

Direttori editoriali:

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

Direttore responsabile:

Giovanni Campus

Redattore Capo Centrale:

Enrico Cerasi

Coordinatori di redazione:

Alessandra Pigliaru, Gianpaolo Cherchi,
Erminio Maglione

Redattori:

Raffaele Ariano, Luca Basile, Mario M. Bosincu,
Marco Bruni, Antonio Catalano, Corrado Claverini,
Alfredo Gatto, Giordano Ghirelli, Giuseppe Girgenti,
Caterina Piccione, Maria Russo,
Valentina Sperotto, Janna Voskressenskaia

Membri corrispondenti:

Fulvio Accardi (Istituto Italiano per gli Studi Storici – Napoli); Raphael Ebgi (Freie Universität Berlin); Luigi Sala (Université François Rabelais de Tours); Michele Giugni (Technische Universität Dresden); Antonio Moretti (Universidade Nova de Lisboa).

Redazioni:

Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione, Università degli Studi di Sassari, Via Zanfarino, 62 – 07100 Sassari.
e-mail: redazione-sassari@giornalecritico.it

Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raffaele – Milano, DIBIT 1 – Via Olgettina, 58 – 20132 Milano.

e-mail: redazione-milano@giornalecritico.it

Comitato Scientifico:

Ronald Aronson (Wayne State University, Detroit, USA), Claudia Baracchi (Università degli studi di Milano-Bicocca), Claudio Bartocci (Uni-

versità degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Università di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Urbino), Gavina Cherchi (Università di Sassari), Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina Crisma (Università Alma Mater di Bologna), Stefano Cristante (Università di Lecce), Massimo Donà (Università Vita e Salute san Raffaele Milano), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Catherine Douzou (Université François Rabelais de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rouen), Nicola Gardini (University of Oxford), François Jullien (Université Paris VII-Denis Diderot), Anna Marmodoro (University of Oxford), Michela Marzano (Université Paris V), Roberto Mordacci (Università Vita e Salute San Raffaele Milano), Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen (Università di Helsinki), Adriano Prosperi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana), Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architettura di Venezia), Hans Bernard Schmid (Universität Basel), Attilio Scuderi (Università di Catania), Homero Silveira Santiago (USP – Universidade de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)), Emidio Spinelli (Università La Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig), Cristina Terrile (Université François Rabelais de Tours), Italo Testa (Università degli studi di Parma), Francesco Valagussa (Università Vita e Salute san Raffaele Milano), Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zöllner (Ludwig-Maximilians-Universität München).

NUMERO 2/2019

GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

**Critical Journal of History of Ideas
International Review of Philosophy**

PRATICHE DI IMMANENZA

PRACTICES OF IMMANENCE

**A CURA DI
ANTONIO CATALANO E GIULIA GUADAGNI**

Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso le banche dati internazionali per gli studi filosofici *The Philosopher's Index* e *Philpapers*, oltre che presso il database *ACNP - Catalogo Italiano dei Periodici*.

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme etiche ed editoriali indicate sul sito www.giornalecritico.it

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito www.giornalecritico.it a un anno di distanza dall'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica dei numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.



Fondazione
di Sardegna



Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 30,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19
20099 – Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca – Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

In copertina: Emilio Vedova, *Immanente* 1977 © Fondazione Emilio e Annabianca Vedova, Venezia

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857571010
Issn: 2240-7995
ISSN (online): 2035-732x

© 2019 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008

Indice

- 7 Antonio Catalano, Giulia Guadagni, *Nota editoriale / Editorial Note*

Saggi (Parte I) – Pratiche di immanenza

- 17 Felice Cimatti, «*Considerate lilia agri*». *Etica e Negazione in Dietrich Bonhoeffer*
- 29 Giordano Ghirelli, «*C'era una vita...*» *Narrazione e immanenza*
- 49 Alice Giordano, «*Attraverso le parole*»: *scrittura e lettura come pratiche di immanenza*
- 65 Giulia Guadagni, *Della presenza di spirito*
- 75 Stefano Oliva, *Dire "amen": un gesto verbale*
- 85 Lorenzo Petrachi, *Dell'uso immanente della potenza: Agamben interprete dell'ultimo Foucault*
- 107 Giacomo Pezzano, «*Immanenza*»: *una buzzword filosofica? Tra critica all'immanenza e critica immanente*
- 127 Tommaso Tuppini, *Normance di Céline: imminenza e vortice*

Intermezzo

- 139 Antonio Catalano, Giulia Guadagni, *Intervista a Felice Cimatti e Andrea Tagliapietra: Cose e Cartoni animati come paradigmi di immanenza*

Saggi (Parte II) – Sviluppi teoretici dell'immanenza: linguaggio, interpunzione e storia

- 155 Claudio D'Aurizio, *L'immanenza e il pensiero italiano contemporaneo*
- 179 Massimo Donà, *Ontologia dell'interpunzione (o, del "respiro" dell'essere)*
- 193 Francesco Lesce, *Deleuze e la prova dell'immanenza. Note su un confronto con Hegel e Heidegger*
- 207 Emilia Marra, *Al capezzale del signor Riderhood: quella libertà*

- che fa la differenza*
- 223 Sandro Palazzo, *Alcune note su linguaggio, concetto e immanenza, nell'interpretazione hyppoliteana di Hegel*
- 245 Riccardo Valenti, «...une épistémologie sans démon, sans crochet céleste». *La terza causalità bergsoniana e le radici di un discusso rovesciamento assiologico*
- 267 Cristiano Vidali, *Sulla Soglia dell'immanenza. Un confronto tra Sartre e Deleuze*

Saggi (Parte III) – Immanenza e antropologia

- 285 Maririta Guerbo, *L'antropologo sciamanizzante. Sciamanesimo e statuto del discorso antropologico in Eduardo Viveiros de Castro*
- 300 Luigigiovanni Quarta, «Penser autrement», *ovvero l'impresa filosofica di un antropologo*

Note critiche

- 323 Valentina Sperotto, *Spazi di pensiero insospettabili: i romanzi libertini a vocazione filosofica del XVIII secolo*

Controversie

- 333 Vincenzo Ceci, *Ragione e trinità in Ilario e Agostino*
- 355 Andrea Lamberti, *Thomas Fienus. Alcune considerazioni su immaginazione e magia tra Cinquecento e Settecento*

Nota editoriale

Antonio Catalano, Giulia Guadagni

Il panorama intellettuale italiano degli ultimi anni ha visto una costante crescita d'attenzione nei confronti di tematiche legate allo sviluppo della nozione di "immanenza"¹. Così è stato nei diversi ambiti della ricerca filosofica: filosofia teoretica, filosofia politica, filosofia del linguaggio, filosofia del diritto; come anche per ambiti e realtà esterne alla filosofia: arte, psicoanalisi, antropologia². Come da tradizione, il GCSI non poteva non essere attirato da una siffatta trasversalità di approcci, e dalla plurivocità di contenuti che ne deriva. L'ultimo numero, qui presentato, tenta di preservare l'interdisciplinarietà del concetto di immanenza, offrendone insieme una prospettiva particolare, legata alla questione delle pratiche o forme di vita attraverso le quali è possibile (ammesso che davvero lo sia!) soggettivarla o farne in qualche modo esperienza.

Se c'è qualcosa che accomuna i diversi e spesso incompatibili approcci sul tema "immanenza", è il riferimento teorico ineludibile a Gilles Deleuze. Il filosofo francese avrebbe quasi certamente rifiutato l'attribuzione della *paternità* di un concetto, come di un'idea, e in effetti non di *filiazione* si tratta quanto piuttosto di *invenzione* o, ancora più opportunamente, di *creazione*. Così Deleuze e Guattari nell'Introduzione a *Che Cos'è la Filosofia*:

Il filosofo è l'amico del concetto, è in potenza di concetto. Ciò vuol dire che la filosofia non è una semplice arte di formare, inventare o fabbricare concetti, perché i concetti non sono necessariamente delle forme, dei ritrovati o dei prodotti. La filosofia, più rigorosamente, è la disciplina che consiste nel creare concetti. [...] Creare concetti sempre nuovi è l'oggetto della filosofia. È proprio perché il concetto deve essere creato, che esso rinvia al filosofo come a colui che lo possiede in potenza o che ne ha la potenza e la competenza. [...] I concetti non sono già fatti, non stanno ad aspettarci come fossero corpi celesti. Non c'è un cielo per i concetti; devono essere inventati, fabbricati o piuttosto creati e non sarebbero nulla senza la firma di coloro che li creano.³

¹ Una rassegna tanto puntuale quanto critica del dibattito italiano sull'immanenza si trova nel contributo di Claudio D'Aurizio.

² Si vedano in merito i contributi di Luigigiovanni Quarta e Maririta Guerbo.

³ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la Filosofia*, Einaudi, Torino 2002, p. 12.

Non possono esservi dubbi sul fatto che, a partire dagli ultimi due decenni del XX secolo, la firma più prestigiosa sul concetto di immanenza sia quella deleuziana, motivo che spiega il riferimento di quasi tutti i contributi del presente numero al filosofo francese, e in particolare al suo testamento filosofico: *Immanence: Une vie...*⁴; su quanto, tuttavia, tale riferimento possa e debba venire problematizzato, insiste in maniera brillante il saggio di Emilia Marra.

«L'immanenza assoluta è in sé», scrive Deleuze, «non è in qualche cosa, a qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto»⁵. Liberare l'immanenza a sé del reale dai fantasmi della coscienza empirica, così come dai suoi duplicati trascendentali, è l'ambizioso progetto deleuziano già esplicito in *Logique du sens* (1969). Solo una volta sciolta (in latino: *ab-soluta*) da vincoli di natura egologica, l'immanenza può divenire nient'altro che UNA VITA, un'assoluta singolarità: «una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, è completa beatitudine»⁶.

Altrettanto costante lungo le sezioni del volume qui presentato, è il ricorso a un saggio di Giorgio Agamben del 1996, *L'immanenza assoluta*⁷, tuttora una delle esegesi più limpide e ricche di spunti del breve testo deleuziano appena evocato. Conformemente al proprio scopo, il saggio agambeniano dà fondo a tutte le possibili implicazioni speculative delle tesi deleuziane, giocando sul ruolo svolto, a cominciare dal titolo, dai “due punti”, quale veicolo dell'articolazione del rapporto tra *Immanenza* da un lato, e *Una vita* dall'altro. Sono i “due punti”, per Agamben, a prospettare graficamente la necessità di pensare l'Immanenza come concetto assoluto (o, più propriamente, come concetto dell'Assoluto), non come un Universale astratto, bensì come un perpetuo processo di singolarizzazione. Non può esserci Immanenza assoluta al di qua o al di là dell'atto continuo mediante il quale essa transita in quelle prospettive singolari, ma non ancora e non necessariamente personali, che Deleuze chiama UNA VITA. Secondo Agamben, che l'articolazione fra i due concetti-chiave non sia sintattica (né ipotattica, né paratattica), bensì atattica, come egli la definisce, dimostra un'intenzione precisa da parte del filosofo francese: «fra l'immanenza e una vita», scrive infatti, «i due punti introducono qualcosa di meno di un'identità e di più di un *agencement* [...] Tra l'immanenza e una vita vi è allora un sorta di transito senza distanza né identificazione, qualcosa come un passaggio senza mutamento spaziale»⁸. I due punti segnano il dislocarsi dell'immanenza in sé stessa, il prodursi di un'alterità che resta sempre e insieme, come tale, necessariamente immanente. Agamben coglie

⁴ G. Deleuze, *Immanence : une vie...*, in «Philosophie», n. 47, settembre 1995, pp. 3-7; successivamente in Id., *Deux régimes de fous et autres écrits. Textes et entretiens 1975-1995*, édité par D. Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris 2003, pp. 359-363; ed. it. *Immanenza : una vita...*, in Id., *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, pp. 320-324.

⁵ *Ivi*, p. 322.

⁶ *Ivi*, p. 323.

⁷ G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, «aut aut», n. 276, 1996, pp. 39-57 e successivamente in Id., *La Potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 377-404.

⁸ *Ivi*, p. 381.

acutamente come le brevi e dense pagine di *Immanence: Une vie...*, pubblicate da Deleuze due mesi prima della morte, rappresentino il capitolo finale di una *lotta* che lo ha visto impegnato lungo tutta una vita, nel tentativo di affermare l'univocità dell'essere di matrice spinoziana, contro l'*analogia entis* di matrice scolastica.

Tuttavia, proprio rispetto a tale scontro di vedute ontologiche tra univocisti e analogisti, l'idea-guida del presente volume del GCSI, e di conseguenza dei contributi che lo animano, è di compiere non un passo in avanti né un passo indietro, bensì un passo a lato. Compiere un passo a lato equivale a spostarsi verso l'esperienza, prima che nel concettuale (per riprendere alcune parole del saggio di Marra), e cioè a schivare una serie di problematiche di natura eminentemente teoretica, le quali rischiano di dissolvere tutte le potenzialità di sperimentazione creativa, implicite in ciò che prima veniva definito *perpetuo processo di singolarizzazione* dell'immanenza. Da ciò non segue affatto che si debba smarrire la densità speculativa del concetto, che infatti emerge particolarmente nei contributi di: Massimo Donà, Francesco Lesce, Sandro Palazzo, Riccardo Valenti, Cristiano Vidali. Si tratta piuttosto di proporre un rovesciamento di prospettiva, dal quale risulti possibile guadagnare l'immanenza assoluta, partendo dalla relativa singolarità di "una vita", e non invece dedurre "una vita" dall'affermazione dell'assoluta univocità dell'essere. Come Claudio D'Aurizio ha perfettamente interpretato nel suo contributo, l'obiettivo di un tale rovesciamento prospettico è di attribuire al principio di immanenza, così come sostenuto da Deleuze, non un valore ontologico ma strategico.

Cosa intendere dunque per pratiche d'immanenza? Per pratiche d'immanenza, principalmente nella prima sezione del volume, si intende l'elaborazione, la creazione, la sperimentazione di modi possibili d'esistenza, nei quali ne vada della coincidenza con sé di una vita che vive, che gode, o meglio, che *si vive e si gode*. Si tenterà nel corso dei contributi qui presentati di rispondere a domande simili: A che prezzo e con quali strumenti è possibile raggiungere tale coincidenza? Quale tipo di ostacoli impedisce che essa possa darsi *immediatamente*? Ma soprattutto, è davvero possibile raggiungerla o non esiste forse un vizio di fondo non meno teoretico che pratico, il quale invalida la ricerca di qualcosa come una pratica d'immanenza? Quest'ultima è ad esempio la posizione sostenuta e ben argomentata da Giacomo Pezzano.

Intavolare una discussione sulla possibilità di pratiche di immanenza significa pensare, sempre con Deleuze, a un'arte degli incontri; ma incontri tra chi o tra cosa? Incontri non tra soggetti o persone già individuate, bensì tra intensità, affetti e flussi che compongono o scompongono un corpo. Determinati incontri ci indeboliscono, diminuiscono la nostra capacità di agire, minano l'organicità dei rapporti che ci tengono in piedi; ve ne sono altri invece che aumentano la nostra capacità di agire, rafforzano i rapporti che ci compongono. Un'arte degli incontri non è nient'altro che una tecnica, una strategia di composizione di flussi immanenti, libera da *significanza e interpretosi*, le «due malattie della terra» come le definisce Deleuze. Sempre il filosofo francese, nei *Dialogues* con Claire Parnet scrive:

Dovrebbero esserci soltanto dei flussi, che a volte si prosciugano, si ghiacciano o traboccano, a volte si congiungono o si dividono [...] Non c'è più l'infinito rendiconto delle interpretazioni sempre un po' sporche, ma al contrario dei processi finiti di sperimentazione, dei protocolli d'esperienza, dei programmi di vita: e i programmi non sono dei manifesti, ancor meno dei fantasmi, ma *dei sistemi di avvistamento per guidare una sperimentazione che va al di là delle nostre capacità di previsione* [...] Sperimentate, non interpretate mai.⁹

«Sistemi di avvistamento per guidare una sperimentazione che va al di là delle nostre capacità di previsione» è la definizione più rigorosa possibile di ciò che nel volume è stato inteso per “pratiche d'immanenza”. È evidente che nessuna sperimentazione potrà mai disporre dell'avallo pieno di una previsione esatta e infallibile. Come giudicare un incontro tra corpi, tra flussi, tra intensità, se non nel mezzo stesso dell'incontro, della pratica, e al suo interno sperimentare se essa produce gioia o tristezza?

Il numero del GCSI qui presentato non intende affatto presentare il materiale teorico per un manifesto delle pratiche d'immanenza, quanto piuttosto un'apertura a ogni possibile sperimentazione in grado di produrre ciò che prima veniva definita coincidenza con sé di una vita (ossia una possibile definizione di gioia nel gergo deleuziano). Si tratta di sperimentazioni possibili in contesti e ambiti affatto diversi: un ambito artistico-letterario come nel caso dei contributi di Giordano Ghirelli, Alice Giordano, Tommaso Tuppini; un ambito linguistico come nei contributi di Felice Cimatti e Stefano Oliva; un ambito pratico-performativo nel caso di Giulia Guadagni, e biopolitico nelle pagine di Lorenzo Petrachi. Niente di simile dunque a un elenco di comandamenti, rispettati i quali si produrrebbe in automatico una pratica d'immanenza, ma una serie di suggerimenti per l'elaborazione di metodi e strategie, per l'ottenimento di quella leggerezza necessaria all'apertura sperimentale che sola rende possibile qualcosa come delle pratiche di immanenza.

⁹ G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 2011, p. 49.

Editorial Note

Antonio Catalano, Giulia Guadagni

The Italian intellectual scene in recent years has seen a constant increase in attention to issues related to the development of the notion of “immanence”¹. This has been the case in different areas of philosophical research: theoretical philosophy, political philosophy, philosophy of language, philosophy of law; as well as in areas and realities external to philosophy: art, psychoanalysis, anthropology. As usual, GCSI could not fail to be attracted by such a transversal approach, and by the multiplicity of contents that derives from it. The present volume tries to preserve the interdisciplinary nature of the concept of “immanence”, offering together a particular perspective, linked to the question of the practices or forms of life through which it is possible (if it really is!) to experience it. If there is something that brings together the different and often incompatible approaches on the subject of “immanence”, it is the unavoidable theoretical reference to Gilles Deleuze. The French philosopher would almost certainly have rejected the attribution of authorship of a concept, and indeed it is not filiation but rather *invention* or, even better, *creation*. Deleuze and Guattari write in the Introduction to *What is Philosophy*:

The philosopher is the concept’s friend; he is potentiality of the. That is, philosophy is not a simple art of forming, inventing, or fabricating concepts, because concepts are not necessarily forms, discoveries, or products. More rigorously, philosophy is the discipline that involves creating concepts [...] Because the concept must be created, it refers back to the philosopher as the one who has it potentially, or who has its power and competence [...] Concepts are not waiting for us ready-made, like heavenly bodies. There is no heaven for concepts. They must be invented, fabricated, or rather created and would be nothing without their creator’s signature.²

There can be no doubt that, since the last two decades of the 20th century, the most prestigious signature on the concept of immanence is the Deleuzian one, and this explains the reference of almost all the contributions in this issue to

¹ A review as precise as it is critical of the Italian debate on immanence can be found in the essay by Claudio D’Aurizio.

² G. Deleuze, F. Guattari, *What is Philosophy*, Columbia University Press, New York 1994, p. 5.

the French philosopher, and in particular to his philosophical testament: *Immanence: Une vie...*³. However, this is a reference that needs to be problematized, as Marra brilliantly does in his text.

«Absolute Immanence is in itself», Deleuze writes, «it's not in something, or to something; it does not depend on an object or belong to a subject»⁴. Freeing the immanence of the real from the ghosts of empirical consciousness, as well as its transcendental duplicates, is the ambitious Deleuzian project, which is already explicit in *Logique du sens* (1969). Only once dissolved (in Latin: *ab-soluta*) by bonds of an egological nature, immanence can become nothing more than A LIFE, an absolute singularity: «A life is the immanence of immanence, absolute immanence: it's complete power, complete bliss»⁵.

Equally constant along the sections of this volume is the use of an essay by Giorgio Agamben from 1996, *Absolute Immanence*⁶, still one of the clearest and richest exegesis of the short Deleuzian text. In accordance with its own purpose, the Agambenian essay explores all the possible speculative implications of the Deleuzian theses, focusing on the role of the “colon” as vehicle of the articulation of the relationship between “Immanence” on the one hand, and “A life” on the other. According to Agamben, the colon graphically displays the need to think Immanence (as an absolute concept or, more properly, as a concept of the Absolute) not as an abstract Universal, but as a perpetual process of singularisation. There can be no absolute Immanence beyond the continuous act by which it passes through those singular perspectives, which Deleuze calls A LIFE. According to Agamben, the fact that the articulation between the two key concepts is not syntactic (neither hypothetic nor paratactic) shows a precise intention. Between immanence and a life «the colon introduces something more than an agencement [...] between immanence and a life there is a kind of crossing with neither distance nor identification, something like a passage without spatial movement»⁷. The colon marks the dislocation of immanence in itself, the production of an alterity that remains always and together, as such, necessarily immanent. Agamben grasps sharply how the short and dense pages of *Immanence: Une vie...*, published by Deleuze two months before his death represents the final chapter of his long-life struggle to affirm the univocity of being of Spinozian matrix, against the *analogia entis* of scholastic matrix.

The present volume of GCSI means to take a step to the side with respect to this clash of ontological views between univocists and analogists. Taking a step to the side means moving towards experience, before the conceptual (to quote

³ G. Deleuze: *Immanence: a life*, in: *Pure Immanence, Essays on a life*, Zoon Books, New York 2001.

⁴ *Ivi*, p. 26.

⁵ *Ivi*, p. 27.

⁶ G. Agamben: *Absolute Immanence*, in: *Potentialities Collected Essays in Philosophy*, Stanford University Press, Stanford 1999.

⁷ *Ivi*, p. 125.

some words of Marra's essay). It means dodging a series of theoretical problems, which risk to dissolve the potential of creative experimentation, implicit in what was previously defined as a perpetual process of singularisation of immanence. From this, it does not follow at all that we should lose the speculative density of the concept, such density emerges in the contributions to the present issue by Massimo Donà, Francesco Lesce, Sandro Palazzo, Riccardo Valenti, Cristiano Vidali. It is rather a matter of proposing a reversal of perspective, moving from which it is possible to gain "absolute immanence", starting from the relative singularity of "A life", and not instead deducing A life from the affirmation of the absolute univocity of being. As Claudio D'Aurizio has perfectly interpreted in his contribution, the objective of such a perspective reversal is to attribute to the principle of immanence, as argued by Deleuze, not an ontological but a strategic value.

What is the meaning to be attributed to "practices of immanence"? For practices of immanence, along mainly the first section of the volume, it will be necessary to understand the elaboration, the creation, the experimentation, of possible ways of existence, in which the coincidence with oneself of a life that lives, of a life that enjoys itself and nothing else, can be realized. The essays which compose the volume try to answer similar questions: At what price and by what means is it possible to achieve this coincidence? What kind of obstacles prevent it from happening immediately? But above all, is it possible to achieve it, or is there perhaps a fundamental vice no less theoretical than practical, which invalidates the search for something like a practice of immanence? The latter is the position supported and well-argued by Giacomo Pezzano.

To start a discussion on the possibility of immanence means to think, always following Gilles Deleuze, about an "art of encounters"; but encounters between who or between what? Encounters not between subjects or people already identified, but between intensity, affects and flows that make up or break up a body. Certain encounters weaken us, diminish our capacity to act, undermine the organicity of the relationships that keep us on our feet; there are others instead that increase our capacity to act, strengthen the relationships that compose us. An art of encounters is nothing more than a technique, a strategy of composition of immanent flows, free from meaning and interpretation, the "two diseases of the earth" as Deleuze defines them. The French philosopher also wrote in his *Dialogues with Claire Parnet*:

Let there just be fluxes, which sometimes drew up, freeze or overflow which sometimes combine or diverge [...] No longer is there the infinite account of the interpretations which are always slightly disgusting, but finished processes of experimentation, protocols of experience, programs for life. Programmes are not manifesto – still less are they phantasms but *means of providing reference points for an experiment which exceeds our capacities to foresee* [...] Experiment, never interpret.⁸

⁸ G. Deleuze, C. Parnet: *Dialogues*, Columbia University Press, New York 1977, pp. 47-48.

«Means of providing reference points for an experiment which exceeds our capacities to foresee», is the strictest definition of what has been understood in the volume as “practices of immanence”. It is clear that no experimentation will ever have the full endorsement of an exact and infallible prediction. How to judge an encounter between bodies, between flows, between intensity, if not in the very middle of the encounter, of practice, and within it to experience whether it produces joy or sadness?

The GCSI issue presented here is not a manifesto of immanence practices. It rather opens to any possible experimentation capable of producing what was previously defined as the coincidence of a life with itself (i.e. a possible definition of “joy” in Deleuzian jargon). These are possible experimentations in very different contexts and fields: an artistic-literary field as in the case of the contributions of Giordano Ghirelli, Alice Giordano, Tommaso Tuppini; a linguistic field as in the contributions of Felice Cimatti and Stefano Oliva; a practical-performative field in the case of Giulia Guadagni, and biopolitical in the pages written by Lorenzo Petrachi. Nothing similar, therefore, to a list of commandments, which would automatically produce a practice of immanence, but a series of suggestions for the elaboration of methods and strategies, in order to obtain the lightness, that experimental openness requires, and which alone makes something like practices of immanence possible.

Saggi (Parte I)
Pratiche di immanenza

«Considerate lilia agri».

Etica e negazione in Dietrich Bonhoeffer

Felice Cimatti (Università della Calabria)

felice.cimatti@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 23/10/2019 - Accettato: 03/04/2020

English title: “*Considerate lilia agri*”. *Ethics and Negation in Dietrich Bonhoeffer*

Abstract: The aim of the paper is to discuss the possibility of an ethics without negation, an ethics of One. Assuming that there is no normativity without negation, and no ethical subject without normativity, the paper tries to think the possibility of a life which is not grounded on negation, and it does so through a reading of Dietrich Bonhoeffer’s *Ethics*.

Keywords: Ethics; Bonhoeffer; Christian Ethics; Negation.

Tutto quello che è nella divinità è uno, e di ciò non si può parlare¹.

Senza l’operazione logico-linguistica della “negazione” non c’è etica. Più propriamente, la negazione rappresenta la condizione di possibilità per l’esistenza dell’etica. Prediamo un caso esemplare, il «Non occides» di *Exodus* 20,13. Una norma del genere presuppone e attesta l’esistenza, almeno presso la specie *Homo sapiens*, di una tendenza molto diffusa ad uccidere il proprio prossimo. Il «non occides», al contrario, stabilisce che questa tendenza va contrastata: si tratta di *non* fare quello che sarebbe spontaneo fare. Prima ancora di discutere della volontà e delle intenzioni del soggetto etico, il «non occides» presuppone da un lato la rappresentazione di un certo stato di cose – quello in cui l’uccisione è un’opportunità sempre disponibile – dall’altro esclude (sul piano normativo) che questa possibilità venga effettivamente praticata. Senza l’operatore logico-linguistico della negazione, questa doppia operazione sarebbe semplicemente impossibile. Poniamo, ad esempio, di essere riusciti (con uno sforzo straordinario, suo e del domatore) ad addestrare un leone a non uccidere gli altri animali:

¹ M. Eckhart, “Nolite timere”, in *Sermoni tedeschi*, tr. it. di M. Vannini, Adelphi, Milano 1985, p. 80.

in questo caso il comportamento del leone non può essere definito etico, perché il leone non uccide non perché rispetti il comandamento «non occides»; il leone non uccide perché è stato condizionato a non farlo. Il comportamento del leone non dipende dal rispetto di una norma, bensì dal fatto che il duro condizionamento a cui è stato sottoposto gli impedisce (quasi fisicamente) di uccidere. Non è la norma che guida le sue azioni, è la storia del condizionamento aversivo² a cui è stato sottoposto a ‘controllare’ le sue ‘azioni’. Ma siccome il condizionamento aversivo è stato operato da un essere umano, allora di fatto è quest’ultimo, eventualmente, a poter essere valutato da un punto di vista etico, non certo il leone. In definitiva, quelle del leone, proprio perché non valutabili eticamente, non sono azioni in senso proprio.

Nel «non occides», in sostanza, è implicito una specie di paradosso: da un lato prospetta la possibilità di uccidere, dall’altro, tuttavia, la prospetta solo per negarla. Il punto è che la negazione è propriamente un dispositivo, che produce due entità: la norma, ad esempio «non occides», e colui che è chiamato a rispettarla o a trasgredirla. In effetti un soggetto etico può esistere solo rispetto ad una norma, che poi può rispettare oppure no. Qui non è importante se la norma sia giusta o sbagliata, e tantomeno quale sarà la particolare scelta che il soggetto etico farà. Questi elementi sono inessenziali, se ci si attiene al puro fatto etico. Un fatto che è appunto composto da due elementi: il soggetto e la norma. Il punto a cui prestare attenzione, tuttavia, è che la norma non potrebbe esistere se non esistesse la negazione. Immaginiamo una norma che prescriva di fare solo quello che comunque si farebbe spontaneamente. È evidente che non sarebbe una norma in senso pieno, perché non richiederebbe nessuna esplicita adesione da parte del soggetto etico. In realtà in questo caso non avrebbe nemmeno senso parlare di un soggetto etico: un sasso che rotola verso il basso non rispetta nessuna norma, ‘fa’ quello che la struttura fisica del mondo gli ‘impone’ di fare. Oppure un leone che insegue e mangia una gazzella: anche in questo caso non c’è bisogno che il leone ‘decida’ di fare quello che farebbe comunque. Al contrario, «non occides» è una norma proprio perché si mette di traverso rispetto ad una tendenza (forse) ‘naturale’. In questo senso la norma interrompe una tendenza spontanea e ‘naturale’. Solo per questa ragione è una norma.

Vale lo stesso per il soggetto etico, che può esistere, in quanto *etico*, solo perché, ancora una volta attraverso la negazione, può prendere posizione rispetto alle ‘proprie’ tendenze spontanee e ‘naturali’. In fondo il “soggetto etico” non è nient’altro che questa capacità, che apprende con il linguaggio³, di *dire* “no”. È importante ribadire che si tratta prima di tutto di un *dire*, e non di un atto interiore. Il gatto che rifiuta un certo tipo di bocconcini non sta ‘negando’ qualcosa; quel cibo non gli piace, tutto qui. Il gatto si trova allo stesso livello ‘logico’ del cibo che rifiuta. La negazione, al contrario, attesta una presa di distanza da

² R. Brush (ed.), *Aversive Conditioning and Learning*, Academic Press, New York 1971.

