli artefatti progettati dagli umani. Ed ecco che qui si coglie la svolta impressa dal suo pensiero alla riflessione sull'umano: quest'ultimo va disinstallato dalla posizione preminente, unica, privilegiata, in cui lo collocava ancora il pensiero vetero-europeo (espressione, questa, che troviamo in Luhmann, un autore caro a Sloterdijk) e va posto entro un reticolo di processi, ciascuno dotato di una propria temporalità e di una propria collocazione spaziale, che si interseca con quella degli altri. Abbiamo così un insieme di strati, non ordinabili gerarchicamente, che vanno dallo spazio-tempo delle pietre, della cosiddetta materia inerte (che poi inerte non è affatto), fino a includere i mondi digitali con cui interagisce l'uomo fattosi cyborg della contemporaneità.

Tutto ciò farebbe di Sloterdijk l'autentico pensatore della postumanità, il visionario anticipatore di un pensiero finalmente all'altezza dei tempi nuovi, pervasi dalla rivoluzione digitale? La questione è più complicata. L'analisi delle varie forme di auto-domesticazione che caratterizzano l'abitare umano sulla terra mette capo a una psico-storia che interroga come una serie di invarianti antropologiche si relazionino alle nicchie che gli umani abitano e plasmano, per venire nel contempo plasmati dall'interazione con gli elementi che costituiscono queste stesse nicchie. Certo, a volte si ha l'impressione che resti operante in Sloterdijk una

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 157 – 158

propensione a rendere gli umani comunque i protagonisti, o gli attori principali, delle antropotecniche che utilizzano per portare a termine il compito della propria domesticazione – su questo aspetto problematico del suo pensiero si sofferma opportunamente Antonio Lucci nel saggio che segue. Tuttavia, dal pensiero di Sloterdijk si ricava comunque uno stimolo potente a porre la questione antropologica al centro non solo della filosofia della storia, o della riflessione etica, ma anche della riflessione in quanto tale – a patto che, beninteso, per antropologia si intenda la descrizione di quello spazio di gioco in cui *Homo sapiens* si muove quale animale tra altri, intento a cavarsela come può con i vincoli che lo stesso processo di ominazione impone.

Giovanni Leghissa

Tra invarianti antropologiche e antropologia storica: la questione del divenire-umano in Peter Sloterdijk

Antonio Lucci

Ricercatore presso l'Università di Torino è stato Gastprofessor presso la Humboldt Universität di Berlino, ha svolto attività di docenza e ricerca presso il FIPH di Hannover, l'IFK di Vienna, la NABA di Milano, l'Università degli Studi di Trieste e di Roma "La Sapienza".

ant.lucci@gmail.com

This contribution aims to provide a selective analysis of Peter Sloterdijk's philosophical production, specifically focusing on the anthropological problem. Contrary to common perception, Sloterdijk will be presented as an author who only partially belongs to the German philosophical anthropological tradition of the 20th century, encompassing figures like Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen. To support this thesis, the text first outlines the general differentials between two major German-language anthropological traditions: philosophical and historical anthropology. Subsequently, it reconstructs three overarching themes in Sloterdijk's anthropological investigation: religious anthropology, the problem of hominization, and anthropogenesis. Finally, the positioning of Sloterdijk in relation to two traditions mentioned above will be explored, leading to an evaluation of the significance of Sloterdijk's anthropological endeavor for a philosophical diagnosis of the contemporary era.

— SLOTERDIJK
— ANTROPOLOGIA
— ANTROPOGENESI
— INVARIANTI
— STORIA

Introduzione

A livello internazionale, con la rumorosa eccezione del mondo universitario tedesco, Peter Sloterdijk è sicuramente uno dei filosofi viventi più considerati, letti e discussi (e naturalmente criticati) degli ultimi venti anni. Alla sua copiosa produzione, tradotta in molteplici lingue, si sono affiancati nel corso degli ultimi anni una serie di testi critici (cf. tra i più recenti e rilevanti De Conciliis 2023, Alagna 2021, Couture 2016), fascicoli di riviste specializzate (Roney & Rossi 2021), volumi collettanei dedicati (Elden 2012, Pavanini 2020), testimonianza di una crescente considerazione dell'autore in ambito accademico. Esistono, però, molti Sloterdijk: l'autore, infatti, non solo si è rivelato nel corso degli anni estremamente prolifico, con più di cinquanta tra monografie e curatele all'attivo, ma ha anche spaziato in discipline estremamente differenti, che vanno dall'antropologia filosofica (Sloterdijk 2004) alla teoria politica (Sloterdijk 2023a), dall'estetica (Sloterdijk 2017) alla teoria dei media (Sloterdijk 1994), alla letteratura (Sloterdijk 1976), sperimentandosi anche – con risultati alterni – nel genere autobiografico (Sloterdijk 2012, Sloterdijk 2018, Sloterdijk 2023b) e nella narrativa (Sloterdijk 1987, Sloterdijk 2016).

L'obiettivo del presente contributo, in osservanza anche ai temi della *call* del fascicolo entro cui si inserisce, sarà quello di offrire un'analisi selettiva di questa produzione – analisi che verrà dedicata al problema antropologico in Sloterdijk – al fine di evidenziare quello che, a parere di chi scrive, è il portato filosofico più rilevante del filosofo di Karlsruhe per la contemporaneità. In particolare, la tesi che verrà sviluppata di seguito sarà la seguente: Peter Sloterdijk, che – principalmente in Italia – viene recepito come un continuatore della tradizione dell'antropologia filosofica tedesca del '900 (vale a dire della costellazione in cui rientrano non solo i grandi esponenti di spicco Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen, ma anche autori com Lodewijk Bolk, Paul Alsberg, Adolf Portmann, senza di cui le grandi sistematizzazioni dei tre autori sopra elencati non sarebbero state possibili), in realtà appartiene solo parzialmente a suddetta tradizione. Per argomentare questa tesi, verranno prima schizzate, a livello generale, le linee differenziali sussistenti tra due grandi tradizioni antropologiche di lingua tedesca, l'antropologia filosofica e quella storica. Di seguito verranno ricostruite le tre macrodirettive dell'indagine antropologica sloterdijkiana: l'antropologia religiosa, il problema dell'ominazione e quello dell'antropogenesi. Da ultimo, si cercherà di comprendere il posizionamento di Sloterdijk rispetto alle due tradizioni di studi sovracitate, e – a partire da ciò – verrà offerta una valutazione del portato dell'operazione antropologica sloterdiijkiana per una diagnostica filosofica dei tempi presenti.

1. Lineamenti di una storia delle ripartizioni disciplinari: antropologia filosofica e antropologia storica nel pensiero tedesco tra XIX e XX secolo

La questione antropologica in filosofia ha una lunga tradizione in ambito germanofono (Martinelli 2004, pp. 57-132). Partendo dalla famosa quarta domanda kantiana – «Che cos'è l'uomo?» (Kant 1984, p. 19) –, passando per gli interessi "orientalisti" di autori come i fratelli Schlegel (Gipper 1986,

Tzoref-Ashkenazi 2009) e di Wilhelm von Humboldt (1906), la riflessione sull'essere umano, tra XVIII e XIX secolo, diventa un *Leitmotiv* intellettuale tedesco.

Questo interesse "proto-antropologico" – oltre che nelle scuole tedesche di etnologia (Bastian) e antropologia (Virchow) (Martinelli 2004, pp. 135-140) – si svilupperà in ambito filosofico in due direzioni, che finiranno sempre più per divergere: da un lato quella che, partendo da Kant, arriverà al neokantismo e alla tradizione della *Kulturphilosophie* (Konersmann 2003, pp. 27-31), dall'altro quella che troverà la sua forma più compiuta nei già citati autori "canonici" dell'antropologia filosofica tedesca: Scheler, Plessner, Gehlen. Dopo la Seconda Guerra Mondiale, sullo sfondo del processo di denazificazione delle discipline scientifiche avvenuto in questo periodo, e anche alla luce dell'importazione in Germania dei dibattiti che si svolgevano in contesto anglofono sia nell'ambito dell'antropologia che dei *cultural studies*, si svilupperanno – come una sorta di prosecuzione del neokantismo cassireriano con altri mezzi – le tradizioni delle *Kulturwissenschaften* e dell'antropologia storica. I due filoni non potrebbero essere più differenti, malgrado le somiglianze apparenti: l'antropologia filosofica, infatti, fin dai suoi esordi, ha intenti universalizzanti ed essenzializzanti. Essa, e questo è un carattere che accomuna tutti i suoi esponenti di spicco, malgrado le differenze, si pone come una riflessione sull'*Uomo*, declinato al singolare. Questo viene indagato, innanzitutto, a partire dalla sua costituzione organico-fisiologica e istintuale, posto in relazione ai primati, alle piante e agli altri esseri viventi, rispetto a cui vengono tracciate linee di continuità, ma soprattutto di discontinuità. È, infatti, uno degli intenti centrali dichiarati dell'antropologia filosofica quello di ricercare, a partire da un'analisi comparativa della costituzione umana rispetto a quella degli animali non-umani, le caratteristiche distintive peculiari dell'essere umano. Che siano la facoltà di dire di no agli istinti mondano-ambientali (Scheler 1997, pp. 155-163), una presunta costituzione fisiologicamente e istintualmente carente che porta l'essere umano a sviluppare la cultura e la tecnica come suppletivi (Gehlen 2010, pp. 70-75), o la presunta capacità "eccentrica" di considerarsi da fuori (Plessner 2006, pp. 312-317), tutti questi elementi rappresentano, agli occhi dei differenti autori che li hanno teorizzati, il punto distintivo che rende l'uomo un animale a sé stante rispetto al resto del regno organico. Le scienze della cultura e l'antropologia filosofica partono, invece, da premesse differenti. Non è tanto la determinazione dell'Uomo in quanto particolarità biologica all'interno del regno naturale che interessa indagare a queste discipline, quanto la pluralità degli uomini e delle loro espressioni culturali. Si tratta, quindi, del passaggio dell'oggetto di analisi dal singolare sovraesteso (l'Uomo) a un plurale (gli uomini) che fa riferimento a una pluralità culturalmente e storicamente situata. Non sono più, quindi, le invarianti antropologiche e le presunte discontinuità con il regno animale, ma le varianti ad essere centrali per queste discipline, che operano in direzione anti-normativa e anti-sostanzialista: il loro intento, infatti, è dimostrare, alla luce degli studi sulla pluralità di fenomeni culturali e antropologici, che non esiste una natura umana unica e univoca, o che – quantomeno – a fronte di alcune determinanti antropologico-fisiche fondamentali (nascita, morte, nutrizione) la pluralità di forme in cui a livello storico e culturale tali fatti sono stati elaborati non permette di postulare alcun

tipo di caratteristica "propriamente umana" a partire da cui sia possibile assumere come derivate una serie di altre caratteristiche e/o comportamenti. La portata della differenza tra le due discipline, è bene tenerlo presente, è non solo teorica, ma anche etica e politica: laddove si postula una presunta natura invariabile dell'essere umano la linea di demarcazione tra umano e non umano è, infatti, già implicitamente segnata, con tutti gli effetti a cascata a livello di inclusioni, esclusioni, inclusioni esclusive ed esclusioni inclusive (Agamben 1995, p. 22) che questa porta con sé.

2. Le tre declinazioni del problema antropologico in Peter Sloterdijk: religione, ominazione, antropogenesi

Come precedentemente rilevato, il problema antropologico trova espressione in tre differenti declinazioni del pensiero di Sloterdijk: da un lato abbiamo un corpus di testi, risalenti agli anni '90, dove Sloterdijk si interessa di antropologia religiosa. Parallelamente Sloterdijk incomincia a sviluppare il suo *corpus* propriamente antropologico-filosofico, che trova la sua massima espressione nelle analisi sull'antropogenesi del primo volume della trilogia di *Sfere*, del 1998. Inoltre, nel 2001, viene pubblicato in Germania *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, una raccolta di testi, di cui il più famoso è quello risalente al 1997 dal titolo *Regole per il parco umano*, che deve la sua notorietà a una vivida polemica con Jürgen Habermas (Nennen 2003), in cui il problema dell'ominazione, vale a dire del passaggio dell'animale-*sapiens* dalla preistoria alla storia, assume una dimensione centrale.

I tre livelli dell'antropologia sloterdjkiana non sono realmente separabili, se non a fini euristici: prova ne è che l'opera di svolta nel pensiero sloterdijkano, *Devi cambiare la tua vita*, del 2009, rappresenta una sorta di sintesi delle tre direttive. Di seguito queste verranno analizzate in maniera separata, invitando, però, alla luce di quanto appena detto, lettori e lettrici a tenere sempre presente la coappartenenza dei diversi livelli di analisi. Nel 1993 Sloterdijk pubblica *Sulla stessa barca* (Sloterdijk 2020) e *Weltfremdheit* (Sloterdijk 1993), che vanno ad aggiungersi alla curatela di poco precedente (redatta insieme al *Kulturwissenschaftler* Thomas Macho) dell'antologia di testi gnostici *Weltrevolution der Seele* (Macho & Sloterdijk 1993), quali parti del *corpus* di opere in cui trova espressione la sua riflessione antropologico-religiosa. Qui prendono corpo, per la prima volta in maniera sistematica, le analisi di Sloterdijk sulla genesi dell'essere umano propriamente detto, che viene analizzato da un punto di vista diverso da quello adottato precedentemente (vale a dire l'indagine autobiografica a cui aveva dedicato la propria tesi di dottorato [Sloterdijk 1976] e l'interrogazione sulla problematica del venire al mondo di *Zur-Welt-kommen, Zur-Sprache-kommen* [Sloterdijk 1988]). In *Sulla stessa barca* viene indagata la costituzione dell'essere umano a partire da quel primitivo essere-assieme che, con lessico freudiano, Sloterdijk definisce "orda". È questo il primo punto in cui Sloterdijk si separa dalle teorie della civiltà che considerano le prime città-stato, i primi imperi, le formazioni storico-concrete primigenie in cui l'uomo propriamente detto ha avuto un ruolo (Sloterdijk 2020, p. 17 e succ.). L'uomo propriamente detto, secondo Sloterdijk, proviene dall'essere-insieme-sotto-forma-di-orda preistorico, e sarebbe un errore non considerare totalmente umani i processi bio-politici avvenuti nella preistoria (Sloterdijk 2020, pp. 18-20).