³ M. Tomasello, *Constructing a language. A Usage-Based Theory of Language Acquisition*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, pp. 226-230.

ciò che si sta negando. Come abbiamo visto nel caso del «non occides», infatti, questa ingiunzione negativa presuppone il riconoscimento della onnipresente possibilità di uccidere. Allo stesso tempo, tuttavia, il soggetto etico, e proprio attraverso la negazione, prende posizione rispetto a questa possibilità. Non si limita a rigettarla (non si tratta più di una alternativa materiale, come nel caso dei bocconcini rifiutati), piuttosto la giudica come impraticabile. Il soggetto etico, in fondo, non è che l'altra faccia, quella interna e 'psicologica', della negazione proferita alla luce del sole. Non è un caso che la comparsa della capacità di dire "no" rappresenti, per la psicologia dello sviluppo, un sicuro indice di un 'sano' sviluppo psichico; cioè del fatto che si sta formando una soggettività⁴. Il soggetto etico, in fondo, non è altro che la capacità di dire "no". Tutte le altre caratteristiche e virtù etiche sono successive e subordinate a questa capacità. In questo senso non c'è etica senza negazione, perché senza la possibilità di interrompere il flusso naturale del comportamento – questo è il "no", e in definitiva il linguaggio⁵ – non ci sarebbe né l'oggetto della valutazione etica, e tantomeno il soggetto della scelta etica. Questo significa, in definitiva, che l'operatore logico-linguistico della negazione istituisce il campo dell'etica, come quel campo in cui qualcuno – il soggetto etico – sceglie di agire in un modo o nell'altro a partire da una norma che stabilisce come si deve agire. Che cos'è la "libertà" del soggetto, infatti, se non la possibilità di dire "no" al corso 'naturale' degli eventi? Può esserci etica, in effetti, solo perché c'è la libertà del soggetto: infatti «essa è la condizione della legge morale»⁶. Ma soggetto, come abbiamo visto, vuol dire essenzialmente "no". Un soggetto-"no" che per poter dire "sì" alla norma, deve però negare la spontaneità naturale della vita. Infatti quando il soggetto morale agisce seguendo quello che – come si dice – 'gli viene dal cuore', ebbene anche questo caso apparentemente del tutto spontaneo è preceduto da un sottostante lavoro della negazione. Perché ogni "sì", al fondo, è un "non-no". L'affermazione presuppone sempre la negazione di una negazione, perché il soggetto originariamente esiste in quanto "no"; di conseguenza quando 'afferma' un certo contenuto in realtà sta propriamente 'non negando' il contenuto del "sì".

L'etica, riassumendo, presuppone una negazione, cioè può esserci un'etica solo se si dà una distanza incolmabile fra corpo e azione, cioè fra soggetto e oggetto. L'etica non è altro che questa incessante separazione del soggetto rispetto a ciò su cui si esercita la sua scelta etica. Etica vuol dire distanza dal mondo. Al contrario, un'etica che fosse del tutto aderente al mondo non potrebbe essere davvero etica⁷, perché un'etica del genere sarebbe basata su di un "sì" che non presuppone alcun "no"; ma un "sì" senza "no" non è una genuina affermazio-

⁴ B. Litowitz, *An Expanded Developmental Line for Negation: Rejection, Refusal, Denial*, in «Journal of the American Psychoanalytic Association», 46(1), 1998, pp. 121–148.

⁵ P. Virno, *Saggio sulla negazione: Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

⁶ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, in I. Kant, *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1995, p. 136.

⁷ F. Cimatti, *Etica? Immanenza?*, in «aut aut», 382, 2019, pp. 39-54.

ne (una nuvola non dice “sì” al cielo, la nuvola è il cielo sotto forma di vapore acqueo). Ma siccome etica vuol dire, al fondo, “no”, allora un’etica di un “sì” radicale al mondo e alla vita sembra impossibile. La stranezza di questa posizione è ben chiara anche a Kant, che infatti, nella *Critica della ragion pratica*, descrive quello che qui abbiamo chiamato “soggetto etico” come un puro «posto vuoto»:

La determinazione della causalità degli esseri nel mondo sensibile in quanto tale non poteva mai essere incondizionata; tuttavia deve pur sussistere qualcosa di incondizionato per ogni serie di condizioni, quindi anche una causalità che si determini completamente da sé stessa. Pertanto, l’idea della libertà, in quanto facoltà dotata di spontaneità assoluta, non era un bisogno ma, in ciò che concerne la sua possibilità, un principio analitico della ragion pura speculativa. Ma poiché è assolutamente impossibile esibire nell’esperienza un esempio conforme a questa idea, perché fra le cause delle cose in quanto fenomeni non è possibile reperire nessuna determinazione della causalità che sia del tutto incondizionata, potevamo difendere il pensiero di una causa agente liberamente solo applicando questo concetto a un essere del mondo sensibile, considerato per un altro rispetto come noumeno, facendo vedere che non è contraddittorio ritenere tutte le sue azioni come condizionate fisicamente in quanto fenomeni e nello stesso tempo concepirne la causalità fisicamente incondizionata in quanto l’essere agente è fornito di intelletto, facendo così del concetto della libertà il principio regolativo della ragione; mediante tale concetto, in verità, non conosco per nulla quale sia l’oggetto a cui tale libertà è attribuita, ma rimuovo tuttavia l’ostacolo perché, da un lato, nella spiegazione degli eventi del mondo e perciò anche delle azioni degli esseri razionali, lascio al meccanismo della necessità naturale il diritto di risalire all’infinito dal condizionato alla condizione, e dall’altro lascio libero alla ragione speculativa il posto vuoto per essa, cioè l’intelligibile, per trasferirvi l’incondizionato⁸.

Fra i primi a mettere in luce la paradossalità di questo «posto vuoto» è stato Lacan, in particolare nel *Seminario IX*, ancora inedito, *L’identificazione*: «il y a un vide, et c’est de là que va partir le sujet»⁹. Il paradosso dell’etica consiste nel fatto che in tanto può esistere un “soggetto etico” in quanto questo stesso soggetto di fatto è *vuoto*. Ed è vuoto perché è basato sulla negazione, cioè su ‘qualcosa’ che non c’è, mentre il mondo, al contrario, è il luogo del pieno. Già nella *Critica della ragion pura*, in realtà, l’unità della coscienza non preesiste alla sintesi dell’esperienza, è piuttosto il versante ‘interno’ dell’attività di unificazione dell’oggetto ‘esterno’: «solo [...] in quanto posso legare in una coscienza una molteplicità di rappresentazioni date, è possibile che io mi rappresenti l’identità della coscienza in queste rappresentazioni stesse; cioè l’unità analitica dell’appercezione è possibile solo a patto che presupponga una unità sintetica»¹⁰. È la sintesi dell’esperienza che contemporaneamente costituisce l’oggetto conosciuto e la coscienza

⁸ Kant, *Critica della ragion pratica*, op. cit. p. 187.

⁹ J. Lacan, *L’identification*. 1961-1962, <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-L-identification-1961-1962> (consultato il 16/6/2019) p. 224.

¹⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, rivista da V. Mathieu, Laterza, Bari 1975, p. 133.

(trascendentale) che lo conosce. Il soggetto è così una sorta di sottoprodotto dalla sua stessa attività sintetica. In questo senso non è che il *cogito* esiste, piuttosto «l'Io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»¹¹. L'*Io penso* deve esserci, altrimenti la sintesi dell'esperienza sarebbe impossibile. Ma che cos'è questo *Io penso* se non appunto un «posto vuoto» dove convergono le rappresentazioni, senza però essere nulla di per sé?

Il paradosso dell'etica è che si fonda sulla negazione, cioè su di un dispositivo logico-linguistico che da un lato svuota il soggetto (che non è altro che un «posto vuoto»), dall'altro lo allontana dal mondo (perché etica significa dire “no” alla vita del mondo). Si pone allora la questione se un'etica non basata sul “no” sia possibile. Già sappiamo che la risposta, se si ragiona in modo coerente, è negativa: no, un'etica del genere non è possibile. Tuttavia, questa risposta – benché corretta – è insoddisfacente, perché lascia in sospeso una domanda, o forse meglio ancora un'esigenza, ancora più radicale: può invece esistere un modo di stare al mondo che non sia basato sulla negazione? Un modo etico di stare al mondo, cioè un modo che riesca ad essere *giusto*? Il problema è che cerchiamo una giustizia che non sia basata su una norma, cioè appunto sul “no”. Un'etica senza norma. Ma se non c'è più bisogno di norme, cade anche la necessità di avere un soggetto etico. Ma che etica è, un'etica senza soggetto e senza norme?

Per provare a immaginare questa peculiare etica, seguiremo il ragionamento sviluppato nel primo capitolo dell'incompiuta *Etica* di Dietrich Bonhoeffer, intitolata “Amore di Dio e lo sfacelo del mondo”, in cui la questione che ci poniamo viene affrontata con particolare chiarezza. Bonhoeffer era un teologo protestante, quindi la sua prospettiva potrà apparire da subito troppo ‘orientata’ in senso religioso. Tuttavia, come vedremo, quello che ci interessa di Bonhoeffer è il particolare schema ‘logico’ con cui imposta il problema. Prima di cominciare questa analisi, torniamo però al titolo di questo lavoro, che è tratto dal discorso della montagna: «et de vestimento quid solliciti estis? Considerate lilia agri quomodo crescunt: non laborant neque nent»¹². Come può il giglio del campo essere inteso come paradigma di una vita etica? Il giglio non è, e questa è una definizione, un soggetto etico. Tuttavia, e al contrario, viene assunto come esempio di una vita perfetta¹³. Torniamo alla negazione, al suo meccanismo operativo. Se volessimo rappresentare questo meccanismo con un numero intero, questo sarebbe il 2. Come scrive Quine nella *Elementary Logic*: «given any statement, we can form another by denying the first. The resulting denial is false or true according as the original statement is true or false»¹⁴. La negazione (usando un modo di dire impreciso ma speriamo efficace) così ‘raddoppia’ l'enunciato di partenza: «The denial of a statement will be written

¹¹ *Ivi*, p. 132.

¹² Matteo, 6, 28.

¹³ Fra i commenti più accurati e ispirati di questi passi ci sono quelli di Søren Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, tr. it. e cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 2011.

¹⁴ Willard Van Orman Quine, *Elementary logic. Revised edition*, Harvard University Press, Cambridge 1980, p. 11.

by putting the statement in question in the blank of ‘ $\sim(\)$ ’¹⁵. Prendiamo ad esempio l’enunciato ‘ p ’: ‘ $\sim(p)$ ’ nega la verità di ‘ p ’, e quindi ‘ $\sim(p)$ ’ sarà V se ‘ p ’ è F, mentre sarà F se ‘ p ’ è V. Al contrario, il numero che coglie la situazione complessiva del giglio nel campo, invece, è *uno*. Perché c’è-il-giglio-nel-campo, semplicemente. Il giglio non è separato rispetto al campo in cui cresce, ma anche rispetto al vento e al sole, al cielo e agli altri gigli. C’è soltanto l’*unità* indivisa del mondo. In questo senso l’*uno* del giglio del campo è diverso da quelli, ad esempio, della semplice addizione $1+1=2$ (quindi *uno* \neq 1). In quest’ultimo caso si tratta di numeri interi, che sommati danno come risultato 2. Nel primo caso, invece, siamo in presenza di un’unità indivisibile, non numerica. Al giglio non è mai venuto in mente di potersi ‘pensare’ come qualcosa di separato dal campo in cui cresce e muore; “giglio” vuole dire, in fondo, proprio l’impossibilità che un’esigenza del genere possa mai porsi. Un’etica dell’*uno*, allora, se possibile dovrà essere un’etica che tematizza un’unità indivisibile, senza soggetto né oggetto.

È tempo di tornare alla domanda che ci siamo posti più sopra: è possibile un’etica senza norme e senza soggetto? Usando i numeri che abbiamo appena proposto, è possibile un’etica dell’*uno*? Cioè un’etica non basata sulla negazione, e quindi sul 2¹⁶? D’ora in poi seguiremo da presso il modo in cui Bonhoeffer imposta il problema di un’etica cristiana, cioè – nei nostri termini – di un’etica dell’*uno*. Le prime righe del capitolo che commenteremo sono straordinarie: «la conoscenza del bene e del male sembra essere lo scopo di qualsiasi riflessione etica. Il primo compito dell’etica cristiana consiste nell’annullare tale conoscenza. Con questa negazione dei presupposti di ogni altra etica essa se ne allontana talmente che è lecito chiedersi se davvero abbia senso parlare di etica cristiana»¹⁷. Etica vuol dire, almeno in un senso ‘comune’, «conoscenza del bene e del male». La «conoscenza», a sua volta, implica un soggetto conoscente. Il soggetto ‘etico’ conosce il bene e il male, e sceglie ora quello ora questo. In questo senso minimo c’è etica se si dà questa serie di dualismi: fra soggetto etico e l’oggetto delle sue scelte, fra scelta e azione, fra bene e male. Tutto questo, scrive Bonhoeffer, in senso proprio non ha nulla a che fare con l’etica *cristiana*, ammesso che ancora «abbia senso parlare di etica cristiana».

In effetti, che razza di etica può essere un’etica senza la distinzione fra bene e male? Un’etica che non prevede né scelte né obblighi, che etica è? «Ognuno deve riconoscere che una legge, per avere valore morale, cioè per valere come principio di obbligazione, deve comportare una necessità assoluta; ognuno deve riconoscere che il comando “Non devi mentire”, [...] deve valere per ogni essere ragionevole»¹⁸. Quella di Kant forse è un’impostazione

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. F. Cimatti, *Dal 2 all’uno. L’evento di corpo (Wittgenstein, Bergson, e ancora Wittgenstein)*, in A. Campo (a cura di), *L’uno perverso*, Textus, L’Aquila 2017, pp. 95-123.

¹⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Etica*, tr. it. di A. Comba, Bompiani, Milano 1969, p. 13.

¹⁸ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Kant, *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, op. cit. p. 45.

etica troppo rigida, rimane che il suo esempio di «comando» etico vale per qualunque etica: “non devi mentire”. In principio c’era il “no”. In effetti solo perché all’inizio c’è una negazione (e non invece una inclinazione ‘naturale’, cioè un «istinto»¹⁹), può esistere un soggetto etico (che non è altro che la psicologizzazione di quell’originario “no”) in quanto volontà e libera scelta. Per un soggetto del genere il campo dell’etica, prosegue Kant, è quello dell’«imperativo» etico: «tutti gli imperativi sono espressi da un dover essere e denotano il rapporto di una legge oggettiva della ragione con una comune volontà che, per la sua costituzione soggettiva, è determinata da essa non in modo necessario (con una costrizione). Essi dicono che sarebbe bene fare o non fare qualcosa; ma lo dicono a una volontà che non sempre fa le cose che le sono presentate come tali da doversi fare perché buone»²⁰. È il “no” che produce quel dualismo – fra soggetto e scelta – in cui essenzialmente consiste il campo dell’etica.

Al contrario per Bonhoeffer è proprio la distinzione «del bene e del male» a costituire l’impedimento maggiore verso una (peraltro finora apparentemente impossibile) etica cristiana. Quest’ultima, infatti, «scorge nella possibilità stessa della conoscenza del bene e del male la perdita dello stato originario», quello in cui «l’uomo conosce una sola cosa: Dio»²¹. Ma che vuol dire, da un punto di vista ‘logico’, conoscere solo Dio? Dal momento che Dio è l’insieme del mondo, in quell’unica conoscenza c’è tutto il mondo. Ma allora non si tratta, in verità, di una conoscenza, perché si conosce soltanto questo o quello, non il tutto del mondo. Il conoscere è anzi il risultato del “no”, cioè della separazione, di questo oggetto rispetto a quell’altro. Al contrario, come capita al giglio nel campo, lo stare al mondo nell’unità del mondo, questo è conoscere Dio, cioè lo stare in Dio: infatti «tutto il resto, gli uomini, le cose, sé stesso, [l’uomo] li conosce soltanto nell’unità della sua conoscenza di Dio; conosce tutte le cose soltanto in Dio, e Dio in tutte le cose»²². Per tornare ad usare le analogie numeriche presentate più sopra, chi «conosce una sola cosa: Dio» si trova nel campo dell’*uno*. Al contrario, invece «la conoscenza del bene e del male indica l’avvenuta separazione dall’origine»²³; ci troviamo qui nel campo del 2, del «posto vuoto» della coscienza, del “no” come dispositivo che produce sempre nuovi dualismi. E infatti, ribaltando l’etica su sé stessa, «l’uomo può conoscere il bene e il male soltanto in opposizione a Dio»²⁴.

La posta in gioco della prospettiva cristiana di Bonhoeffer, in definitiva, è un’etica che non presupponga e sempre di nuovo istituisca la separazione dell’uomo

¹⁹ *Ivi*, p. 51 (da questo punto di vista non si può “naturalizzare” l’etica; cfr. M. Ruse, *Darwin Made Me Do It*, in «The New Atlantis», 52, 2017, pp. 57-69: l’etica, essendo basata sul “no”, è per definizione innaturale).

²⁰ *Ivi*, p. 70.

²¹ Bonhoeffer, *Etica*, op. cit. p. 13.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 14.

da Dio, cioè il dualismo della coscienza e del mondo, della norma e della scelta. Se non fosse un ossimoro, l'etica che cerca Bonhoeffer sarebbe un'etica della vita, nel senso di una completa adesione alla vita, come appunto è l'etica inumana del giglio. Mentre l'etica in senso consueto, quella del bene e del male, è invece un'etica tutta umana, ma anche *soltanto* umana:

Ciò si palesa nel fatto che l'uomo, conoscendo il bene e il male, si è definitivamente staccato dalla vita, ossia dalla vita eterna che promana dall'elezione di Dio. [...] Avvero a Dio, opposto alla propria origine, volontariamente separato da Lui, in possesso della conoscenza del bene e del male, l'uomo che comprende sé stesso a partire dalle proprie discordanti possibilità è dato in balia della morte. L'uomo perisce per aver usurpato il segreto di Dio. Egli vive ormai diviso da Dio, dagli uomini, dalle cose e da sé stesso²⁵.

Che l'etica cristiana, almeno così come la prospetta Bonhoeffer, sia un'etica *sui generis*, appare anche dal fatto che è un'etica che non prevede vergogna, che invece per molti aspetti è il principale affetto etico. Sempre Kant, nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, scrive: «la vergogna è angoscia determinata dalla preoccupazione di essere disistimati»²⁶. La vergogna è l'affetto che si prova sotto lo sguardo, reale o immaginario, dell'altro²⁷. Al contrario, la vergogna è un affetto che un giglio non può provare, perché non c'è nessuno sguardo che lo stia osservando, se non quello del mondo e quindi quello assolutamente impersonale di Dio. Anche la vergogna, in fondo, non è che un corollario del “no”, cioè del dispositivo che separa il soggetto dal rapporto immediato con il mondo (con Dio). Una volta che il soggetto è posto, quello stesso soggetto sente la propria *radicale* solitudine, il proprio non essere parte del mondo; una solitudine che il giglio non può sentire, perché essere-giglio non significa altro che il ‘giglieggiare’ del mondo. In questo senso la vergogna è invece l'affetto della originaria distinzione del soggetto rispetto al mondo, di un 1 separato e contrapposto ad un altro 1: «nasce la vergogna. Essa è il ricordo ineliminabile della separazione dell'uomo dalla propria origine; è la sofferenza per quella separazione e il vano desiderio di annullarla. L'uomo si vergogna perché ha perduto qualche cosa che faceva parte del suo essere originale, della sua integrità; si vergogna di essere stato messo a nudo»²⁸. Se etica presuppone il “no”, e quindi il 2, l'affetto dell'etica è la vergogna in quanto marchio «di separazione»²⁹.

²⁵ *Ivi*, p. 15.

²⁶ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. di G. Garelli, Einaudi, Torino 2010, p. 261. Cfr. A. Fussi, *Per una teoria della vergogna*, ETS, Pisa 2018.

²⁷ Cfr. F. Cimatti, *Vergogna e individuazione. Per una storia naturale del soggetto*, in «Forme di vita», n. 5, 2006, pp. 181-192 e F. Cimatti, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, in particolare il cap. 3, “Specchio”.

²⁸ Bonhoeffer, *Etica*, *op. cit.* pp. 15-16.

²⁹ *Ivi*, p. 16.

Tuttavia, la vergogna non è solo l'affetto del dualismo, è anche, almeno così ritiene Bonhoeffer, «la maschera» sotto cui «vive il desiderio di restaurare l'unità perduta»³⁰. In effetti già nella citazione iniziale del capitolo scriveva che l'etica cristiana (l'etica dell'*uno*) presuppone la «negazione dei presupposti di ogni altra etica». L'*uno* del giglio, o meglio, l'aspirazione all'*uno* da parte del soggetto etico, presuppone la negazione, cioè il superamento, del 2 dell'etica. In questo senso la vergogna 'annuncia' il desiderio di «unità» (cioè il passaggio dall'1 all'*uno*). Ma questo vuol dire che l'etica cristiana, svolta rigorosamente, implica un divenire-giglio, e quindi un superamento della vergogna: «la vittoria sulla vergogna è possibile soltanto quando si ristabilisce l'unità primitiva»³¹ (cioè appunto l'*uno*). Qui si tratta di capire che cosa significhi questa condizione di «unità primitiva». In realtà prima del soggetto, cioè prima del "no", non c'era propriamente nessuna individualità, perché non si dava nessuna forza capace di spezzare in frammenti l'unitarietà del mondo. In effetti prima della divisione, non c'è nemmeno unità. All'inizio c'è il "no". In questo senso non si tratta allora di ricostituire un'unità perduta, quanto di instaurarla. O meglio, si tratta di portare il soggetto etico a prendere in considerazione la condizione del giglio del campo, una possibilità che il "no" non ha mai preso in considerazione ("no" significa, in senso metafisico, che il giglio è solo un "oggetto", cioè non è un giglio-nel-campo). In effetti la vergogna, che non fa che ricordare «all'uomo la sua separazione da Dio»³², è la prova che la possibilità dell'unità è sempre stata lì, come il silenzioso giglio del campo ha sempre testimoniato.

La posta in gioco di un'etica cristiana, allora, non è altro che la posizione indipendente del soggetto etico, che può dirsi soggetto proprio perché non è un-giglio-nel-campo. In questo senso un'etica cristiana può forse essere "cristiana", ma non certo "etica", perché senza soggetto non c'è etica. Eppure, Bonhoeffer ritiene possibile questo ossimoro, un'etica senza soggetto, cioè senza coscienza. Perché la coscienza è coscienza del bene e del male, cioè del dualismo, in definitiva del 2. Mentre l'etica cristiana è un'etica dell'*uno*:

L'uomo, che per la sua propria separazione dall'origine conosce il bene e il male, comincia a riflettere su sé stesso. La sua vita, che in origine era conoscenza di Dio, è ora un comprendere sé stesso. La conoscenza di sé è criterio e scopo della vita. E ciò è vero anche quando l'uomo si sforza di superare i limiti del proprio io. La conoscenza di sé è il tentativo eternamente inconcludente dell'uomo di superare con il pensiero la propria divisione interiore per giungere all'unità con sé stesso attraverso l'incessante distinguersi da sé stesso. Ogni conoscenza si fonda ormai sulla conoscenza di sé. All'origine c'era l'intelligenza di Dio, dell'uomo e delle cose, ma essa è divenuta profanazione di Dio, dell'uomo e delle cose. Tutto ormai è coinvolto nel processo della separazione. [...] In tal modo, per l'uomo separato da Dio, tutto si separa: essere e dovere, vita e legge, conoscenza e azione, idea e realtà, ragione e istinto, dovere e

³⁰ *Ivi*, p. 15.

³¹ *Ivi*, p. 18.

³² *Ibidem*.

inclinazione, principi e convenienza, necessità e libertà, sforzo e genio, generale e particolare, individuale e collettivo; ma anche verità, giustizia, bellezza, amore si contrappongono reciprocamente, come pure piacere e dispiacere, felicità e dolore [...]. Tutte queste lacerazioni non sono altro che varietà di quella separazione avvenuta nell'atto della conoscenza del bene e del male³³.

Torniamo invece al giglio, o meglio, al giglio-nel-campo, cioè al divenire terra del giglio, oppure al divenire giglio del terreno e del cielo (si tratta dello stesso movimento). Prendiamo una soltanto delle «lacerazioni» accuratamente elencate da Bonhoeffer, quella fra «essere e dovere», cioè appunto quella fra vita ed etica. Nel caso del giglio-nel-campo questa distinzione non c'è. La vita del giglio coincide con la vita che il giglio deve vivere, o per essere più precisi, con la vita che il giglio non può non vivere. In questo senso l'essere coincide con il dovere; ma un dovere che non deve essere, ma semplicemente è, allora non è un dovere. Allo stesso modo, l'essere del giglio incarna anche quello che il giglio deve essere, quello che il campo e il cielo 'vogliono' da lui. Per questa ragione l'opposizione fra essere e dovere, nel caso del giglio, si scioglie in uno stato che non è né l'uno né l'altro. Una vita del genere incarna una vita pienamente «cristiana». Se ora ci chiediamo che cosa 'manchi' al giglio, rispetto al vivente che conosce il bene e il male, la risposta è semplice: il giglio è privo di coscienza. Ma questa non è una mancanza psicologica, è piuttosto un modo diverso di stare al mondo, il modo dell'*uno* rispetto al modo del 2. Un modo di essere, questa è la caratteristica distintiva di questa peculiare forma di vita, che non valuta il mondo, bensì lo vive per come si presenta. In effetti, per Bonhoeffer, «l'uomo che conosce il bene e il male è essenzialmente un giudice»³⁴. Il giudice è qualcuno che dice al mondo come dovrebbe essere; ma in questo modo il giudice si pone come qualcuno che è separato dal mondo. Da un lato il mondo, dall'altro la coscienza del giudice; il 2 di contro all'*uno* del giglio-del-campo.

Si tratta quindi, se un'etica vuol essere detta «cristiana», di fare a meno della coscienza del bene e del male, e quindi del 2, e in sostanza della volontà, che infatti «agisce come un dispositivo il cui scopo è quello di rendere padroneggiabile – e, quindi, imputabile – ciò che l'uomo può fare»³⁵. Al contrario, «Gesù esige il superamento della conoscenza del bene e del male, esige l'unità con Dio»³⁶. Dio, propriamente, non è altro che questa esigenza di *uno*. Capiamo perché, allora, Bonhoeffer possa ancora parlare di «etica», benché si tratti di un'etica senza conoscenza del bene e del male. In realtà l'etica cristiana è il divenire-giglio della coscienza, cioè del giudice. Del giudice che smette di giudicare, per sciogliersi nel mondo. Uno stato in cui «l'uomo possiede perciò una nuova conoscenza

³³ *Ivi*, p. 20.

³⁴ *Ivi*, p. 24.

³⁵ G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 74.

³⁶ Bonhoeffer, *Etica*, *op. cit.* p. 24.

che supera quella del bene e del male»³⁷. Ma che conoscenza può essere, questa conoscenza oltre il bene e il male? Si tratta, vale ancora il modello del giglio-del-campo, di un'«ignoranza di ogni altra cosa» perché ora «egli conosce soltanto Dio, e in lui conosce ogni cosa»³⁸. L'ignoranza di cui stiamo parlando, ovviamente, non va confusa con quella che vale nel campo del 2, come quando non sappiamo quale sia la radice quadrata di 63. L'ignoranza del giglio-del-campo è piuttosto la salda e inattaccabile conoscenza che l'essere coincide con il dovere, e che quindi non esiste né essere né dovere; questa conoscenza senza oggetto è Dio. Infatti, il giglio «sa che Dio, che è vivente e che ama, pone fine a qualsiasi divisione, giudizio e condanna»³⁹. Qui è importante sottolineare un punto: la differenza fra il giglio e la coscienza non è di tipo psicologico o cognitivo. Non è rilevante che tipo di «mente» sia, quella del giglio, in contrapposizione alla mente umana. Qui non si tratta di pensieri e conoscenze, bensì di modi di stare al mondo: come giglio-del-campo oppure come giudice del bene e del male. Per questa ragione la psicologia non è di nessun aiuto per immaginare un'etica cristiana: «ciò dipende dal fatto che qualsiasi considerazione psicologica è di per sé sottoposta alla legge della divisione. La psicologia non sarà dunque mai in grado di scoprire la semplicità e la libertà di cui parla Gesù o l'azione a cui egli si riferisce; dietro la presunta semplicità, libertà e spontaneità essa scoprirà sempre un'ulteriore riflessione, un'ultima soggezione, una remota duplicità»⁴⁰.

C'è da analizzare un ultimo punto, il particolare affetto del giglio-del-campo. Quello della coscienza (che per Bonhoeffer è la condizione del fariseo in quanto «uomo della separazione»⁴¹) è, come abbiamo visto, la vergogna. Al contrario, la condizione del giglio, o meglio ancora del divenire-giglio del giudice, è quella di chi è capace di «discernere la volontà di Dio», una capacità accessibile solo a chi «manchi la conoscenza del bene e del male»⁴². Si tratta dell'affetto dell'*uno*, cioè di chi non si sente mai separato dal mondo, di chi non è mai un 1: «questo discernimento nasce dalla consapevolezza di essere custoditi, sostenuti e condotti dalla volontà di Dio, nasce dalla certezza di aver già ricevuto in dono, per grazia, l'unità con la sua volontà, e cerca quindi ogni giorno di rendere più salda nella vita concreta tale certezza. [...] È una ricerca che non rimette più in questione l'unità con l'origine ritrovata in Gesù, ma la presuppone, e tuttavia deve ritrovarla sempre di nuovo»⁴³. Ecco perché, infine, si può ancora parlare in modo sensato di un'«etica» cristiana. Si tratta ancora di un'etica perché la coscienza – e quindi il fariseo e il giudice – non smette mai di diventare-giglio. È un'etica perché solo una coscienza può aspirare a dismettere la propria separatezza da Dio, mentre il giglio-del-campo – non essendo mai stato separato da Dio – non può desiderare

³⁷ *Ivi*, p. 27.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 29.

⁴¹ *Ivi*, p. 21.

⁴² *Ivi*, p. 31.