Nello stesso anno in cui esce *Sulla stessa barca*, il 1993, Sloterdijk pubblica *Weltfremdheit*, in cui sostiene che religioni e filosofie sono sistemi di pensiero che hanno una radice comune, che li rende ontologicamente indistinguibili (infatti Sloterdijk li accomunerà sotto il nome di "metafisica"). Tale radice comune sarebbe l'immunologia: le metafisiche nascono come tentativi di spiegazione del mondo, quali modi per significare l'a-significante, per rendere accettabile l'esistenza. A questo punto appare evidente quanto, già nel 1993, a Sloterdijk interessi la genesi sociale dell'animale *sapiens* in virtù di processi autoplastici che hanno prodotto una deviazione significativa rispetto al corso evolutivo naturale, producendo a loro volta un'evoluzione caratterizzata da tratti frutto di una selezione basata su criteri non più strettamente naturali, ma culturali in senso lato.

Quella che in seguito Sloterdijk definirà col nome "antropotecnica" (Sloterdijk 2004b, Sloterdijk 2004c), originariamente, non è altro che questa tecnica di "produzione" dell'uomo da parte di quell' "utero sociale" preistorico che è l'orda. Il concetto di antropotecnica servirà, infatti, a designare a livello più generale quelle tecniche da sempre messe in atto, sia in maniera non programmatica (ad esempio la selezione del partner attraverso criteri estetico-culturali) che programmaticamente (basti pensare alla plasmazione psico-sociale messa in atto dai regimi totalitari del XX secolo) nella storia dell'umanità da parte degli impianti di potere, delle strutture sociali e dei gruppi umani in generale per "costruire" determinati tipi di soggetti.

Le antropotecniche sono, in questo senso, gli operatori logico-antropologici che permettono a Sloterdijk di passare dalle sue analisi del fenomeno-religione a quelle dedicate al problema dell'ominazione, e vengono da egli divise in *primarie* (che si basano su *routines*, convenzioni culturali, programmazioni pedagogico-sociali) e *secondarie* (quelle tecniche che l'evoluzione dell'ingegneria genetica sta rendendo sempre più prossime e che porranno alla filosofia futura il problema di pensare la loro essenza, eticità, liceità) (Sloterdijk 2004c, pp. 158-160). Il concetto di antropotecnica subisce una svolta nel volume del 2009 *Devi cambiare la tua vita*: Sloterdijk, fin dalle primissime pagine del testo, pone qui, programmaticamente, al centro delle proprie analisi il nesso tra antropotecnica ed esercizio, dando una svolta alla concezione dell'antropotecnica sviluppata in *Non siamo ancora stati salvati*: rispetto ai testi lì contenuti, Sloterdijk sancisce il definitivo distacco dall'orizzonte paleo-ontologico e paleo-genealogico in relazione alla costituzione della soggettività (Sloterdijk 2010, pp. 135-136). Al centro dell'attenzione dell'autore, adesso, sono gli individui che, dati in un contesto immunologico-cibernetico, attraverso l'esercizio agiscono su se stessi e sui sistemi immunitari entro cui sono inseriti, modificandoli e modificandosi. Viene così anche superato il problema della determinazione dei limiti dell'azione naturale e di quella culturale nell'analisi del "fenomeno-uomo": l'antropotecnica orientata atleticamente è, infatti, un concetto totalmente diverso dalle antropotecniche primarie, in quanto introduce la possibilità di azione del soggetto in quelle che prima erano considerate delle pratiche culturali la cui creazione e istituzione affondava nella lunga durata. Al contempo, l'orientamento dello sguardo verso l'attività del soggetto, proprio della nuova caratterizzazione del concetto di antropotecnica in virtù del suo nucleo atletico, permette a Sloterdijk di porre in disparte

le antropotecniche secondarie: esse non sono altro che un epifenomeno recente del grande universo antropotecnico-atletico. Inoltre, le antropotecniche basate sull'esercizio mantengono un legame con quelle analizzate da Sloterdijk nel suo periodo di interesse per l'antropologia religiosa: il fenomeno religioso, infatti, nell'opera del 2009, assume un ruolo centrale, in quanto ambiente culturale altamente rappresentativo per modi di creazione di tipi umani estremamente differenti. Pratiche ascetiche, esercizi di ritiro dal mondo, figurazioni mistiche ed estatiche rappresentano in questo senso una serie di *case studies* ideali per mostrare il potere dell'esercizio ai fini della plasmazione dell'essere umano.

Nello stesso periodo in cui ha avuto luogo la genesi delle categorie antropologiche sloterdijkiane summenzionate trovano una formulazione sistematica anche i tasselli che andranno a comporre l'opera di più grande respiro del filosofo di Karlsruhe, la trilogia di *Sfere*, di cui *Sfere I* rappresenta il tassello di base, in quanto ad esso è deputato il compito di fondare le analisi dei volumi II e III su un impianto antropologico. Sloterdijk indaga qui la costituzione dell'individuo fin dalla fase della gestazione nell'utero materno, in quanto ritiene che il periodo di gestazione sia quello fondamentale per la costituzione della soggettività umana, soprattutto a livello di retaggio psichico. Questo è il punto basilare in cui egli si distacca da Freud (ma anche dei critici di Freud entro il contesto della psicanalisi), introducendo il concetto, mutuato da Thomas Macho, di *noggetto*, per descrivere qualcosa che (come nel caso del feto prima della nascita) sfugga alla dicotomia soggetto/oggetto (Lucci 2013). Tramite questo concetto vengono da Sloterdijk criticate le tre fasi (orale, anale, genitale), che secondo la psicoanalisi freudiana segnano i modi primari di rapportarsi all'alterità, come inficiate fin dall'inizio dalla *petitio principi* della necessità del rapporto a un oggetto. A tali tre fasi vengono preposti (senza che per questo si possa tra di essi stabilire né una gerarchia né una consequenzialità cronologica) altri tre stadi, pre-orali, caratterizzati dalla loro configurazione noggettuale, che dovrebbero descrivere in maniera più completa non solo il rapporto tra madre e feto, ma anche le sue conseguenze post-natali: (1) La prima fase pre-orale è una *fase coabitativa fetale* in cui vi è l'esperienza della presenza sensoriale dei liquidi, dei corpi e dei limiti della caverna uterina. Qui, quale precursore della realtà che diverrà poi il mondo, è presente un regno intermedio fluidico, l'ambiente uterino prenatale materno. Questa prima fase, secondo Sloterdijk, si riproporrà di continuo, prepotentemente, in quanto l'*abitare*, inteso come essere-nello-spazio, costruire-lo-spazio, abitare-uno-spazio-umanizzato (e umanizzante) sarà la caratteristica fondamentale dell'essere umano: per Sloterdijk infatti l'uomo sarà null'altro che quell'animale che crea e abita uno spazio, tema che verrà sviluppato nel II e il III volume di *Sfere*. L'immersione del feto nel liquido amniotico e nel sangue, e il rapporto con la placenta, sono le altre caratteristiche fondamentali di questo stadio. (2) Nella seconda fase pre-orale viene posta l'attenzione sull'importanza della voce come cordone ombelicale che unisce ancora, dopo il parto, il neonato con la madre, e che sarebbe il germe di ogni comunicazione futura. (3) L'ultimo stadio pre-orale è quello della *fase respiratoria*, rappresentativa del fatto che la venuta al mondo coincide con un cambiamento (traumatico) di medium (Sloterdijk 2014, pp. 274-282).

Se, come visto, la prima vera esperienza del soggetto *in fieri* è quella dell'immersione in un medium fluido entro delle delimitazioni spaziali concretamente presenti, seppur nella loro vaghezza, si può da qui dedurre l'importanza che l'analisi dei media assume nelle considerazioni di Sloterdijk. Una volta determinato l'essere umano in quanto abitante e artefice di spazi interni in virtù dei propri trascorsi noggettuali, tutta la trilogia di *Sfere*, e lo stesso concetto di *sfera*, possono essere descritti come dei tentativi concettuali di spiegare il fenomeno-uomo alla luce del suo rapporto con il proprio *dove*: una «ontotopologia» (Sloterdijk 2014, p. 310), come lo stesso Sloterdijk l'ha definita.

Conclusioni

Per avviarci alle conclusioni del presente contributo è utile ripartire dall'antropologia sloterdijkiana per come si è sviluppata in *Sfere I*: come appena mostrato, qui, Sloterdijk pone le basi della propria teoria della cultura, fondando quest'ultima su una soggiacente teoria delle fasi costitutive del soggetto da presupporre al suo ingresso nel mondo sia della cultura che dell'*agency* soggettiva. Le fasi noggettuali sono da intendersi, nell'impianto di pensiero sloterdijkiano, come delle vere e proprie invarianti antropologiche, che indirizzano i comportamenti culturali in una determinata direzione: la creazione di spazi, fisici e simbolici, la ricerca di media "climatizzanti" l'esteriorità anumana, la ricerca di suppletivi del «doppio placentario» perduto (Sloterdijk 2014, pp. 321-371 e 387-430). Le differenze tra individui, epoche storiche e culture consistono nei modi in cui le fasi noggettuali vengono elaborate, ma esse, di per sé, sono inaggirabili. In questo impianto teorico, come è possibile evincere dalla ricostruzione precedentemente effettuata delle differenze tra antropologia filosofica e antropologia storica, Sloterdijk è decisamente da situare sul versante della prima. Le conseguenze del "gesto" antropologico-filosofico sloterdijkiano sono da ritrovarsi anche in *Devi cambiare la tua vita*: anche qui, infatti, la tendenza alla verticalità e all'esercizio vengono considerate delle invarianti antropologiche, la cui origine sarebbe addirittura da ricondurre allo sviluppo psicofisico e neuronale del neonato nelle fasi post-natali iniziali (Sloterdijk 2010, p. 140). Rispetto a questo posizionamento sul versante – essenzializzante – dell'antropologia filosofica, Sloterdijk, nei suoi lavori coevi sull'ominazione e sull'antropologia religiosa, sembrava, invece, porsi maggiormente sul versante dell'antropologia storica: in particolare il concetto di antropotecnica rappresenta uno strumento euristico che non necessita di ancorarsi a una base antropologica per ottenere plausibilità. Le antropotecniche, infatti, sono pratiche che pongono i soggetti in rapporto reciproco e in relazione con le istituzioni. Esse hanno sicuramente carattere autopoietico, ma anche storico-contingente, come dimostra il concetto di "antropotecnica secondaria", la cui formulazione si è resa necessaria per descrivere una situazione storicamente situata, venutasi a creare a seguito degli sviluppi dell'ingegneria genetica. Anche quella che abbiamo proposto di definire "antropotecnica terziaria" (Lucci 2016, pp. 139-169), vale a dire l'antropotecnica basata sull'esercizio, a parere di chi scrive, non necessita di un ancoraggio a presunte caratteristiche psicofisiche per poter essere considerata uno strumento utile all'interpretazione del presente. Al contrario, se lo si disancorasse dalla pretesa universalizzante di Sloterdijk

– per cui qualsiasi pratica è esercizio, e qualsiasi esercizio è una pratica autopoietica – esso potrebbe essere utile a spiegare e descrivere alcuni fenomeni sociali e culturali (come, ad esempio, l'affermarsi dell'utente come "figura della soggettività moderna" [De Cesaris 2020]), senza però pretendere di assurgere a strumento ermeneutico universale di interpretazione dei fenomeni di soggettivazione. In questo senso è possibile sostenere che Sloterdijk si posiziona a metà tra le tradizioni dell'antropologia filosofica, con le sue tendenze essenzializzanti, e quella dell'antropologia storica, basata su un impianto teorico meno interessato all'enucleazione di presunte invarianti antropologiche. A parere di chi scrive, la fecondità dei costrutti euristici forgiati da Sloterdijk è sicuramente maggiore laddove essi si emancipano dalla loro base essenzialistica: così, infatti, essi hanno la possibilità di essere applicati in contesti differenti, senza però che sia necessario condividere una determinata teoria sulla costituzione del soggetto per farlo.

Ci sia concessa in conclusione una riflessione che, pur prendendone le mosse, esuli per un momento dall'analisi puntuale dell'autore oggetto del presente studio: come le precedenti riflessioni su Sloterdijk mostrano a livello esemplare, a livello etico-politico i rischi e le potenzialità dell'uso di strumenti antropologici ai fini della costruzione di modelli di teoria culturale consistono principalmente nel postulare invarianti antropologiche partendo dall'analisi di fenomeni culturali, invarianti che poi, circolarmente, vengono presupposte come matrici originarie dei suddetti fenomeni culturali. Una teoria della cultura che si voglia sottrarre al rischio di essenzializzazioni rischiose e spesso indebite, invece, dovrebbe avere il coraggio di porsi come un costrutto a bassa intensità normativa: come una teoria, sempre provvisoria e passibile di modifiche, correzioni, aggiunte, che indichi come determinate configurazioni del sociale e dell'umano funzionino, o che aiuti a costruire modelli per l'interpretazione di tali configurazioni, senza però pretendere di dire – in ultima istanza – cosa l'umano è, e di conseguenza, dovrebbe essere.

Bibliografia

Agamben, G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.

Alagna, M. (2021). *Peter Sloterdijk. Madre, Antigravitazione, Thymòs, Mostro, Schiuma.* Bologna: Deriveapprodi.

Couture, J.-P. (2016). *Sloterdijk*. Cambridge: Polity.

De Cesaris, A. (2020). Il design dell'individuo. L'utente come figura della soggettività ipermoderna. In A. De Cesaris (a cura di), *Vite digitali. Essere umani nella società del XXI secolo*. Milano: Franco Angeli.

De Conciliis, E. (2023). *Sloterdijk suite. Espansione e riduzione dell'umano*. Milano: Meltemi.

Elden, S. (a cura di). (2012). *Sloterdijk Now*. Cambridge: Polity.

Gehlen, A. (2010). *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. A cura di V. Rasini. Udine-Milano: Mimesis.

Gipper, H. (1986). Understanding as a Process of Linguistic Approximation. The Discussion Between August Wilhelm von Schlegel, S. A. Langlois, Wilhelm von Humboldt and G.W.F. Hegel on the Translation of *Bhagavadgita* and the Concept of 'yoga'. In T. Bynon & F.R. Palmer, *Studies in the History of Western Linguistics in Honour of R.H. Robins* (109-128). Cambridge: CUP.

Humboldt, W. von (1906). Ueber die Bhagavad-Gîtâ. Mit Bezug auf die Beurtheilung des Schlegelschen Ausgabe im Pariser Asiatischen Journal. In A. Leitzmann (a cura di). *Werke* (V) (158-189), Berlin: De Gruyter.

Kant, I. (1984). *Logica*. A cura di L. Amoroso. Roma-Bari: Laterza.

Konersmann, R. (2003). *Kulturphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Lucci, A. (2013). Thomas Macho e la fondazione di una teoria mediale della coscienza. In T. Macho, *Segni dall'oscurità. Note per una teoria della psicosi* (7-17), a cura di A. Lucci, Giulianova: Galaad.

Lucci, A. (2014). Sfere di Peter Sloterdijk, istruzioni per l'uso. In *Doppiozero*, http://www.doppiozero.com/materiali/biblioteca/sfere-di-peter-sloterdijk-istruzioni-l-uso

Lucci, A. (2016). *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*. Roma: Aracne.

Lucci, A. (2019). Nel mondo, ma non del mondo. Peter Sloterdijk storico della cultura. In P. Sloterdijk, *Negare il mondo? Sullo spirito dell'India e la gnosi occidentale* (9-36). A cura di A. Lucci. Roma: Inschibboleth 2019.

Macho, T. & Sloterdijk, P. (a cura di). (1993). *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart.* Zürich: Artemis & Winkler.

Martinelli, R. (2004). *Uomo, Natura, Mondo. Il problema antropologico in filosofia.* Bologna: Il Mulino.

Nennen, H.-U. (2003). *Philosophie in Echtzeit. Die Sloterdijk–Debatte: Chronik einer Inszenierung*. Würzburg: Könighausen & Neumann.

Pavanini, M. (a cura di). (2020). *Lo spazio dell'umano. Saggi dopo Sloterdijk*. Pompei: Kaiak.

Plessner, H. (2006). *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*. A cura di V. Rasini. Torino: Bollati Boringhieri.

Roney, P. & Rossi, A. (a cura di). (2021). Sloterdijk's Anthropotechnics. Special Issue. *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 26 (1).

Scheler, M. (1997). *La posizione dell'uomo nel cosmo*. A cura di M. T. Pansera. Roma: Armando.

Sloterdijk, P. (1976). *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der Zwanziger Jahre.* München: Hanser.

Sloterdijk, P. (1987). *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sloterdijk, P. (1988). *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sloterdijk, P. (1993). *Weltfremdheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sloterdijk, P. (1994). *Medien-Zeit. Drei gegenwartsdiagnostische Versuche*. Berlin: Cantz.

Sloterdijk, P. (2004a). *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*. Trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara. Milano: Bompiani.

Sloterdijk, P. (2004b). Regole per il parco umano. Una risposta alla *Lettera sull'"umanismo"* di Heidegger. In P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (239-266). Trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara. Milano: Bompiani.

Sloterdijk, P. (2004c). La domesticazione dell'essere. Lo spiegarsi della *Lichtung*. In P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (113-184). Trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara. Milano: Bompiani.

Sloterdijk, P. (2010). *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*. A cura di P. Perticari. Milano: Raffaello Cortina.

Sloterdijk, P. (2012). *Zeilen und Tage. Notizen 2008-2011.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sloterdijk, P. (2014). *Sfere I. Bolle. Microsferologia*. A cura di G. Bonaiuti. Milano: Raffaello Cortina.

Sloterdijk, P. (2016). *Das Schelling-Projekt. Ein Bericht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sloterdijk, P. (2017). *L'imperativo estetico. Saggi sull'arte*. A cura di P. Montani. Milano: Raffaello Cortina.

Sloterdijk, P. (2018). *Neue Zeilen und Tage. Notizen 2011-2013.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sloterdijk, P. (2020). *Sulla stessa barca. Saggio sull'iperpolitica*. A cura di A. De Cesaris. Pisa: ETS.

Sloterdijk, P. (2023a). *Ira e tempo*. *Saggio politico-psicologico*. A cura di G. Bonaiuti. Venezia: Marsilio.

Sloterdijk, P. (2023b). *Zeilen und Tage III. Notizen 2013-2016.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Tzoref-Ashkenazi, C. (2009). *Der romantische Mythos vom Ursprung der Deutschen. Friedrich Schlegels Suche nach der indogermanischen Verbindung*. Göttingen: Wallstein.



u n

o

Baruch Spinoza

Baruch Spinoza, uno dei filosofi più influenti del XVII secolo, occupa tuttora un posto centrale nella filosofia moderna e contemporanea grazie alla sua visione unitaria della realtà e al suo profondo impatto su vari campi del pensiero. Spinoza presenta una realtà che deve essere giustificata nella sua totalità unitaria, un luogo in cui l'assoluto si attua e si dispiega continuamente. Spinoza ci spinge a comprendere che la verità non è una realtà autonoma e completa, ma piuttosto che solo il parziale è reale, se non deve diventare un vuoto concetto metafisico.

Ci troviamo così al centro di una prospettiva olistica che porta l'uomo spinoziano a cercare un incontro tra vita e ragione, facendosi al contempo artefice di un'emendazione della religione dalla teologia e dalla metafisica. Respingendo ogni dogmatismo e atto di fede in un dio trascendente, l'uomo spinoziano deve piuttosto rivolgersi alla questione dell'accesso alla verità da parte della ragione, divenendo cardine centrale della sua stessa ricerca.

Non è dunque un caso se i temi spinoziani hanno attraversato e connesso molteplici aree del pensiero contemporaneo. L'influenza di Spinoza si è estesa nel tempo oltre il campo della filosofia, permeando la psicologia, le neuroscienze, la sociologia, le teorie dei sistemi complessi e la cibernetica. Da Louis Althusser ad Antonio Damasio, il pensiero di

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 173 – 174

Spinoza continua a ispirare e a fornire una struttura per comprendere una realtà intesa come insieme di parti interconnesse.

Per tutte queste ragioni forse Spinoza è l'autore ideale da porre fra gli iniziatori di quella ecologia radicale che *Philosophy Kitchen* abbraccia. La sua visione olistica del mondo – in cui ogni parte è connessa all'altra in un intricato tessuto di cause ed effetti – va oltre la semplice contemplazione, invitandoci a riconoscere l'interconnessione di tutti gli elementi del reale, e ad accoglierne la complessità. Nulla esiste in isolamento; ciascuno si ripercuote sull'intero ecosistema.

Elettra De Biasi

La nozione di verità in Spinoza

Pina Totaro

Dirigente di ricerca presso l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Le sue ricerche sono orientate allo studio della storia della filosofia moderna, della terminologia filosofica e di cultura, della storia della scienza e delle idee, delle donne filosofe e scienziate.

giuseppina.totaro@cnr.it

This article analyses the concept of truth in Spinoza and shows how the definition adopted by the philosopher overturns the traditional idea of truth and the epistemological framework associated with it. In this sense, Spinoza anticipates certain developments in contemporary science in the fields of gnoseology, anthropology and politics. The principle of truth was traditionally expressed by the formula "adaequatio rei et intellectus". Underlying this notion of truth was the idea of a perfect correspondence between thought and reality: truth consisted in the adequacy and correspondence between the idea in thought and external reality. With the formulation of his concept of truth as self-evidence, Spinoza refuses to regard ideas as images of things and the external object as the norm of the idea. He rejects the dogmatism of correspondence understood as an act of faith in reason or in a transcendent God that guarantees the relationship between the "internal" and the "external", and instead studies the ways in which reason can have access to the truth.

— SPINOZA
— FILOSOFIA MODERNA
— VERITÀ
— ONTOLOGIA
— ETICA

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 175 — 186

Veritas veritati non repugnat
(Spinoza a Blijenberg, 28 gennaio 1665)

La cosiddetta "attualità" di Spinoza è stata più volte sottolineata dalla critica, la quale ha mostrato la capacità di elaborare nuovi paradigmi interpretativi da parte del filosofo, di intercettare temi e di adottare soluzioni che conosceranno ampia fortuna nei secoli successivi in ambito etico, psicologico e politico. [1] Si tratta di studi importanti che hanno stabilito la centralità del pensiero spinoziano per quanto riguarda concezioni legate alla moderna definizione della soggettività, alla psicanalisi e, ancor più, al contesto giuridico e politico con la diffusione di una nuova idea di libertà, di diritti e dei rapporti tra Stato e Chiesa. Io mi propongo di affrontare qui una questione più attinente all'ambito dell'ontologia e della logica come quella relativa ai concetti di "verità" e "falsità" in Spinoza, il cui impatto è strettamente legato agli sviluppi della scienza contemporanea, alla gnoseologia, all'antropologia e, comunque, alla politica.

[1] Tra i molti studi sul tema cfr. *In Circolo. Rivista di filosofia e culture* (2019, 8), numero interamente dedicato a "L'attualità di Spinoza". Per alcuni aspetti della ricezione di Spinoza nelle filosofie del Novecento, sia consentito rinviare a Totaro & Licata (2023).

Si potrebbe individuare l'atto di nascita dell'età moderna nella messa in crisi del principio di verità tradizionalmente espresso dalla formula "adaequatio rei et intellectus" e nella conseguente rottura dell'impianto epistemologico ad esso connesso. Alla base di questa nozione di "verità" vi era infatti l'idea di una perfetta corrispondenza tra pensiero e realtà: la verità consiste nell'adeguazione, nella corrispondenza tra l'idea nel pensiero e la realtà esterna. L'oggetto esterno è così considerato intelligibile in quanto adeguato all'intelletto, ovvero in relazione, in corrispondenza con l'intelletto, e tale per cui l'intelletto può conoscerlo. [2] In questo senso, l'intelletto è finalizzato a conoscere ciò che esiste e ciò che esiste è fatto per essere conosciuto dall'intelletto: il rapporto di adeguazione tra la cosa e l'intelletto è espressione e al tempo stesso garanzia e fondamento di verità.

[2] Le prime fonti di questa teoria si rintracciano in Aristotele, *Met*, IV, 7, 1011b, 27, ma soprattutto in Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 1, nella filosofia scolastica medievale, in quella ebraica e in quella araba; l'idea di una 'corrispondenza', di una *convenientia* o *adaequatio*, è anche in Isaac Israeli, in Averroè, in Gersonide, in Casdai Crescas e in altri autori.

La crisi del paradigma tradizionale di questo concetto di verità e del rapporto tra verità/falsità e conoscenza si evidenzia tra XVI e XVII secolo con l'emergere di un nuovo approccio alla scienza, alla fisica e alle matematiche. Diventa cioè sempre più evidente che ciò che noi chiamiamo "realtà esterna" è solo il modo in cui gli esseri umani percepiscono, o "sono affetti", da un mondo la cui vera natura ci resta in gran parte sconosciuta. A partire dal Seicento prende così avvio la convinzione, che si farà sempre più chiara nel tempo, secondo la quale, come ha scritto Massimo L. Bianchi a proposito della nostra conoscenza delle cose: "la realtà di cui facciamo esperienza" non ha preso forma da sola, ma siamo noi ad averla modellata in funzione di noi stessi con l'azione e con il pensiero, «cercando di abitarla e di fruirne anziché lasciando che ne fossimo annientati». [3] O, per citare le parole di un eclettico scienziato anglosassone, George Spencer Brown, "l'universo non può essere distinto da come noi agiamo su di esso". [4]

[3] Bianchi (in press). A partire dal Seicento si assiste al moltiplicarsi delle più varie interpretazioni circa il rapporto tra "interno" e "esterno" e sulle diverse modalità di percezione della natura e dell'ambiente.

Spinoza ha offerto un contributo essenziale all'elaborazione di queste conclusioni della scienza contemporanea – benché essa abbia intrapreso direzioni del tutto

[4] Cfr. Spencer Brown (1969) citato da Bianchi (in press). Questo concetto è andato sempre più radicandosi in epoca contemporanea, quando si è affermata l'idea, dovuta all'evoluzionista americano R. Lewontin, per cui

inedite soprattutto a partire dai primi decenni del secolo scorso – con la formulazione del suo concetto di verità come autoevidenza. [5] Rifiutando di considerare le idee come immagini delle cose e l'oggetto esterno come norma dell'idea, Spinoza respinge il dogmatismo della corrispondenza intesa come atto di fede nella ragione o in un Dio trascendente che garantisce il rapporto tra "interno" e "esterno" e si propone piuttosto di studiare le condizioni di accesso alla verità da parte della ragione.

Il tema era stato impostato da Descartes sin dalle sue prime opere e ne *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, in cui la questione della verità è affrontata «toute pure, & sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie» (Descartes 1964-1974, X, 495), [6] così come ne *Le monde, ou Traité de la lumière*, l'opera incentrata sul problema della percezione della luce e *des autres principaux objets des sens*, sul rapporto tra l'estensione e il pensiero e tra le cose e le idee, ovvero tra le cose e le parole che enunciano le cose. Con Descartes si spezza il legame che univa tradizionalmente le idee e le cose, ovvero si interrompe il rapporto tra dimensioni tra loro diverse, e la loro relazione si trasferisce in un ambito di transazione di tipo unicamente linguistico, cioè in una dimensione del tutto simbolica:

> Me proposant de traiter icy de la Lumiere, la premiere chose dont je veux vous avertir, est, qu'il peut y avoir de la difference entre le sentiment que nous en avons, c'est à dire l'idée qui s'en forme en nostre imagination par l'entremise de nos yeux, & ce qui est dans les objets qui produit en nous ce sentiment, c'est à dire ce qui est dans la flâme ou dans le Soleil, qui s'appelle du nom de Lumiere.(Descartes 1964-1974, XI, 3, 1-8) [7]

Nell'esordio di questo testo cruciale che è il *Traité de la lumière*, per la prima volta si afferma la natura del tutto diversa del corpo esterno rispetto alle idee che di quel corpo si formano nel nostro pensiero, tanto che si può dire che il corpo esterno è in relazione con l'idea che noi abbiamo di esso allo stesso modo in cui «des mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance» (Descartes 1964-1974, XI, 4, 3-19). [8]

Nella risposta alla lettera del 16 ottobre del 1639, con la quale Marin Mersenne inviava a Descartes la sua traduzione del *De veritate* di Herbert of Cherbury, Descartes ammetteva che l'opera «tratta

gli organismi si mantengono in vita non solo adattandosi all'ambiente ma intervenendo su di esso, manipolandolo e adattandolo a se stessi, idea che, scrive Bianchi, "è una delle più significative innovazioni introdotte in questi decenni nella versione classica dell'evoluzione naturale".