⁴³ *Ivi*, pp. 31-32.

quello che non ha mai smesso di essere. Infatti, in questa etica c'è ancora un imperativo, per quanto si tratti di un imperativo che mira a smantellare quella stessa capacità, proprio la coscienza, che rende possibile ubbidire ad un imperativo: «l'unica condotta che si addica all'uomo davanti a Dio è evidentemente l'adempimento della sua volontà»⁴⁴. Dove c'è solo la volontà di Dio non c'è più la coscienza del 2. L'etica è cristiana se non ha altro obiettivo che il divenire-*uno* del 2. Bonhoeffer chiama «amore» questa particolare situazione, «mediante la quale viene superata la separazione in cui l'uomo vive»⁴⁵. In realtà non è che l'uomo vive nella separazione, l'umano non è altro che questa radicale separatezza da Dio. Un'etica può dirsi cristiana quando propone di annullare sé stessa come conoscenza del bene e del male, e di proporsi un impossibile divenire-giglio. Tuttavia, la scommessa di un'«etica cristiana» –cioè al di là della negazione e della coscienza – si gioca tutta intorno a questa impossibilità. Un'impossibilità che è anche una impossibilità espressiva, come ci ricorda l'esergo di Meister Eckhart: «tutto quello che è nella divinità è uno, e di ciò non si può parlare». Il linguaggio, in senso proprio, coincide con la potenza di dire “no” al mondo; il dualismo del soggetto e dell'oggetto comincia con quel “no”. Al contrario Dio è un *uno* (che non è un numero) che dissolve ogni dualismo. Ma senza dualismo, e quindi negazione, non c'è linguaggio. Per questa ragione, infine, di questo *uno* non si può dire nulla. Non nel senso che non si riesca a dire nulla, ma in quello molto più radicale che non c'è proprio niente da dire. Il giglio-del-campo non deve asserire che c'è l'*uno*, come se questo *uno* fosse da qualche parte di fronte a lui, come se la sua fosse una conoscenza ‘vera’; Dio non è mai stato altro che quel giglio.

⁴⁴ *Ivi*, p. 34.

⁴⁵ *Ivi*, p. 42.

“C’era una vita...” Narrazione e immanenza

Giordano Ghirelli (Università Vita-Salute San Raffaele)

g.ghirelli@studenti.unisr.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 20/11/2019 - Accettato: 03/03/2020

English title: “*Once upon A Life ...*”. *Immanence and Storytelling*

Abstract: The present paper aims to investigate the relationship between the Deleuzian definition of pure immanence as “a life”, and the experience underlying narrative fruition. Because, even if “a life” is to all intents the unspeakable par excellence, in *Immanence: une vie...* Deleuze uses an example taken from a novel to express it, that is the story of the agony of Riderhood in *Our Mutual Friend* by Dickens. In *The Storyteller* Walter Benjamin writes, a bit mysteriously, that “the storyteller has borrowed his authority from death”. Then, starting from the comparison between this “authority” and what Deleuze calls “a life”, our work tries to shed light on how and why storytelling can be considered a practice of immanence. As we will try to show, a possible answer can be found in the most recent developments of narratology, insofar as they have emphasized how certain body experiences, unconscious and far from verbalization, operate in the simulations we do as users of stories.

Keywords: Immanence, storytelling, Deleuze, Benjamin, Agamben, embodied simulation.

Sommario: 1. Il fuoco e il racconto; 2. L'autorità del morente; 3. Narrazione e saggezza; 4. L'indimenticabile; 5. Conclusione.

Ritornando a casa dissi a Max che sul letto di morte, premesso che i dolori non siano troppo forti, mi sentirò molto contento. Dimenticai di aggiungere, e in seguito lo omisi apposta, che quanto di meglio ho scritto ha il suo fondamento in questa mia facoltà di morire contento.

Kafka, *Diari*, dicembre 1914.

«Una vita, e nient'altro». Nel suo ultimo scritto, *Immanence: une vie...*, Deleuze ha così definito la pura immanenza. «Una vita, e nient'altro» giacché, pro-

seguiva, la pura immanenza «non è immanenza alla vita, ma l'immanente che non è in niente è una vita. Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta» e, come tale, «completa potenza, completa beatitudine»¹. Giorgio Agamben ha sottolineato l'importanza di questo breve testo per la filosofia a venire², ma l'obbiettivo che ci siamo prefissi: indagare una possibile relazione tra questa "vita" e l'opera narrativa – obbiettivo a prima vista illusorio: l'*une vie*, come afferma perentorio *l'et rien d'autre* affiancatole da Deleuze, sembrerebbe infatti l'inenarrabile *par excellence* – ci spinge a prendere le mosse da altre pagine agambeniane, quelle de *Il fuoco e il racconto*³.

La nostra ricerca non sarà vana, se è vero, come qui viene provocatoriamente sostenuto, che al centro della narrativa vi sia proprio l'inenarrabile.

1. *Il fuoco e il racconto*

Il testo si apre con una storia presa dalla tradizione chassidica:

Quando il Baal Schem, il fondatore dello chassidismo, doveva assolvere un compito difficile, andava in un certo posto nel bosco, accendeva un fuoco, diceva le preghiere e ciò che voleva si realizzava. Quando, una generazione dopo, il Maggid di Meseritsch si trovò di fronte allo stesso problema, si recò in quel posto nel bosco e disse: «Non sappiamo più accendere il fuoco, ma possiamo dire le preghiere» – e tutto avvenne secondo il suo desiderio. Ancora una generazione dopo, Rabbi Mosche Leib di Sassov si trovò nella stessa situazione, andò nel bosco e disse: «Non sappiamo più accendere il fuoco, non sappiamo più dire le preghiere, ma conosciamo il posto nel bosco, e questo deve bastare». E infatti bastò. Ma quando un'altra generazione trascorse e Rabbi Israel di Rischin dovette anch'egli misurarsi con la stessa difficoltà, restò nel suo castello, si mise a sedere sulla sua sedia dorata e disse: «Non sappiamo più accendere il fuoco, non siamo capaci di recitare le preghiere e non conosciamo nemmeno il posto nel bosco: ma di tutto questo possiamo raccontare la storia». E, ancora una volta, questo bastò.

L'umanità, nel corso del tempo, si allontana dalle sorgenti del mistero e smarrisce a poco a poco il ricordo di quel che la tradizione le aveva insegnato sul fuoco, sul luogo e sulla formula, e supplisce a tutto ciò con un racconto, o quantomeno, come commenta sorridendo il rabbino della storia, il racconto "può bastare". Tuttavia, osserva Agamben, il significato del commento non è facile da afferrare: «Poiché se lo si intende semplicemente nel senso che la perdita del fuoco, del luogo e della formula sia in qualche modo un progresso

¹ Deleuze, G., *L'immanence : une vie...*, « Philosophie », 47 (1995), pp.3-7, trad. it. *Immanenza: una vita*, Mimesis, Milano 2010, p. 9.

² Cfr. Agamben, G., *L'immanenza assoluta* in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Venezia 2005, pp.377-404.

³ Agamben, G., *Il fuoco e il racconto*, in Id., *Il fuoco e il racconto*, Nottetempo, Roma 2014, pp.7-16.

e che il frutto di questo progresso – la secolarizzazione – sia la liberazione del racconto dalle sue fonti mitiche e la costituzione della letteratura – divenuta autonoma e maggiorenne – in una sfera separata, la cultura, allora quel “può bastare” diventa davvero enigmatico»⁴. Ammettiamo infatti che il ricordo del fuoco dal racconto sia solo *simulato*⁵: ciò non toglie che l’esperienza particolarmente appagante che associamo alla sua fruizione sia dovuta *proprio* a tale simulazione – che, cioè, sia il suo legame col mistero, vero o presunto, a distinguere la narrativa dalla semplice informazione.

«Ogni racconto – tutta la letteratura – è, in questo senso, memoria della perdita del fuoco», conclude perentorio il filosofo, e anche nel caso di un genere sciolto da ogni contenuto mitico-sacrale come il romanzo moderno, «vi sarà, però, comunque un’iniziazione, sia pure miserabile, sia pure nient’altro che alla vita stessa e al suo scialo»⁶. Non è infatti accidentale, a suo dire, che il termine “storia” designi tanto il decorso cronologico delle vicende umane quanto ciò che la letteratura racconta: «Noi possiamo accedere al mistero solo attraverso una storia e tuttavia (o forse si dovrebbe dire infatti) la storia è ciò in cui il mistero ha spento o nascosto i suoi fuochi». In proposito viene richiamata la descrizione che Henri James ha lasciato del suo processo creativo. All’inizio, afferma il grande romanziere, vi è solo una *image en disponibilité*: la visione isolata di un uomo o una donna ancora privi di ogni determinazione, perciò “disponibili” a subire passioni, situazioni, incontri. Quindi il narratore ordisce una trama di avvenimenti che attraverso alterne vicende li fa man mano «venir fuori», diventare cioè *personaggi* – nei termini di James, la «complicazione che essi hanno più probabilità di produrre e sentire». Finché la loro immagine non è più disponibile, ha perso il suo mistero e può soltanto perire.

«Nella vita degli uomini avviene qualcosa di simile», commenta Agamben, «l’esistenza che sembrava all’inizio così disponibile, così ricca di possibilità, perde a poco a poco il suo mistero, spegne a uno a uno i suoi falò». E tuttavia, aggiunge: «forse non l’ultimo [giorno], ma il penultimo – essa ritrova per un attimo il suo incanto, sconta di colpo la sua delusione. Ciò che ha perduto il suo mistero è, ora, irreparabilmente misterioso, veramente e irreparabilmente indisponibile. Il fuoco, che può essere solo raccontato, il mistero, che si è interamente delibato in una storia, ora ci toglie la parola, si è chiuso per sempre in un’immagine»⁷. Così termina *Il fuoco e il racconto*.

Questa postilla sugli ultimi istanti di vita suscita tuttavia interrogativi dirimenti: come e perché la delusione verrebbe “scontata” *in extremis*? Che rapporto ha

⁴ *Ivi*, pp.7-8.

⁵ Secondo Hans Blumenberg il potere del mito risiede proprio nella capacità di «simulare ricordi». Cfr. H. Blumenberg, *Arbeit Am Mythos*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979; trad.it. *Elaborazione del mito*, il Mulino, Bologna 1991.

⁶ G. Agamben, *Il fuoco e il racconto*, cit., pp. 9-10. Tantoché – egli ammonisce –, se «pretende di non aver bisogno della formula o, peggio, dilapida il mistero in un coacervo di fatti privati, allora la forma stessa del romanzo si perde insieme al ricordo del fuoco» (*Ibidem*).

⁷ *Ivi*, pp. 15-16.

con la letteratura? Una risposta può essere trovata nel saggio che Walter Benjamin ha dedicato all'opera di Nikolay Leskov⁸. Già qui il compito del narratore veniva situato al di qua della distinzione tra epica e storiografia, e predisposto all'evocazione di un "incanto" che, alla fine della vita come del racconto, verrebbe "ritrovato"; la cui origine sarebbe appunto da ricercare per Benjamin nell'«autorità del morente». E siamo persuasi che il riferimento della narrazione a tale *autorità*, se correttamente inteso, possa rivelare una contiguità tra questo *mistero* perduto/ritrovato *poiché* raccontato e l'*une vie*...

2. L'autorità del morente

Per Benjamin è l'opera del «cronista» a testimoniare la comune scaturigine di epica e storiografia da un fondo preesistente, illuminandolo. Poiché, egli argomenta, anche se i cronisti spiegano in qualche modo gli eventi che riportano, e in ciò sono antesignani dello storico moderno, le loro opere hanno una peculiarità che rivela il gesto fondamentale del narratore:

Ponendo essi alla base della loro narrazione storica il piano imperscrutabile della salvezza divina, si sono liberati in anticipo dell'onere di una spiegazione dimostrabile. Al suo posto subentra l'interpretazione, che non si occupa dell'esatta concatenazione di determinati eventi, ma del modo in cui si inseriscono nel grande e imperscrutabile corso del mondo.

Che il «corso del mondo» sia determinato dalla provvidenza o puramente naturale «non fa alcuna differenza», precisa il filosofo, dal momento che il narratore vi incastona gli avvenimenti in maniera così profonda che è «difficile decidere – per molti racconti – se il fondo da cui spiccano è quello dorato di una visione religiosa o quello multicolore di una visione mondana del corso del mondo». Certo è solo che «esso, proprio come "corso del mondo", è al di fuori di tutte le categorie propriamente storiche»; tantoché – aggiunge –, anche se l'età in cui l'uomo poteva credersi in armonia con la natura è finita, «il narratore le rimane fedele, e il suo occhio non si stacca dal quadrante davanti a cui si svolge la processione delle creature, nella quale, secondo i casi, la morte è la prima della fila o l'ultimo ad arrivare»⁹.

La morte, in particolare, «è la sanzione di tutto ciò che il narratore può raccontare. Dalla morte egli attinge la sua autorità. O, in altre parole, è la *storia naturale* in cui si situano le sue storie»¹⁰. Per spiegare ciò, la narrazione è ricondotta al gesto artigianale, che – scriveva Valéry –, con il suo intrecciare una lunga

⁸ W. Benjamin, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolay Lesskow* (1936); trad.it *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolay Leskov*, Einaudi, Torino 2011.

⁹ *Ivi*, p. 52.

¹⁰ *Ivi*, p. 47.

serie di piccole cause «una simile all’altra», nella ceramica come nell’oreficeria, nell’intaglio come nella miniatura, imita il «paziente operare della natura». In tali parole Benjamin trova espressa quella «lenta sovrapposizione di strati sottili e trasparenti» che è appunto il modo «in cui il perfetto racconto sorge dalla stratificazione di più narrazioni successive». Ma l’uomo odierno, Valéry aggiungeva, «non coltiva più ciò che non si può semplificare e abbreviare [...] è come se il venir meno dell’idea di eternità coincidesse con la crescente avversione per i lavori lunghi e pazienti»¹¹. Ed è a questo punto che, quale origine della narrazione, viene menzionata l’«autorità del morente», venuta meno – leggiamo – con la progressiva espulsione della morte dal «mondo percettivo dei viventi». Confinata in sanatori e ospedali nel corso di un processo iniziato con la modernità e portato a termine dalla borghesia ottocentesca, la morte ha cessato di essere un «evento pubblico e sommamente esemplare nella vita del singolo». Così per Benjamin «i borghesi “asciugano le pareti” dell’eternità», e assieme a quest’ultima «l’autorità che anche l’ultimo tapino possiede, morendo, per i vivi che lo circondano»¹².

Per quanto brevi ed enigmatiche, queste parole bastano a gettare un ponte tra il saggio su Leskov e *Immanence: une vie...* Qui infatti, con un parallelismo sorprendente, per spiegare cosa sia “una vita” si ricorre a una storia incentrata proprio sull’autorevolezza acquistata in *liminae vitae* da uno di questi “tapini”. È all’episodio del mancato annegamento di Riderhood in *Our mutual friend* di Dickens¹³, che Deleuze fa riferimento:

Cos’è l’immanenza? Una vita... Nessuno meglio di Dickens ha raccontato cos’è “una” vita, dove l’articolo indeterminativo è indice del trascendentale. Una canaglia, un cattivo soggetto disprezzato da tutti, è ridotto in fin di vita; ed ecco che quelli che se ne prendono cura mostrano una sorta di sollecitudine, di rispetto, di amore per il minimo segno di vita del moribondo. Tutti si danno da fare per salvarlo, al punto che nel più profondo del suo coma il malvagio sente qualcosa di dolce penetrare in lui. Ma, via via che si riprende i suoi salvatori diventano sempre più freddi, e lui riacquista tutta la sua volgarità, la sua cattiveria. Tra la sua vita e la sua morte c’è un momento in cui “una” vita gioca con la morte e nient’altro. La vita dell’individuo ha lasciato il posto a una vita impersonale, e tuttavia singolare, che esprime un puro evento affrancato dagli accidenti della vita esteriore e interiore, ossia dalla soggettività e dall’oggettività di ciò che accade. “Homo tantum” di cui tutti hanno compassione e che conquista una sorta di beatitudine. È un’ecceità, che non deriva più da una individuazione, ma da una singolarizzazione: vita di pura immanenza, neutra, al di là del bene e del male, poiché solo il soggetto che la incarnava in mezzo alle cose la rendeva buona o cattiva. La vita di questa individualità scompare a vantaggio della vita singolare immanente a un uomo che non ha più nome, sebbene non si confonda con nessun altro. Essenza singolare, una vita...¹⁴.

¹¹ *Ivi*, pp. 38-39.

¹² *Ivi*, pp. 43-44.

¹³ Cfr. C. Dickens, *Our Mutual Friend* (1865); trad.it. *Il nostro comune amico*, Einaudi, Torino 2002, pp. 562-569.

¹⁴ G. Deleuze, *op. cit.*, p.10.

Ciò che di queste pagine dickensiane deve aver colpito Deleuze, commenta Agamben, è il fatto che in esse l'individuo Riderhood viene separato dalla «scintilla di vita dentro di lui». Se prima, vi leggiamo, questi era da tutti considerato «an object of avoidance, suspicion and aversion», ora invece, nel momento dell'agonia, «the spark of life within him is curiously separable from himself [...] and they have a deep interest in it, probably because it *is* life, and they are living and must die»¹⁵. Questa *scintilla di vita curiosamente separabile* dalla canaglia che la rivestiva non è né in questo mondo né nell'altro, spiega Agamben, ma *fra* i due, «in una sorta di felice intermondo che essa sembra abbandonare solo di malavoglia»¹⁶.

È proprio «questo stato di sospensione inassegnabile»¹⁷, infatti, a contraddistinguere colui che non è né vivo né morto, ma *muore*, trasfigurandolo, agli occhi di chi non ha che un solo mondo a disposizione, in qualcosa di incomparabilmente enigmatico e profondo, come tale sommamente degno di rispetto, prima ancora che di commiserazione. Introducendo l'«autorità del morente», per questo Benjamin aveva menzionato il gesto dell'artigiano: un gesto, cioè, egualmente “sospeso” – tra eternità e tempo, natura e cultura, ornamento e funzionalità–, mediante il quale, come nell'istante della morte, l'uomo dismette la sua identità di soggetto pratico per partecipare compiutamente a quell'unità indivisibile che tiene insieme il corso caotico delle cose, risultante proprio dall'alternarsi di nascita e morte: il «corso del mondo».

Anche per Deleuze, del resto, l'infanzia è un luogo altrettanto rivelativo dell'*une vie...*:

“Una” vita è ovunque in tutti i momenti attraversati da questo o quel soggetto vivente e misurati da tali oggetti vissuti: la vita immanente porta in sé gli eventi o le

¹⁵ Cfr. C. Dickens, *op. cit.*, p. 562: «Nessuno ha il minimo riguardo per l'individuo, che è sempre stato per tutti oggetto di repulsione, sospetto ed antipatia, ma ora riescono a separare la scintilla di vita che è in lui dalla sua persona e hanno per essa un profondo interesse, senza dubbio perché è la vita, e loro vivono e dovranno morire». Tantoché anche sua figlia si stupisce nel vederlo «oggetto di interesse e simpatia» (*Ivi*, p. 565).

¹⁶ G. Agamben, *Immanenza assoluta*, cit., p. 390. Agamben si riferisce al seguente passo di *Our mutual friend*: «Guardate! Un segno di vita! Un indiscutibile segno di vita! La scintilla può covare e poi spegnersi, oppure brillare e poi espandersi, ma guardate! A quei quattro zotici, vedendolo sono venute le lacrime agli occhi. Né Riderhood in questo mondo né Riderhood nell'altro mondo riuscirebbe a far loro inumidire gli occhi, ma un'anima che lotta fra i due ci riesce facilmente. L'annegato combatte per tornare indietro. Ora è quasi qui, ora è di nuovo lontano. Adesso lotta con maggiore accanimento per ritornare. Eppure – come tutti noi quando perdiamo i sensi – come tutti noi quando ci svegliamo ogni mattina- istintivamente non vuole riprendere coscienza dell'esistenza. Se potesse vorrebbe che lo lasciassero dormire» (C. Dickens, *op. cit.*, p. 564).

¹⁷ G. Agamben, *Immanenza assoluta*, cit., p. 390. L'autore sottolinea come Dickens utilizzi per questo stato un termine mutuato dal linguaggio giuridico, *abeyance*, il quale indica lo stare in sospensione di norme e diritti tra la vigenza e l'abrogazione: «La scintilla di vita suscitava profondo interesse finché era incerta (*the spark of life was deeply interesting while it was in abeyance*), ma ora che è ben stabile in Riderhood, pare che il desiderio generale sarebbe stato di vederla svilupparsi in chiunque altro piuttosto che in quell'individuo» (C. Dickens, *op. cit.*, p. 567).

singularità, e questi non fanno che attualizzarsi nei soggetti e negli oggetti. Questa vita indefinita non ha momenti, per quanto vicini siano gli uni agli altri, ma soltanto frattempi, fra-momenti. Non sopraggiunge né succede, ma, presenta l'immensità del tempo vuoto dove si vede l'evento ancora a venire e già arrivato, nell'assoluto di una coscienza immediata. L'opera romanzesca di Lernet Holenia mette l'evento in un frattempo che può inghiottire interi reggimenti. Le singularità o gli eventi costitutivi di "una" vita coesistono con gli accidenti della vita corrispondente, ma non si raggruppano né si dividono allo stesso modo. Comunicano tra di loro in modo del tutto diverso dagli individui. E inoltre si vede come una vita singolare possa fare a meno di ogni individualità, o di ogni altro concomitante che la individualizzi. Per esempio, i neonati si somigliano tutti e non possiedono affatto individualità; ma hanno singularità, un sorriso, un gesto, una smorfia, eventi che non sono caratteri soggettivi. I neonati sono attraversati da una vita immanente che è pura potenza, e anche beatitudine attraverso le sofferenze e le debolezze¹⁸.

Ma se anche nel neonato la vita non è che un susseguirsi di gesti, smorfie, «événements qui ne sont pas des caractères subjectifs», tuttavia, su questo Benjamin ha ragione, *a parte subiecti* egli non detiene l'autorità del morente. Poiché in quest'ultimo a trascolorare è *quel* soggetto che il neonato non è ancora, agli occhi degli astanti il suo «stato di sospensione inassegnabile» non può infatti che risultare più "catastrofico", dunque rivelativo, appunto in quanto raggiunto e non dato.

Ciò risulta evidente nel modo in cui Balzac descrive l'agonia del suo eroe nel cap. 24 del *Cousin Pons*:

Gli scultori antichi e moderni hanno sovente posto, a ciascun lato della tomba, geni che reggono torce accese. Il loro barlume rischiara ai morenti il quadro delle loro colpe, dei loro errori, e illumina le vie della Morte. La scultura rappresenta, così, grandi idee, significa un atto umano. *L'agonia ha la sua saggezza*. Spesso si vedono semplici fanciulle nell'età più tenera, avere un senno centenario, diventare profetesse, giudicare la loro famiglia, resistere a qualsiasi commedia. È questa la poesia della Morte! Ma, cosa strana e degna di considerazione, si muore in due modi diversi. Questa poesia della profezia, questo dono di vedere con chiarezza sia avanti che indietro appartiene solo ai morenti colpiti soltanto nella carne, quelli che passano per la distruzione degli organi della vita fisica. Così gli esseri colpiti, come Luigi XIV, da cancrena, i tisici, gli ammalati che muoiono, come Pons, di febbre, come M.me de Mortsauf di mal di stomaco, e, come i soldati, di ferite che li hanno colti nel fiore della vita, godono di questa sublime lucidità e fanno una morte stupenda, ammirevole, mentre coloro che muoiono di malattie per così dire intellettuali, il cui male risiede nel cervello, nel sistema nervoso che fa da intermediario al corpo per fornire il combustibile del pensiero, costoro muoiono totalmente. In essi spirito e corpo si oscurano insieme. Gli uni, anime senza corpo, impersonificano gli spettri biblici, gli altri sono cadaveri. Questo uomo vergine, questo Catone avido, questo giusto quasi senza peccato, penetrò tardi nelle sacche di fiele che formavano il cuore della presidentessa. Scoprì il

¹⁸ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 11.

mondo nell'atto di abbandonarlo. Anzi, da alcune ore, si era gioiosamente rassegnato, come un artista giocondo, per il quale tutto è occasione di caricatura e di scherno. Gli ultimi legami che lo tenevano unito alla vita, le catene dell'ammirazione, i nodi solidissimi che congiungevano l'intenditore dei capolavori dell'arte, erano stati spezzati il mattino. Vedendosi così derubato dalla Cibot, aveva dato cristianamente l'addio alle pompe e alle vanità dell'arte...¹⁹.

René Girard cita questo passo a sostegno della sua interpretazione "apocalittica" delle conclusioni romanzesche. Apocalittiche in quanto, come il testo giovanneo, metterebbero il lettore di fronte a una rivelazione che eccede come tale ogni sua possibile aspettazione, retroagendo così sulla conoscenza che identificandosi con i personaggi e le loro vicende, egli aveva maturato di sé e del mondo. Non dobbiamo però lasciarci fuorviare dai riferimenti biblici disseminati qua e là dal grande scrittore: quanto detto, lascia infatti supporre che nel circolo morte-rivelazione-narrazione sia in gioco qualcosa di più originario di un modello cristologico secolarizzato, quand'anche consapevolmente ripreso.

Distinguendo tra morte sopraggiunta in una mente "lucida", foriera di un mutamento conoscitivo, e la morte "inconscia" come immemore rigenerazione che caratterizza il vivente in quanto tale, Balzac ancor più di Dickens sembra infatti caratterizzare lo «stato di sospensione inassegnabile» del morente. In quanto sottratto a ogni processo di mutuo riconoscimento, egli è la *singularité* di un corpo-evento; in virtù del ricordo di ciò che è stato (suo come degli altri) un *individuo*. Ed è proprio questa ambiguità a farne la traccia della *metabolé* più radicale, in base alla quale la *vita dell'uomo* da genitivo soggetto si rivela oggettivo: vita eterna ed impersonale che coesiste all'individuale senza confondersi con esso, e che ora, non più vaneggiata in un aldilà da venire o miticamente già venuto, emerge proprio in concomitanza con l'individuo, nei tratti, ancora riconoscibili benché sofferenti, di un volto, come dice Deleuze, «che non ha più nome, sebbene non si confonda con nessun altro»²⁰.

¹⁹ Cit. in R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1961; trad.it. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano 1965, pp. 261-262 (corsivo nostro).

²⁰ Del resto, ad aprire il narratore della *Recherche* alla verità dell'opera è proprio il contrasto tra i volti dei convitati all'ultima *matinée* in casa Guermantes, cui il trascorrere degli anni aveva fatto subire «una metamorfosi analoga a quella degli insetti», e l'immagine che di questi egli serbava nella memoria. In virtù di tale contrapposizione, dice, «ammiravo la forza originale del Tempo, che pur rispettando l'unità dell'essere e le leggi della vita sa cambiare così la scena, introducendo arditi contrasti in due aspetti successivi d'un medesimo personaggio». «Insomma – aggiunge, con parole analoghe a quelle che Deleuze riserva al volto del morente – l'artista, il Tempo, aveva "reso" tutti quei modelli in modo tale che erano riconoscibili ma non somiglianti» (corsivo nostro). Infatti, conclude Proust, «"riconoscere" qualcuno, e più ancora identificarlo dopo che non si è riusciti a riconoscerlo, significa pensare sotto un'unica denominazione due cose contraddittorie, ammettere che quello che c'era, l'essere cui ci ricordava, non c'è più, e che quello che c'è ora è un essere che non conoscevamo; significa dover riflettere su un mistero inquietante, quasi, come quello della morte, di cui esso è, del resto, una sorta di introduzione e di annuncio» (M. Proust, *À la recherche du temps perdu* (1913-1927); trad.it. *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano 2017, pp. 1986-1987).

In breve: il morente è «*un uomo...*»²¹. Quale passaggio è del resto per noi più radicale della morte di una persona nota? Dove maggiormente facciamo esperienza del fatto che il “mondo” non è quell’insieme di entità discrete che *sub specie cotidianis*, a seconda che incentivino o meno il raggiungimento dello scopo, apprezziamo o detestiamo? Per questo, benché onnipresente, l’*une vie...* si fa eminentemente percepibile là dove le figure trascolorano e perdono il loro referente «pratico», dunque negli interstizi, nei vuoti, nel passaggio da una figura all’altra, da ultimo: nella metamorfosi, che appunto non fa che mostrare ciò che la retorica cela, anticipando la trasformazione cui è soggetta ogni determinazione. Perciò il quotidiano è il più difficile da vedere *altrimenti*, e in questo *altrimenti* consiste la più grande saggezza: *la saggezza dell’agonia*.

3. Narrazione e saggezza

Benjamin qualifica la saggezza attraverso la figura del «giusto». Modello del *giusto* è «l’uomo che sa orientarsi sulla terra senza avere troppo a che fare con essa»²². Come? Attraverso la metamorfosi, appunto:

[...] il giusto ha la parte principale nel *theatrum mundi*. Ma poiché nessuno è propriamente alla sua altezza, esso passa dall’uno all’altro. Ora è il vagabondo, ora il merciaio ebreo, ora lo scemo del villaggio, che interviene a supplire questa parte. È sempre una recita occasionale, caso per caso, un’improvvisazione morale [...] Egli non aderisce a nessun principio, ma nemmeno ne respinge nessuno, poiché ciascuno di essi può diventare, all’occasione, lo strumento del giusto²³.

Occorre sottolineare che, benché gli venga attribuita «la parte principale», anche il *giusto*, a rigore, non è «né in questo mondo né nell’altro»: non è “qualcuno” che si cela dietro i ruoli che interpreta (è infatti il vagabondo, il merciaio ebreo...), e tuttavia, poiché «passa dall’uno all’altro», non coincide nemmeno con essi. Questo apparente paradosso in realtà spiega perché l’ospedalizzazione della morte costituisca per Benjamin una perdita irrimediabile: privarsi della sua vista significava negarsi ogni possibilità di acquisire l’autentica saggezza. Perché se il «grande e imperscrutabile corso del mondo» fa la sua prima apparizione nel morente, è appunto attraverso il *giusto* che continua a rendersi visibile («Nessuno meglio di Dickens ha raccontato cos’è “una” vita...»).

²¹ Nei confronti dell’individuo l’agonia esercita la stessa azione dei puntini di sospensione nella formula «*une vie...*». Giacché come rileva Agamben qui i puntini non servono a sospendere il senso, ma «a trasformare lo statuto stesso della parola», non rimandando a un «senso ulteriore omesso o mancante», bensì «a un’indefinizione di specie particolare». Più compiutamente: «i puntini, sospendendo ogni nesso sintattico, mantengono tuttavia il termine in relazione colla sua pura determinabilità e, insieme, trascinandolo in questo campo virtuale, escludono che l’articolo “uno” possa mai trascendere (come nel neoplatonismo) l’essere che lo segue» (G. Agamben, *L’immanenza assoluta*, cit., pp. 382-383).

²² W. Benjamin, *op. cit.*, p. 15.

²³ *Ivi*, p. 80.

Il *corso del mondo*, infatti, è «grande imperscrutabile» non perché trascende le sue manifestazioni, ma, al contrario, perché in esse, per dirla con Francois Jullien, «*continua ad esibirsi*»:

È questa l'evidenza propria dell'immanenza: dato che essa si esibisce ovunque e in ogni momento, dato che è quanto c'è di più comune e di più ordinario insieme, poiché tutto, nel mondo, è processo, e tutto, l'io per primo, è sempre «attraversato» da essa, l'immanenza non ha luogo proprio, non è «localizzabile», neppure isolabile [...] Dato che ogni minimo processo la incarna, ma nessuno la esaurisce, poiché il mondo non finisce di procedere, l'immanenza è *sempre di più* di ciò che se ne attualizza: essa è un fondo senza fondo «che non si può sondare».