[5] Il principio secondo cui il "vero" si impone per sua intrinseca evidenza – principio che sarà poi anche vichiano – assumerà varie formulazioni nelle opere di Spinoza: «la verità manifesta se stessa» (*Veritas se ipsam patefacit*) (TIE, §44 e §46; G II, 17, 19; G II, 18, 2); «la verità non richiede alcun segno» (*Veritas nullo egeat signo*) (TIE, §36; G II, 15, 15); «la verità è norma di sé e del falso» (*Veritas sui fit norma*) (E2P43S; G II, 124, 38); «la verità non confligge con la verità» (*Veritas veritati non repugnat*) (Ep. 21; G IV, 126, 30); «il vero è indice di sé» (*Est enim verum index sui*) (Ep. 76; G IV, 320, 8), ecc.

[6] I "*treize feuillets*" manoscritti della *Recherche de la Vérité* furono copiati da E. von Tschirnhaus per conto di Leibniz a Parigi («En 1676, Leibniz se trouvant à Paris [...] avec Tschirnhaus, conduisit celui-ci chez Clerselier, pour voir ensemble ce qui restait des papiers de Descartes. Et Tschirnhaus copia, pour sa part, le dialogue de la *Recherche de la Vérité* en français, et l'envoya à Leibniz dans une lettre du 16 novembre 1676»; Descartes 1964-1974, X, 493). Sulla base di questa testimonianza è possibile ipotizzare che in quella stessa occasione Tschirnhaus abbia inviato una copia del manoscritto anche a Spinoza.

[7] La rottura del rapporto tra le idee – le parole – e le cose costituisce un momento decisivo per la nascita del pensiero moderno. Descartes spezza definitivamente il legame tra le idee che noi abbiamo nel nostro pensiero e gli oggetti da cui esse procedono, con cui entriamo in contatto stimolando i nostri apparati sensoriali, e affida la loro relazione all'ambito del linguaggio. Questo significa che ciò che a partire dalle terminazioni nervose si trasmette al cervello sono impulsi che differiscono solo in base alla quantità e che non forniscono alcuna informazione circa le 'qualità' che contraddistinguono il mondo percepito. Volendo anche qui segnalare una linea di

[8] Le idee, cioè, che noi abbiamo delle cose non sono affatto simili ("entièrement semblables") agli oggetti dalle quali esse procedono. Il tatto, ad esempio, «nous fait concevoir plusieurs idées, qui ne ressemblent en aucune façon aux objets qui

un argomento a cui ho lavorato per tutta la vita», ma, scrive Descartes, la strada percorsa dall'autore è «molto diversa da quella che io ho seguito» (Descartes 2015, 1061). Secondo Descartes è vero, infatti, ciò che noi riteniamo tale in quanto ne abbiamo un'idea chiara e distinta (chiarezza e distinzione sono criteri di verità), ovvero perché fondiamo la nozione di verità sui principi costitutivi della ragione umana intesa quale unico criterio di individuazione e rappresentazione della verità (Descartes 1964-1974, VI, 1-11). Il *cogito* si pone così come l'elemento costitutivo per garantire l'esistenza dell'oggetto e la verità non è più un principio ontologico esterno in base al quale comparare l'attività del soggetto pensante (Descartes 1964-1974, X, 362 ss.). [9] Nella seconda delle *Regulae ad directionem ingenii* Descartes afferma che coloro che cercano la retta via della verità non debbono interessarsi ad alcun oggetto di cui non possano avere una certezza pari alle dimostrazioni dell'aritmetica e della geometria. [10] È cioè l'applicazione delle matematiche, con la loro capacità di rappresentare le strutture del mondo, che consente di pervenire alla verità delle cose contro l'incertezza dell'esperienza sensibile che, al contrario della deduzione, è fonte di falsità e incertezza.

Spinoza parte da questa stessa esigenza di ricerca di un fondamento di verità e di un codice di interpretazione che riorganizzi e qualifichi "il darsi fortuito delle cose" [11] secondo una determinazione e un sistema di ordine interno che assicuri unanimità e coerenza e tale da costituire, al tempo stesso, la fonte di un benessere e di una felicità duraturi per sé e gli altri.

Nel *Tractatus de intellectus emendatione*, l'opera di Spinoza rimasta incompiuta, nella quale si insiste sulla natura dell'intelletto e sulla sua progressiva capacità di indagine, il termine "verum" compare già significativamente nel sottotitolo: "et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur". Nell'opera, la verità è frutto di un determinato metodo di ricerca, cosicché, infine, l'attingimento della verità consiste nell'autocoerenza del pensiero, nella sua capacità di elaborare idee adeguate, oggettive e ordinate in un determinato modo:

> Unde iterum patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam: Nam, uti ostendimus, non opus est, ut sciam, quod sciam me scire. Ex quibus rursum patet, neminem posse scire, quid sit summa certitudo,

les produisent». Così «les ideés du Chatoüillement & de la douleur, qui se forment en nostre pensée à l'occasion des corps de dehors qui nous touchent, n'ont aucune ressemblance avec eux» (Descartes 1964-1974, XI, 5-6, 21-2). In tutt'altro contesto, per una riflessione su queste tematiche in età contemporanea è inevitabile il riferimento a Foucault (1966 e 1969).

[9] Tuttavia – fermo restando il principio secondo il quale è il pensiero, la mente umana, che si pone quale criterio per la definizione del principio di verità – il ricorso a Dio, l'esistenza di Dio, resta in Descartes la suprema garanzia dell'intero processo conoscitivo.

[10] Cfr. Descartes (1964-1974, X, 366, 4-9): «Jam vero ex his omnibus est concludendum, non quidem solas Arithmeticam & Geometriam esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter quaerentes circa nullum objectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmeticis & Geometricis demonstrationibus aequalem»; [Ma già da tutto ciò è evidente, non certamente che si debbano imparare soltanto l'aritmetica e la geometria, ma semplicemente che coloro i quali cercano il retto cammino della verità non debbono occuparsi di nessun oggetto, del quale non possano avere una certezza pari a quella delle dimostrazioni aritmetiche e geometriche].

[11] Spinoza contrappone la conoscenza "confusa" e "mutila" che ha la mente «ogni volta che percepisce le cose secondo il comune ordine della natura», ovvero finché contempla le cose "dall'esterno, per il concorso fortuito delle cose", anziché internamente (*interne*), intendendo (*intelligere*) le "somiglianze, differenze e contrasti" di "res plures" contemplate insieme (*simul*) (E2P29S).

continuità con le ricerche scientifiche più recenti, si potrebbe dire con von Foerster (2002, 220-221) che «là fuori non c'è luce, né colore: esistono soltanto onde elettromagnetiche [...] né caldo né freddo, solo molecole in movimento». Ed è questo un principio che era già stato fatto valere a metà '800 da von Helmholtz (1996, 193): «le impressioni sensibili sono per noi solo simboli degli oggetti del mondo esterno e corrispondono a questi più o meno come la parola scritta o pronunciata corrisponde alla cosa di cui è segno»; "È vero che tali impressioni sensibili – scrive ancora von Helmholtz – ci danno notizia delle particolarità del mondo esterno, ma non meglio però di come potremmo descrivere a voce un colore a una persona non vedente", citato in Bianchi (in press). È la stessa analogia stabilita da Descartes.

> nisi qui habet adaequatam ideam, aut essentiam objectivam alicujus rei […]. Cum itaque veritas nullo egeat signo, sed sufficiat habere essentias rerum objectivas, aut, quod idem est, ideas, ut omne tollatur dubium, hinc sequitur, quod vera non est Methodus signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum, sed quod vera Methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur. [12]

[12] TIE, §35-36; G II, 15, 9-21; [Donde appare di nuovo evidente che per la certezza della verità non è necessario alcun altro segno che il possesso di un'idea vera; infatti, come abbiamo mostrato, non c'è bisogno, perché io sappia, che sappia di sapere. Da questo appare evidente che nessuno può sapere che cosa sia la suprema certezza, all'infuori di chi possiede un'idea adeguata o l'essenza oggettiva di qualche cosa: identiche sono la certezza e l'essenza oggettiva (MP 2007, 37)].

Il problema della definizione della verità si traduce nel *Tractatus de intellectus emendatione* nell'individuazione di un metodo, ovvero di un ordine, di una norma per procedere nella ricerca, cosicché l'obiettivo perseguito, la ricerca della verità, finisce per coincidere con la procedura messa in atto, e il raggiungimento della verità è nell'esercizio e nell'utilizzo dei mezzi per attingerla.

Il *Tractatus de intellectus emendatione* è un'opera assai breve, ma la sola famiglia lessicale di verità (*veritas*) vi conta 134 occorrenze e circa 100 sono le occorrenze di finzione (*fictio*) e falsità (*falsitas*). Si tratta cioè di un testo ossessionato dal problema della verità, della ricerca della verità e della sua autoevidenza quale criterio di verità:

> si quis fato quodam sic processisset, Naturam investigando, scilicet ad datae verae ideae normam alias acquirendo ideas debito ordine, nunquam de sua veritate dubitasset; eo quod veritas, uti ostendimus, se ipsam patefacit, et etiam sponte omnia ipsi affluxissent. […] Sed quia hoc nunquam, aut raro contingit, ideo coactus fui illa sic ponere, ut illud, quod non possumus fato, praemeditato tamen consilio acquiramus, et simul, ut appareret, ad probandam veritatem, et bonum ratiocinium, nullis nos egere instrumentis, nisi ipsa veritate, et bono ratiocinio: Nam bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi, et adhuc probare conor […] Si quis forte quaerat, cur ipse statim ante omnia veritates Naturae isto ordine ostenderim: nam veritas se ipsam patefacit? Ei respondeo, simulque moneo, ne propter Paradoxa, quae forte passim occurrent, ea velit tanquam falsa rejicere; sed prius dignetur ordinem considerare, quo ea probemus, et tum certus evadet, nos verum assequutos fuisse, et haec fuit causa, cur haec praemiserim. [13]

[13] TIE, §44-46; G II, 17, 11-26; [Se uno, indagando la natura, procedesse per un qualche fato così, ossia acquisendo nell'ordine dovuto altre idee secondo la norma di un'idea vera data, non dubiterebbe mai della sua verità, poiché la verità, come abbiamo mostrato, manifesta sé stessa, e tutte le cose giungerebbero a lui persino in modo spontaneo. Ma poiché questo non accade mai o raramente, fui costretto a disporre quelle cose in modo tale da poter acquisire, con disegno premeditato, quel che non possiamo per fato e, al tempo stesso, perché apparisse che per dimostrare la verità e il buon ragionamento non abbiamo bisogno di nessuno strumento se non della stessa verità e del buon

La ricerca di una *veritatis norma* trova il suo fondamento in questa prima opera spinoziana in un impianto che risente fortemente dell'esigenza di un metodo. Ma l'obiettivo ultimo della ricerca di verità risiede qui nella "conoscenza dell'unione che ha la mente con tutta la natura" e la trasmissione e la condivisione di questa conoscenza esprime una finalità che non è più soltanto di carattere epistemologico, ma etico e persino ecologico. [14]

Quanto al piano logico-metodologico, la ricerca di un criterio di verità si manifesta secondo Spinoza, nelle matematiche, la cui certezza riposa su verità di per sé evidenti e condivise. La certezza propria delle matematiche permane infatti anche nel caso in cui esistesse «un dio ingannatore, che ci inganni persino sulle cose più certe» (TIE, §79): «Sebbene non sappiamo per certo

[14] Emerge in Spinoza anche l'idea che la ricerca della verità costituisca il vero bene (*verum bonum*) e che la condivisione di tale bene con il maggior numero di uomini determini la definizione di un itinerario escatologicamente ripensato in chiave individuale e collettiva: «Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et, ut multi mecum eam acquirant, conari, hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem, atque ego intelligant, ut

– scrive – se ci sia un qualche sommo ingannatore che ci stia ingannando», ciò che conta ai fini della conoscenza dell'intelletto e delle sue proprie forze è il procedimento corretto nella concatenazione delle cose (la norma dell'idea vera, la sua sintassi e non la semantica). La conoscenza è cioè conoscenza della natura della nostra mente, mentre «il dubbio nasce sempre dall'esaminare le cose senza un ordine" (TIE, §80).

Seguendo l'ordine e il metodo della dimostrazione matematica, Spinoza traduce la struttura del mondo in struttura della ragione, quella ragione che il filosofo definisce "regnum veritatis" (TTP, cap. XV; G III, 188, 3-9). Il mondo viene inteso come identità ed evidenza di enunciati, come luogo di coerenza e di concatenazioni logiche, del quale, per questo, è possibile avere una conoscenza vera. L'ordine matematico, il *mos geometricus*, non rappresenta soltanto una modalità espressiva della geometria, ma esso riproduce il modo della ragione stessa, della sua struttura, e manifesta la sua natura attiva e generativa in quanto luogo di coincidenza della percezione (dell'esperienza) e del concetto (del pensiero, dell'idea):

> Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia, et natura pendere debet. Nam si supponamus, intellectum ens aliquod novum percepisse, quod nunquam exstitit, [...] et ex tali perceptione alias legitime deducere, omnes illae cogitationes verae essent, et a nullo objecto externo determinatae, sed a sola intellectus potentia, et natura dependerent. Quare id, quod formam verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum. [15]

Spinoza attiva qui un radicale processo di revisione della gnoseologia tradizionale attraverso un capovolgimento del rapporto tra l'oggetto esterno e l'intelletto, cosicché il processo della conoscenza consiste nella coerenza interna del pensare logico inteso come luogo di formazione del mondo senza necessità di legittimazione dalla realtà esterna. [16] Spinoza riprende e applica questo paradigma alla sua teoria della definizione: la definizione, infatti, non riproduce un oggetto, ma è definizione del concetto con cui la mente umana pensa l'oggetto: essa è la sua coerenza interna, la sua autoevidenza. [17]

Con il suo rigore rappresentativo, la geometria presiede al funzionamento e alla produzione del mondo. Così concepita,

eorum intellectus, et cupiditas prorsus cum meo intellectu, et cupiditate conveniant» (TIE, §14; G II, 8, 27-31); [Questo è dunque il fine al quale tendo: acquisire tale natura e sforzarmi affinché molti l'acquisiscano con me. Ciò significa che è costitutivo della mia felicità anche adoperarmi a che molti altri intendano la stessa cosa che intendo io, affinché il loro intelletto e la loro cupidità convengano pienamente con il mio intelletto e la mia cupidità (MP 2007, 29)]. Sull'ecologia in Spinoza, cfr. alcuni articoli più recenti: De Jonge (2004), Stephano (2017, 317-338), De Lucia Dahlbeck (2020).

ragionamento. Infatti ho comprovato e mi sforzo ancora di provare il buon ragionamento ragionando bene. [...] Se qualcuno, per caso, domandasse perché io mostri subito, prima di ogni altra cosa, le verità della natura secondo quest'ordine (infatti la verità manifesta sé stessa), gli rispondo esortandolo a non volerle respingere come false a causa dei paradossi che forse qua e là si incontreranno; ma prima si degni di considerare l'ordine con il quale dimostriamo e allora diverrà certo che abbiamo raggiunto la verità (MP 2007, 40-41)].

[15] TIE, §71; G II, 26, 35-27, 11; [Perciò la forma del pensiero vero deve esser posta nello stesso pensiero, senza relazione ad altri pensieri; né riconosce l'oggetto come causa, ma deve dipendere dalla stessa potenza e natura dell'intelletto. Infatti, se supponiamo che l'intelletto abbia percepito un qualche ente nuovo che non è mai esistito – come alcuni concepiscono l'intelletto di Dio prima che creasse le cose {...} – e da tale percezione deduca legittimamente altre percezioni, tutti quei pensieri sarebbero veri e non determinati da nessun oggetto esterno, ma dipenderebbero dalla sola natura e potenza dell'intelletto. Dunque, ciò che costituisce la forma del pensiero vero deve essere cercato nel pensiero stesso e dedotto dalla natura dell'intelletto (MP 2007, 52)].

[16] Sin dalla prima parte dell'*Ethica* Spinoza metterà in atto un rovesciamento di una delle convinzioni più radicate della scienza moderna e della fisica classica, e cioè che il mondo sia qualcosa di indipendente da colui che conosce.

[17] «Quare recta inveniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare: quod eo felicius et facilius procedet, quo rem aliquam melius definiverimus. Quare cardo totius hujus secundae Methodi partis in hoc solo versatur, nempe in conditionibus bonae definitionis cognoscendis, et

la geometria si costituisce come un sistema di relazioni necessarie che regola una natura infinita composta di corpi decorporizzati sotto la forma geometrica: essa diviene in Spinoza lo scenario di configurazioni rette da leggi necessarie che non soltanto 'esprimono', ma 'sono' esse stesse le cose. [18] Le matematiche, infatti, hanno mostrato una "nuova norma di verità" individuando e traducendo le innumerevoli relazioni tra le cose per mezzo di "definizioni e distinzioni concatenate tra loro in modo continuo". L'ordine geometrico, traslato dagli *Elementi* di Euclide, procede lungo questa rotta per la ricomposizione dei nessi causali, per la definizione di un *continuum*, che consenta di "elevare il nostro intelletto al culmine della conoscenza" (*cognitionis fastigium*), come si legge nella prefazione di Lodewijk Meyer ai *Principia philosophiae Cartesianae* di Spinoza. [19] Il *Tractatus de intellectus emendatione* e le altre prime opere di Spinoza rivelano così la fiducia nella possibilità di cogliere l'infinita unitarietà e necessità della natura, di determinare le idee a partire da altre idee e di connetterle tra loro risalendo la serie dei rapporti di relazione reciproca per arrivare a quel genere di conoscenza che solo permette *ad horum singularium cognitionem pervenire*.

La ricerca della verità trova una diversa articolazione nell'*Ethica*, l'opera in cui si assiste al maggiore sforzo per sottrarre il luogo di definizione della verità al campo della "somiglianza" con l'oggetto esterno, in nome dell'affermazione del principio dell'autoevidenza e dell'identità tra il concetto e il nome con cui si definisce il concetto:

> Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet. Explicatio. Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato. [20]

Così, la definizione non è definizione dell'oggetto, ma è definizione dell'*ideatum*,

deinde in modo eas inveniendi» (TIE, §94; G II, 34, 23-28); [Per questo, la retta via dell'apprendere consiste nel formare pensieri da una qualche definizione data e ciò procederà tanto più felicemente e facilmente quanto meglio avremo definito una qualche cosa. Perciò il cardine di tutta questa seconda parte del metodo consiste in questo soltanto, nel conoscere le condizioni di una buona definizione e infine nel modo di trovarle (MP 2007, 62)].

[18] La geometria opera a vari livelli secondo relazioni di causalità che sovrintendono non soltanto all'attività della *mens*, ma anche allo svolgersi degli stessi eventi naturali. L'anima infatti procede «secondo certe leggi [...] & quasi come automa spirituale», innescando comportamenti dal carattere quasi automatico, in virtù del nesso di necessità ed eternità che lega le cose tra di loro. Ma tali relazioni e nessi di causalità possono essere colti solo da un intelletto 'emendato' e intesi nella loro *intima essentia* come enti reali, cioè come relazioni, come reti di corrispondenze tra le cose fisse ed eterne (*res fixae, & aeternae*) e, contemporaneamente (*simul*), come "leggi che sono inscritte in quelle cose come nei loro veri codici e secondo le quali tutte le cose singolari sono fatte e ordinate". L'insistenza sul ruolo delle leggi della natura tornerà ripetutamente nelle opere spinoziane. Nel TTP, ad esempio, si legge che "la natura pertanto osserva sempre costantemente le leggi e le regole che implicano eterna necessità e verità" e tale verità resta stabile e fissa (*firma et inconcussa*), in quanto è verità scientifica «della cui verità nessuno dubita» (TTP, cap. VI; T2007, 157).

[19] G I, 133, 3. Anche se secondo Spinoza non è dato di "vedere con un unico sguardo", come in un quadro, l'insieme di tutti gli *omnia* della natura ("haec omnia, quae uno obtutu, tanquam in pictura, videri debent"), resta il fatto che spetta alla natura del pensiero formare idee vere: «Quod si vero ad naturam cogitationis pertineat veras formare ideas, ut in prima parte ostensum, hic jam inquirendum, quid per vires et potentiam intellectus intelligamus. Quoniam vero praecipua nostrae Methodi pars est vires intellectus, ejusque naturam optime intelligere, cogimur necessario (per ea, quae in hac secunda parte Methodi tradidi) haec deducere ex ipsa cogitationis, et intellectus definitione» (TIE, §106; G 38, 13-19); [Ma se appartiene alla natura del pensiero formare idee vere, come è stato mostrato nella prima parte, qui si deve ora cercare che cosa intendiamo per forze e potenza dell'intelletto. Poiché in verità la parte principale del nostro metodo è di intendere nel modo migliore le forze dell'intelletto e la sua natura, siamo necessariamente costretti (per ciò che ho esposto in questa seconda parte del metodo) a dedurle dalla stessa definizione del pensiero e dell'intelletto (MP 2007, 66)].

[20] E2D4 e Ex; G II, 85, 3-9; [Per idea adeguata intendo l'idea che, in quanto venga considerata in sé senza relazione all'oggetto, ha tutte le proprietà o denominazioni intrinseche dell'idea vera. Spiegazione. Dico intrinseche

del concetto con cui si pensa l'oggetto, e tale da possedere chiarezza, distinzione e certezza, ovvero quelli che sono i segni dell'autocoerenza del pensiero. [21] L'espressione più efficace di questa autoevidenza è nell'*Ethica* la *causa sui*, la *substantia* in sé che per sé si concepisce e il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale debba essere formato (E1Def1 e 3). La *substantia*, la *causa sui* è perciò un'azione che, senza enunciare nulla, crea sé stessa e quel molteplice di cui l'essere umano farà in parte esperienza nella realtà: è ciò che è manifestandosi, evolvendosi, esplicandosi. Essa coincide con la geometria nel suo necessario funzionamento interno, e al pari della geometria, è un principio che detta una sequenza di cause, che semplicemente avviene, è fatto, come si legge nella prima parte dell'*Ethica* (E1P17S; G II, 62, 14-19). Il rapporto di *convenientia* tra l'idea e l'ideato trova allora il suo fondamento ontologico nella *substantia*, ovvero nell'"Ente eterno e infinito", [22] in cui l'accordo dell'idea con l'ideato risponde al principio dell'autoevidenza senza nulla di estrinseco nella loro relazione. Noi possiamo avere idee vere, possiamo avere conoscenza adeguata delle cose in quanto siamo parte di quella sostanza che è una sola e medesima, [23] luogo-non luogo in cui tutte le idee sono vere in quanto si riferiscono a Dio, e perciò «si accordano interamente coi loro oggetti e ideati [...] e perciò [...] sono tutte vere». [24] Se l'idea che è vera in noi è vera e adeguata in Dio in quanto Dio si manifesta e si esplica nella natura della mente umana, l'errore e la falsità indicano soltanto una carenza di conoscenza dovuta alla natura singolare di esseri individuali soggetti alla caducità dell'esistenza, alla dispersione e alla sofferenza dell'esperienza (la metafora acquea è spesso evocata quale immagine rappresentativa del nostro continuo fluttuare nel mare dell'incertezza: «homines [...] inter spem metumque misere fluctuant», scrive ad esempio Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*) (G III, 5, 1-7). [30]

Solo stabilendo differenze e relazioni, la mente concepisce le cose così come avviene per le matematiche, le quali, dettando una "norma di verità" "assai diversa dal comune", non si occupano di finalità o di intenzioni, ma soltanto di essenze e proprietà delle figure, di nessi di

per escludere quella che è estrinseca, ossia la convenienza dell'idea con il suo ideato (MP 2007, 835-6)].

«Inter ideam veram et adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen veri respiciat tantummodo convenientiam ideae cum suo ideato» (Ep. 60, Spinoza a Tschirnhaus; G IV, 270, 15-17); [Tra l'idea vera e l'adeguata non conosco altra differenza se non che il termine "vero" riguarda soltanto l'accordo dell'idea con il suo ideato, il termine "adeguato" invece la natura dell'idea in sé stessa. Sicché non si dà nessuna differenza tra l'idea vera e l'adeguata, oltre a quella relazione estrinseca (MP 2007, 1489)].

[21] L'affermazione secondo cui "l'idea vera deve convenire con il suo ideato" della prima parte dell'*Ethica* (E1Ax6) sembra riproporre la nozione di una corrispondenza tra idea (interna) e oggetto (esterno). Tuttavia, Spinoza parla qui di 'ideato' (*ideatum*) e non di oggetto, cioè di qualcosa che ha a che fare con l'idea, con il pensiero, e che si configura così nella misura in cui c'è qualcuno, cioè un essere in grado di "ideare l'ideato" e di interagire con esso. Un oggetto è tale cioè nella misura in cui vi è qualcuno che possa entrare in contatto con esso e stabilire differenze rispetto ad altri 'oggetti', prestargli cioè dei caratteri per indicare qualcosa che appartiene a quell'oggetto anziché ad un altro, e dargli un nome.

[22] «Transeo jam ad ea explicanda, quae ex Dei, sive Entis aeterni, & infiniti essentia necessario debuerunt sequi» (E2; G II, 84, 6-8); [Passo ora a spiegare le cose che hanno dovuto seguire necessariamente dall'essenza di Dio, ossia dell'ente eterno e infinito (MP 2007, 835)].

[23] In virtù dell'unità della sostanza, la sostanza pensante e la sostanza estesa sono una sola e medesima sostanza, che è compresa ora sotto questo, ora sotto quell'attributo, così come anche un modo dell'estensione e l'idea di quel modo sono una sola e medesima cosa, ma espressa in due maniere diverse (E2P7S).

[24] «Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt. Dem.: Omnes enim ideae, quae in Deo sunt, cum suis (Objectis et) ideatis omnino conveniunt [...] adeoque [...] omnes verae sunt [...]. Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur [...]. Omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata, & perfecta, vera est [...]. Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae, & confusae involvunt» (E2P32-35; G II, 116, 4-29); [Tutte le idee, in quanto sono riferite a Dio, sono vere. [...] Tutte le idee, infatti, che sono in Dio convengono del tutto con i loro ideati [...], e perciò [...] sono tutte vere. [...] Nelle idee non vi è nulla di reale per cui vengano dette false [...] Nelle idee non si può dare nulla di reale per cui si dicano false. [...] Ogni idea, che in noi è assoluta, ossia adeguata e perfetta, è vera. [...] La falsità consiste nella privazione di conoscenza, che le idee inadeguate, ossia mutilate e confuse, implicano (MP 2007, 870-71)].

reciproca connessione, intesi come funzioni e reti di corrispondenze. [25] In un secolo matematizzante come il Seicento, le scienze matematiche svelano all'uomo le capacità dell'intelletto, permettendo di riferire ogni criterio di verità all'applicazione di equazioni astratte attraverso la loro definizione analitica. L'ordine e la concatenazione delle idee (*ordo et connexio idearum*) riflette, riproduce e coincide con l'ordine e la concatenazione delle cose (*ordo et connexio rerum*) regolandone così i rapporti nell'ambito dell'unica sostanza che è Dio e/o Natura, e tale ordine è necessariamente vero, cioè reale ed esistente. La realtà coincide allora con la verità, con la *substantia*, in quanto la *substantia* coincide con il suo stesso ordine, che è l'ordine secondo cui le cose sono e agiscono e si connettono tra di loro seguendo leggi eterne e infinite. Nella assoluta coerenza della nozione spinoziana di sostanza-*causa sui*, la verità esprime l'accordo del pensiero con se stesso:

> Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfecte, sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere; et quaeso, quis scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? hoc est, quis potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde quid idea vera clarius, et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui, et falsi est. [26]

[25] «[...] nisi Mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias, et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset, et praeter Mathesin aliae etiam adsignari possunt causae [...] a quibus fieri potuit, ut homines [...] communia haec praejudicia animadverterent, et in veram rerum cognitionem ducerentur» (E1App; G II, 79, 32-80, 1); [Perciò {i superstiziosi} hanno stabilito per certo che i giudizi degli dei superano di gran lunga l'umana capacità di comprensione. E questa sarebbe stata senza dubbio l'unica causa per cui la verità si nascondesse in eterno al genere umano, se la matematica, che si occupa non dei fini, ma soltanto delle essenze e delle proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini un'altra norma di verità (MP 2007, 828)]. La trama delle definizioni, dei postulati e degli assiomi è intesa qui come luogo di decifrazione e di rappresentazione del mondo.