Nei gesti del saggio parimenti, afferma Jullien, ciò che resta nascosto «non è dovuto all'inaccessibilità dell'oscuro, dell'astruso, ma all'esibizione – senza fine – dell'evidenza»²⁴. Così, attraverso la metamorfosi, egli opera come il *corso del mondo*, che appunto non è «localizzabile», non perché è diverso da ogni processo che lo incarna, ma poiché nessun processo lo esaurisce. Infatti, ogni suo gesto è, sì, modellato sulla parte che interpreta, ma in essa, come detto, il saggio si risolve completamente, senza residui. Al contempo, però, poiché la sua non è che «un'improvvisazione morale», in virtù della quale passa continuamente da una parte all'altra, i suoi gesti, se osservati retrospettivamente – come appartenenti cioè ad una (sola) vita –, non rimandano ad alcuna istanza soggettiva che li trascenda. Anche in lui, dunque, «si vede come una vita singolare possa fare a meno di ogni individualità, o di ogni altro concomitante che la individualizzi». Per questo Benjamin chiama il *giusto* «il portavoce della creatura e la sua più alta incarnazione»²⁵: fedele all'immanenza, egli sa illuminarla anche nella più fugace e impalpabile delle sue occorrenze.

Ma, se così stanno le cose, dobbiamo convenire che «il narratore è la figura in cui il giusto incontra sé stesso»²⁶. Poiché mentre gli affetti e le urgenze del quotidiano ostacolano questa peculiare relazione col mondo, insieme di immedesimazione e distanza, che abbiamo chiamato saggezza, essa è per definizione la condizione stessa del produttore e fruitore di storie. Infatti, in quanto vita «concentrata» sussunta sia appassionatamente (nelle parti mimetiche), che disinteressatamente (in quelle diegetiche), la storia non solo rende percepibile la metamorfosi nei personaggi del narratore-giusto, ma induce a farla propria. Così, il pathos della metamorfosi sotteso alla narrazione, mediante cui il lettore è prima indotto a trasformarsi nel personaggio, poi ad abbandonarlo, pare un *analogon* di quel «transito senza distanza né identificazione» tra l'immanenza e una vita che Agamben trova rappresentato nei due punti della formula de-

²⁴ F. Jullien, *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*, Seuil, Paris 1998 ; trad.it. *Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 52-53.

²⁵ W. Benjamin, *op. cit.*, p. 74.

²⁶ *Ivi*, p. 86.

leuziana, ossia «la dislocazione dell’immanenza in sé stessa, l’apertura ad un altro che resta, però, assolutamente immanente»²⁷. Al termine della storia c’è infatti un momento in cui anche il lettore, prima di recuperare appieno la propria identità dopo aver abbandonato il punto di vista che il narratore lo aveva indotto ad assumere, si ritrova in uno *stato di sospensione inassegnabile*. E oseremmo dire che un racconto è tanto più riuscito quanto più la sua conclusione ci mantiene in questo stato²⁸.

Per spiegare ciò dobbiamo tornare sull’analogia tra la fine del racconto e la fine della vita, perché, stando a Benjamin, è proprio il momento in cui il ricordo nel morente viene meno a dischiudere quell’incanto particolare che anche il narratore sarebbe in grado di suscitare (ricordo che dunque, come vuole Balzac, deve essere lucidamente presente *fino alla fine*). Se infatti, come Agamben, egli sembra preoccuparsi più della denuncia della perdita del fuoco che della sua definizione, tuttavia almeno in un passo si riferisce direttamente alle cause dell’«autorità del morente», ancorché apparentemente di sfuggita, imputandola al fatto che «allo spirare della vita, si mette in moto, all’interno dell’uomo, una serie di immagini – le vedute della propria persona in cui ha incontrato sé stesso senza accorgersene – così l’indimenticabile affiora in un tratto nelle sue espressioni»²⁹. È una precisazione decisiva. Secondo l’interpretazione maggioritaria, infatti, quando scrive che dalla morte il narratore «attinge la sua autorità», Benjamin intenderebbe dire che, col dare forma linguistica alle vicende umane, il cantastorie le salva dal corso distruttivo del tempo, garantendo loro trasmissibilità. Ciò renderebbe però superfluo quest’ultimo passo, e, quel che è peggio, il continuo richiamo al «corso del mondo», di cui il narratore – come il morente, l’artigiano e il saggio, figure che del resto compendia in sé –, viene eletto sacerdote.

Né egli si limita qui ad applicare all’indispensabile onniscienza di cui il narratore deve essere in possesso, appunto per raccontare retrospettivamente le vicende di un personaggio *dall’inizio alla fine*, l’adagio popolare che vuole il moribondo vedersi scorrere tutta la vita davanti. Ad essere chiamata in causa non è infatti una conoscenza cumulativa ma un’esperienza, e un’*esperienza sui generis*, la quale, benché evinta per analogia sulla pura affettività del morente – per essere più precisi: sull’emozione che questa suscita negli astanti al suo capezzale – sarebbe prossima a quella che il narratore induce negli ascoltatori. In altri termini, il narratore non è colui che “sa” o “ricorda” di più, ma colui che prova e fa provare l’*indimenticabile*.

²⁷ G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, cit., p. 381.

²⁸ Ci piace pensare che Dickens, chiudendo il racconto di Riderhood con l’immagine di lui che esce imprecando e barcollando «dal quadrato dove aveva sostenuto quel piccolo incontro con la morte», abbia voluto prefigurare al lettore la difficoltà con cui, una volta giunto alla fine del romanzo, questi avrebbe recuperato la sua individualità. Cfr. C. Dickens, *op. cit.*, p. 564.

²⁹ W. Benjamin, *op. cit.*, pp. 43-44.

4. *L'indimenticabile*

L'indimenticabile a cui Benjamin allude non ha che fare con un ricordo personale, il quale trattiene solo un numero limitato di particolari e per giunta nella forma dell'oggettività derivata dalla separazione cosciente di soggetto e oggetto – separazione che, come sembrano suggerire quelle «vedute della propria persona in cui ha incontrato sé stesso senza accorgersene», nel morente sembra appunto venir meno. E se egli afferma che solo nel morente la vita «assume forma tramandabile»³⁰, è perché è nel suo sguardo in deliquio a farsi visibile quella *scintilla di vita* che, passando di bocca in bocca, il racconto tenterà di afferrare. Senza però mai riuscirci.

E questo perché parlare, come scrive Felice Cimatti, «significa esattamente prendere distanza dal corpo e dal mondo». A differenza di qualsiasi altro codice animale, la parola umana non si limita a *comunicare*. Se danzando l'ape informa gli altri membri dell'alveare della presenza del fiore, il fiore – fa notare Cimatti – per lei non è qualcosa che può esistere indipendentemente dall'oggetto a cui è attaccato (un significato), ma «l'estrema propaggine del suo corpo». Al contrario, il corpo che *dice* "io" «sta letteralmente dividendosi in due parti: una che agisce e vive la vita di ogni corpo vivente, e un'altra dall'esterno che agisce e lo giudica». Così, conclude il filosofo:

La trascendenza appare nella vita del corpo quando questo diventa parlante: parlare (e non comunicare) significa che la pienezza del reale, quella dell'unico flusso vitale del fiore e dell'ape inebriata dal profumo del suo nettare, si spezza. Ora fra il corpo e il fiore si frappone la parola, che è allo stesso tempo un terzo che media fra i primi due, ma anche un diaframma che li allontana: «Il linguaggio», dice Lacan nel *Seminario XXIII*, «è legato a qualcosa che fa buco nel reale [...] è con questa funzione di buco che il linguaggio opera la sua presa sul reale». Il corpo, dicendo "io", viene gettato nella temporalità cronologica: il momento in cui dice "io" è ora, e quindi con quello stesso gesto linguistico spezza anche la durata, perché se c'è un ora ci sarà anche un prima e un dopo (non c'è orologio senza linguaggio, e viceversa). Il corpo che dice "io" è qui, ma questo stesso gesto recide d'un colpo i legami infiniti e sottili che lo connettevano con ciò che è lì e là. La parola "io" decentra il corpo da se stesso, lo tira via da sé, e lo getta lontano, in un altro tempo e in un altro spazio³¹.

³⁰ *Ivi*, p. 44. È vero che nel saggio su Leskov troviamo anche scritto: «La memoria è la facoltà epica per eccellenza. Solo mercé una vasta memoria l'epica può, da un lato, appropriarsi del corso delle cose, e, dall'altro, riconciliarsi col loro scomparire, con la potenza della morte». Ma la morte, nei termini del filosofo, è appunto *la storia naturale in cui si situano tutte le storie*, l'impronta dell'impercussibile e cieco «corso del mondo». Così egli chiarisce subito dopo che la memoria in questione è quella che, dedicata «ai molti fatti dispersi» – in contrasto alla «rammemorazione o ricordo interiore», riguardante invece «un solo eroe, una sola traversia, o a una sola lotta» –, «crea la rete che tutte le storie finiscono per formare tra loro, come si sono sempre compiaciuti di mostrare i grandi narratori» (*Ivi*, p. 56).

³¹ F. Cimatti, *Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul "divenir-animale"*, «Aut Aut», 363 (2014), pp. 189-208, pp. 193-194.

Perciò l’evento – ciò che, letteralmente, «viene incontro», mancando una struttura rigida di significati in cui possa essere situato e dunque ri-conosciuto come il medesimo («il medesimo altro da me», appunto) –, è ineffabile. Come evidenzia Andrea Tagliapietra, infatti, significati ed eventi fanno capo a modi diversi di incontro col mondo:

L’evento non è mero veicolo di un sapere che ne trascende le circostanze e che quindi implicitamente lo annulla, ma è l’irruzione di quella dimensione del senso che tesse, vivifica e colora la trama dei significati che compongono l’esperienza, fondendo il piano della conoscenza con quello della vita e dell’esistenza. Significati e senso corrispondono ai modi diversi del nostro rapporto col mondo. I significati sono riconducibili al nominativo dell’identità attiva e cognitiva del soggetto (per esempio, come nella figura fondativa per la filosofia moderna del cartesiano “io penso”); il senso, invece, è riferibile, ma non esclusivamente, all’abbandono e alla perdita di sé, ossia a quella passività mediale e reattiva che caratterizza, in forme diverse, la corporeità, l’estetica, l’emotività, il sentimento e la sensorialità singolari (mi capita di pensare, sentire, ecc.) [...] I significati, come gli scopi, si esprimono nell’intenzionalità e nella differenziazione con oggetti e soggetti determinati, mentre il senso ci connette e ci mette in comunione con la totalità. Nei significati l’elemento connettivo della relazione si manifesta come la conseguenza dell’attività e del pensiero soggettivo e ha carattere prevalentemente esclusivo, là dove, invece, per la dimensione del senso la rete delle relazioni a cui esso dà luogo appare con il senso stesso, ossia ne è co-originaria, donativa e dativa, ed inclusiva. Il senso non ci appartiene, né possiamo disporne, ma, in qualche modo, siamo noi ad appartenere ad esso³².

Nel linguaggio di conseguenza l’evento può rivelarsi solo realizzando uno “scarto” tra il piano dei *significati* e quello del *senso*³³. Questo fa la narrativa, e la profonda differenza che ciascuno può avvertire tra una storia ben fatta e il migliore dei suoi riassunti lo testimonia. Se raccontare, ad un livello minimo, è la capacità di strappare un evento all’oblio comunicandolo a un destinatario, a differenza del semplice informatore il narratore è tanto più efficace quanto più induce il destinatario a fare esperienza della *distanza* tra ciò che gli è stato verbalmente riferito e ciò che egli ha esperito ascoltandolo, quanto più cioè, nel tentativo di colmarla, spinge quest’ultimo a diventare narratore a sua volta³⁴.

Invero questa “distanza” che l’ascoltatore serba nella memoria, tra la storia dell’evento e l’evento della storia, resta incolmabile, ma proprio per questo si “continua” a raccontare – e la *Teogonia* vale *L’Éducation sentimentale*–: non per risolverla, ma per esperirla sempre di nuovo. Come infatti sulla scia di Benjamin

³² A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un’idea*, Cortina, Milano 2017, pp. 110-111.

³³ Perché il linguaggio, ricorda Cimatti, «è il principale ostacolo lungo la via dell’immanenza, ma anche l’unico modo – rovesciandolo nel silenzio – per intraprendere questo stesso percorso». Come scrivono Deleuze e Guattari in *Mille piani*, occorre dunque «trasformare il linguaggio in un “passaggio”» (F. Cimatti, *op. cit.*, pp. 199-200).

³⁴ Cfr. W. Benjamin, *op. cit.*, p. 56: «Ci si è resi conto di rado del fatto che il rapporto ingenuo dell’ascoltatore con il narratore è dominato dall’interesse di conservare ciò che è narrato».

scrive ancora Tagliapietra, la narrazione dischiude il suo senso non sul piano intellettualistico di una risposta universale, valida per ciascuno, ma su quello concreto ed effettuale del dipanarsi del racconto, e in tal modo misura l'uomo «col metro dell'evento dell'essere». Ciò, aggiunge, significa accettare

la provocazione più radicale che possa essere attribuita all'atto di narrare. Vale a dire quella di porsi come una pura sospensione nella quale, esercitando la propria pazienza e la propria attenzione, sopportando il non senso dell'accadimento, si sa scorgere, sul crinale di questo “non ancora”, l'esser-già di quello che basta a sufficienza: la sopravvivenza nell'evento, la vita fin dentro la morte³⁵.

Da qui lo *stato di sospensione inassegnabile* in cui si ritrova ogni lettore. Proprio la ricerca di «ciò che basta a sufficienza» lo aveva spinto a voltare compulsivamente pagina in vista della fine, per poi scoprire, una volta giuntovi, che ciò che cercava «c'era già», ed era in lui, come appunto nel morente le «vedute della propria persona in cui ha incontrato sé stesso senza accorgersene».

Questo perché, come anche i più recenti sviluppi della narratologia hanno messo in luce³⁶, quando fruiamo una storia mostriamo di non essere esclusivamente mossi da inferenze e analogie, né tantomeno la nostra attività si riduce alla mera “lettura” di stati mentali. Altrettanto importante è infatti la nostra partecipazione emotiva alle vicende narrate. Ed è proprio mettendo in luce come certe esperienze del corpo, inconscie e lontane dalla verbalizzazione, operano nelle simulazioni che facciamo in quanto fruitori di storie, che la scrittrice e saggista Siri Hustvedt ha cercato di ricostruire le dimensioni teorico-letterarie della tesi secondo cui «scrivere fiction è come ricordarsi di ciò che non è mai accaduto»³⁷. Infatti, sottolinea Hustvedt, «Le storie della memoria e della fiction sono anche fatte di assenze – di tutto il materiale che è lasciato fuori», riportandoci così al cuore del paradosso da cui abbiamo preso le mosse: la storia, ogni storia, è ad un tempo oblio e ricordo del fuoco. Perché il “fuori” a cui la scrittrice allude non è tanto il risultato dell'inevitabile selezione di avvenimenti e significati che ogni storia comporta³⁸, quanto la sua componente ineffabile, come spiega richiamandosi alla propria esperienza di autrice: «Quando scrivo una storia vedo immagini nella mente, precisamente come accade quando ricordo [...] Sono guidata dalla storia, dalla creazione di una narrazione che risuona dentro di me *emotivamente*, più che letteralmente, vera», e citando Merleau-Ponty aggiunge: «C'è infatti sempre una distanza tra il Sé che analizza la percezione e il Sé che percepisce»³⁹.

³⁵ A. Tagliapietra, *op. cit.*, pp. 251-252.

³⁶ Come emerge dall'efficace sintesi che si trova in M. Cometa, *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Cortina, Milano 2017, a cui dobbiamo anche la scoperta del saggio della Hustvedt e di Gallese e Wojciehowski (vedi *infra*)

³⁷ S. Hustvedt, *Three emotional stories: Reflections on memory, the imagination, narrative, and the self*, «Neuropsychanalysis», 13, 2 (2011), pp. 187-196. Le traduzioni riportate sono nostre.

³⁸ Cfr. a proposito N. Gardini, *Lacuna. Saggio sul non detto*, Einaudi, Torino 2014.

³⁹ S. Hustvedt, *op. cit.*, pp. 188-189.

Per Hustvedt anche nelle situazioni ricordate consapevolmente la sensazione originariamente provata in prima persona è, come tale, irrimediabilmente perduta⁴⁰, sennonché – prosegue – Proust ci ha insegnato che, accanto alla «memoria dell’intelligenza», c’è un altro tipo di ricordo, non connesso alla volontà, in cui la distanza tra percipiente e percepito, soggetto e oggetto, io e mondo è abolita. Ciò che è importante nel celebre episodio della *petite madeleine*, infatti, «non è che il piccolo dolce dischiude al narratore i ricordi della sua infanzia, ma che al primo assaggio produce *solo sensazioni*»⁴¹.

«Una deliziosa voluttà mi aveva invaso, isolata, staccata da qualsiasi nozione della sua causa», leggiamo ne *À la recherche du temps perdu*. «Di colpo mi aveva reso indifferenti le vicissitudini della vita, inoffensivi i suoi disastri, illusoria la sua brevità, agendo nello stesso modo dell’amore, colmandomi di un essenza preziosa: o meglio, quell’essenza non era dentro di me, *io* ero quell’essenza»⁴². L’io, commenta Hustvedt, si ritrova «immerso in una coscienza preriflessiva di una realtà sensuale che è anche in qualche modo ricordata»; tantoché solo dopo aver recuperato la sua intenzionalità cosciente il narratore può interrogarsi sul significato di ciò che ha provato. La riflessione, infatti, «richiede che egli concepisca sé stesso come un oggetto nello stesso modo in cui concepisce gli altri».

La scrittrice identifica questo io che non ha sensazioni, ma – come dice Proust –, è sensazione, con un «sé minimale incorporato» (è un’espressione di Shaun Gallagher), «già presente nella realtà sensomotoria di un organismo che è coscio dei suoi confini»⁴³. Un Sé propriocettivo, preriflessivo e patico, che come tale non può essere tradotto linguisticamente, dal momento che – spiega con parole che richiamano quelle di Cimatti – «parlare significa localizzare nel tempo e nello spazio; significa inoltre distanziare e, ironia della sorte, maggiore flessibilità nella memoria».

⁴⁰ Al riguardo Hustvedt chiama in causa Agostino. Nel X libro delle *Confessiones* (14, 21) esplorando i «vasti quartieri della memoria», il filosofo vi aveva infatti trovate conservate, sì, anche le *imágenes* dei sentimenti che egli aveva provato, ma appunto «non nella forma in cui li possiede lo spirito nell’atto di provarli». «Ricordo di essere stato lieto, senza essere lieto; rievoco le mie passate tristezze senza essere triste», tantoché, concludeva con un efficace metafora digestiva, «la memoria è, direi, il ventre dello spirito e invece letizia e tristezza sono il cibo ora dolce ora amaro. Quando i sentimenti vengono affidati alla memoria, passano in questa specie di ventre e vi si possono depositare, ma non possono avere sapore» (Sant’Agostino, *Confessioni*, a cura di Carlo Carena, Mondadori, Milano 1994, p. 276). Più radicalmente, Proust arriverà a dire che le informazioni che la «memoria dell’intelligenza» fornisce sul passato, «non ne trattengono nulla di reale» (M. Proust, *op. cit.*, p. 32).

⁴¹ S. Hustvedt, *op. cit.*, p. 191. Invero lo stesso Agostino, ritrovando nella sua memoria anche le immagini dei suoi trascorsi amorosi (X, 30,41), riconosce che esse «vi scorrazzano fievoli mentre sono desto; però durante il sonno non solo suscitano piaceri, ma addirittura consenso e qualcosa di molto simile all’atto stesso»; tantoché, aggiunge con rammarico, «L’illusione di questa immagine nella mia anima è così potente nella mia carne, che false visioni m’inducono nel sonno ad atti, cui non m’induce la realtà nella veglia. In quei momenti, Signore Dio mio, non sono forse più io?» (Sant’Agostino, *op. cit.*, p. 290).

⁴² M. Proust, *op. cit.*, p. 33.

⁴³ S. Hustvedt, *op. cit.*, pp. 191-192. L’autrice rimanda qui a S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 78-79.

Hustvedt arriva così ad ipotizzare che questo Sé, protagonista nei primi mesi di vita, perda la propria centralità viepiù entriamo nel linguaggio simbolico, e tuttavia non solo permane, ma addirittura, come dimostra il confronto con l'opera d'arte – che, sottolinea, è innanzitutto un confronto fra corpi in cui la propriocezione gioca un ruolo decisivo –, può tornare protagonista. L'idea di fondo è che un elemento decisivo del nostro coinvolgimento con la finzione narrativa sia proprio la capacità che le storie hanno – a al pari di alcune esperienze limite: processi creativi, sogni, ricordi involontari... – di riportare alla luce ciò che inconsciamente è stato conservato:

Le fiction traggono origine dalla stessa facoltà che trasforma l'esperienza nelle narrazioni che noi ricordiamo esplicitamente ma che si sono formate inconsciamente. Come le memorie episodiche e i sogni, la fiction reinventa il materiale profondamente emozionale in storie con un significato, sebbene nel romanzo le trame non siano necessariamente ancorate a eventi reali. E non è necessario essere dualisti cartesiani per pensare che l'immaginazione sia un ponte tra il nostro Sé di base senza tempo, affettivo e sensomotorio e il nostro Sé perfettamente autoconsapevole, razionale e/o narrativo, linguistico e culturale, radicato nelle realtà soggettive-intersoggettive del tempo e dello spazio. Scrivere fiction, creare un mondo immaginario, è – sembra – un modo per ricordare ciò che non è mai accaduto⁴⁴.

Vittorio Gallese e Hannah Chapelle Wojciehowski hanno identificato questo ricordo con il «sentimento del corpo» (*Feeling of the Body*) innescato da quella che, muovendo teoria dei neuroni specchio, chiamano «simulazione incarnata»⁴⁵. La loro tesi è che nella simulazione immaginale della letteratura e dell'arte reagiamo attivando le stesse zone del cervello che si attivano quando esperiamo la realtà fattuale e quotidiana, per cui: «L'immaginazione visiva è qualcosa di equivalente a simulare una reale esperienza visiva, e l'immaginazione motoria è pure qualcosa di equivalente a simulare una reale esperienza motoria».

«Sembra allora che confini tra mondo reale e fiction siano più sfumati di quello che si crede», affermano i due autori, che, dopo aver ribadito il carattere «immediato, automatico e simile a un riflesso» della simulazione incarnata, elencano almeno due motivi per cui possa essere rivelante nella fruizione letteraria:

⁴⁴ S. Hustvedt, *op. cit.*, pp. 194-195.

⁴⁵ Cfr. V. Gallese, H.C., Wojciehowski, *How Stories Make Us Feel: Toward an Embodied Narratology*, «California Italian Studies», 2(1) (2011). Così gli autori definiscono l'*embodied simulation*: «è un processo immediato, non riflessivo, preazionale, ovvero una maniera fisica e non esclusivamente "mentale" di avvertire le intenzioni e le emozioni degli altri, che sfida, come tale, l'idea che la comprensione reciproca consista esclusivamente nell'attribuire esplicitamente agli altri comportamenti proposizionali come credenze e desideri, che mappiamo come rappresentazioni simboliche nelle nostre menti. Parallelamente alla descrizione distaccata in terza persona del nostro mondo sociale, la simulazione incarnata crea "rappresentazioni" interne e non-linguistiche degli stati corporei associati con azioni, emozioni e sensazioni nell'osservatore, come se stesse compiendo una azione simile o sperando la medesima emozione o sensazione. A ciò corrisponde quello che chiamiamo Sentimento del Corpo» (*Ivi*, p. 15). Le traduzioni riportate sono nostre.

[...] primo, per via del nostro Sentimento del Corpo innescato dai personaggi e dalle situazioni narrate con cui ci identifichiamo per mezzo del meccanismo di rispecchiamento che essi evocano. In tal modo la simulazione incarnata genera quel peculiare vedere-come (*seeing-as*), che ha un significato particolare nella nostra esperienza estetica. Secondo, per via delle nostre esperienze corporee e delle associazioni immaginative che il materiale narrativo risveglia nella mente di noi lettori, senza che ci sia bisogno di riflettere su di esse esplicitamente.

La narrativa, argomentano infatti Gallese e Wojciehowski, è una forma di intersoggettività mediata, dove il testo – il medium – permette ai lettori di ingaggiare relazioni di diverso tipo con i personaggi fittizi e con l’autore, e in accordo con la teoria della *embodied simulation* ogni identificazione non è solo inferita o immaginata, ma innanzitutto *simulata* a livello prelinguistico (in questo senso *incarnata*).

Altrettanto degna di nota è la spiegazione che viene data al perché la *re-enactment* sia così potente nel caso dell’esperienza estetica, la quale, come è noto, è in grado di indurre esperienze più vivide di quelle della vita reale:

L’esperienza estetica delle opere d’arte, più che come una sospensione dell’incredulità, può essere infatti interpretata come una sorta di «simulazione incarnata liberata» (*liberated embodied simulation*). Quando leggiamo un romanzo, guardiamo un’opera figurativa o assistiamo a un’opera teatrale o cinematografica, la nostra simulazione incarnata viene liberata, cioè viene esonerata dal modellare la nostra presenza reale nella vita quotidiana. Guardiamo all’arte da una *distanza di sicurezza* dalla quale la nostra apertura al mondo ne esce ampliata. In un certo senso apprezzare l’arte significa lasciarsi il mondo alle spalle per afferrarlo più pienamente. Attraverso uno stato immersivo nel quale la nostra attenzione è focalizzata sul mondo virtuale narrato, possiamo dispiegare appieno le nostre risorse simulative, lasciando per un momento cadere la nostra guardia difensiva contro la realtà di tutti i giorni⁴⁶.

L’efficacia artistica perciò si misura con la capacità di attivare il *sentire del corpo* potenziando il meccanismo di rispecchiamento, e tale potenziamento è reso possibile proprio da quell’«esonero dalla realtà» che l’esperienza estetica produce, isolando e proteggendo il fruitore dall’«assolutezza del reale»⁴⁷, per cui, affermano Gallese e Wojciehowski, «essendo costretti all’inazione, siamo più aperti ai sentimenti e alle emozioni». Tantoché arrivano ad ipotizzare che la “concentrazione” assoluta che si produce durante l’esperienza estetica sia solo una variante neotenica di una regressione a una fase di sviluppo neonatale, quando il nostro rapporto con il mondo era mediato primariamente dalla

⁴⁶ *Ivi*, pp. 17-18.

⁴⁷ È Cometa a vedere nel concetto di *esonero* (*Enlastung*) dal peso soverchiante della realtà, che una lunga tradizione novecentesca, da Gehlen a Blumenberg, aveva attribuito all’intera cultura filosofica dell’Occidente, un’anticipazione dell’idea di *simulazione liberata* nel senso che le ha dato Vittorio Gallese; cfr. in particolare M. Cometa, *op. cit.*, pp. 315-322.

simulazione, mancando quasi del tutto la capacità di azione. In questo senso la fruizione narrativa, facendo riaffiorare quel Sentimento del Corpo altrimenti offuscato da preoccupazioni e compiti, permetterebbe di «ricordare» ciò che *mai* è accaduto⁴⁸. *L'indimenticabile...*

5. Conclusione

Anche per i teorici dell'*embodied simulation* l'opera d'arte chiama in causa quell'esperienza minimale del sé che precede ogni verbalizzazione, testimoniata dal fatto che i neonati, molto prima dello sviluppo di capacità linguistiche interagiscono con gli adulti sulla base degli sguardi e dei gesti, mostrando forme elementari di propriocezione e intersoggettività. Per questo per Deleuze «sono attraversati da una vita immanente che è pura potenza, e anche beatitudine attraverso le sofferenze e le debolezze». Come è ancora Agamben a mostrare, infatti, egli parla della vita come «completa potenza, completa beatitudine» in quanto è pura potenza che coincide spinozianamente con l'essere, e perciò «non manca di nulla»⁴⁹. Per l'uomo si tratta dunque di «coincidere con le articolazioni immanenti della vita [...] pertanto la rinuncia alla posizione di "io"». E se il linguaggio «continuerà a lacerare il piano di vita unitario»⁵⁰, l'esperienza estetica può ri-immetterci in esso.

Riconducendo la narrazione al suo evento, e quest'ultimo all'incontro dell'uomo con la sua singolarità corporea, emotiva e patica, siamo giunti così al cuore dell'esperienza *sui generis* che la narrazione induce. Resta da chiarire in che modo, attraverso un'attività prettamente linguistica e dunque sostanzialmente "fatta" di significati, sia possibile raggiungere quella zona preindividuale e assolutamente impersonale cui allude il concetto deleuziano di *singolarità*, e Tagliapietra, proprio in opposizione ai *significati*, chiama *sensò*. A dircelo è l'altro estremo dell'*une vie...*

Imputando «l'autorità del morente» al fatto, ripetiamo, che «allo spirare della vita, si mette in moto, all'interno dell'uomo, una serie di immagini – le vedute della propria persona in cui ha incontrato sé stesso senza accorgersene – così l'indimenticabile affiora in un tratto nelle sue espressioni», Benjamin ha infatti colto le due caratteristiche fondamentali della fruizione narrativa che, combinate insieme, come è appunto dato solo in quello «stato di sospensione inassegnabile»

⁴⁸ V. Gallese, H.C. Wojcickowski, *art. cit.*, pp. 18-19.

⁴⁹ Cfr. G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, cit., p. 401. In Spinoza la beatitudine corrisponde infatti all'esperienza di sé come causa immanente ed «è precisamente in questo senso che Deleuze usa il termine "beatitudine" come carattere essenziale di "una vita...": *beatitudo* è il movimento dell'immanenza assoluta» (*Ivi*, p. 402). E lo stesso Agamben sottolinea (p. 396) come in *Qu'est-ce que la philosophie?* definendo la vita come immediatezza assoluta «contemplazione senza conoscenza», tra gli esempi che ne fa Deleuze vi è proprio la sensazione. In *Immanence: une vie...* troviamo appunto scritto: «La mia ferita esisteva prima di me» (G. Deleuze, *op. cit.*, p. 13).