[26] E2P43S; [Infatti, chiunque ha un'idea vera non ignora che l'idea vera implica suprema certezza, giacché avere un'idea vera non significa altro che conoscere una cosa in modo perfetto, ossia nel modo migliore. Nessuno, in verità, può dubitare di questa cosa, a meno che non si stimi che l'idea sia qualcosa di muto, al pari di una pittura in un quadro, e non un modo di pensare, ossia lo stesso intendere. E mi domando: chi può sapere di intendere una cosa se prima non la intenda, cioè, chi può sapere di essere certo di qualcosa se prima non sia certo di quella cosa? Inoltre, cosa può esserci di più chiaro e certo della stessa idea vera, che sia norma della verità? Senza dubbio, come la luce manifesta sé stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé stessa e del falso (MP 2007, 879-80)].

Spinoza era partito nel *Tractatus de intellectus emendatione* dalla ricerca di un fondamento del concetto di verità, ma la ricerca restava ancorata e condizionata dalla questione del dubbio e dall'incertezza che ne derivava. In una seconda fase si assiste al superamento di questo tema e all'accertamento di una verità che è verità scientifica, cioè umana, ma anche divina nella misura in cui l'uomo è parte di una natura infinita che comunque risponde ed è ordinata secondo leggi fisse ed eterne, che se l'uomo non può conoscere nella loro interezza può tuttavia conoscere per quanto possibile alla sua natura. Questa conoscenza si distingue dal pensiero ordinario, dalla convinzione comune che, mancando del corretto concatenamento nel processo deduttivo, è fonte di finzione, di superstizione ed errore. Sul piano teologico e dell'interpretazione delle Scritture ciò significa che i racconti biblici, poiché si rivolgono alle masse e non hanno la funzione di insegnare loro verità scientifiche e tanto meno concetti metafisici sulla natura di Dio, non vanno interpretati come contenuti di verità, ma come strumenti di comunicazione con lo scopo di muovere gli animi alla pietà e alla pratica della giustizia e della carità, quei precetti, cioè, in cui solo consiste la "vera religio".

Nelle ultime parti dell'*Ethica* si stabilisce una ulteriore evoluzione della nozione di conoscenza. Nella quinta parte, in particolare, non è più

questione di una verità concepita come frutto di una ricerca, ma la verità acquisita con il terzo genere di conoscenza non è il risultato di un processo discorsivo, di una successione di passaggi consecutivi, di causa in causa e dalle cause agli effetti, ma consiste in una percezione immediata, in una simultaneità intuitiva che in quanto tale è vera. Se nella prima parte dell'*Ethica*, Spinoza parlava di verità come "convenienza tra idea e ideato", con il terzo genere di conoscenza, definito nella quinta e ultima parte dell'*Ethica* dedicata a "La potenza dell'intelletto o la libertà umana", si schiude una nuova prospettiva. Il fine del percorso conoscitivo non consiste nel raggiungimento di comportamenti impostati secondo modelli predefiniti, ma nell'acquisizione di una disposizione interiore che non è immaginativa ma nemmeno del tutto razionale e che Spinoza esprime nel concetto di *Amor Dei intellectualis*.

Se la verità, che è un concetto per così dire ontologico, appartiene al piano della razionalità e della scienza, il terzo genere di conoscenza svela un nuovo scenario, etico più che logico-ontologico. Il culmine della conoscenza non è più la certezza della verità, ma l'attingimento di un benessere che è espresso nella formula "acquiescentia animi": conoscere intuitivamente significa acquisire quello stato di beatitudine in cui solo consistono la vera salvezza e la libertà dell'uomo. In questo momento di trasformazione, noi non "conosciamo", ma piuttosto "sentiamo" (*sentimus*) e "sperimentiamo" (*experimur*) di essere eterni, di partecipare di una infinità che fagocita la nozione di luogo, di essere parti di una eternità che fagocita il concetto di tempo perché nulla ha a che fare con la durata e non è perciò l'immortalità dell'anima individuale: il terzo genere di conoscenza rappresenta piuttosto, per usare un termine di Derrida, una sorta di "eccedenza".

Spinoza cerca una soluzione per uscire dalla contraddizione della logica soggetto-oggetto così come dal meccanicismo di comportamenti automatici, per aprirsi ed avere accesso all'eccesso, all'"uno intuito videre", a una dimensione intuitiva che non procede dialetticamente, non ha bisogno di risalire la scala della progressione delle cause, ma opera immediatamente e gratuitamente. L'ultima parte dell'*Ethica* rappresenta uno scarto, l'esigenza da parte di Spinoza di pensare un genere di verità che non sia quello fisico della razionalità, ma che li comprenda tutti, il fisico e il metafisico, l'immanente e il trascendente. Ed è forse per questo che nell'ultima parte dell'*Ethica*, che pure dovrebbe essere la sezione in cui maggiormente Spinoza avrebbe dovuto far ricorso alla nozione di verità, il termine stesso di verità scompare del tutto: la verità intesa come uno spazio di razionalità si ritrae per lasciare il posto a un'idea di *beatitudo* che restituisce il senso di partecipazione all'unità della sostanza, a una Natura concepita come dotata di infinita potenza e priva di dimensioni fisicamente misurabili, di cui noi siamo parte. Nel *Deus sive Natura* di Spinoza la mente umana concepisce "sub specie aeternitatis", senza alcuna relazione al tempo, che noi «sentimus, experimurque, nos aeternos esse» [sentiamo e sperimentiamo che siamo eterni (E5P23S; MP 2007, 1072)].

L'esplorazione della nozione di verità si conclude così nella rivelazione di un Ente, inteso come "substantia" della quale partecipiamo, nella possibilità di una consapevole partecipazione alla vita dell'universo, alla sua immensità ed eternità, intesa come più alto connotato del vero sapiente. Qui la gnoseologia, o la metafisica, se si vuole, si risolvono nell'etica.

Alla definizione di verità si sostituisce un concetto di virtù che correla la nuova identità del soggetto, acquisita con l'attingimento a un diverso genere di conoscenza, alla percezione di una sfera di realtà in cui la nozione di virtù si manifesta come amore, per la vita, per il prossimo e, si potrebbe anche dire, per l'ambiente. La beatitudine che deriva da questa consapevolezza, dal "sentire" di partecipare di una natura infinita ed eterna, non è più qui il premio della virtù, ma in essa consiste la virtù stessa – *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus* (E5P42) –, una gioia che sola accresce la nostra potenza di agire, rendendoci il meno possibile esposti alla violenza delle cause esterne e all'alternarsi di passioni tristi. Il nostro patimento si traduce così in attività e libertà:

> Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus; sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus […] Scholium. His omnia, quae de Mentis in affectus potentia, quaeque de Mentis Libertate ostendere volueram, absolvi. Ex quibus apparet, quantum Sapiens polleat, potior que sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis, multis modis agitatur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur ,vivit praeterea sui, et Dei, et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui, et Dei, et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit; sed semper vera animi acquiescentia potitur. […] Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt. [27]

[27] E5P42eS; [La beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa; e non ne godiamo perché inibiamo gli impulsi, al contrario, perché ne godiamo possiamo inibire gli impulsi […] Scolio. Con questo ho portato a termine tutto ciò che volevo mostrare riguardo alla potenza della mente sugli affetti e alla libertà della mente. Ne risulta con evidenza quanto valga il sapiente e quanto sia più potente dell'ignorante, che è mosso dal solo impulso. L'ignorante, infatti, non solo è spinto qua e là in molti modi dalle cause esterne e non raggiunge mai un vero acquietamento dell'animo, ma vive quasi inconsapevole di sé, di Dio e delle cose; e appena cessa di patire cessa anche di esistere. Il saggio, invece, considerato come tale, difficilmente è turbato nell'animo; ma, consapevole di sé, di Dio e delle cose, per una certa eterna necessità, non cessa mai di esistere, possedendo sempre il vero acquietamento dell'animo. […] Ma tutte le cose preziose sono tanto difficili quanto rare (MP 2007, 1086)].

Bibliografia

AA.VV. (2019). *In Circolo. Rivista di filosofia e culture*, 8.

Bianchi, M.L. (in press). *Mondi animali mondi umani mondo dei quanti.Uno studio su realtà e cognizione*. Roma: Castelvecchi.

De Jonge, E. (2004). *Spinoza and deep ecology: Challenging traditional approaches to environmentalism*. Burlington: Ashgate.

De Lucia Dahlbeck, M. (2020). *Spinoza, ecology and international law: Radical naturalism in the face of the Anthropocene*. London: Routledge.

Descartes, R. (1964-1974). *Oeuvres*. Éd. par C. Adam & P. Tannery. 11 tomes dans 13 voll. Paris: Vrin. [AT].

Descartes, R., Beekman, M., & Mersenne, M. (2015). *Lettere (1619-1648)*. A cura di G. Belgioioso & J.-R. Armogathe. Milano: Bompiani.

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.

Spencer-Brown, G. (1969). *Laws of Form*. London: Allen & Unwin.

Spinoza, B. (1972). *Opera im auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von C. Gebhardt. 4 voll. Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag. [G].

Spinoza, B. (2007). *Opere*. A cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, traduzione e note di F. Mignini & O. Proietti. Milano: Mondadori. [MP].

Spinoza, B. (2007). *Tractatus theologico-politicus/Trattato teologico-politico*. A cura di P. Totaro. Napoli: Bibliopolis.

Stephano, O. (2017). Spinoza, ecology and immanent ethics. *Environmental Philosophy*, XIV, 317-338.

Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, *Quaestio 1*.

Totaro, P. & Licata, G. (a cura di) (2023). *Letture di Spinoza per il nuovo millennio*. Roma: Sapienza Università Editrice.

Von Helmholtz, H. (2011). *Ueber Goethe's naturwissenschaftliche Arbeiten*. Bremen: Europäischer Literaturverlag. Trad. it. (1996). *Sui lavori naturalistici di Goethe*, in Id., *Opere*. Trad. a cura di V. Cappelletti. Torino: Utet.

Von Foerster, H. (2002). *On constructing a Reality*. In Id., *Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition*. New York: Springer. Trad. it. di N. Ceruti & U. Telfener (1987). Roma: Astrolabio. ##allineare correttamente##

Abbreviazioni

E: *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

Ep.: *Epistolae*

TIE: *Tractatus de intellectus emendatione*.

TTP: *Tractatus theologico-politicus*.

TP: *Tractatus politicus*.



q u

a t

t r

o

Ludwig Wittgenstein

Quale filosofia può ancora costituire una risorsa per lo studio del fenomeno dai contorni incerti e che viene chiamato, senza che si trovi mai un vero accordo sulla sua definizione, "letteratura"? Come costruire un rapporto tra "filosofia" e "letteratura" che non sia né una lotta di potere ermeneutico o istituzionale, né un ingenuo accoppiamento? Come immaginare una relazione epistemologica proficua che non ricada nei vicoli ciechi del vano intreccio tra – da un lato – un discorso filosofico troppo sicuro di padroneggiare procedure esclusive di manifestazione della verità o di essere in possesso di una conoscenza privilegiata delle condizioni del pensiero e – dall'altro – un territorio letterario feticizzato, sicuro del proprio *valore*, della propria *eccezionalità* ed *irriducibilità*, benché siano palesi la malafede rispetto ai processi di costituzione dei valori che esso promuove e promette, la cecità rispetto agli effetti reali o presunti e l'ipocrisia riguardo alle proprie condizioni materiali di esistenza?

Una possibile risposta a queste domande può essere trovata nell'opera di Wittgenstein. Senza mai abbandonare la questione delle condizioni del senso, l'opera del filosofo viennese persegue il tentativo di una tematizzazione fluida del significare, cercando di proporre descrizioni degli usi del linguaggio senza imporre una concettualità previa, e senza presupposti ontologici. Finché per pensare un fenomeno (linguistico) ci si limita a individuarne le implicazioni pratiche, diventa possibile attuare un nominalismo descrittivo che, sostenuto da un minimalismo categoriale, tenga criticamente a bada giudizi valoriali e generalità essenzializzanti. Chi meglio di Wittgenstein può insegnarci a diffidare di espressioni quali "La Letteratura", "Il Romanzo", "Il Teatro", a favore di definizioni parziali e circoscritte, sempre basate sull'osservazione di campioni tratti dall'oceanica varietà dei *corpora*, ovvero di definizioni sempre emergenti sullo sfondo spesso conflittuale della complessità e dell'intreccio dei campi? Chi meglio di Wittgenstein può aiutarci

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 191 – 192

a sgonfiare ancora e ancora i miti dell'interiorità, del genio, del capolavoro o della creatività, per ricordarci, insieme ad autori e autrici come Flaubert ed Ernaux, che la letteratura è immersa nel linguaggio ordinario e nei campi di forza (sociali, economici, simbolici, politici, ecc.) che lo attraversano.