⁵⁰ F. Cimatti, *op. cit.*, p. 198.

in cui si trova tanto lo spettatore estetico quanto (a suo dire) colui che muore lucidamente, concorrono al particolare incanto che la narrazione è in grado di suscitare. La prima (§ 3) è che le «immagini» dei personaggi sono artatamente inserite in un «moto» cronologicamente irreversibile ma accelerato. Relazionandosi e limitandosi viepiù a vicenda, secondo una successione più rapida di quella che normalmente ci è dato di esperire, non solo ciascun personaggio può rivelare così l'intera sua traiettoria, ma, *ex negativo*, anche il fondo indifferente in cui essa si staglia, il «grande e imperscrutabile corso del mondo». L'altra (§4) caratteristica fondamentale della fruizione narrativa è che tali «immagini» non sono "contemplate", ma anzitutto agite/patite in prima persona. Così, durante lo svolgersi del racconto, tanto il produttore quanto il fruitore di storie esercitano la capacità metamorfica di entrare ed uscire dal proprio io (linguistico e riflessivo), senza tuttavia abbandonare il proprio Sé (preriflessivo e patico), viepiù sostando, attraverso la compartecipazione affettiva alle vicende narrate, in quell'orizzonte dativo associato alle forme della sensibilità, che Deleuze chiama *singularità*. Ma è appunto solo nel momento in cui la storia costringe il narratario ad abbandonare il punto di vista che lo aveva indotto ad assumere – la fine della storia come della vita –, che questi, rapportandolo al proprio "io" ora ritrovato, scopre in realtà di non averlo mai propriamente assunto, essendo state le vicende narrate da ultimo un'occasione della sua pura affettività – «vedute della propria persona in cui ha incontrato se stesso senza accorgersene»⁵¹.

Così la narrazione riaccende il «fuoco», suscita l'esperienza dell'unità indivisibile e intemporale di io e mondo, facendoci «ricordare», al termine della storia, ciò che anche (e nei momenti intensi "per lo più") siamo, senza tuttavia averne contezza e perciò raccontiamo. «Una vita, e nient'altro».

⁵¹ In questo senso alla fine del suo capolavoro Proust può dire di non essersi mai posto il problema di chi lo avrebbe letto, poiché «non sarebbero stati, secondo me, lettori miei, ma lettori di se stessi» (M. Proust, *op. cit.*, pp. 2047-2048).

“Attraverso le parole”:

scrittura e lettura come pratiche di immanenza

Alice Giordano (Università Vita-Salute San Raffaele)

alice.giordano92@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 12/11/2019 - Accettato: 02/04/2020

English title: *“Through Words”: Writing and Reading as Practices of Immanence*

Abstract: A reflection on “practices of immanence” requires, first, a characterization of the concept examined, which will reveal to be somehow paradoxical. This self-contradiction is the focus of this paper, which assumes that writing and reading might be two “practices of immanence”. What apparently prevents man from being immediately “a life”, that is, language, could become a way to practice immanence. Two perspectives will be taken into consideration, the former starting from Bergson, the latter from Deleuze.

Keywords : Language, Immanence, Deleuze, Bergson, Literature

Sommario: 1. Premessa: il paradosso delle pratiche di immanenza 2. Prospettiva bergsoniana 3. Prospettiva deleuziana 4. Note conclusive: “attraverso le parole”.

1. Premessa: il paradosso delle pratiche di immanenza

Chiedersi se alcune attività specifiche, come la scrittura e la lettura, possano costituire una pratica di immanenza, implicherebbe anzitutto un’indagine circa la natura, il significato e soprattutto la legittimità di una “pratica di immanenza”. Si intende pertanto dare in via preliminare se non una definizione, quantomeno una possibile caratterizzazione dell’espressione “pratiche di immanenza” e dei due termini che la compongono.

“Immanenza”. È noto il passo di Deleuze da *Immanenza: una vita...*, l’ultimo breve testo scritto dal filosofo francese nel quale, alla domanda «Che cos’è l’immanenza?»¹, Deleuze risponde: «Una vita... nessuno meglio di Dickens ha

¹ G. Deleuze, *Immanenza: una vita...*, tr. it. F. Polidori, Mimesis, Milano 2010, p. 10.

raccontato cos'è *una vita*»². Il riferimento è a un episodio del romanzo di Dickens *L'amico comune* (*Our Mutual Friend*), in particolare al personaggio Mr. Riderhood. Quest'ultimo si trova in fin di vita e in quel momento, nota Deleuze, accade una cosa straordinaria: un soggetto disprezzato e denigrato da tutti, una canaglia, quando si trova sul letto di morte suscita nelle persone che si prendono cura di lui, e che fino a poco prima lo odiavano, una serie di sentimenti positivi, come sollecitudine, rispetto, persino amore per il minimo segno di vita del moribondo. A mano a mano, invece, che il moriente si allontana dalla morte e torna in sé, viene nuovamente considerato un uomo malvagio, volgare, degno di essere trattato con freddezza. Deleuze nota nella narrazione di Dickens l'emergere di un momento, sospeso tra la vita e la morte, in cui *la vita* dell'individuo lascia il posto a *una vita*. Ovvero, la vita di quel determinato uomo (ciò che qui più conta è l'articolo determinativo, che identifica Mr Riderhood) passa in secondo piano, per lasciare emergere una vita impersonale e tuttavia singolare, di cui si ha compassione e che conquista una sorta di beatitudine.

Deleuze specifica poco dopo che *una vita* non si limita a quel momento di sospensione tra la vita e la morte. Si tratta di un punto centrale: una vita «è ovunque e in ogni momento»³, tanto da non essere fatta, propriamente parlando, di momenti, ma soltanto di “frat-tempi” (*entre-temps*), “fra-momenti” (*entre-moments*)⁴. Ciò significa che *una vita* non indica esclusivamente il personaggio di Dickens moribondo, in quel momento particolare della sua vita in cui è ormai al di là del soggetto, al di là dell'individuo, al di là del bene e del male (come, con un altro esempio deleuziano, lo è un neonato), ma una vita è quel flusso fatto di frat-tempi, fra-momenti che scorre sempre, anche quando è attraversato da questo o quel soggetto, da questo o quel nome proprio.

Che cos'è, allora, l'immanenza? È una vita – risponderebbe Deleuze. Si dovrebbe, in realtà, riuscire a elidere quell'“è”, come fa d'altronde Deleuze stesso nel titolo del breve testo usando i due punti (*Immanenza: una vita...*) e come spiega Agamben nel saggio *Immanenza assoluta*:

se [Deleuze] ha, invece, usato i due punti, è perché, evidentemente, non aveva di mira né una semplice identità né soltanto una connessione logica. [...] tra l'immanenza e una vita vi è allora una sorta di transito senza distanza né identificazione, qualcosa come un passaggio senza mutamento spaziale. In questo senso, i due punti rappresentano la dislocazione dell'immanenza in se stessa, l'apertura a un altro che resta, però, assolutamente immanente.⁵

Immanenza è/: una vita e nient'altro, e nessuno meglio di Dickens, cioè nessuno meglio di un romanziere, lo ha raccontato.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, p. 11.

⁴ Cfr. *ibidem*.

⁵ G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 381.

Si consideri ora l'altra parola dell'espressione “pratiche di immanenza”, “pratiche”. Sorge immediatamente un problema: se immanenza è una vita, e se una vita è *ovunque e in ogni momento* – anche in una canaglia, come è il personaggio di Dickens – non si capisce in prima battuta perché ci sia bisogno di praticarla. Difatti, una vita che aderisce totalmente a sé non ha necessità di praticare nulla. Se si intende una pratica di immanenza come una pratica, appunto, che consentirebbe di “divenire moribondo”, “divenire neonato” o divenire qualsiasi altra “cosa” che non sia un soggetto⁶ (una roccia, una foglia o una nuvola, ad esempio), in realtà non si può non notare che un moribondo, un neonato e una roccia non si preoccupano in alcun modo e nemmeno per un istante di praticare l'immanenza.

Di conseguenza, l'esigenza di discutere di pratiche di immanenza (ancora prima di praticarle) escluderebbe automaticamente l'ipotesi che chi è impegnato in quest'impresa sia in qualche misura già nell'“immanenza”. Proprio per la necessità di “praticare”, non si è totale adesione a sé stessi, piena coincidenza con una vita. D'altro canto, descrivere *de iure* il piano di immanenza non esclude, anzi richiede una ricerca sulle modalità *de facto* di costruzione dello stesso, come spiega Paolo Godani:

se c'è un'ipotesi da escludere subito è che quella indiscernibilità [tra essere e pensare], ovvero lo stesso piano di immanenza, sia qualcosa come un *dato*. [...] Il piano di immanenza, il caos consistente, va conquistato. Il problema è, dunque: come eguagliare di fatto ciò che è necessario affermare di diritto?⁷

Si tratta, ovviamente, di un quadro parziale del problema, che consente tuttavia di portare alla luce la paradossalità implicita tanto nell'espressione “pratiche di immanenza”, quanto, ancora di più, nel titolo specifico del presente contributo. *Attraverso le parole: scrittura e lettura come pratiche di immanenza*. Felice Cimatti spiega, a questo proposito, che il linguaggio è esattamente ciò che si frappone fra gli uomini e l'immanenza: di conseguenza, la prima operazione necessaria per una pienezza di vita dovrebbe essere una messa tra parentesi del linguaggio.

Diventare silenziosi, ossia rinunciare a ciò che rende speciale il corpo dell'animale che parla, l'unico corpo che presuntuosamente può dire di sé “io”. O “io” (e quindi linguaggio) o immanenza.⁸

Sembra presentarsi un'alternativa secca, un *aut aut* che pesa in maniera esclusiva sull'animale umano: o linguaggio, o immanenza. Se un'autentica pratica di

⁶ Cfr. il capitolo *Divenir-intenso, divenir-animale, divenir-impercettibile...* in G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, introduzione di M. Guareschi, Cooper&Castelvecchi, Roma 2003, pp. 335-438.

⁷ P. Godani, *Deleuze*, Carocci Editore, Roma 2009, p. 119.

⁸ F. Cimatti, *Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul “divenir-animale”*, in “Aut-Aut”, n. 363/2014, p. 195.

immanenza esiste, allora, questa dovrebbe svilupparsi in direzione del silenzio. Dovrebbe configurarsi come un “divenire-silenzio”.

D'altronde, è lo stesso Cimatti ad affermare la necessità di prendere sul serio la svolta linguistica, come è evidente anche dal suo ultimo testo, *Cose. Per una filosofia del reale*; qui sostiene che la presenza dell'umano sia profondamente radicata nel mondo, e che occorra fare i conti con questa presenza. Infatti, «non è sufficiente volersi liberare del linguaggio, per poter tornare alle cose in quanto cose»⁹. Non è possibile fingersi esseri non linguistici, e pertanto la ricerca deve rivolgersi a specifiche “modalità abitative” di un – inevitabile – antropocentrismo. «*Homo sapiens* è l'animale del linguaggio, e il linguaggio sempre di nuovo scava buchi. Occorre trovare un modo per stare in un buco come se fosse un pieno»¹⁰. L'uomo parla, e ciò cambia irreversibilmente il suo rapporto con il mondo: una volta riconosciuto questo, occorre esplorare i modi possibili «attraverso cui il soggetto si perde nel mondo delle cose»¹¹. Si tratta della declinazione forse più coerente del paradossale concetto di “pratica di immanenza”: provare a indagare prospettive che consentano di divenire-animale, di divenire-cosa, di divenire-silenzio¹².

È evidente, a questo punto, che le specifiche pratiche di immanenza in esame risultano profondamente complicate: scrittura e lettura sono, infatti, esattamente il contrario di un divenire-silenzio. Si tratta di due attività che non solo usano il linguaggio come strumento per fare *teoria di una pratica* di immanenza (già di per sé problematica, anche se inevitabile), ma in aggiunta, in esse il linguaggio è oggetto stesso della pratica. Non solo strumento, in definitiva, ma la sua stessa sostanza, onde per cui la pratica d'immanenza da esplorare è proprio un certo uso del linguaggio. *Sarebbe a dire, ciò che in teoria non consente all'uomo di essere immediatamente una vita, il linguaggio, può diventare un modo per praticare l'immanenza*. Quest'ultima affermazione si conclude con un punto interrogativo sottointeso, in quanto si tratta di una proposta di indagine, di una tesi, forse azzardata, e che tuttavia si ritiene importante quantomeno sondare. Proprio in

⁹ Id., *Cose. Per una filosofia del reale*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 22.

¹⁰ *Ivi*, p. 131.

¹¹ *Ivi*, p. 153. Per una critica alla prospettiva di Cimatti, si veda la recensione di R. Manzotti a *Cose. Per una filosofia del reale*, online su www.doppiozero.com: «È quasi come se l'autore, nonostante il suo amore per gli animali, nutrisse una mancanza di fiducia nei confronti della natura. La natura non conterrebbe il linguaggio a meno che, come in certa arte contemporanea (Ponge), il linguaggio non sospenda di “linguaggiare”, ovvero diventi cosa sostanzialmente non linguistica. [...] E se il linguaggio – e la conseguente trasformazione dell'essere in ente – non fossero altro che lo spontaneo (e non antropomorfo) articolarsi della natura? D'altronde Cimatti stesso lo propone: “mineralizziamo la psiche”».

¹² L'insistenza, di impronta deleuziana, sul “divenire” è resa necessaria proprio dalla peculiarità della posta in gioco: con Cimatti, «quello dell'immanenza è un orizzonte, non un'origine» (F. Cimatti, *Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul “divenir-animale”*, cit., p. 190). Divenire-animale, divenire-cosa, divenire-silenzio sono modi possibili per declinare il concetto di “pratiche di immanenza”, cioè della paradossale esigenza di praticare/divenire qualcosa che “è già là”.

virtù del fatto che l'uomo è inevitabilmente linguaggio¹³, una semplice finzione dell'assenza o della dimenticanza del linguaggio non può funzionare. *In una pratica di immanenza non si tratta di emulare la postura esistenziale di un neonato, di una roccia o del moribondo di Dickens, e nemmeno di risalire a una pura e incontaminata vita pre-soggettiva ma, in qualche modo, di diventarla.*

Guardare alla scrittura e alla lettura come a due pratiche di immanenza è il tentativo paradossale di provare a considerare il linguaggio non come un ostacolo assoluto rispetto a quell'adesione a sé di una vita, ma come una piega dell'immanenza stessa. Proprio perché le vite umane sono attraversate dal linguaggio e da esso plasmate, occorre prendere in considerazione l'ipotesi che la pratica più propria attraverso cui una vita umana può aderire a sé sia un certo modo di abitare il linguaggio.

2. Prospettiva bergsoniana

Si sonderanno in particolare due vie, una bergsoniana e una deleuziana. Il riferimento principale, per quanto riguarda Bergson, è alla prima lezione del 5 dicembre 1902 (corso sulla Storia dell'idea di tempo)¹⁴ e all'*Introduzione alla metafisica*, redatta nel 1903¹⁵ (il corso prepara di fatto l'*Introduzione*, testo in cui per la prima volta appare il termine “intuizione”). La lezione di Bergson ruota attorno a quattro esempi, attraverso i quali il filosofo francese mira a distinguere una conoscenza assoluta da una conoscenza relativa. Gli esempi sono: la pronuncia di una lingua straniera, il personaggio di un romanzo, il movimento nello spazio e il gesto vitale. L'esempio del romanziere e del suo personaggio – che si ritrova nella stessa forma anche nell'*Introduzione alla metafisica* – è quello sul quale si intende soffermare l'attenzione.

Al cuore del discorso bergsoniano c'è, come anticipato, la distinzione tra una conoscenza assoluta e una conoscenza relativa. Conoscere relativamente qualcosa significa conoscerla da “fuori”, ovvero da uno o più punti di vista e attraverso dei simboli; implica un girare attorno. Al contrario, una conoscenza assoluta non si rifà ad alcun punto di vista, ad alcun simbolo, e invece che conoscere da fuori, conosce da dentro. Non gira attorno alla cosa, ma si trasporta al suo interno attraverso «una sorta di simpatia»¹⁶. Nell'*Introduzione alla metafisica* la simpatia definisce esplicitamente l'intuizione: «Chiamiamo qui intuizione quella *simpatia*

¹³ Anche se ciò non vuole necessariamente dire che l'uomo sia solo linguaggio. Si tratta in ogni caso di una posizione condivisa da buona parte della tradizione filosofica novecentesca, in alcune sue figure emblematiche: Wittgenstein, Heidegger, Derrida, Agamben.

¹⁴ H. Bergson, *Sul segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell'idea di tempo*, a cura di R. Ronchi e F. Leoni, Textus Edizioni, L'Aquila 2011, pp. 65-87.

¹⁵ Id., *Introduzione alla metafisica*, in *Pensiero e movimento*, tr. it. F. Sforza, premessa di P.A. Rovatti, Bompiani, Milano 2000, pp. 149-190.

¹⁶ H. Bergson, *Sul segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell'idea di tempo*, cit., p. 70.

per cui ci si trasporta all'interno di un oggetto, in modo da coincidere con ciò che esso ha di unico e, per conseguenza, inesprimibile»¹⁷.

Si prenda, dice a questo punto Bergson, l'esempio di un romanziere, o anche di un poeta, che ci descrive un personaggio¹⁸. Don Chisciotte di Cervantes, ad esempio. Il romanziere racconta le sue avventure ed espone, una dopo l'altra, una serie di episodi, aneddoti, vicende che fanno conoscere al lettore il personaggio in questione. Vi è tuttavia qualcosa di ancora più specifico nell'attività del romanziere: egli si sforza di fare conoscere qualcosa di totalmente sconosciuto (un personaggio mai visto e mai sentito prima) «*attraverso delle parole*»¹⁹. Il lettore già conosce le parole che il romanziere usa, perché le ha sentite, lette, usate innumerevoli volte, e pertanto le associa a qualcosa di noto. Mulino a vento, lancia, gigante, cavallo, cavaliere, scudiere, vento, asino, battaglia, assaltare, fuggire, galoppare... chiunque apra per la prima volta il *Don Chisciotte della Manzia* è già passato attraverso questi termini, li ha frequentati più o meno assiduamente, e perciò l'esperienza pregressa "entra" nella nuova pagina. È in atto una delle operazioni fondamentali della conoscenza, ovvero ricondurre l'ignoto al noto; in definitiva, l'"ignota" avventura di Don Chisciotte viene presentata tramite qualcosa di già noto, ovvero tramite parole.

È in questione il carattere generale del segno, che Bergson definisce proprio nella lezione seguente del 12 dicembre: «il segno è necessariamente generale, voglio dire comune a più cose significate»²⁰, a oggetti differenti, e per «sua natura non può significare qualcosa di individuale, di completamente specificato e di specifico»²¹. La parola – «parola brutale»²², la definisce altrove Bergson – è il segno per eccellenza, che immagazzina tutto ciò che vi è di stabile e di comune nell'umanità.

Una conoscenza relativa di Don Chisciotte si articola come una serie di parole, di frasi, di avventure che si susseguono e si accumulano. Ciò non equivarrà mai, tuttavia, al sentimento semplice e indivisibile che il lettore proverebbe se, per un istante, riuscisse a coincidere con il personaggio stesso. Supponiamo che riesca a trasportarsi all'interno di Don Chisciotte:

Oh! Allora sarebbe tutta un'altra cosa; ciò che ci viene raccontato di lui, del personaggio, le sue avventure, i suoi stati d'animo, tutto ciò non sembrerebbe più aggiun-

¹⁷ Id., *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 151.

¹⁸ Cfr. H. Bergson, *Sul segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell'idea di tempo*, cit., p. 71.

¹⁹ *Ivi*, p. 72 (corsivo mio).

²⁰ H. Bergson, *Sul segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell'idea di tempo*, cit., p. 92.

²¹ *Ivi*, p. 93.

²² Id., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. F. Sossi, premessa P.A. Rovatti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 85. Su questo punto, ancora più tagliente era stato Nietzsche: le nostre particolari esperienze «non potrebbero comunicarsi neppure se lo volessero. Il fatto è che manca loro la parola. Noi siamo anche già ben oltre le cose per cui abbiamo parole. In ogni discorso c'è un granello di disprezzo. Si direbbe che il linguaggio sia stato inventato soltanto per le cose di qualità media, mediocre, per qualcosa di comunicabile. Con il linguaggio chi parla si va già volgarizzando», F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa con il martello*, nota introduttiva di M. Montinari, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1983, p. 101.

“Attraverso le parole”: scrittura e lettura come pratiche di immanenza

gersi all’idea che abbiamo del personaggio, arricchirlo progressivamente, ogni volta, di qualche cosa: no, noi avremmo la conoscenza integrale, completa, perfetta del personaggio, e le sue azioni, i suoi gesti, le sue parole, le sue avventure, tutto ciò sembrerebbe scaturire da questa percezione centrale del personaggio come da una sorgente.²³

Le avventure narrate non sarebbero più qualcosa che arricchisce, che aggiunge pezzi a un’idea prima sconosciuta e che, a mano a mano, diventa sempre più chiara, come se fosse l’immagine di un puzzle prima scomposto in centinaia di tasselli che, via via, assumono contorni definiti e disegnano un’immagine finalmente riconoscibile. Non avremmo più una conoscenza relativa, ma una conoscenza assoluta di Don Chisciotte: le sue parole e le sue azioni sembrerebbero scaturire come da una sorgente, ovvero, non si “aggiungerebbero” a Don Chisciotte, ma se ne “staccherebbero”, senza togliere nulla a ciò da cui si staccano.

È possibile questo tipo di conoscenza assoluta? Per il romanziere sì, risponde Bergson. Un vero romanziere, un vero poeta, è proprio colui che coincide con i personaggi che descrive.

I personaggi che il romanziere presenta, se è un romanziere di genio che sa far vivere i suoi personaggi, questi personaggi non possono essere altra cosa che il romanziere stesso. Non può che descrivere se stesso. Noi siamo tutti molteplici personaggi. Accanto a ciò che siamo, c’è tutto quello che avremmo potuto essere²⁴

Un romanziere, per così dire, “mediocre” raccoglie e giustappone dettagli, ma così facendo non crea qualcosa di vitale. Se è un romanziere di genio, invece, descriverà sé stesso, come se tutte le virtualità che erano in lui giungessero all’esistenza. In una formula, creare un personaggio è questo: *risalire alla fonte* [source]²⁵. Per il romanziere scrivere significa allora tornare al punto della sua esistenza in cui le linee divergono e percorrerle, ciascuna con un suo personaggio.

Tenere a mente la costellazione semantica che caratterizza il discorso bergsoniano sarà utile per un confronto con quella deleuziana: il vero romanziere de-

²³ H. Bergson, *Sul segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell’idea di tempo*, cit., p. 72.

²⁴ *Ivi*, pp. 72-73. Cfr. A. Tagliapietra, *Gli altri che io sono. Per una filosofia del personaggio*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», n. 9, 2013 (online): «L’ontologia del personaggio è quindi composta dalla dimensione proiettiva della possibilità, anzi della *virtualità*, che sembra contrastare con quel movimento retrogrado del vero a cui, secondo Henri Bergson, il pensiero filosofico tenderebbe tradizionalmente a ridurre il rapporto fra la realtà e la possibilità, costringendoli ad un’indebita identificazione a posteriori. Allora, come lo stesso filosofo francese si chiedeva, proprio in quelle pagine, pensando probabilmente a Proust e al suo capolavoro, può forse accadere che il romanziere sia più avanti del filosofo nel concepire la modalità creatrice con cui il flusso dell’esperienza si articola. [...] I personaggi in cui ci immedesimiamo e che si incarnano senza sosta nel flusso degli eventi del teatro della vita manifestano la complessità di un mondo reale innervato di virtualità potenziali e che, tramite i personaggi e l’intreccio delle loro storie in continua trasformazione, non va accettato passivamente, ma che, una volta accolto, chiede continuamente di essere reinventato e, quindi, per così dire, ricreato di nuovo».

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 74.

scrive sé stesso, entra dentro al suo personaggio, coincide con esso, perché risale alla fonte.

Occorre ora domandarsi se la conoscenza assoluta del personaggio che può avere lo scrittore sia possibile anche per il lettore, o se questi sia destinato a una conoscenza relativa. Bergson sembra, in questo caso, rispondere negativamente. Già nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* scriveva che l'«ardito romanziere»²⁶ tenta di restituirci l'intuizione, cioè la simpatia, la coincidenza con il suo personaggio, ma non ci riesce, per il semplice fatto che giustappone parole nello spazio del racconto. Non dà che un'"ombra", diceva nel *Saggio*, non dà che un'"illusione", dice in questa lezione, di essere davvero dentro il personaggio. È il problema da cui si è partiti: le parole, articolando il reale, di fatto lo smembrano, «sostituendo alla compenetrazione dei termini reali la giustapposizione dei loro simboli»²⁷ e, dunque, ciò che impedisce una piena adesione di sé a sé perché frappone un velo, crea distanza. Bergson si esprime spesso in questi termini, lasciando emergere una critica al linguaggio apparentemente unilaterale e uno schema metafisico classico che vede la realtà da un lato, e una contraffazione (linguistica) della realtà dall'altro²⁸. Nella lezione in esame, ad esempio, sembra dire che per quante avventure di Don Chisciotte Cervantes ci racconti, non farà che aggiungere pezzi a un puzzle che non darà mai al lettore l'immagine completa, ma soltanto un'"illusione" dell'immagine completa. È il tema bergsoniano per cui non si arriverà mai, attraverso una composizione, a riprodurre qualcosa di semplice²⁹.

Sono presenti, tuttavia, nel testo bergsoniano, diverse affermazioni che aprono vie alternative.

Non v'è immagine – scrive Bergson nell'*Introduzione alla metafisica* – che sostituisca l'intuizione della durata, ma molte immagini diverse, tratte da ordini di cose molto differenti, potranno, con il convergere della loro azione, dirigere la coscienza sul punto preciso in cui c'è una certa intuizione da cogliere.³⁰

²⁶ Id., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 86.

²⁷ *Ivi*, p. 87.

²⁸ Cfr. R. Ronchi, *I segni e la cosa*, in H. Bergson, *Sul segno*, cit., p. 21. Per una disamina della concezione bergsoniana del linguaggio e del suo sviluppo, si rimanda al capitolo *Senso e linguaggio*, in P. Godani, *Bergson e la filosofia*, Edizioni ETS, Pisa 2008, (epub): «nel 1889 Bergson sembra effettivamente convinto che il linguaggio sia del tutto incapace di dire la durata come molteplicità intensiva; così quel romanziere – che, col senno di poi, ha sempre inevitabilmente fatto pensare a Marcel Proust – non poteva far altro, per il momento, che "suggerire" la contraddizione tra l'io convenzionale e l'io profondo. Vorremmo mostrare che, almeno a partire da *Matière et mémoire*, la considerazione bergsoniana del linguaggio si modificherà sensibilmente, al punto da sconfessare in maniera pressoché completa questa prima posizione critica. Dopo l'*Essai*, Bergson rivolgerà la sua critica non più al linguaggio in quanto tale, ma ad un certo uso di esso e in particolare alla tendenza che fa del suo uso comune, pragmatico e simbolico, l'unico possibile».

²⁹ Per spiegare questo concetto Bergson si serve dell'immagine di una «moneta d'oro di cui non si sarà mai finito di dare il resto». H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 151.

³⁰ *Ivi*, p. 155.

Si cali questa tesi nella pratica della lettura: il lettore è esposto a “ordini di cose molto differenti”, ovvero segue le avventure del personaggio, una dopo l'altra, ne coglie le sfumature, i tratti del carattere, il modo di parlare, e niente di tutto ciò sostituirà in sé l'intuizione del personaggio, cioè la coincidenza con quella sorgente inesauribile da cui ogni azione, gesto, parola virtualmente scaturisce. Tuttavia dopo due, forse tre, quattro o cinque avventure, a furia di “girare attorno”, potrebbe essere che la coscienza del lettore sia diretta, dall'ardito romanziere, verso un punto in cui c'è qualcosa da cogliere. L'accumulo di parole e di punti di vista non produrrà mai da sé l'intuizione, e tuttavia può costituirne l'occasione, in quanto genera una familiarità con l'oggetto che non innesca automaticamente, ma che predispone un atto di partecipazione. In questo modo, *da ostacolo la parola si trasforma in occasione*.

L'intuizione non è nulla di misterioso, specifica Bergson, non è istinto o sentimento, e chiunque si sia esercitato con la composizione letteraria lo sa bene, in quanto conosce lo *sforzo* che richiede l'intuizione³¹. Non è sufficiente raccogliere materiale, documentarsi, studiare e costruire un personaggio; occorre anche uno sforzo, spesso penoso, per collocarsi nel cuore dell'argomento, per trovare l'impulso motore della narrazione. La facoltà estetica è significativa per Bergson non perché sia l'unica che consente questo sforzo, ma perché mostra che uno sforzo di questo genere non è impossibile³². È vero che il linguaggio, alleato dell'intelligenza, astrae dalla realtà parole, costruisce idee generali, ha in definitiva una fondamentale funzione pragmatica; si tratta però di fare esperienza del fatto che la nostra potenza di pensare non si riduce a quella funzione pragmatica. Anzi, proprio attraverso un uso particolare del linguaggio è possibile coincidere con quell'attività creatrice che è la vita.

Alla domanda “cosa fa un romanziere?” si era risposto che egli “risale alla fonte”. Nell'*Evoluzione creatrice* Bergson spiega che la vita è una tendenza a svilupparsi a forma di ventaglio, secondo linee divergenti, tra le quali si divide il suo slancio. È ciò che può osservare ciascuno nell'evoluzione del proprio carattere: un bambino riunisce in sé tante personalità che, crescendo, diventano mano a mano incompatibili³³. Il romanziere risale alla fonte, ovvero al punto in cui le personalità sono compresenti, e trova una coincidenza con quelle virtualità, sviluppando con i suoi personaggi alcune vie piuttosto che altre, sperimentando, creando, al modo in cui sperimenta e crea la vita stessa. Se da un lato è vero che gli scrittori sono individualità in una certa misura più ricche rispetto agli uomini comuni, dall'altro però, Bergson specifica che «noi tutti siamo in piccolo ciò che il poeta è in grande; in ciascuno di noi ci sono molte personalità virtuali»³⁴.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 156.

³² Cfr. Id., *La percezione del mutamento*, in *Pensiero e movimento*, cit., p. 127: «L'arte servirà dunque a mostrarci che un'estensione delle facoltà di percepire è possibile».

³³ Cfr. Id., *L'evoluzione creatrice*, tr. it. F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 86.

³⁴ Id., *Sul segno*, cit., p. 74.

Un ultimo passaggio che occorre affrontare riguarda il modo in cui una pratica di immanenza attraverso la scrittura e la lettura è tecnicamente possibile. Le parole, dice Bergson nella conferenza *L'anima e il corpo*, «avranno un bell'essere scelte come si deve, esse non diranno ciò che vogliamo far loro dire se il ritmo, la punteggiatura, e tutta la coreografia del discorso non le aiutano a far sì che il lettore, guidato da una serie di movimenti nascenti, percorra una curva di pensiero e di sentimento analoga a quella che noi stessi percorriamo»³⁵.

L'arte dello scrittore coincide con la capacità di far dimenticare al lettore che la sua narrazione consiste di parole. Ciò non significa che il fatto che sta scrivendo verrà dimenticato, ma che arriverà al punto in cui *le singole parole non contano più, perché prevarrà il senso mobile che attraversa le parole*. È così che lo spirito dello scrittore e quello del lettore possono vibrare direttamente, senza intermediari, all'unisono. La parola, solitamente indicata da Bergson come qualcosa di fisso e di fissante, può *anche* essere mobile: «solo perché la parola è mobile, perché cammina da una cosa all'altra, prima o poi l'intelligenza l'avrebbe colta *in cammino*, quando non fosse ferma su niente»³⁶. Leggere diventa una pratica di immanenza quando non ci si sofferma più sulle singole parole, come soste o punti di arresto, ma quando passandovi attraverso si riesce ad entrare nel movimento del discorso.

Bergson è esplicito sull'analogia che sussiste tra l'intuizione raccomandata al filosofo e l'arte della lettura. In una pagina del saggio *La posizione dei problemi*, discutendo dell'insegnamento della letteratura ai ragazzi, sostiene che prima ancora di studiare teoricamente un'opera letteraria, lo studente dovrebbe iniziare a gustarla (non per un piacere estetico fine a sé, ma proprio al fine di comprenderla). Nello specifico,

il fanciullo dovrà innanzitutto reinventarla o, in altre parole, appropriarsi fino a un certo punto, dell'ispirazione dell'autore. Come potrà farlo se non seguendone le orme, adottandone i gesti, l'attitudine, l'andatura? Leggere bene ad alta voce significa questo. [...] Prima dell'intellezione propriamente detta vi è la percezione della struttura e del movimento, vi è, nella pagina che si legge, la punteggiatura e il ritmo.³⁷

Percepire la struttura e il movimento del testo, la punteggiatura e il ritmo, è una pratica che richiede uno sforzo di intuizione: «Nella pagina che ha scelto nel grande quaderno dell'universo, l'intuizione vorrebbe ritrovare il movimento e il ritmo della composizione, rivivere l'evoluzione creatrice, inserendosi simpateticamente»³⁸. Un modo per inserirsi simpateticamente nell'evoluzione creatrice è (ri)vivere il ritmo della composizione letteraria: la pratica della lettura può in questo senso essere una pratica d'immanenza, nella misura in cui

³⁵ Id., *L'âme et le corps*, in *L'énergie spirituelle*, Edition numérique: Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza 2012, pp. 53-54 (tr. it. di chi scrive).

³⁶ Id., *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 133-134.

³⁷ Id., *La posizione dei problemi*, in *Pensiero e movimento*, cit., p. 78.

³⁸ *Ivi*, p. 79.

l'intuizione, così come la concepisce Bergson, non è “istante mistico” ma sforzo continuo. Infatti, come l'intuizione bergsoniana, così una pratica di immanenza, se è tale, non potrà mai avere un approdo definitivo. Non si scrive e non si legge “una volta per tutte”, perché ogni parola tenderà a riprendere la propria identità stabile, a tornare “punto d'appoggio” e a fissare il movimento del testo.

3. *Prospettiva deleuziana*

Un altro modo di guardare principalmente alla scrittura – ma di riflesso anche alla lettura – come a una pratica di immanenza passa attraverso Deleuze. A un primo sguardo alcune idee deleuziane potrebbero apparire antitetiche a quelle bergsoniane, ma emergerà a una analisi più approfondita la loro vicinanza. Nelle *Conversazioni* con Claire Parnet, in *Sulla superiorità della letteratura anglo-americana*, Deleuze cita Lawrence e l'idea che l'oggetto più alto della letteratura sia «partire, evadere... attraversare l'orizzonte, penetrare in un'altra vita»³⁹. Il concetto centrale per la concezione deleuziana è il seguente: la scrittura crea *linee di fuga*⁴⁰.

Occorre specificare cos'è, e anche cosa non è, in letteratura, una linea di fuga. “Fuga” non è da intendersi, anzitutto, come sinonimo di un atteggiamento vile, che implicherebbe dunque un “fuggire” dalle responsabilità. Non è pertanto, continua Deleuze, da intendersi come una fuga dal mondo, lontano dall'azione e verso l'immaginario. “Fuggire” non significa necessariamente viaggiare, né muoversi, per due ragioni: in un viaggio «ci si accontenta di portare in giro il proprio “io”. Poi perché le fughe possono anche farsi sul posto, in un viaggio immobile»⁴¹. Fuggire vuol dire invece tracciare una cartografia di linee, come dimostra in maniera emblematica la letteratura anglo-americana – che per questo viene definita “superiore” – : «qui tutto è partenza, divenire, passaggio, salto, demonio, rapporto con il fuori»⁴², con il West, ad esempio. La scrittura in generale si trova in un rapporto essenziale con il fuori, e le linee di fuga tracciate o seguite da ciascun personaggio non sono immaginarie, ma, al contrario, un «imbarco in realtà»⁴³. Non si tratta tanto di inventare nel senso di immaginare quanto, piuttosto, di esplorare e sperimentare.

Quanto all'attività della scrittura in sé, sostiene Deleuze: «Scrivere è divenire, ma non è affatto un divenire scrittore. È divenire altro»⁴⁴. La concezione della

³⁹ G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, postfazione di A. Negri, Ombre Corte, Verona 2011, p. 39. Per il rapporto di Deleuze alla letteratura si rimanda a P. Vignola, *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*, Quodlibet, Macerata 2011.

⁴⁰ Cfr. la voce “*Ligne de fuite (et mineur-majeur)*” in F. Zourabichvili, *Vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003, pp. 40-46.

⁴¹ *Ivi*, p. 40.

⁴² *Ivi*, p. 39.

⁴³ *Ivi*, p. 45.

⁴⁴ *Ibidem*. Per il concetto deleuziano di divenire, come sforzo di pensare alla priorità e all'autonomia della relazione sui suoi termini, cfr. P. Godani, *Deleuze*, cit., pp. 104-108.

scrittura è pertanto indissolubilmente legata al divenire, e si tratta di un punto centrale. Il divenire della scrittura non si oppone, infatti, al divenire di ciò che è vitale ma, al contrario, lo esprime: scrivere è un «processo, ossia un passaggio di Vita che attraversa il vivibile e il vissuto»⁴⁵. Deleuze sembra pertanto rifiutare l'alternativa secca: o immanenza, o linguaggio. Vi è un modo di usare le parole che “attraversa il vivibile e il vissuto”, ed è questo attraversamento a rendere plausibile una pratica di immanenza “attraverso le parole”.

Il vero scrittore non si perde in teorie della letteratura, in manifesti, ideologie e critiche, non “gira attorno” a interpretazioni, ma “si addentra” in sperimentazioni. Come diceva anche Bergson, prima della comprensione intellettuale di un testo è bene partecipare al movimento, alla punteggiatura, al ritmo. Una linea di fuga è esattamente una sperimentazione di vita, di *una* vita, cioè di una singolarità impersonale che si libera della propria identità come prodotto sociale, che si spoglia del potere di dire “io”, per sperimentare una potenza non personale. È su questo punto che si gioca difatti la differenza tra un autore e uno scrittore, in quanto il primo si presenta come soggetto di enunciazione⁴⁶, mentre il secondo “diviene impercettibile” e tende a dissolversi nella propria scrittura.

Occorre specificare che il *divenire altro* dello scrittore di cui parla Deleuze non ha nulla a che fare con l'imitazione, perché non ha la forma di un “fare come”. Scrivere di una donna, ad esempio, implica un “divenire-donna” e non una *mimesis* delle azioni, dei comportamenti o delle parole di una donna. Un libro riuscito avrà l'aspetto di un “libro-rizoma”, ovvero di un testo che fa saltare la «tripartizione tra un campo di realtà, il mondo, un campo di rappresentazione, libro in sé e un campo di soggettività, l'autore»⁴⁷. Un “libro-rizoma” è un concatenamento con il fuori.

Emerge a questo punto la (apparente) contrapposizione dei due autori. Si è visto come in Bergson il movimento tanto della scrittura, quanto della lettura tendesse verso l'interno, guardasse al “dentro”, mirasse a una coincidenza e invitasse a risalire alla sorgente; si potrebbe pertanto definire un *movimento centripeto*. In Deleuze, invece, la scrittura tende al fuori, all'espropriazione, alla deterritorializzazione, invita non tanto a risalire alla sorgente, quanto piuttosto a seguire le linee di fuga: in questo caso, il movimento pare *centrifugo*. Si tratta tuttavia di una polarizzazione di superficie, che custodisce al suo interno una vicinanza sostanziale nel modo di intendere la “pratica delle parole”.

Deleuze si avvicina molto a Bergson quando afferma, ad esempio, che «scri-

⁴⁵ Id., *Critica e clinica*, tr. it. A. Panaro, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 13. Commenta Godani: «Il romanzo e il cinema sono qui sperimentazioni immanenti, anzi sperimentazioni dell'immanenza stessa». P. Godani, *Deleuze*, cit., p. 128.

⁴⁶ Foucault si è interrogato circa la questione dell'autore nella conferenza *Che cos'è un autore?*, pubblicata in M. Foucault, *Scritti letterari*, tr. it. C. Milanese, Feltrinelli, Milano 2004, p. 1 e seguenti: «Questa nozione di “autore” costituisce il punto forte dell'individualizzazione nella storia delle idee, delle conoscenze, delle letterature, nonché nella storia della filosofia e in quella delle scienze», *ivi*, p. 2.

⁴⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., pp. 58-59.

vere non ha altra funzione: essere un flusso che si congiunge con altri flussi»⁴⁸. In entrambi i casi la letteratura esorta a sperimentare le diverse tendenze che si diramano nell’attività creatrice della vita. Come se, in un caso, l’invito fosse a *coincidere con la fonte* di quell’attività creatrice da cui si dipanano le linee divergenti, ad aderire all’impulso motore; e nell’altro caso, l’accento cadesse sulla possibilità di *sperimentare l’incontro*, lo scontro, la fusione e la trasformazione delle linee che, da quello stesso impulso motore, si sviluppano.

Si potrebbe schematizzare nel modo seguente: Bergson spiega che occorre inserirsi simpateticamente nel ritmo di composizione (per sperimentare le deleuziane linee di fuga); Deleuze guarda al diramarsi delle linee di fuga, secondo cui i flussi scorrono e si concatenano (diramarsi che diviene possibile solo in virtù del bergsoniano “inserimento simpatetico”).

Anche la prospettiva deleuziana richiede un’analisi più specifica dell’attività dello scrittore. Nell’introduzione di *Critica e clinica* si legge che

quest’insieme di testi, alcuni inediti e altri già pubblicati, si organizza intorno a determinati problemi. Il problema di *scrivere*: lo scrittore, come dice Proust, inventa nella lingua una nuova lingua, una lingua, in qualche modo, straniera. Scopre nuove potenzialità grammaticali o sintattiche. Trascina la lingua fuori dai solchi abituali, la fa *delirare*. Ma il problema di scrivere non si scinde nemmeno da quello di *vedere e sentire*: in realtà, quando nella lingua si crea un’altra lingua, è l’intero linguaggio che tende verso un limite “asintattico”, “agrammaticale”, o che comunica con il proprio esterno. Il limite non è al di fuori del linguaggio, ne è il di fuori: è fatto di visioni e audizioni non linguistiche, ma che solo il linguaggio rende possibili. [...] È attraverso le parole, in mezzo alle parole, che si vede e si sente.⁴⁹

Deleuze ripropone in continuazione l’idea proustiana secondo cui lo scrittore inventerebbe, all’interno della sua lingua, una lingua straniera. Questa costituirebbe la vera e propria abilità di uno scrittore, ed è ciò che si definisce più comunemente “stile”, ovvero la capacità di essere bilingue, o multilingue, ma in una sola e medesima lingua. È importante sottolineare che non si tratta, secondo Deleuze, di inventare *ex novo* un linguaggio, e non si tratta nemmeno di due lingue che si incastrebbero o fonderebbero l’una nell’altra, ma piuttosto di due usi, di due trattamenti possibili della stessa lingua: un uso o un modo maggiore, e un uso o un modo minore⁵⁰. La caratteristica dell’uso maggiore della lingua è quella di insistere sulle costanti: per renderla oggetto di studio, la scienza linguistica

⁴⁸ G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 51.

⁴⁹ Id., *Critica e clinica*, cit., p. 11.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 143-144: «Inventano piuttosto un *uso minore* della lingua maggiore in cui si esprimono interamente: *rendono minore* questa lingua, come nella musica, in cui il modo minore indica combinazioni dinamiche in perpetuo squilibrio. [...] Questo va oltre le possibilità della parola, per raggiungere il potere della lingua e anche del linguaggio». Cfr. anche G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, tr. it. A. Serra, Quodlibet, Macerata 2010. Si veda la voce “*The Minor*” in C. J. Stivale (edited by), *Gilles Deleuze. Key concepts*, McGill-Queen’s University Press, Montreal&Kingston Ithaca, pp. 110-120.

estrae da quella realtà variabile ed eterogenea che è la lingua dei rapporti fissi. Un uso minore della lingua, quello che ogni grande scrittore elabora, è definito non dalla potenza delle costanti, ma dalla potenza delle variazioni⁵¹. Lo scrittore trascina la lingua fuori dai solchi abituali sviluppando la potenza delle sue variazioni, che ha ora l'aspetto del delirio, ora del balbettio, ora dell'inseppimento su se stessa. Si tratta di uno squilibrio che non investe le singole parole, ma la lingua intera. Si prende ad esempio l'analisi deleuziana del balbettio:

È quel che succede quando il balbettio non verte più su parole preesistenti, ma introduce esso stesso le parole che investe; queste non esistono più indipendentemente dal balbettio, che le seleziona e attraverso di sé le concatena. Non è più il personaggio che è balbuziente rispetto alla parola, ma lo scrittore che è *balbuziente rispetto alla lingua*: fa balbettare la lingua in quanto tale.⁵²

Trascinare la lingua fuori dai solchi abituali non significa dunque creare parole, o quantomeno, i neologismi non valgono nulla al di fuori degli effetti di sintassi che sviluppano, dell'impatto che hanno nell'andamento complessivo dell'enunciazione.

Un ulteriore esempio di lingua straniera dentro a una lingua è quello della formula di Bartleby, *I would prefer not to*⁵³. Gli studiosi hanno notato che sembrerebbe quasi una cattiva traduzione da una lingua straniera, perché "prefer" è usato raramente in questo modo, con il "to" che lascia costantemente indeterminato ciò che lo scrivano rifiuta. È una formula che non nega e non afferma, ma lascia in sospeso, in modo tale da disinnescare i normali atti linguistici (grazie a cui, ad esempio, un capo può comandare aspettandosi obbedienza, o un amico benevolo può fare domande aspettandosi risposte). Si tratta di una "logica della preferenza" che mina il funzionamento abituale del linguaggio, così come, con un altro esempio, fa il poeta Cummings: il suo verso *he danced his did* fa saltare la costruzione grammaticale (*he danced his dance, he did his dance*) e porta la lingua a un delirio creativo che, forzando i limiti grammaticali, tende a un "fuori" del linguaggio ordinario⁵⁴.

4. Note conclusive: "attraverso le parole"

È un problema di cartografia. Esse [le linee] ci compongono, come compongono la nostra carta. Si trasformano e possono anche passare l'una nell'altra. Rizoma. Di certo, non hanno niente a che vedere con il linguaggio, al contrario è il linguaggio che deve seguirle, è la scrittura che deve nutrirsi tra le proprie linee.⁵⁵

⁵¹ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 159.

⁵² G. Deleuze, *Critica e clinica*, cit., p. 141.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 93 e sgg.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 94.

⁵⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 294.

Le linee su cui si adagiano le lettere, le parole, le frasi di una narrazione devono potersi nutrire delle linee, o meglio dei fasci di linee che compongono ciascuno. Una pratica di immanenza attraverso le parole, se è possibile, cerca o crea allora un linguaggio agile, mobile, fluido, pronto «a modellarsi sulle forme fuggevoli dell'intuizione»⁵⁶.

Un'ipotesi che si ritiene importante prendere in considerazione è che non si tratti di una possibilità che si apre esclusivamente a forme sperimentali di letteratura o di poesia, come le avanguardie o gli estremi tentativi di destituire il linguaggio dall'interno del linguaggio stesso. Si pensi al moribondo di Dickens: senza dubbio, in quel momento sospeso tra la vita e la morte *una* vita si fa avanti rispetto al soggetto, risultando particolarmente evidente, se confrontato con la condizione abituale. Ma una vita è, si diceva con Deleuze, *ovunque e in ogni momento*. Qualcosa di analogo si è trovato in Bergson: la facoltà estetica mostra che lo sforzo verso una coincidenza con l'attività creatrice della vita non è impossibile, senza tuttavia esaurire le modalità di quello sforzo (che, anzi, secondo Bergson pertiene di diritto alla filosofia).

Allo stesso modo, le forme più sperimentali di scrittura rendono evidente lo sforzo di creare una lingua straniera nella lingua, ma non lo esauriscono necessariamente. Fare esperienza dei limiti del linguaggio, seguendo un asintoto che tende all'agrammaticale, all'asintattico, è una via di fuga che non ne esclude altre. Queste altre vie di fuga attraversano potenzialmente tutte le regioni linguistiche, comprese quelle “ordinarie”. Non è allora indispensabile il flusso di coscienza alla Joyce per una pratica di immanenza attraverso le parole, o un verso alla Cummings. Qualsiasi romanzo, novella o poesia potrebbe essere occasione di questa pratica paradossale, che si declina in definitiva secondo un doppio movimento: *un entrare dentro e al contempo un uscire fuori, una adesione totale e anche una fuga* – entrambi gli autori dicono: *una simpatia*. Qualsiasi testo scritto o letto può allora diventare un “anello di Moebius”, immagine che dà visivamente l'idea di un movimento dall'esterno all'interno e viceversa, senza presupporre una vera e propria opposizione interno-esterno. La vera differenza si instaura allora tra il linguaggio come comunicazione, e il linguaggio come esperienza:

la letteratura rappresenta una delle possibilità più grandi per cogliere il caos, il divenire, la vita, senza fermarla e dunque snaturarla, a patto di utilizzare il linguaggio in modo differente da quello strumentale della semplice comunicazione. [...] La vera letteratura «controeffettua» il linguaggio, lo trasforma da mezzo a fine, da simbolo da interpretare a semplice letteralità da esperire, ed è questa controeffettuazione che rende possibile un rapporto con il piano della vita che non si risolve in una mera imitazione.⁵⁷

⁵⁶ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 158. In questo passo Bergson sta descrivendo più genericamente il tipo di concetti con cui deve avere a che fare la metafisica, ma la caratterizzazione è altrettanto calzante per il linguaggio (attraverso cui i concetti necessariamente si esprimono).

⁵⁷ D. Angelucci, *Contro la metafora. Deleuze e Guattari su Kafka*, in A. Bertollini, R. Finelli (a cura di), *Soglie del linguaggio. Corpo, mondi, società*, Roma TrE-Press, Roma 2017, p. 9.

Per concludere, si rileva (quantomeno nei due autori presi in esame) un accordo sul carattere dinamico, creatore, processuale di quella *una* vita a cui una pratica di immanenza guarda. Scrittura e lettura possono essere pratiche di immanenza perché, e solo se, il linguaggio ha la capacità non soltanto di cristallizzare, ma anche di cogliere il passaggio stesso, la processualità del reale⁵⁸.

Si è già citato il passo dell'*Evoluzione creatrice* secondo cui

solo perché la parola è mobile, perché cammina da una cosa all'altra, prima o poi l'intelligenza l'avrebbe colta *in cammino*, quando non fosse ferma su niente, per applicarla a un oggetto che, non essendo una cosa e rimasto sino ad allora nascosto, attendeva l'aiuto della parola per passare dall'ombra alla luce.⁵⁹

La parola non ha esclusivamente la funzione di designare cose, di delimitare i contorni, ma è anche "mobile", e pertanto può essere colta in cammino, quando non è posata su nulla. L'affermazione di Bergson non risulta allora lontana da una concezione rizomatica di letteratura, se con letteratura rizomatica si intende sapersi muovere tra le cose, instaurare una logica dell'"e", cioè una logica che non si incentra sulle parole come "punti di appoggio" ma che si colloca nel mezzo, nella congiunzione, ovvero nel luogo in cui le cose (le parole) "prendono velocità".

Si è già detto con Deleuze che «è attraverso le parole, in mezzo alle parole che si vede e si sente», e che le parole attraversano la vita, «il vivibile e il vissuto». Rispetto a quel "tra" di "attraverso", che si colloca al crocevia tra vita e parole, si rimanda a *Millepiani*: «Tra le cose non designa una relazione localizzabile che va da una cosa a un'altra e viceversa, ma una direzione perpendicolare, un ruscello senza inizio né fine, che erode le due rive e prende velocità nel mezzo»⁶⁰. Un ruscello parte da una sorgente e poi scorre, prende velocità, si dirama secondo linee di fuga, o linee divergenti, che lo scrittore e il lettore provano a seguire, a reinventare. Alcune di queste vie, come in un ruscello, possono arricchirsi, crescere, sfociare nel mare, altre possono invece seccarsi presto: anche nell'evoluzione creatrice ci sono linee che esauriscono la potenza vitale e si ripiegano su di sé. Non è detto, in definitiva, che ogni pratica di scrittura e di lettura sia una efficace pratica di immanenza, ma lo è quantomeno virtualmente. Si può essere *tra* le cose anche *attraverso le parole*.

⁵⁸ Si tratta di una posizione che non è possibile argomentare in maniera esaustiva in questa sede; si è cercato tuttavia nello svolgimento del lavoro di indicare alcuni riferimenti testuali a partire da cui è possibile approfondire la tesi in oggetto.

⁵⁹ H. Bergson, *Evoluzione creatrice*, cit., pp. 133-134.

⁶⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 62.

Della presenza di spirito

Giulia Guadagni (Università della Calabria)

guadagni.giulia@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 27/10/2019 - Accettato: 20/04/2020

English title: *About Presence of Mind*

Abstract: The aim of this paper is to describe and discuss a specific human ability: the presence of mind. I will present it through the philosophical “portraits” of Benjamin (*Geistesgegenwart*), Montaigne (*promptitude*) and Aristotle (*eustochia*). Then, I will suggest and argue that the presence of mind is a good example of what we may call “practice of immanence”, contextualizing such a concept in the contemporary Italian philosophical debate.

Keywords: Presence of mind, Benjamin, Aristotle, Montaigne, Immanence, Practice

Sommario: 1. L'azzardo e l'arringa; 1.1 Istinto o inconscio?; 2. Immanenza dal volto umano; 2.1. Caso e fortuna; 3. Conclusione. L'efficacia.

Si dice “avere presenza di spirito” o “prontezza di spirito”. Dimostra presenza di spirito chi risponde “per le rime” o con una battuta, per esempio a una provocazione, o chi coglie “al volo” una circostanza e reagisce con prontezza. Si può intendere la presenza di spirito come una particolare virtù o capacità. Dei vari elementi che concorrono a definirla indichiamo, per cominciare, la natura reattiva, l'efficacia e la puntualità. La presenza di spirito può essere dimostrata, più che posseduta, perché interviene come risposta, come reazione: per manifestarsi, ha bisogno di essere provocata. L'efficacia e la puntualità sono le sue unità di misura. La presenza di spirito deve essere istantanea e improvvisa, non può presentarsi né in ritardo né in anticipo. Deve rispettare e cogliere il *kairós* – a proposito del quale è significativo notare come in Omero indicasse il punto giusto, il punto critico da colpire per sferrare un colpo fatale¹. Per comporne una definizione

¹ Solo successivamente il campo semantico del *kairós* si è spostato verso la temporalità, dal luogo al momento critico: cfr. M. Trédé-Boulmer, *Kairos, L'À-propos et l'occasion*, Les Belles Lettres, Paris 2015. Sulla presenza di spirito nell'*Etica* di Spinoza, intesa come «forma spinozista del *kairós*» cfr.

sia più precisa che più articolata, nelle pagine seguenti mi affiderò a tre ritratti filosofici della presenza di spirito: la *Geistesgegenwart* descritta da Benjamin, la vegggenza di chi gioca d'azzardo; la *promptitude* oratoria attribuita da Montaigne ai buoni avvocati; l'*eustochia* aristotelica, l'abilità di cogliere nel segno².

1. L'azzardo e l'arringa

Secondo Benjamin il gioco d'azzardo provoca la presenza di spirito come nessuna altra attività. A ciò è dovuta – scrive nei *Passages* – l'«ebbrezza» del giocatore³. La necessità di essere provocata e la specifica temporalità che la caratterizzano sono descritte in un capitolo dei *Saggi* di Montaigne dedicato all'eloquenza e intitolato *Del parlare spedito o lento* [*Du parler prompt ou tardif*]. Tra coloro i quali possiedono il «dono dell'eloquenza» – scrive Montaigne – alcuni «hanno la facilità e la speditezza [*promptitude*], e come si dice, lo scilinguagnolo [*le boute hors*] così sciolto che in qualsiasi momento sono pronti». Costoro sarebbero ottimi avvocati. Altri, invece, sono «più lenti, non dicono mai nulla che non sia elaborato e premeditato» e sarebbero perciò eccellenti predicatori. Avrebbero infatti «tutto il tempo [...] per prepararsi» e potrebbero poi condurre i propri discorsi «difilato e di seguito, senza interruzione»⁴.

La predicazione si svolge in un tempo lungo e continuo e richiede preparazione. L'arringa, invece, richiede presenza di spirito e la sua temporalità specifica è l'istante, il momento, l'interruzione. Chi dimostra presenza di spirito sarà tanto più eloquente ed efficace quanto più verrà interrotto e sollecitato dagli eventi: «gli interessi spingono l'avvocato a scendere in lizza in ogni momento – scrive Montaigne – e le risposte impreviste della parte avversa lo mettono fuori strada, per cui gli occorre prendere d'improvviso un nuovo partito»⁵.

Il testo prosegue con un ritratto:

Si racconta di Severo Cassio che parlava meglio senza averci pensato; che doveva più alla fortuna che alla propria diligenza; che gli giovava essere interrotto mentre

N. Israel, *La présence d'esprit* (Ethique V, 10, sc), in *Philosophique* [En ligne], 1 (1998), <http://journals.openedition.org/philosophique/265>.

² In francese è *présence d'esprit* o *promptitude*, in inglese *presence of mind* e in tedesco *Geistesgegenwart*. Sulle ambiguità semantiche e le conseguenti difficoltà di traduzione di “esprit”, “mind” e “Geist” cfr. É. Balibar, *Âme*, in B. Cassin, a cura di, *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil/Le Robert, Paris 2004, pp. 65-83.

³ W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982; *I «passages» di Parigi*, ed. it. a cura di E. Ganni, 2 voll., Einaudi, Torino 2000, p. 574. La *Geistesgegenwart* è una figura ricorrente nell'opera di Benjamin, in particolare negli scritti dedicati al gioco d'azzardo (cfr. H. Weidmann, *Geistesgegenwart: Das Spiel in Walter Benjamins Passagenarbeit*, in *MLN*, vol. 107, n. 3, *German Issue*, 1992, pp. 521-547).

⁴ M. de Montaigne, *Essais; Saggi*, ed. it. a cura di F. Garavini, 2 voll., Adelphi, Milano 1992, Libro I, Cap. X, p. 47.

⁵ *Ibidem*.

parlava; e che i suoi avversari temevano di punzecchiarlo, per paura che la collera gli facesse raddoppiare l'eloquenza⁶.

La presenza di spirito si esercita nell'imprevisto, richiede di essere «sollecitata», vuole «essere riscaldata e risvegliata da occasioni esterne, attuali e fortuite»⁷. Del pari, esclude la riflessione («parlava meglio senza averci pensato») e «non può tollerare una vigorosa e laboriosa premeditazione». Questa «disposizione naturale – conclude Montaigne – [...] [s]e non va gaia e libera, non arriva a nulla di buono»⁸.

Severo Cassio è un improvvisatore. Anche Benjamin elogia i vantaggi dell'improvvisazione descrivendola come prova di presenza di spirito. Ne *La via al successo in tredici tesi* (1928), scrive che in un colloquio di lavoro «[c]hi esamina [...] non desidera altro che lasciarsi convincere dalle capacità del suo interlocutore»⁹. Ciò che conta è l'efficacia della sua *performance*, che sarà tanto maggiore quanto più sarà improvvisata sul momento: «ciascuno sa per esperienza che, quanto più ci si presenta con un materiale, un'idea, una formula ben definiti, tanto minore è la loro forza di suggestione. Nessuno si lascerà convincere come colui che ha assistito alla nascita di quell'idea. In qualunque prova, perciò, le più grandi chance stanno dalla parte, non già del candidato ben preparato, bensì dell'improvvisatore»¹⁰. Chi improvvisa esercita la propria presenza di spirito: non pensa, né prepara, bensì agisce immediatamente¹¹.

1.1. *Istinto o inconscio?*

Se la presenza di spirito guida azioni immediate e irriflesse, si potrebbe supporre che sia governata dall'istinto. Ne *La mano fortunata*, la *Conversazione sul gioco* scritta nel 1935, Benjamin pone la questione proprio in questi termini. Il giocatore – chiede – «opera *istintivamente* come un uomo nel momento del pericolo?»¹². Il gioco d'azzardo mette effettivamente i giocatori in uno stato di

⁶ *Ivi*, p. 48.

⁷ *Ivi*, p. 49.

⁸ *Ivi*, p. 48.

⁹ W. Benjamin, *Der Weg zum Erfolg in dreizehn Thesen*, in *Gesammelte Schriften. Band IV*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972; *La via al successo in tredici tesi*, in *Opere complete. Scritti. III. 1928-1929*, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, pp. 84-87, in particolare p. 86.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Con ciò non intendo sostenere che l'improvvisazione sia sempre indipendente dall'esercizio e dalla preparazione. È possibile eseguire un'improvvisazione teatrale o musicale, per esempio, solo se ci si è lungamente e ripetutamente esercitati, solo se si ha confidenza e consuetudine con lo strumento o con la scena. Lo stesso vale nel caso di un colloquio di lavoro. Chi riesce a suscitare interesse con l'arguzia e la freschezza delle sue idee, conosce probabilmente bene la materia o il mestiere di cui si tratta, cosa che gli permette di improvvisare una proposta o un progetto, senza averli preparati. La presenza di spirito non esclude l'esercizio, anzi.

¹² W. Benjamin, *Die glückliche Hand. Eine Unterhaltung über das Spiel*, in *Gesammelte Schriften. Band IV*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972; *La mano fortunata. Una conversazione sul gioco*, in *Opere complete. VI. Scritti 1934-1937*, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2004, pp. 254-259, in particolare p. 258, corsivo mio.

pericolo, ma si tratta – scrive Benjamin – di un pericolo «costruito ad arte»¹³. È un pericolo che non provoca l'istinto, bensì la presenza di spirito e i due non sono sovrapponibili.