> "La grammatica della parola 'sapere' è ovviamente strettamente legata alla grammatica della parola 'poter', 'essere in grado di', ma anche a quella della parola 'capire'. ('padroneggiare' una tecnica)" (Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, §150)

Già nel 2017, in *Explore. Investigations littéraires*, Florent Coste sosteneva la necessità di guardare alla teoria letteraria e alla letteratura stessa in termini di aumento delle nostre capacità di azione. Nelle pagine che seguono, l'autore prosegue la riflessione, cercando di precisare i contorni di queste capacità. In risposta alla nostra domanda "Che cosa sarebbe un sapere wittgensteiniano della letteratura?", egli indica che *cosa può politicamente la letteratura*, a partire da Wittgenstein.

Benoît Monginot

«La grammatica è nostra». La teoria letteraria con Wittgenstein

Florent Coste

Florent Coste è docente di letteratura medievale e teorico della letteratura. Insegna presso l'Université de Lorraine. È autore di due monografie *Explore. Investigations littéraires* (2017) e *L'ordinaire de la littérature. Que peut (encore) la théorie littéraire ?* (2024).

florent.coste@univ-lorraine.fr

Despite his reputation for austerity, Wittgenstein's conceptions of language have fostered poetic creation (Hocquard, Royet-Journoud, Waldrop, Antin, etc.). This article proposes to imagine what a wittgensteinian theory of literature would look like, and how it would enable us to approach literature in a fresh new light. In particular, it gives us the means to fight against linguistic alienation.

— WITTGENSTEIN
— LITERARY THEORY
— GRAMMAR
— POETRY
— ROSSI-LANDI

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024, 193 — 201

1. Un'idea stravagante

I rapporti tra Wittgenstein, la letteratura e la teoria letteraria non sono semplici da chiarire. Non che Wittgenstein trascuri l'arte. Come si sa, è molto interessato all'architettura, è un grande appassionato di musica (privilegio della sua educazione viennese) e non ha mai minimizzato il ruolo che la musica ha svolto nella sua vita. Per esempio, ha sottolineato le affinità tra la comprensione di una proposizione e la comprensione di un tema musicale (Scruton 2003). Ma, nonostante la sua celebre affermazione nel *Tractatus* sull'etica e sull'estetica, e nonostante le sue *Conversazioni sull'estetica* (1967) (Desideri 2013), un teorico dell'arte avrà parecchi problemi a entrare e a immergersi nella sua filosofia.

Per il resto, è lo stesso filosofo austriaco a paragonare la filosofia all'attività poetica, in un passaggio molto conosciuto e ampiamente commentato, secondo il quale «la filosofia dovrebbe essere scritta solo come una composizione poetica» (1980, 56: «Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten»). Wittgenstein parla solo sporadicamente di letteratura o di poesia, e la sua filosofia del linguaggio non include propriamente una filosofia della letteratura. Ciò che sembra effettivamente allontanare la letteratura da Wittgenstein è il fatto che la sua filosofia, all'apparenza austera e minimale, ha poche affinità con il lavoro creativo, inventivo e "poetico" del linguaggio di cui la letteratura è capace. Tuttavia, queste apparenze sono ingannevoli.

2. Wittgenstein, i filosofi e la letteratura

Non è raro trovare filosofi wittgensteiniani che si siano interessati alla letteratura e che abbiano mostrato il loro talento di lettori. Darò solo due esempi, anche se non è questo il luogo per discuterli nel dettaglio.

In primo luogo, naturalmente, si penserà, con Stanley Cavell (1979), Iris Murdoch (2005) e Cora Diamond, che Wittgenstein faccia da sfondo a qualsiasi filosofia della letteratura voglia diffidare delle astrazioni metafisiche per tornare al linguaggio ordinario. La letteratura, con la sua attenzione alle asperità della vita soggettiva e morale, ci aiuta a soddisfare un'esigenza propria della filosofia del secondo Wittgenstein, che è quella di non ricadere nei propri difetti e di far scendere le parole dal piedistallo dei grandi discorsi di cui la filosofia si compiace tanto. In questo senso, la filosofia di questo filone è una filosofia della letteratura nel senso che fa filosofia *con/attraverso* la letteratura. E questo non coincide perfettamente con il progetto di una teoria della letteratura da fondare sulla filosofia del linguaggio dell'autore delle *Ricerche filosofiche*.

Dal suo canto, Charles Altieri (2015) ha proposto di sviluppare un'estetica wittgensteiniana che concepisce la lettura delle opere letterarie come esercizio di attenzione e di concentrazione che mobilita la nostra immaginazione, le nostre emozioni e le nostre capacità di empatia e simpatia. Tale concezione non può comunque non sollevare problemi, perché rimane ancorata, nei suoi riferimenti intellettuali, a un quadro idealista compatibile con un approccio kantiano centrato sul giudizio estetico e sull'apprezzamento. In questo senso (ed è il principale difetto del suo approccio), Altieri si basa su una concezione restrittiva e monolitica della letteratura, che generalizza abusivamente un gioco linguistico

individualista e solitario fondato sulla prosa romanzesca e moderna, proprio dove la filosofia di Wittgenstein, sensibile alla varietà proliferante dei giochi linguistici e alla creatività ininterrotta degli usi, dovrebbe invece spingerci a immaginare una letteratura molto più diversificata e aperta.

3. Una poesia wittgensteiniana

Un altro fattore che inclina a pensare che sia possibile, fruttuoso e forse persino urgente sviluppare una teoria della letteratura di cui la filosofia del linguaggio di Wittgenstein costituirebbe la struttura portante, è l'esistenza di pratiche poetiche che, nel corso del Novecento, a questa filosofia del linguaggio si sono esplicitamente richiamate, o che almeno hanno lasciato risuonare la sua influenza su diversi piani. Con il suo importantissimo libro *The Wittgenstein's Ladder*, Marjorie Perloff (1999) ha sottilmente dettagliato il ruolo centrale che Wittgenstein, sia con il *Tractatus* che con le *Ricerche filosofiche*, ha avuto sulla poesia modernista e d'avanguardia: da Gertrude Stein e Beckett fino ai *language poets* come Rosmarie Waldrop o Ron Silliman, passando per Ingeborg Bachmann. Allo stesso modo, David Antin (1998), che ha recensito il libro di Perloff, ha sottolineato quanto il metodo d'insegnamento di Wittgenstein, con le sue concatenazioni di esempi uno dopo l'altro, con le sue improvvisazioni e con la sua mancanza di note scritte, abbia influenzato il suo modo di realizzare performance orali sotto forma di conferenze poetiche – «thinking while talking», come diceva.

Inoltre, Wittgenstein fa indubbiamente parte delle transazioni e degli scambi che animano la "conversazione transatlantica" (Lang 2021) tra la poesia francese e la poesia americana dopo il 1968. Come testimonia il *Cours de Pise* (2018), è Emmanuel Hocquard ad avere assunto in modo più netto questa eredità di Wittgenstein, arrivando a riconoscere quanto il filosofo lo impressionasse e quanto, pur essendo poco divertente, riuscisse persino a farlo ridere. Moltiplicando i ricorsi all'indagine grammaticale e al modello dell'osservazione e dell'esercizio, la poesia assicura ai suoi occhi missioni simili a quelle della filosofia: «chiarificazione logica del pensiero» su sfondo di minimalismo letterale (Hocquard 2001; Cometti 2008). Tutto questo si cristallizza sia in Hocquard (1987, 1993) che in Royet-Journoud (2024) nella figura del *detective privé* che offre una traduzione poetica del filosofo intento a investigare sul linguaggio con una semplicità unita a una scrupolosa attenzione ai dettagli. Senza dubbio, la filosofia del linguaggio ordinario offre anche risorse a una scrittura il cui impegno democratico implica la rinuncia alle altezze liriche a favore di una poesia della conversazione (Bouquet 2018, 2021).

4. Teoria letteraria e filosofia del linguaggio

Si viene così a costituire un insieme sostanziale di indizi convergenti che possono convincerci che «pur non avendo sviluppato esplicitamente una teoria della letteratura, gli scritti di Wittgenstein contengono molte cose capaci di migliorare la nostra comprensione teorica della letteratura» (Gibson & Huemer 2004, 11). Cosa si guadagna a praticarla?

Antoine Compagnon, in un libro intitolato *Le Démon de la théorie* (1998), un libro molto sintetico ma problematico per molti aspetti teorici

e politici (Coste 2024b, 17-38), sottolinea che la teoria letteraria si è sviluppata negli anni Sessanta perché all'improvviso si è venuta a imporre un'infrastruttura teorica, cioè quella della linguistica di Ferdinand de Saussure, che ha permesso di gettarne le basi. È senza dubbio vero: la teoria letteraria non è mai così forte come quando è consapevolmente dotata di una concezione ben determinata del linguaggio. Tuttavia, questo modello linguistico ha fatto probabilmente il suo tempo, e oggi come oggi non è più così scontato che abbiamo tutti quanti una visione chiara e netta di quale sia la filosofia del linguaggio con cui pratichiamo la teoria letteraria.

Sotto alcuni aspetti, se è vero che poeti come Jacques Roubaud e David Antin si affidano a Wittgenstein a causa della delusione causata dai paradigmi chomskiani e post-strutturalisti (Lang 2021, 281; Muresan 2011), questo accade probabilmente perché il secondo Wittgenstein presenta in queste circostanze il considerevole vantaggio di sviluppare una forma di lucidità e di riflessività in materia di linguaggio. Per come la vedo io, un altro vantaggio fondamentale è che ci permette di conservare tutti i benefici del *linguistic turn*, pur continuando a proteggerci dalle conseguenze negative che ha portato, in particolare in termini di evaporazione della realtà. È così che possiamo continuare a dire, con Wittgenstein, che «i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo» (*Tractatus*, 5.6), senza tornare a una concezione rappresentazionista del linguaggio e della letteratura. La critica che Wittgenstein conduce all'inizio delle *Ricerche filosofiche* nei confronti della concezione agostiniana del linguaggio come modo per nominare le cose mettendo etichette dovrebbe non solo tenerci lontani da questa idea semplicistica e riduttiva che il linguaggio dice qualcosa del mondo, ma aprire la strada a una concezione pragmatica della letteratura, dove l'uso delle parole consiste nel gioco all'interno di determinati giochi di linguaggio (Xanthos 2006).

5. Fisionomia generale di una teoria wittgensteiniana della letteratura

Come potrebbe presentarsi dunque una teoria letteraria di ispirazione wittgensteiniana (Coste 2024a)?

5.1.

Per il secondo Wittgenstein, esiste solo il linguaggio ordinario e nient'altro. Niente *fuori*, niente *oltre*, niente *sotto*, niente *in fondo*. Il linguaggio filosofico o metafisico non è un linguaggio diverso, situato su un altro piano; si potrebbe dire che il linguaggio poetico o letterario non è un linguaggio al di fuori del linguaggio ordinario. Una concezione così deflazionistica tende a diffidare della credenza nell'esistenza di lingue altre oppure speciali che si annidano come piccole *enclave* ritirate all'interno del linguaggio. Vedremo come questa concezione costituisca uno strumento di lotta radicale contro molte delle modalità mitologiche di pensiero che attraversano la tradizionale visione della letteratura ereditata dall'estetica idealista e romantica. Invece, possiamo considerare la letteratura uno strumento per l'esplorazione grammaticale del linguaggio ordinario (Coste 2017; Gibson & Huemer 2004).

5.2.

Il linguaggio ordinario è pieno di giochi linguistici che intrecciano l'uso della lingua con le pratiche. Il linguaggio ordinario è un piano in continuo movimento, pullulante di una molteplicità indefinita di giochi linguistici: il linguaggio non è solo una questione verbale o mentale, è una vicenda sociale che implica pratiche e regole. Dietro le parole, c'è la pressione esercitata dalle inclinazioni pratiche; quando uso il linguaggio, entro in uno spazio normato di regole in cui compio un certo numero di azioni (per esempio, giochiamo una partita, muoviamo una pedina, lanciamo un dado, ecc.). Fare lezione, salutare, tenere una riunione sono tutti giochi linguistici in cui viene organizzata una certa circolazione del discorso e una certa distribuzione dell'ascolto e dell'attenzione; anche fare un'intervista per un giornale, comporre una poesia, sono tutti giochi linguistici. Non sono insiemi chiusi e chiaramente circoscritti. Non ci sono discontinuità nette che attraversano questo insieme pulsante di giochi linguistici. Da questo punto di vista, una teoria dei giochi linguistici letterari potrebbe contrastare un'ideologia estetica separatista al fine di coltivare un'attenzione al legame indissolubile tra letteratura e vita.

5.3.

Sul retro di ogni gioco linguistico c'è una forma di vita. Ogni gioco linguistico è sostenuto, o accompagnato, da una forma di vita, senza la quale, o al di fuori della quale, è difficile capirlo: un insieme collettivo e sociale di regole, istituzioni, abitudini, strati di pratiche naturalizzate. L'articolazione del linguaggio con il mondo non avviene sul piano della *mimesis*, ma si colloca sul piano dell'azione, e l'ontologia della letteratura sarebbe soprattutto composta da pratiche piuttosto che da oggetti (Lamarque 2014). Pertanto, una teoria wittgensteiniana della letteratura offre una risposta efficace e soddisfacente alle esigenze che la nostra generazione ha avvertito di riconnettere la letteratura al mondo sociale e di conferirle una rilevanza pratica e politica degna di questo nome.

5.4.

Le regole del gioco sono sempre pubbliche; seguire una regola non è un atto mentale privato. Le mitologie del *privatismo* e dell'*intimità* (Bouveresse 1976) tendono a proliferare, particolarmente nel campo letterario, e Wittgenstein offre risorse molto efficaci per eliminare le credenze persistenti nella singolarità di un Io espressivo. Il significato di un gioco linguistico è contenuto nella sua esecuzione pubblica, in modo tale che è difficile separare il piano dell'uso da quello della regola. Il significato di un pezzo come l'alfiere negli scacchi è la possibilità di muoversi in diagonale. Quando giochiamo un gioco, quando giochiamo un gioco linguistico, non consultiamo le regole a ogni esecuzione e non ci danniamo a consultarle. Il mondo sociale non è diviso o scisso tra due piani, quello delle regole e quello delle pratiche che le applicano. È la regolarità delle pratiche che istanzia le regole contestualmente. Ma questo mondo wittgensteiniano non è abitato da attori docili e obbedienti, per niente. Non è affatto impossibile far sentire la propria voce (Cavell 1979; Laugier 2009, 2015), o

riconoscere margini di manovra e di creazione nella forza delle abitudini, degli usi e delle regole.