Più il gioco è rischioso – leggiamo nei *Passages* – più diventa veloce, «determinando in rapida successione delle costellazioni che – ciascuna in un modo del tutto indipendente dall'altra – fanno appello a una reazione totalmente nuova e originale del giocatore»¹⁴. Si tratta della reazione dettata dalla presenza di spirito. Tuttavia, quando il giocatore deve puntare – aggiunge Benjamin – lo farà «per quanto è possibile, solo all'ultimo momento. Tale momento è l'istante in cui non c'è spazio che per un puro comportamento riflesso. Questo comportamento riflesso del giocatore esclude l'“interpretazione” del caso. Il giocatore piuttosto reagisce al caso per riflesso patellare, come il ginocchio al martello»¹⁵.

La descrizione di Benjamin sembra porre un'antinomia: la presenza di spirito è *contemporaneamente* un «riflesso», simile al movimento della gamba che scatta in avanti quando si colpisce un punto esatto sotto al ginocchio, e una «reazione totalmente nuova e originale», creativa e innovativa. È creativa quell'azione che produce una variazione rispetto a una regola¹⁶, mentre un riflesso è ciò che si ripete sempre uguale, come risposta prevedibile a uno stimolo specifico. Come possono i due convivere e sovrapporsi? Non si escludono l'un l'altra? Non bisogna chiedersi se la presenza di spirito produca una reazione automatica e istintiva, *oppure* una originale e creativa?

La descrizione di Benjamin è efficace proprio perché non cerca di sciogliere l'antinomia, bensì tiene insieme i suoi due elementi. Nella presenza di spirito convivono, invece di escludersi, l'automatismo, l'immediatezza e il riflesso, da una parte, e la creatività dall'altra. La presenza di spirito agisce con la rapidità e l'ineluttabilità del riflesso e non è tuttavia governata dall'istinto.

Se non risponde all'istinto e tuttavia è irriflessa, la presenza di spirito potrebbe essere una forma dell'agire che pertiene all'inconscio. Così sembra suggerire Benjamin, che scrive: «Solo dopo aver tirato un sospiro di sollievo riusciamo a vedere davvero quello che abbiamo fatto. Agendo, siamo stati ben oltre la nostra coscienza. E il gioco è una cosa così malfamata proprio perché provoca *in modo incosciente* quanto di più fine e preciso il nostro organismo è in grado di produrre»¹⁷.

Come nel caso della relazione fra automatismo e creatività, anche in quello dell'inconscio la presenza di spirito mette in discussione la canonica opposizione fra coscienza e inconscio. Se essa appartiene in qualche misura all'inconscio, si tratterà di un inconscio *sui generis*, almeno se paragonato alla più comune vulgata psicoanalitica. Una diffusa interpretazione della psicoanalisi vuole che i con-

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 574.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. E. Garroni, *Creatività*, in *Enciclopedia*, vol. 4, Einaudi, Torino 1978, pp. 25-99.

¹⁷ W. Benjamin, *La mano fortunata*, cit., p. 258, corsivo mio.

tenuti della coscienza siano noti e saputi e concepisce l'inconscio come il luogo dell'ignoranza, del mistero e dell'assenza di conoscenza. Obiettivo dell'analisi e via maestra per la salute psichica sarebbe, allora, portare a coscienza (intesa come sinonimo di consapevolezza) i contenuti rimossi e nascosti nell'inconscio.

La presenza di spirito testimonia, invece, dell'esistenza di un sapere inconscio, non meno efficace e consistente di quello cosciente¹⁸. Benjamin lo afferma esplicitamente, di nuovo ne *La mano fortunata*: «È un sapere inconscio quello che, quando il giocatore ha successo, si trasforma in azioni»¹⁹. Nella presenza di spirito il sapere *non* risiede dal lato della coscienza. Addirittura, il sapere proprio della presenza di spirito «[s]e [...] si trasforma in coscienza, [...] va perduto»²⁰.

Nel caso della presenza di spirito, dunque, risulta inaccettabile il riferimento a un'opposizione binaria fra sapere e istinto e fra coscienza e inconscio. La presenza di spirito, inoltre, è un esempio efficace di come il sapere non segua un percorso ascendente, né lineare, né progressivo dall'inconscio alla coscienza. A questo proposito Benjamin confronta chi dimostra presenza di spirito con i superstiziosi, che vanno in cerca di segni premonitori e domandano profezie sul futuro perché vorrebbero conoscerlo in anticipo. Chi ha presenza di spirito – scrive – non si farebbe mai predire il futuro perché egli conosce il futuro, possiede una «intima *cognizione* delle cose a venire»²¹ e sa «cogliere esattamente quel che si avvera nello spazio di un secondo»²².

Il tipo di cognizione coinvolto nei momenti in cui si dimostra presenza di spirito non coincide con la comprensione, né con la riflessione, ma con l'agire. Alla presenza di spirito i segni non dicono alcunché, non le richiedono di impegnarsi in un'operazione ermeneutica. Un giocatore che invece di reagire ai segni li interpretasse – scrive Benjamin – «“penserà” [...] bene, ma “agirà” male. Starà lì

¹⁸ La sottrazione dell'inconscio al dominio dell'irrazionale e del misterioso era uno degli elementi portanti dell'insegnamento di Jacques Lacan: «La prima cosa da dire dell'inconscio [...] è la cosa che Freud in effetti ne dice in primo luogo: sono pensieri» (J. Lacan, *La méprise du sujet supposé savoir. À l'Institut Française de Naples*, in *Autres écrits*, testi riuniti da J.-A. Miller, Seuil, Paris 2001 pp. 329-340; *La mispresa del soggetto supposto sapere. All'Istituto francese di Napoli, il 14 dicembre 1967*, in *Altri scritti*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 325-336, in particolare p. 329). Altrove: «L'inconscio di Freud non è [...] il luogo delle divinità notturne. [...] A tutti [gli] inconsci più o meno affiliati a una volontà oscura considerata come primordiale, a qualcosa prima della coscienza, Freud oppone la rivelazione che a livello dell'inconscio [...] qualcosa parla e funziona in modo altrettanto elaborato che a livello del conscio» (J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973; *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2003, p. 25).

¹⁹ W. Benjamin, *La mano fortunata*, cit., pp. 257-258.

²⁰ *Ivi*, p. 258.

²¹ W. Benjamin, *Madame Ariane zweiter Hof links*, in *Einbahnstrasse*, in *Gesammelte Schriften. Band IV*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972; *Madame Ariane. Secondo cortile a sinistra*, in *Strada a senso unico*, in *Opere complete. Scritti. II. 1923-1927*, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001, pp. 457-458, in particolare p. 457, corsivo mio.

²² *Ibidem*.

come molti perdenti che si arruffano i capelli e gridano “Lo sapevo!”²³. Se «[i]l superstizioso bada ai segni», cercando di coglierne il significato, «il giocatore reagisce a essi prima ancora di averli potuti notare»²⁴. Se aspettasse il tempo necessario all’interpretazione, infatti, l’attimo giusto per agire sarebbe passato: «perché prima che una simile profezia o premonizione divenga una realtà mediata, parola o immagine, s’è già spenta la sua forza migliore, la forza con cui essa ci colpisce nel nostro centro [il *kairós*, n.d.a] costringendoci, neanche noi sappiamo come, ad agire secondo i suoi cenni»²⁵.

2. Immanenza dal volto umano

In tempi recenti, il concetto di immanenza è tornato a godere di una considerevole attenzione filosofica²⁶. Nel 1966, con un saggio intitolato *L'immanenza assoluta*, Giorgio Agamben ha ampiamente contribuito ad avviare questa *renaissance* immanentista²⁷. Un vivace dibattito a riguardo si è prodotto, per esempio, all’interno di quella corrente di pensiero chiamata “Italian Thought”²⁸. In tale contesto, il riferimento all’immanenza è perlopiù declinato nel senso polemico di una lotta filosofica senza quartiere a qualunque forma di dualismo e l’immanenza è intesa come un orizzonte da raggiungere e non un dato da cui prendere le mosse. Alcuni contributi recenti – in accordo esplicito o tacito con Agamben – concepiscono in particolare l’immanenza come un orizzonte variamente collocato al di là dell’umano, o sulla soglia fra umano e post-umano. L’immanenza vi risulta confinata a «malagevoli zone di indifferenza» fra vita e morte²⁹, affidata al

²³ W. Benjamin, *La mano fortunata*, cit., p. 258.

²⁴ W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 574.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Tra i testi pubblicati sul tema dell’immanenza ricordiamo R. Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, Il Mulino, Bologna 2009; F. Leoni, a cura di, *Sade, Masoch. Due etiche dell’immanenza*, *Aut Aut*, 382/2019, Il Saggiatore, Milano; R. Panattoni, R. Ronchi, a cura di, *Immanenza: una mappa*, Mimesis, Milano 2019.

²⁷ G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2005. Deleuze è il riferimento comune a tutti coloro che oggi si occupano di immanenza. L’immanenza deleuziana è assoluta, un campo trascendentale (o piano di immanenza) senza soggetto e oggetto, privo di ogni riferimento ad altro da sé e senza trascendenza alcuna (G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, in *Philosophie*, 47, 1995, pp. 3-7; tr. it. di F. Polidori, *L'immanenza: una vita...*, in *aut aut*, 271-272, 1996, pp. 4-7).

²⁸ Sull’Italian Thought cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010 e R. Esposito, *German Philosophy, French Theory, Italian Thought*, in D. Gentili, E. Stimilli, a cura di, *Differenze italiane*, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 9-20. La posizione di Esposito sull’immanenza presenta dei caratteri peculiari. Dopo avere sostenuto le ragioni di una filosofia dell’immanenza (in *Pensiero vivente*), egli ha recentemente preso le distanze dal diffuso utilizzo del concetto, perché incompatibile con l’intenzione di «riattivare una riflessione politica diversa», che mantenga una considerazione positiva del conflitto e della differenza (R. Esposito, *Prefazione*, in M. Di Piero & F. Marchesi, a cura di, *Almanacco di Filosofia e Politica I. Crisi dell’immanenza*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 7 ss.).

²⁹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 209. Gli esempi di Agamben sono l’oltrecoma e la vita dei detenuti nei campi di sterminio nazisti.

divenire-corpo o divenire-animale³⁰, o esemplificabile solo da vite simili a quella di una «larva informe» o di una pietra³¹. Gli esempi cui si affida la rappresentazione di una vita all'insegna dell'immanenza sono liminari, residuali, eccezionali.

Dell'immanenza, la presenza di spirito esibisce alcuni elementi: non tollera attese, non sopravvive nei ricordi, non comporta previsioni o progetti, non coinvolge la volontà né la coscienza. Se si considera la presenza di spirito come una pratica di immanenza³², si può sottrarre l'immanenza stessa al campo del residuale e dell'eccezione, ricollocandola nell'umana vita quotidiana.

La presenza di spirito non è un istinto eppure è naturale (un «dono naturale dell'uomo»³³, una «disposizione naturale»³⁴). La sua possibilità risiede nell'organismo. Secondo Benjamin, è «[q]uanto di più fine il nostro organismo è in grado di produrre»³⁵. Agisce con l'immediatezza dei riflessi e tuttavia è creativa e originale nei suoi effetti. Se si considera l'immanenza a partire dal caso della presenza di spirito, si può sostenere che non occorra andare al di là dell'umano per trovare la possibilità di una «completa coincidenza col mondo»³⁶, o, almeno, per praticare l'immediatezza, incarnare la presenza e sospendere la funzione pervasiva di ricordi e desideri.

2.1. Caso e fortuna

Benjamin scrive che colui che ha successo, cioè colui che agisce in modo efficace, comprende la lingua della fortuna³⁷. Il giocatore che dimostra presenza di spirito è un «giocatore fortunato»³⁸. Di Severo Cassio – caso esemplare di esercizio della presenza di spirito – Montaigne scrive che «doveva più alla fortuna che alla propria diligenza»³⁹. Perlopiù si considera che chi è fortunato abbia il caso dalla propria parte. Tuttavia, la fortuna – precisa Benjamin – non deve essere confusa con il caso: «come può, chi [...] non ha mai udito» la lingua della fortuna «giudicare la genialità di chi ha successo? Egli non ne ha la benché minima idea. Per lui tutto va considerato un caso»⁴⁰.

³⁰ Cfr. F. Cimatti, *Divenire cosa, divenire corpo*, in *Atque*, 18, 2016, pp. 107-132 e F. Cimatti, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

³¹ R. Ronchi, *Come fare. Per una resistenza filosofica*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 86-87.

³² La presenza di spirito rientra nell'ambito della praxis, di ciò il cui fine non risiede in un prodotto, bensì è «lo stesso agire con successo» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari, 1999, 1140b).

³³ W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 575.

³⁴ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 48.

³⁵ W. Benjamin, *La mano fortunata*, cit., p. 258.

³⁶ F. Cimatti, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, cit., p. 9.

³⁷ Cfr. W. Benjamin, *La via al successo in tredici tesi*, cit., p. 86.

³⁸ W. Benjamin, *La mano fortunata*, cit., pp. 257-258. Come la presenza di spirito, anche la fortuna, chiave del successo, ha a che fare col *kairós*: «Anche il successo è un appuntamento: trovarsi al tempo giusto nel punto giusto, cosa non da poco» (Benjamin, *La via al successo in tredici tesi*, cit., p. 86).

³⁹ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 48.

⁴⁰ W. Benjamin, *La via al successo in tredici tesi*, cit., p. 86.

Nella *Fisica*, Aristotele descrive la differenza e la relazione fra *autómaton* e *týchē*, “caso” il primo e “fortuna”, o “sorte”, la seconda⁴¹. Se – con Benjamin e Montaigne – la presenza di spirito è figlia della fortuna e se quest’ultima non deve essere confusa con il caso, si potrebbe dire che chi dimostra presenza di spirito sia toccato dalla *týchē*.

La differenza fra *autómaton* e *týchē* è protagonista di una seduta del seminario tenuto da Lacan nel 1964, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. Nei termini della sua teoria psicoanalitica, Lacan interpreta l’*autómaton* come “ripetizione” e la *týchē* come «incontro con il reale»⁴². Assumendo una chiave di lettura lacaniana, dunque, la presenza di spirito può essere considerata come un caso di incontro con il reale. L’incontro con il reale, d’altra parte, è stato interpretato proprio come la possibilità di una vita immanente, come l’occasione di sospensione del dualismo al quale è naturalmente votata la vita umana⁴³. Tale interpretazione assegna però di nuovo all’immanenza uno statuto liminare e paradossale. Se l’incontro con il reale avviene, invece, nella modalità della presenza di spirito, la possibilità dell’immanenza torna a esser parte integrante dell’umana vita pratica (la *týchē* si distingue dall’*autómaton* proprio perché è necessariamente attinente alla prassi⁴⁴).

3. Conclusione. L’efficacia

Nel ritratto aristotelico della presenza di spirito si trovano alcuni degli elementi descritti da Montaigne e da Benjamin: in particolare la rapidità e l’efficacia. Nel libro VI dell’*Etica Nicomachea*, nei paragrafi dedicati alla *phronesis*, Aristotele definisce l’*euboulia*, la «buona deliberazione», distinguendola dall’*eustochia*, tradotto con «presenza di spirito» (ma, altrove, “sagacia” o “perspicacia”) e dalla *anchinoia*, l’«acume». Aristotele chiede se il ben deliberare «sia un certo tipo di scienza [*episteme*], o opinione [*doxa*], o prontezza di spirito [*eustochia*], o qualche altro genere». E prosegue scrivendo che

[s]cienza non è [...], ma nemmeno prontezza di spirito [*eustochia*], infatti la prontezza di spirito non ha bisogno di ragionamento ed è rapida, mentre la gente delibera a lungo, e si dice che si deve eseguire rapidamente ciò che si è deliberato, ma deliberare con calma. Inoltre l’acume [*anchinoia*] e la buona deliberazione sono cose diverse, e l’acume è un tipo particolare di prontezza di spirito⁴⁵.

⁴¹ Cfr. Aristotele, *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011, II, 4-5-6.

⁴² J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 51 ss.

⁴³ Cfr. F. Cimatti, *Dal linguaggio al corpo*, in *Lo sguardo*, n. 15, 2014 (II), *La differenza italiana*, pp. 149-164 e Id., *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015. Cfr. anche R. Ronchi, *Come fare*, cit. p. 69 ss.

⁴⁴ Cfr. Aristotele, *Fisica*, II, 6, 197b 3-4.

⁴⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1142a 33-35–1142b 1-7.

Eustochia è la felice realizzazione della capacità di *stochazein*, “prendere la mira”, “lanciare”, “tirare”, “mirare”, utilizzato perlopiù da Aristotele nel senso di “tendere verso uno scopo”⁴⁶. *Eustochia* è il successo nel tendere verso un obiettivo. Aristotele associa questa particolare capacità ad attività diverse. Dall’*eustochia* dipende non solo la realizzazione della virtù, ma anche la costruzione di sillogismi e l’invenzione di metafore⁴⁷.

Nell’introdurre queste pagine avevo provvisoriamente definito la presenza di spirito come una virtù o capacità, indicando come suoi tratti propri l’efficacia e la puntualità. Ora in Aristotele troviamo gli elementi necessari a formulare una definizione più precisa. Che relazione c’è tra *eustochia* e virtù?

Negli *Analitici Secondi* leggiamo che «la prontezza [*anchinoia*] è una capacità di cogliere il medio in un tempo impercettibile»⁴⁸. Abbiamo visto come l’*anchinoia* sia un tipo particolare di *eustochia*⁴⁹. Aristotele non specifica oltre la relazione tra le due, ma tanto basta a considerarle parzialmente sovrapponibili, eventualmente sinonimiche. L’*eustochia*, dunque, ha a che fare con la capacità di cogliere il medio [*meson*], essenziale nella definizione della virtù. La virtù «è tale a causa del suo tendere al giusto mezzo»⁵⁰. L’*eustochia*, quindi, è l’elemento determinante per la realizzazione della virtù. Se intesa come *eustochia*, la presenza di spirito, più che una specifica virtù, può essere considerata come la condizione di possibilità della virtù in generale. La possibilità della coincidenza col mondo, se avviene nell’esercizio della presenza di spirito, non consiste quindi nel «non mirare a nulla», in una paradossale sospensione della natura umana⁵¹, bensì proprio nel “ben mirare”, nell’efficacia dell’agire.

⁴⁶ Cfr. F. Piazza, *Prendere la mira e cogliere nel segno. L’eustochia nella filosofia aristotelica*, in *Forme di vita*, nn. 2-3, 2004, pp. 95-103.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 98. Cfr. anche D. Guastini, *Aristotele e la metafora: ovvero un elogio dell’approssimazione*, in *Isonomia*, Rivista dell’Istituto di Filosofia dell’Università di Urbino, 2004 (<https://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/guastini/guastini2004.pdf>).

⁴⁸ Aristotele, *Analitici Secondi*, a cura di M. Mignucci, Laterza, Roma-Bari 2007, 89b.

⁴⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1142b 6-7.

⁵⁰ *Ivi*, 1109a 22-23. Nota Piazza che in questo e in altri passaggi si rileva lo stretto legame tra *stochazein* e *meson* (F. Piazza, *Prendere la mira e cogliere nel segno*, cit., p. 100). Cfr. anche M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l’intelligence: la métis des Grecs*, Flammarion, Paris 1974; tr. it. *Le astuzie dell’intelligenza nell’antica Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1984.

⁵¹ F. Cimatti, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, cit., p. 196.

Dire "amen": un gesto verbale

Stefano Oliva (Pontificio Ateneo Sant'Anselmo - Roma)

stefano.oliva@anselmainum.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 04/10/2019 - Accettato: 25/04/2020

English title: *Saying 'Amen': A Verbal Gesture*

Abstract: The verbal gesture here examined, the *amen*, can be assumed as a paradigm of the gesture in general: with a word it lays down the language (saying nothing more than the text that precedes it) and concludes the enunciation, producing a particular expressive modulation. In this it presents a close formal connection with the Mystical in Wittgenstein's *Tractatus*, which is not proposed as a feeling related to one of the facts of the world, but as an emotional tone related to the overall view of the world *sub specie aeterni*.

Keywords: Mystical, amen, gesture, Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Sommario: 1. Sentimento mistico e pratica linguistica; 2. Amen: un gesto conclusivo; 3. L'amen come gesto paradigmatico; 4. Conclusioni.

1. *Sentimento mistico e pratica linguistica*

La riflessione che si intende qui svolgere prende le mosse da un preciso luogo testuale, uno fra i più emblematici della filosofia del Novecento: il *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein (1922), e in particolare le proposizioni, nella parte conclusiva del testo, dedicate al Mistico. Luogo preciso e ben delimitato, dal momento che a questo tema – solamente in apparenza eccentrico rispetto alle finalità complessive dell'opera – vengono dedicate poche frasi, se considerate nell'economia generale del testo. Vediamo dunque nel dettaglio la batteria di proposizioni che, in veloce successione, a poca distanza l'una dall'altra, delineano i contorni del Mistico.

Nel contesto della prop. 6.4, in cui si afferma l'eguale valore di tutte le proposizioni e dunque si esclude la possibilità di proposizioni 'superiori' alle altre (quali potrebbero essere per esempio le affermazioni metafisiche, le massime etiche o le

verità religiose), Wittgenstein introduce il tema dei limiti del mondo e del linguaggio, estromettendo di fatto l'ambito del valore dal contesto mondano e dunque dal discorso dotato di senso¹. Se, da un certo punto di vista, non vi sono altro che fatti, linguisticamente raffigurabili nelle proposizioni, per altri versi l'«arci-fatto»² che si dia il mondo, inteso come totalità dei fatti, non è a sua volta riducibile alla sfera della fattualità. È qui che Wittgenstein introduce il concetto di 'Mistico': «Non come il mondo è, è il Mistico, ma *che* esso è»³. Mistico non è l'attributo di un fatto tra i fatti del mondo ma, in qualità di aggettivo sostantivato (*das Mystische*), figura come il «che» non raffigurabile del mondo stesso.

La proposizione immediatamente successiva aggiunge un importante chiarimento a quanto già detto: «La visione del mondo *sub specie aeterni* è la visione del mondo come totalità – delimitata –. Il sentimento del mondo come totalità delimitata è il sentimento mistico»⁴. Nel Mistico emerge una specifica tonalità emotiva connessa a una modalità della visione, tale per cui il mondo appare *sub specie aeterni*, vale a dire nella sua necessità e nella sua completezza. Se appare completo, il mondo non ammette più alcuna alterità; lo stesso darsi del mondo non trova più un soggetto che lo possa enunciare e dunque, come affermato in una proposizione precedente, «il soggetto che pensa, che immagina, non v'è»⁵, vale a dire si è estinto il fronteggiamento tra oggetto e soggetto, il quale viene compreso a sua volta nel darsi del mondo.

Infine, nel contesto di una riflessione sul rapporto di irriducibilità tra 'problemi della vita' e 'proposizioni scientifiche' – vale a dire, ancora una volta, tra valori e fatti –, Wittgenstein scrive: «Ma v'è dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il Mistico»⁶. Vi è 'qualcosa' (che non è una cosa) di non inscrivibile nel registro del dire ma che fa mostra di sé, in un'ostensione riflessiva, perché come già detto non si dà più un soggetto cui il Mistico si mostri. Come ha sostenuto Antonia Soulez⁷, il Mistico stabilisce un *aut aut* tra io e mondo, che Wittgenstein risolve senza tentennamenti a favore del mondo.

Da quanto detto risulta chiaro che il Mistico non ha come riferimento un contenuto fattuale ulteriore rispetto all'esperienza quotidiana ma implica una particolare modalità di questa stessa esperienza, caratterizzata da una specifica

¹ Per questo motivo, in maniera epigrammatica, Wittgenstein può dire che «Dio non rivela sé nel mondo»; Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1922; *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998, prop. 6.432.

² L'espressione è utilizzata da Quentin Meillassoux, *Metafisica, speculazione, correlazione*, in *I nuovi realismi*, a cura di S. De Sanctis, Bompiani, Milano 2017, p. 78. Per una critica del concetto di Mistico in Wittgenstein, rimandiamo anche all'opera di maggior respiro di Meillassoux, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris 2006; *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 57 e sgg.

³ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cit., prop. 6.44.

⁴ *Ivi*, prop. 6.45.

⁵ *Ivi*, prop. 5.631.

⁶ *Ivi*, prop. 6.522.

⁷ Antonia Soulez, *Détrôner l'Être. Wittgenstein antiphilosophes ? (En réponse à Alain Badiou)*, Lambert-Lucas, Limoges 2016, p. 218.

connotazione affettiva. In quanto 'sentimento del mondo', nel Mistico la distinzione tra soggetto e oggetto si affievolisce; si assiste inoltre a un repentino cambiamento d'aspetto, per cui la totalità di ciò che accade appare sotto il profilo della necessità. In questo senso si può dire che il Mistico è un salto sul posto, un movimento di torsione che non conduce a nuovi contenuti empirici ma determina una nuova modalità d'esperienza degli stessi contenuti. In esso vi è poi un carattere conclusivo, dal momento che la totalizzazione dei fatti del mondo coincide con una chiusura: il mondo viene colto come perfetto e compiuto, in tutto il suo spettro logico ed empirico. Conseguentemente, il Mistico indica anche una conclusione della ricerca filosofica, dal momento che esaurisce lo stesso domandare che mira abitualmente a risposte fattuali: «Certo, allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta»⁸.

Lasciando ora da parte la lettera wittgensteiniana (ma forse non lo spirito, o almeno non del tutto) ci si può domandare se il sentimento mistico sia confinato nel silenzio assorto della contemplazione – come pure sarebbe lecito supporre, dato il richiamo all'ineffabile – oppure se esso prenda corpo in pratiche, atti, o addirittura giochi linguistici. Chiariamo: non ci si domanda qui se il Mistico dia luogo a particolari pratiche linguistiche, perché sappiamo che il rigoroso svolgimento del punto di vista sul mondo così ottenuto comporta una semplice e feriale adesione al linguaggio comune, in cui vige la massima «nulla dire se non ciò che può dirsi»⁹. In maniera differente, ammettendo che il Mistico non individui un proprio campo linguistico, autonomo e differente rispetto all'ambito delle proposizioni sensate, ci si domanda però se la traccia di questo sentimento non sia avvertibile in determinate pratiche, e in particolare in pratiche linguistiche¹⁰. Lo spazio di manovra di una simile riflessione, appare evidente, è limitatissimo: il rischio di assegnare al Mistico uno specifico campo linguistico sembra infatti essere un controsenso. Ma allo stesso tempo immaginare una sua completa estraneità all'ambito linguistico risulta irrealistico: si tenga presente infatti che il *Tractatus* stesso, con il suo procedere aforistico e insieme «matematizzante»¹¹, ovvero con la sua raffinata architettura compositiva, per certi versi non è altro che il depositato di una pratica linguistica entro cui si rende percepibile il tocco del Mistico.

⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cit., prop. 6.52.

⁹ *Ivi*, prop. 6.53.

¹⁰ Sul ruolo del linguaggio (e dei suoi specifici usi) nell'ambito della mistica, si veda i contributi di Michel de Certeau, tra cui *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, Jaka Book, Milano 2008 (in partic. il cap. IV, *Maniere di parlare*); Id., "Mistico" nel XVII secolo. *Il problema del linguaggio mistico*, in Id., *Sulla mistica*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 71-97. Per una discussione critica del ruolo del linguaggio nell'esperienza mistica, si vedano Massimo Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1986; *L'anti-babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, a cura di I. Adinolfi, G. Gaeta, A. Lavagetto, il melangolo, Genova 2017; Frédéric Neuf, *La connaissance mystique. Émergences et frontières*, Cerf, Paris 2018 (in partic. i capp. 3, *De la mystique à la méta-mystique*, e 4. *Effacement et déconstruction de la mystique*).

¹¹ Alain Badiou, *L'antifilosofia de Wittgenstein*, Nous, Caen 2009; *L'antifilosofia di Wittgenstein*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 62.

Come esempio di pratica verbale entro cui rintracciare il segno del sentimento mistico proponiamo di considerare l'*amen*, espressione tratta dal linguaggio religioso giudaico-cristiano, ma non senza un'avvertenza: non si sceglie questa parola per la sua appartenenza alla lingua del culto, ma in virtù della sua grammatica, vale a dire del suo uso e della sua funzione. La considerazione sarà dunque soprattutto formale, pur non trascurando l'evidente compromissione con i contenuti distintivi della religione. Ma la direzione del percorso deve essere chiara: in questo contesto l'*amen* figura come un gesto verbale che presenta alcuni tratti salienti del sentimento mistico, così come ritratto da Wittgenstein, e per questo motivo, in virtù della sua conformazione, può essere accolto nel linguaggio religioso. Dunque, non 'mistico poiché religioso' (considerazione estrinseca e accessoria) ma 'religioso poiché mistico', vale a dire intimamente segnato dai caratteri distintivi del sentimento del mondo *sub specie aeterni*.

2. *Amen: un gesto conclusivo*

Il termine *amen* proviene dalla radice 'mn, attestata nell'aramaico imperiale e connessa con l'idea di «essere stabile, sicuro, fiducioso». Ma il contenuto semantico di tale radice non va considerato alla stregua di un riferimento univoco e stabile: esso si presenta piuttosto come un «concetto formale, il cui contenuto viene determinato caso per caso dal soggetto particolare; il termine significherebbe la relazione che la realtà possiede verso ciò che caratterizza un determinato soggetto» e il suo «significato primario [...] potrebbe essere espresso con un "così-come"»¹². Da questa radice, dotata di contenuto formale, proviene dunque *amen*, parola ricorrente nell'Antico Testamento e tradotta dai LXX in diversi modi, con termini che interessano l'area semantica del vero (*alethos*, *alethinos*), con l'ottativo *genoito*, o in altri casi semplicemente lasciato senza traduzione¹³. Se l'ottativo, modo del desiderio e dell'auspicio, consentirebbe di leggere l'*amen* come un 'così sia', bisogna tenere presente che l'idea di stabilità e l'uso della parola tra coloro i quali stipulavano un'alleanza, sotto giuramento, consente un'interpretazione più forte: 'è così'.

L'uso responsoriale dell'*amen*, nelle dossologie al termine dei salmi, e in generale la posizione conclusiva in cui viene a trovarsi nella preghiera, aiuta a specificare l'oggetto dell'«è così»: ciò che viene stabilito, affermato come sicuro, è ciò che precede, vale a dire il testo della preghiera. L'esclamazione che conclude l'orazione – un vero e proprio gesto linguistico, dovuto all'uso non più comunicativo ma espressivo del linguaggio verbale – non aggiunge nessuna richiesta all'implorazione, né associa ulteriori ringraziamenti alla lode. L'*amen* non si va a sommare come

¹² Ernst Jenni, Claus Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Kaiser Verlag- Theologischer Verlag, München-Zürich 1978; *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, I vol., Marietti, Genova 1978, p. 158.