5.5.

I giochi linguistici sono collegati tra loro da somiglianze di famiglia. Formano uno spazio aperto e indefinito, non hanno proprietà comuni, non hanno un substrato che li trascende, ma, da uno all'altro, le somiglianze familiari permettono di riunirli, di confrontarli, di calibrarli e di distinguerli. Non si tratta di un insieme disordinato di singolarità, ma di una famiglia che si può formare seguendo un modo orizzontale (e non genealogico). Nella tradizione analitica che ha dominato nel secondo dopoguerra, Morris Weitz (1956) ha difeso la tesi secondo cui non si può definire l'arte in nessun altro modo se non con somiglianze di famiglia. Il concetto di arte è quindi un concetto aperto e vago. Lo stesso potrebbe valere per i concetti di letteratura e poesia. Senza nemmeno menzionare un pregiudizio persistente contro la corrente analitica, giudicata troppo secca e arida, a questa estetica è stato molto rimproverato l'esagerato e radicale antiessenzialismo che ha suscitato obiezioni interessanti ma anche, negli anni Ottanta e Novanta, delle reazioni viscerali che hanno ripristinato il progetto di una definizione dell'arte.

5.6.

Non *si vede*, si "vede come": quando vedo l'immagine dell'anatra-coniglio, riconosco degli aspetti del coniglio ma anche dell'anatra. L'atto di percezione è allo stesso tempo un atto sensibile e categoriale; in maniera analoga, si può concepire la lettura come un *leggere-come* che non categorizza le proprietà intrinseche delle opere, ma fa emergere contestualmente alcuni dei loro aspetti. Come chiedeva David Antin in una delle sue performance: «Se qualcuno arrivasse e cominciasse a dirti una poesia, come sapresti che è una poesia?»; si dovrebbero fare confronti, utilizzare criteri contestuali ed estrinseci, e magari mettere in piedi un dibattito pubblico.

Una prospettiva di questo tipo favorisce una teoria flessibile delle forme e dei generi, che dà credito ai fattori istituzionali, ma incoraggia anche una teoria della rilettura in cui il riconoscimento (cognitivo e assiologico) di certi oggetti testuali come letterari e canonici non è mai definitivo e si trova anzi soggetto a continue rivalutazioni, promozioni e declassamenti.

5.7.

Wittgenstein concepiva la filosofia come una terapia che ci libera da crampi e ci emancipa da trappole. («Qual è il tuo scopo in filosofia? – Indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola», 1967a, §309). Allo stesso modo, è possibile considerare in questa luce la teoria letteraria come un'impresa di chiarificazione critica dei nostri modi di parlare della letteratura (per esempio, Coste 2024a, cap. 2) e come un tentativo di alleviarli dai crampi lancinanti che determinano i nostri modi di leggere la letteratura, di convivere con essa e di valutarla (Coste 2017).

6. Oltre Wittgenstein?

Un vecchio pregiudizio accompagna la filosofia di Wittgenstein, quello di lasciare le cose così come stanno (la critica è di Marcuse): da una filosofia politicamente così asettizzata e quietista, non ci si può aspettare la minima speranza di trasformazione sociale; con una concezione così piatta del linguaggio, non ci si può aspettare alcuna portata critica. Le cose sono in realtà un po' più complicate, e Toril Moi (2017) ha ragione a sottolineare che non è necessario supporre che il linguaggio abbia una superficie e una profondità per rendere possibile un pensiero critico in grado di sollevare il velo delle apparenze.

Tuttavia, ci sono cose che Wittgenstein non aiuta a descrivere in modo soddisfacente. La filosofia del linguaggio ordinario ha contro di sé il fatto che non aiuta a rendere conto delle relazioni di potere e di dominazione tra i vari giochi del linguaggio. È relativamente insensibile alla forza e alla pressione che l'ideologia esercita sul linguaggio. Alcuni giochi sono dominanti (quello del management et dell'economia neoliberale) e alienano coloro che vi partecipano; altri vengono schiacciati e dominati (come la poesia, sicuramente); altri ancora possono occasionalmente fare alleanze e resistere (letteratura e scienze sociali). In altre parole, quello che, secondo Wittgenstein, succede nei giochi linguistici e nelle forme di vita è qualcosa di dinamico e di turbolento, ma anche di eccessivamente pacificato, senza conflitti. Resta quindi da capire come alcuni giochi del linguaggio impongano forme di vita a discapito di altri. E come si possa usare un gioco del linguaggio per attaccarne un altro.

È qui che una teoria wittgensteiniana della letteratura dovrebbe fare riferimento alla filosofia di Ferruccio Rossi-Landi, che ha proposto, come è ben noto in Italia (meno in Francia), di sviluppare un «uso marxiano di Wittgenstein» (Rossi-Landi 2003, 11-60). L'inventiva di Wittgenstein in termini di esempi ha legittimamente affascinato, ma con lui il linguaggio vive una vita senza storie – cioè eccessivamente sincronica e irenica. Rossi-Landi, al contrario, propone di sviluppare una teoria del lavoro linguistico e del mercato linguistico in cui si può trarre plusvalore ed essere vittima di una forma di alienazione linguistica (De Iaco 2019 ; D'Urso 2020). Le filosofie del linguaggio ordinario sono attente agli usi e alla loro creatività, ma non rendono conto delle forme di potere, di dominio e di egemonia che si possono ottenere investendo in un determinato gioco linguistico. Rossi-Landi direbbe che queste filosofie pensano l'attività nel linguaggio come la semplice aggiunta di capitale linguistico variabile a un capitale linguistico fisso, senza essere in grado di misurare il plusvalore linguistico che alcuni di loro possono ottenere (Coste 2024b, 142ss). È in questo contesto che dovrebbe essere sviluppata una teoria che definisca la letteratura come un operatore di ridistribuzione del capitale linguistico, disalienante nei confronti delle situazioni in cui ci troviamo a rivestire il ruolo di operai del linguaggio, sottomessi a programmi sociali (piuttosto che lavoratori emancipati, o addirittura creatori) (Rossi-Landi 2011; Inglese 2024).

In uno dei suoi testi recenti, Nathalie Quintane ha messo a confronto il «Je est un autre» di Rimbaud e la grammatica del pronome personale in Wittgenstein e lo ha rivendicato come slogan da cantare alle manifestazioni: «la grammatica è nostra». Qui si pone una delle questioni cruciali (della letteratura): come fare in modo che la grammatica sia ancora nostra e non di coloro che ci dominano?

Bibliografia

Altieri C. (2015), Reckoning with the Imagination. Wittgenstein and the Aesthetics of Literary Experience. Ithaca: Cornell University Press.

Antin D. (1998), «Wittgenstein Among the Poets», in Modernism, vol. 5/1, 149-166.

Bouquet S. (2018), La Cité des paroles. Paris: José Corti.

Bouquet S. (2021), Le Fait de vivre. Seyssel: Champ Vallon.

Bouveresse J. (1976), Le Mythe de l'intériorité. Paris: Éditions de Minuit.

Bouveresse J. (1987), La Force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité. Parigi: Éditions de Minuit.

Cavell S. (1979), The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy. New York: Oxford University Press.

Cometti J.-P. (2008), «Emmanuel Hocquard et le rhinocéros de Wittgenstein», in Critique, n°735-736, 669-676, https://doi.org/10.3917/criti.735.0669

Coste F. (2017), Explore. Investigations littéraires. Parigi: "Questions théoriques", Forbidden Beach.

Coste F. (2024a), Grammatica della letteratura. Trad. M. Zaffarano. Roma: Tic edizioni, coll. Gli Alberi.

Coste F. (2024b), L'Ordinaire de la littérature. Parigi: La Fabrique.

D'Urso A. (2020), «Messages-marchandises et homologie entre linguistique et économie à partir de Rossi-Landi», in Économie & Sémiotique, vol. 40, n° 2-3, 57-79.

De Iaco M. (2019), «L'alienazione linguistica. Rossi Landi lettore di Wittgenstein», in Filosofi(e) Semiotiche, vol. 6, n° 2.

Desideri, F. (2013), «Grammar and Aesthetic Mechanismus. From Wittgenstein's Tractatus to the Lectures on Aesthetics», in Aisthesis. Pratiche, Linguaggi E Saperi dell'estetico, 6(1), 17–34.

Gibson J. & Huemer W. (eds) (2004), The Literary Wittgenstein. Londra-New York: Routledge.

Hocquard E. (1987), Un Privé à Tanger. Parigi: P.O.L. Hocquard E. & Valéry J. (1993), Le Commanditaire. Paris: P.O.L. Hocquard E. (2001), ma haie. Paris: P.O.L. Hocquard E. (2018), Le Cours de Pise. Paris: P.O.L.

Inglese A. (2024), «Rossi-Landi: programmazione sociale e poesia», in Nazione indiana, 14 marzo 2024, https://www.nazioneindiana.com/2024/03/14/rossi-landi-programmazione-sociale-e-poesia/

Lamarque P. (2014), The Opacity of Narrative. Londra: Rowman and Littlefield.

Lang A. (2021), La Conversation transatlantique. Les échanges franco-américains en poésie depuis 1968. Dijon: Les Presses du réel.

Laugier S. (2009), Wittgenstein. Les sens de l'usage. Parigi: Vrin. Laugier S. (2015), Etica e politica dell'ordinario. Milano: LED Edizioni.

Moi T. (2017), Revolution of the Ordinary. Literary studies after Wittgenstein, Austin and Cavell. Chicago-Londra: University of Chicago Press.

Murdoch, I. (2005), L'Attention romanesque. Écrits sur la littérature et la philosophie. Parigi: La Table-ronde, 2005.

Muresan, M. R. (2011), «Wittgenstein in Recent French Poetics: Henri Meschonnic and Jacques Roubaud», in Paragraph, 34(3), 423–440.

Perloff M. (1999), The Wittgenstein's Ladder. Poetic Language and the Strangeness of the Ordinary. Chicago-Londra: University of Chicago Press.

Quintane N. (2024), «Beaucoup d'intentions, assez peu de crimes», in Contre la littérature politique. Paris: La Fabrique, 11-34.

Rossi-Landi F. (2003 [1968]), Il linguaggio come lavoro e come mercato. Milano: Bompiani.

Rossi-Landi F. (2011 [1972]), Semiotica e ideologia. Milano: Bompiani.

Royet-Journoud C. (2024), La Poésie entière est préposition, nouv. éd. augmentée. Marseille: Éric Pesty.

Scruton R. (2003), «Wittgenstein et la compréhension musicale», in Rue Descartes, n°39, 69-80, https://doi.org/10.3917/rdes.039.0069

Weitz, M. (1956), «The Role of Theory in Aesthetics», in The Journal of Aesthetics and Art Criticism, 15(1), 27–35. https://doi.org/10.2307/427491

Wittgenstein L. (1967a [1953]), Ricerche filosofiche. A cura di M. Trinchero. Einaudi: Torino.

Wittgenstein L. (1967b [1967]), Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa. A cura di M. Ranchetti. Adelphi: Milano.

Wittgenstein L. (1978 [1969]), Della certezza. A cura di A. Gargani Torino: Einaudi.

Wittgenstein L. (1980 [1977]), Pensieri diversi. A cura di G. Henrik von Wright, M. Ranchetti, H. Nyman. Milano: Adelphi.

Wittgenstein L. (1983 [1958]), Libro blu e libro marrone. A cura di A. G. Conte. Torino: Einaudi.

Xanthos N. (2006), « Les Jeux de langage chez Wittgenstein », in Louis Hébert (cur.), in Signo [online], Rimouski (Québec), http://www.signosemio.com/wittgenstein/jeux-de-langage.asp

d i e c i

Philosophy Kitchen #20

I/2024
ISSN: 2385-1945

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#20, I/2024
Rivista scientifica semestrale, soggetta agli standard internazionali di *double blind peer review*

Università degli Studi di Torino
Via Sant'Ottavio, 20 – 10124 Torino
redazione@philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

Philosophy Kitchen è presente in DOAJ, ERIHPLUS, Scopus©, MLA, WorldCat, ACNP, Google Scholar, Google Books, e Academia.edu. L'ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario) ha riconosciuto la scientificità della rivista per le Aree 8, 10, 11, 12, 14 e l'ha collocata in Classe A nei settori 10/F4, 11/C2, 11/C4.

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale.

www.philosophykitchen.com — www.ojs.unito.it/index.php/philosophykitchen

Redazione
Giovanni Leghissa — Direttore
Alberto Giustiniano — Caporedattore
Mauro Balestrieri
Federica Buongiorno
Veronica Cavedagna
Elettra De Biasi
Carlo Deregibus
Benoît Monginot
Giulio Piatti

Collaboratori
Danilo Zagaria — Ufficio Stampa
Fabio Oddone — Webmaster
Alice Iacobone — Traduzioni

Comitato Scientifico
Luciano Boi (EHESS)
Petar Bojanic (University of Belgrade)
Rossella Bonito Oliva (Università di Napoli "L'Orientale")
Mario Carpo (University College, London)
Michele Cometa (Università degli Studi di Palermo)
Raimondo Cubeddu (Università di Pisa)
Gianluca Cuozzo (Università degli Studi di Torino)
Massimo Ferrari (Università degli Studi di Torino)
Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)
Olivier Guerrier (Institut Universitaire de France)
Gert-Jan van der Heiden (Radboud Universiteit)
Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail)
Gaetano Rametta (Università degli Studi di Padova)
Rocco Ronchi (Università degli Studi dell'Aquila)
Barry Smith (University at Buffalo)
Achille Varzi (Columbia University)
Cary Wolfe (Rice University)

Progetto grafico #20
Gabriele Fumero (Studio 23.56)

UNIVERSITÀ DI TORINO

P
K

Venti particelle che formano dieci elementi che descrivono un'unica forma fluida e dinamica.