¹³ *Ivi*, p. 169.

Dire "amen": un gesto verbale

un altro contenuto a quelli già espressi dalla preghiera ma piuttosto registra una conclusione del dialogo tra il fedele e la divinità sotto il segno della fiducia: 'è così'.

In un'ampia riflessione sul linguaggio religioso, Paolo Virno ha notato l'aspetto referenzialmente vuoto di alcune formule del culto, il cui principale obiettivo è quello di mettere a tema performativamente la facoltà di linguaggio:

il lessico religioso è, innanzitutto, il luogo di residenza ufficiale del performativo assoluto, ossia dello *speech act che dichiara di eseguire* proprio e soltanto l'azione di parlare. La forma logica degli enunciati religiosi è "Io parlo". [...] Il culto religioso mette in tensione, e parzialmente divarica, l'azione di enunciare e il contenuto degli enunciati. *Celebra la distinzione tra linguaggio e lingue storico-naturali*. [...] Non diversamente dal bambino dedito al soliloquio altisonante, il fedele che ripete "om om" e "amen", o che recita salmi in un idioma fuori corso a lui ignoto, prende le distanze dalla lingua materna, collocandosi in quella terra di nessuno che è la competenza linguistica in quanto requisito biologico-potenziale della specie¹⁴.

Meglio ancora delle altre espressioni rituali citate da Virno, l'*amen* esemplifica la performatività assoluta del linguaggio, il dire che dice se stesso. I salmi e le formule cerimoniali hanno infatti in origine uno specifico valore semantico e una connessione con la sfera del mito che ne garantisce la simbologia riccamente immaginativa. Anche nel caso di quella che sembrerebbe una mera sillaba priva di significato, l'*om*, la conoscenza del contesto religioso e culturale permette di cogliere un contenuto determinato, legato ai miti di creazione dell'Induismo. Come scrive Marius Schneider, «Prendo come esempio il caso della vacca sacra degli indù. Abbiamo già visto che la sillaba AUMm è giudicata il sentiero più nobile su cui poter varcare il mondo materiale. Il sentiero inverso, ossia la strada su cui si svolge il processo della creazione, corrisponde dunque al rovesciamento della sillaba AUMm. Ciò significa che la sillaba della creazione era: mMUA. Ma tale sillaba riproduce il muggito della vacca. E si noti: nella letteratura vedica il termine "vacca" equivale a "canto rituale, fecondità, ricchezza"»¹⁵. A differenza dell'*om*, l'*amen* è privo di un proprio contenuto determinato dal momento che si riferisce, come una ratifica, a ciò che lo precede. Mentre le altre formule, come nel caso emblematico delle parole del culto provenienti da lingue desuete, perdono progressivamente il loro significato fino a esprimere la performatività assoluta del linguaggio, l'*amen* fin dall'inizio è una parola 'vuota', nel senso che parla soltanto di altre parole.

Considerato in questa prospettiva, l'*amen* non dice altro che la presa di parola, l'atto di enunciazione del parlante che, prendendo le distanze dalla propria lingua materna, mostra la distanza che costantemente separa questa (manifestazione empirica, storico-naturale) dalla facoltà di linguaggio (condizione trascenden-

¹⁴ Paolo Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 59; 63-64.

¹⁵ Marius Schneider, *La nascita musicale del simbolo*, in Id., *Il significato della musica*, SE, Milano 2007, pp. 81-82.

tale, specie-specifica). Si noti come tale distanziamento sfrutti la riduzione a zero del contenuto semantico che, come si è visto, nell'*amen* non costituisce altro che una ratifica di quanto espresso nel testo che lo precede: solamente nel silenzio del *dictum* è dunque possibile far emergere il *dicere*.

In questo rapporto di non coincidenza tra lingua e linguaggio, manifestato dall'erosione del contenuto semantico a vantaggio della manifestazione del puro atto di parola, si trova il primo elemento che consente di mettere in relazione il Mistico all'*amen*: come nel primo, nulla si aggiungeva alla totalità dei fatti – nessun fatto misterioso o sublime fa mostra di sé, ma solo la condizione stessa della fattualità –, così nel secondo non vi è significato che si aggiunga al contenuto della preghiera, nessuna informazione aggiuntiva se non l'esposizione della pura facoltà di linguaggio.

Ma, come si è già visto nel caso del Mistico, pur non veicolando un contenuto semantico-fattuale proprio, la visione del mondo *sub specie aeterni* determina un cambiamento d'aspetto legato al passaggio modale dal possibile al necessario. Allo stesso modo, anche nell'*amen* si assiste a una trasformazione non sul piano dei contenuti ma sul piano modale. Scrive Giorgio Agamben in un breve testo d'ispirazione spinoziano-wittgensteiniana:

Così sia. In ogni cosa affermare semplicemente il *così*, *sic*, al di là del bene e del male. Ma *così* non significa semplicemente: in questo o quel modo, con quelle certe proprietà. 'Così sia' significa: sia il *così*. Cioè: *sì*. (È questo il senso del *sì* di Nietzsche: il *sì* è detto non semplicemente a uno stato di cose, ma al suo esser-così. Solo per questo esso può tornare in eterno. Il *così* è eterno). [...] (L'esser-così non è contingente: è necessariamente contingente. Non è nemmeno necessario: è contingentemente necessario)¹⁶.

Come già visto, qui emerge la natura esclusivamente formale dell'*amen*, che di ogni cosa non predica una determinata proprietà ma il suo mero 'essere così'. Ora, il 'così' ha un carattere conclusivo, definitivo, o come scrive Agamben «irreparabile»: è un «*così* assoluto»¹⁷ che non identifica uno stato di cose piuttosto che un altro ma il puro essere tale di ciò che è. Di nuovo, l'affinità con il Mistico è evidente (e tematizzata dallo stesso autore): nel 'così è' si compie un cortocircuito modale da cui deriva l'indiscernibilità tra contingenza e necessità, il fluire dell'una nell'altra in un continuo cambiamento d'aspetto. Il 'così è' – l'*amen* – guarda alla contingenza dei fatti cogliendone la necessità, ma allo stesso tempo ratifica la necessità di qualcosa che è essenzialmente contingente. Si può dire pertanto che l'*amen* determina un collasso modale, a partire dal quale la distinzione tra necessità e contingenza risulta inservibile.

¹⁶ Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 75-77.

¹⁷ *Ivi*, p. 67.

3. *L'amen come gesto paradigmatico*

Si è detto che l'*amen* può essere considerato un gesto verbale di tipo conclusivo. Conviene ora addentrarsi nell'espressione 'gesto verbale' per coglierne le implicazioni profonde; a partire da queste infatti si cercherà di sostenere la natura paradigmatica dell'*amen*, in cui alcuni aspetti del gesto in quanto tale emergono con particolare nettezza e radicalità. Definito dunque ciò che si può intendere con l'espressione 'gesto verbale', e stabilita l'appartenenza dell'*amen* a questa classe, si metterà in risalto come l'esclamazione posta abitualmente a sigillo della preghiera non sia un caso tra gli altri ma possa essere considerato come paradigma del gesto *tout court*.

Se si vuole comprendere la specificità espressiva del gesto, sarà opportuno distinguere questo dal segno. Mossa teorica per niente scontata, dal momento che uno dei modi in cui il gesto viene abitualmente presentato è proprio come 'segno corporeo', movimento fisico capace di portare un significato¹⁸. Nel gesto così inteso è dunque rintracciabile la distinzione saussuriana tra significante (un movimento) e significato (contenuto proposizionale o mentale)¹⁹.

Naturalmente è possibile intendere il gesto in molti modi. Esso può essere considerato come mezzo di comunicazione e in questo senso vi è un gesto che precede il linguaggio verbale (pensiamo allo sviluppo del linguaggio infantile e al ruolo che in esso svolge il *grasping*). Allo stesso tempo, c'è un gesto che accompagna la parola (quello che viene definito 'gesto coverbale'). Ma, stante la distinzione tra gesto e segno, vi è anche la possibilità di un'espressività gestuale che presupponga il linguaggio e che però ne 'scarichi' la valenza comunicativa. Siamo in questo caso di fronte a un gesto post-linguistico, che ha svuotato la comunicatività del segno, che pure presuppone.

In controtendenza rispetto all'abituale semiotizzazione del movimento corporeo, è possibile considerare il gesto non come un atto comunicativo ma come «il supplemento di un atto»²⁰. Come sostiene Roland Barthes in un saggio dedicato all'opera dell'artista statunitense Cy Twombly, il gesto non è altro che il portato di un'azione, il resto non significativo ma espressivo di un atto di comunicazione. In questa prospettiva, il gesto presuppone un avvenuto scambio simbolico, o meglio una tradizione composta da numerosi scambi già avvenuti, rispetto alla quale il supplemento dell'atto si presenta come precipitato non semiotizzabile. Il gesto si aggiunge alla comunicazione senza ulteriori contenuti da comunicare, sottraendosi alle finalità tipiche della comunicazione.

¹⁸ Cfr. Giovanni Maddalena, *The Philosophy of Gesture. Completing Pragmatists' Incomplete Revolution*, McGill's-Queen's University Press, Montreal 2015.

¹⁹ Cfr. Isabella Poggi, *Gesti*, in *Enciclopedia dell'Italiano* (2010), Enciclopedia Italiana Treccani, [http://www.treccani.it/enciclopedia/gesti_\(Enciclopedia-dell'Italiano\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/gesti_(Enciclopedia-dell'Italiano)/).

²⁰ Roland Barthes, *Cy Twombly ou «Non multa sed multum»*, in *L'obvie et l'obtuse*, Seuil, Paris 1982; *Cy Twombly o «Non multa sed multum»*, in *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Einaudi, Torino 2001, p. 160.

Come ha sostenuto a più riprese Agamben²¹, il gesto però non è una forma espressiva fine a sé stessa quanto piuttosto la sospensione della stessa categoria di fine. In esso il medium, il mezzo della comunicazione viene sottratto alla propria finalità abituale ed esposto per sé stesso, in quanto medialità pura. Piuttosto che un portatore di significato – vale a dire un segno –, il gesto è il portato di un processo di significazione, ma rescisso dall’abituale finalità della comunicazione. Nel gesto ciò che emerge in primo piano è il mezzo stesso, che viene esposto, fatto sentire, e insieme deposto come segno, scaricato della sua abituale tensione comunicativa²².

Il gesto verbale presenta le caratteristiche finora esposte: esso è in fatti il supplemento di un atto dovuto all’esposizione di un medium per se stesso. Il medium, in questo caso, è il linguaggio: ciò che viene esposto nel gesto verbale è la parola, svincolata dalla sua abituale finalità significativa. Il gesto verbale è pertanto costituito da una frase, un’espressione nella lingua, un vocabolo che, prelevato dal suo corso abituale nell’azione e nel discorso, viene goduto per se stesso, come deposizione delle finalità che solitamente lo animano.

La parola *amen*, che pure ha originariamente una dimensione semantica, assume allora il carattere di un gesto verbale quando emerge con nettezza il carattere formale che pure è già presente nella sua radice *'mn*. Essa non dice il ‘come’ (come qualcosa è, un contenuto informativo specifico) ma esprime il ‘tale’ (qualunque esso sia, quello che Agamben chiama il «così assoluto»). In quanto esclamazione che ratifica il testo della preghiera, la parola *amen* viene usata come gesto, aggiungendosi alla lode o alla supplica come un supplemento espressivo, privo delle finalità comunicative che il medium verbale abitualmente persegue.

Di più, tra i gesti verbali l’*amen* ha la particolarità di esprimere in maniera paradigmatica, cioè esemplare e icastica, il carattere conclusivo insito in generale in ogni gesto. Se ‘gesto’, etimologicamente, indica il ‘portato’ di un atto, vale a dire il suo precipitato, esso ha sempre un aspetto di compiutezza (si pensi, ad esempio, alle romane *res gestae*, le imprese portate a termine dall’imperatore). Il gesto, sempre dotato di un coefficiente definitivo e irreparabile, in quel particolare gesto verbale che è l’*amen* trova una sorta di rappresentante esemplare o di condensato paradigmatico, che nell’espone il medium verbale (una parola) in stato di sospensione rispetto a ogni genuina finalità comunicativa segna la deposizione del *dictum* in un *dicere* conclusivo, non più significante ma espressivo.

²¹ Giorgio Agamben, *Note sul gesto*, in *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996; *Karman. Breve trattato sull’azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017; *Per un’ontologia e una politica del gesto*, in *Gesto*, “Giardino di studi filosofici”, <https://www.quodlibet.it/libro/1000000000000>, 2018.

²² Cfr. Stefano Oliva, *Nel grembo del linguaggio: per un’estetica del gesto supplementare*, «Lebenswelt», 13, 2018, pp. 173-183.

4. Conclusioni

Il gesto verbale preso in esame, l'*amen*, può essere assunto come paradigma del gesto in genere: con una parola depone il linguaggio (non dicendo *altro*) e conclude il proferimento, restituendone una particolare modulazione espressiva. In questo esso presenta una stretta connessione formale con il Mistico wittgensteiniano, che non si propone come sentimento legato a uno dei fatti del mondo, ma come tonalità emotiva relativa alla visione complessiva del mondo *sub specie aeterni*.

Così come nel Mistico la contingenza e la necessità perdono il loro carattere alternativo, nel gesto verbale dell'*amen* si esprime in maniera conclusiva il carattere definitivo e stabile di quanto è stato detto. Comune al sentimento e al gesto in questione è la «passione di quel che è, del mondo quale "si trova", o della cosa stessa»²³, un'adesione al reale che ha sempre caratterizzato la tradizione mistica, insospettendo allo stesso tempo l'autorità religiosa.

L'atteggiamento di adesione al mondo, al suo essere tale, al suo 'così assoluto' trova profonde risonanze in una pratica, come quella del gesto verbale *amen*, in cui l'esposizione della parola ottiene l'effetto di una deposizione del linguaggio e delle sue abituali finalità. Se consideriamo che è proprio il linguaggio a introdurre l'essere umano nel continuo differimento di qualcosa che viene introdotto nel discorso solo in veste di escluso (il mondo, il riferimento, la 'cosa' non linguistica che è sempre presupposta e insieme espulsa dal campo linguistico²⁴), dire *amen* può costituire una pratica di disattivazione – momentanea, puntiforme, ma decisa – del gioco di continui rinvii e di promesse disattese cui il linguaggio ci ha abituati. L'*amen*, mezzo senza fine del Mistico, è il sì conclusivo al mondo.

²³ Michel de Certeau, *L'énonciation mystique*, "Recherches de science religieuse", 1976, pp. 183-215; *L'enunciazione mistica*, in *Sulla mistica*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 157.

²⁴ «È questo il mitologema originario e, insieme, l'aporia cui si urta il soggetto parlante: il linguaggio presuppone un non linguistico, e questo irrelato è presupposto dandogli, però, un nome», G. Agamben, *Experimentum vocis*, in Id., *Che cos'è la filosofia*, Quodlibet, Macerata 2016, p. 16.

Dell'uso immanente della potenza:

Agamben interprete dell'ultimo Foucault

Lorenzo Petrachi (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna)

lorenzo.petrachi@studio.unibo.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 09/10/2019 - Accettato: 19/04/2020

English title: *On the Immanent Use of Power (potenza): Agamben's Reading of Foucault's Late Work*

Abstract: Through the notion of “form-of-life” Giorgio Agamben developed both a political philosophy and a modal ontology which have their fulcrum in the concepts of “immanence” and “pure potentiality”. In this context, “inoperosity” plays a central role in reconnecting quodlibetal ontology and biopolitics through the idea of a practice of immanence, namely “to inoperate” (*ino-prare*). Considering the influence of Michel Foucault on the latter instalments of the *Homo Sacer* cycle, this article will discuss Agamben's interpretation of the foucauldian works of the 80's on ethics and subjectivity. In doing so, it will specifically take into account some minor essays and two unpublished lectures in which Agamben focuses on “care of the self” as a type of “immanence to the relationship”. What emerges from this analysis is that Agamben's notion of form-of-life and Foucault's notion of aesthetics of existence rely on completely different understandings of life, power and practices. Moreover, the concept of '*potenza*'/'*puissance*' exposes the two different traditions of Agamben and Foucault – the nietzschean one and the aristotelian one – both intertwined with immanence, but ultimately irreducible and conflicting.

Keywords: form-of-life, subjectivation, inoperosity, *potenza*, political ontology, Agamben, Foucault.

Sommario: 1. Il chiasma e l'Ingovernabile; 2. Inoprare: l'immanenza come pratica; 3. Quale potenza? Foucault oltre Agamben.

Il verde paravento che isola il suo scrittoio traccia il perimetro di un laboratorio in cui la potenza, tre decenni prima di Nietzsche e in tutt'altro senso, allestisce l'esperimento in cui [...] crea la sua propria ontologia.

Giorgio Agamben, *Bartleby*

1. *Il chiasma e l'Ingovernabile*

Può esser non banale soffermarsi sull'impatto di una pagina sul lettore. Goethe una volta affermò che leggere Kant suscita l'impressione di ritrovarsi, varcata la soglia di casa, in una stanza piena di luce. Senz'altro, ciò che si può dire delle pagine di Agamben è che l'ambiente risulta affollatissimo, colmo al punto tale da render difficile mantenere il contatto visivo con l'autore, fuggevole e sempre nella mischia. Dacché il metodo non può essere separato dal contesto in cui opera, afferma Agamben, una filosofia metodica esiste solo nella forma dell'interpretazione e questa ha sempre a che vedere con una certa capacità di sviluppo¹. Si tratta, per l'appunto, di individuare in ogni oggetto di studio l'elemento filosofico, ovvero ciò che è suscettibile di svolgimento: elaborando il testo in tal senso, si arriva al momento in cui non è possibile procedere oltre senza contravvenire alle regole più basilari dell'ermeneutica, giacché l'autore e l'interprete iniziano a indeterminarsi e diventa necessario abbandonare l'appiglio testuale per procedere autonomamente. Il metodo agambeniano, di conseguenza, comporta un grado non trascurabile di mimesi col testo approcciato e un'altrettanto decisiva enfasi su alcuni aspetti a discapito di altri. Ciò fa sì che l'autore sembri talvolta dare il suo consenso a esiti filosofici del tutto incompatibili nella loro proposta, ma analoghi per quanto riguarda, se così si vuol dire, l'essenziale. Inevitabilmente, un tale lavoro interpretativo giunge non raramente a contraddire presupposti e risultati del pensiero che pur vuole elaborare. In altre parole, l'*interprete di Agamben* dev'esser cauto nel considerare *Agamben come interprete*: la sua lettura è *quasi sempre* inoppugnabile secondo la lettera, ma i problemi effettivamente posti sono *sempre* diversi da quelli di colui che vien letto.

Significativamente, negli scritti degli anni '70 e '80, laddove il filosofo formula le sue tematiche fondamentali, il nome di Foucault è del tutto assente, fatta eccezione per una sola menzione in *Infanzia e storia* (1979). Lo scenario cambia radicalmente con *Homo Sacer I* (1995)². D'allora, i concetti e il lessico foucaultiano assumeranno un'importanza difficile da sopravvalutare: *biopolitica*, *sovranità*, *governamentalità* e *metodo* sono alcuni dei luoghi dove il confronto si fa serrato. Gli studiosi hanno districato e chiarito ampiamente l'intricata rete di influenze e modificazioni che collega i due pensatori, sottolineando di volta in volta affinità e discrepanze. Tuttavia, manca ancora a oggi una ricognizione esaustiva dell'interpretazione agambeniana dell'ultimo Foucault: è infatti nello studio delle *forma-di-vita* che Agamben riceve e trasforma le ricerche foucaultiane sulle pratiche di soggettivazione, portando al centro del suo discorso il nodo che lega *potenza* e *immanenza*. Dopo aver definito questo sintagma, il quale indica «una vita che è la sua forma e resta inseparabile da essa» (*HSI*, 168), si tratta, nell'ultima fase della ricerca, di salvare questa vita definendone

¹ G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 7.

² I luoghi di *Homo Sacer* verranno indicati con la sigla del volume seguita dal numero di pagina nell'*Edizione Integrale*, Macerata, Quodlibet, 2018.

un uso immanente, «strappandolo alla sua assimilazione all'atto [e] all'opera. E si tratta di tornare ai Greci»³.

In quanto segue faremo riferimento ai luoghi in cui Agamben parla dell'ultimo Foucault: due lezioni tenute nel 2009 presso la *European Graduate School* dal titolo, rispettivamente, *The Problem of Subjectivity* e *The Process of the Subject in Michel Foucault*; il saggio *Opus alchymicum* (2014); il capitolo *L'uso e la cura e l'Intermezzo I* di *HSIV,2*⁴.

Il punto di partenza dell'analisi agambeniana è il fatto che, se pensare una forma-di-vita vuol dire anche ripensare e superare la nozione di soggettività, non è anodino interrogare i maggiori critici del soggetto trascendentale del secolo XX – primi fra tutti Heidegger e Foucault, se è vero ciò che ha notato Deleuze: nell'estetica dell'esistenza non ci sono soggetti, ma solo processi di soggettivazione che non si risolvono mai in sostanze⁵. Negli ultimi anni di vita, riassume Agamben, Foucault tematizza la soggettività in due modi: come pratiche di liberazione o di assoggettamento. In entrambi i casi non viene formulata una teoria della soggettività, e tuttavia questa sarebbe implicita, per il pensatore romano, in tutto ciò che di questa soggettività vien detto – questo silenzio parlerebbe, a ben vedere, meno dello stile foucaultiano che della sua concezione del soggetto.

Nell'ultimo testo al quale Foucault poté dare il suo *imprimatur*, egli commentava Canguilhem, finendo con l'affermare che la vita altro non è che «ciò che è capace di errore»⁶. Il soggetto non sorgerebbe, dunque, in rapporto alla verità (come in Badiou), ma nel solco di un *errare* che viene inteso da Agamben come un *to go astray*, non tanto un *to mistake* quanto un *to wander* che non si pone come il contrario della verità, ma quale sua condizione: è un muoversi senza conoscere la propria meta che colloca il luogo della soggettività nella pratica etica. Per esporre il concetto, Agamben fa riferimento alle *lignes d'erre* di Fernand Deligny: egli non raccontava la vita dei bambini autistici, piuttosto trascriveva i tragitti dei loro movimenti su dei fogli trasparenti che, una volta sovrapposti, mostravano non soltanto un groviglio di linee insensato ma anche la costanza di alcuni punti singolari. Queste linee d'erranza tracciano i contorni di una forma-di-vita che non si confonde con la sovranità di un soggetto cosciente, ma che si pone comunque quale condizione di ogni atto. Analoga-

³ A. Cavalletti, *Uso e anarchia*, in AA.VV., *Giorgio Agamben: Ontologia e politica*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 532.

⁴ G. Agamben, *The Problem of Subjectivity*, URL = <https://www.youtube.com/watch?v=B0IA6qJJTY&list=PLFC995510473C7566>; Id., *The Process of the Subject in Michel Foucault*, URL = <https://www.youtube.com/watch?v=ybkjIMDDmJo&list=PLA2A023B42118C95D>; Id., *Opus alchymicum*, in *Il fuoco e il racconto*, nottetempo, Roma 2014, pp. 113-142.

⁵ Cfr. G. Deleuze, *Pourparlers*, Les éditions de minuit, Paris 1990, p. 125. In *HSIV,2* volume dedicato alla formulazione di un'ontologia modale nella quale la nozione di virtuale assume un ruolo importante, il nome di Deleuze resta una presenza latente. Nel §3, indicheremo un motivo possibile di tale assenza.

⁶ M. Foucault, *La vie: l'expérience et la science*, in *Dits et écrits IV*, Gallimard, Paris 1994, ed it. *La vita: l'esperienza e la scienza*, in G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 281.

mente l'errare indicherebbe la configurazione di una soggettività come forma-di-vita, colta in un'erranza così destabilizzante da render possibile un discorso sulla verità slegato dalla conoscenza.

La pertinenza del sé foucaultiano alla sfera etica diventa evidente nella narrazione delle incomprensioni di Pierre Hadot che, in un saggio del 1988, prende le distanze dalle sue tesi accusandolo di intendere in termini estetizzanti la nozione di esercizio, finendo così col proporre un dandismo etico che invece di superare l'io, gli rimane fermamente aggrappato⁷. Tuttavia, nota Agamben, già nella prima lezione del Corso 1981-82, Foucault mette in guardia da tale deriva interpretativa:

una certa tradizione [...] ci impedisce [...] di attribuire a tutte queste formule, [...] un valore positivo [...]. Simili ingiunzioni a esaltare se stessi, a riservare un culto a se stessi, [...] alle nostre orecchie risuonano piuttosto in due diverse maniere. Da un lato, [...] come una volontà di rottura etica, come una specie di dandismo morale, come l'affermazione e la sfida, a un tempo, di uno stadio estetico e individuale non superabile. Dall'altro, [...] come l'espressione [...] di un ripiegamento dell'individuo, incapace di continuare ad attribuire consistenza, per se stesso, a una morale collettiva. [Al contrario, è proprio a partire dall'ingiunzione a occuparsi di sé che si sono costituite le morali] più austere, più rigorose, più restrittive che l'Occidente abbia mai conosciuto.⁸

L'espressione 'estetica dell'esistenza', inoltre, «è sempre usata da Foucault nel contesto di una problematizzazione etica» (HSIV,2, 1110), giacché le arti dell'esistenza sono pratiche volontarie e ragionate attraverso cui gli uomini cercano di trasformarsi e di plasmare sé stessi come soggetti etici.

Se è vero che la critica hadotiana è dovuta a una scarsa conoscenza dell'opera di Foucault, Agamben, certo con ironia, afferma nel corso delle sue lezioni che il motivo del disaccordo è da rintracciare nel passato pretesco dello storico. La divergenza, infatti, non concerne lo spostamento dall'ambito estetico a quello etico, ma una radicale differenza nella concezione del soggetto. Per Hadot, di formazione religiosa, è difficile abbandonare una nozione di soggetto ereditata dalla tradizione del concetto di *officium*, per cui il soggetto risulta trascendente rispetto alla sua vita e può plasmare un'opera come alcunché di esterno. Nel criticare Foucault per non aver superato l'egoità, è invero lui a non portare alle estreme conseguenze l'abbandono del soggetto-autore:

[He] reproached Foucault that the care of the self of the ancient philosophers did not mean the construction of life as a work of art, but on the contrary a sort of dispossession of the self. What Hadot could not understand is that for Foucault, *the two things coincide*. You must remember Foucault's criticism of the notion of author [...]. [A] philosophical life [...] is something else: when your life becomes a work of

⁷ Cfr. P. Hadot, *Réflexions sur la notion de culture de soi*, in AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Paris 1989, pp. 261-270.

⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Gallimard/Seuil, Paris 2001, ed. it. *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 14-15.

art, you are not the cause of it. [A]t this point you feel your own life and yourself as something "thought," but the subject, the author, is no longer there. The construction of life coincides with what Foucault referred to as *se prendre de soi*.⁹

In altre parole, Foucault è estraneo al paradigma dell'autorialità – vero, per quanto il ricorso a una conferenza così distante nel tempo (*Che cos'è un autore?*, 1969) non abbia qui carattere probatorio. Non siamo, dunque, nella posizione di un autore che deve creare un'opera. Piuttosto, conclude Agamben, bisogna cogliere una vicinanza all'idea nietzschiana del mondo come opera d'arte che, senza autore, partorisce se stessa. Come vedremo, questo riferimento a Nietzsche sostituisce un serio confronto con la sua teoria della potenza.

Il capitolo dedicato a Foucault in *HSIV*,2 segue immediatamente i primi due, dedicati rispettivamente alla figura dello schiavo e al significato del verbo *chrêsthai* (usare). Nel primo, Agamben prende le mosse dall'inizio della *Politica* di Aristotele, dove la natura dello schiavo viene osservata come *uso del corpo*. L'uso dello schiavo si configura come improduttività, assenza d'opera, al pari dell'utilizzo di una veste; quest'uso definisce una zona di indifferenza fra il suo corpo e quello del padrone, indeterminandoli in una comunità di vita per cui chi usa lo schiavo usa in realtà il proprio corpo; per questo si assiste a un'ulteriore indeterminazione fra strumento e vivente. L'uso dello schiavo, dunque, non è propriamente né *poiesis* né *praxis*, tuttavia rappresenta «la cattura nel diritto di una figura dell'agire umano che ci resta ancora da delibare» in quanto lo schiavo è «quel vivente che, pur essendo umano, viene escluso – e, attraverso questa esclusione, incluso – nell'umanità, perché gli uomini possano avere una vita umana» (*HSIV*,2, 1039). Lo schema qui proposto è quello della *cattura* dello stato di eccezione *effettivo* nello stato d'eccezione *fattizio-giuridico*. Torneremo su questo punto per chiarire lo statuto di questa cattura: si tratta di un'inclusione da intendere nell'ordine della concettualità giuridica? Da quale prospettiva parla Agamben per distinguere questa forma di vita dalla forma-di-vita propriamente detta, in quanto tale immanente a sé stessa?

Il secondo capitolo si sofferma sul verbo *chrêsthai*, apparentemente privo di un significato indipendente dal contesto. Un fatto è certo: non può significare, secondo la visione moderna, il *servirsi* di qualcosa. Piuttosto fa parte di quell'insieme di verbi in cui il soggetto è centro e nello stesso tempo attore di un processo:

Da una parte, il soggetto che compie l'azione [...] non agisce transitivamente su un oggetto, ma implica e affeziona innanzitutto se stesso nel processo; dall'altra, [...] il processo suppone una topologia singolare, in cui il soggetto non sovrasta l'azione ma è egli stesso il luogo del suo accadere (*ivi*, 1044).

⁹ G. Agamben e U. Raulff, *Interview with Giorgio Agamben* (2004), URL = <http://16beavergroup.org/articles/2005/03/25/rene-interview-with-georgio-agamben-life-a-work-of-art-without-an-author/>.

Si tratta di una relazione in cui soggetto e oggetto, costituente e costituito, si indetermano in un'azione su di sé. Se *chrèsthai* esprime «la relazione che si ha con sé, l'affezione che si riceve in quanto si è in relazione con un determinato ente», usare il corpo significherà «l'affezione che si riceve in quanto si è in relazione con uno o con dei corpi», beninteso che «ogni uso è, innanzitutto, uso di sé» (*ibid.*).

Se già dal titolo *L'uso dei corpi* il riferimento a Foucault è lampante, sarà già manifesta una certa complicità concettuale con le sue ricerche. Il concetto di vita, negli ultimi *Cours*, si lega sempre più a quello di gioco: il vivente è in costante rapporto con un'alterità cui si contrappone e cui nondimeno partecipa, ogni momento della relazione a quest'esterno (che è mondo e altri) si ripiega in una relazione formatrice con sé. Non a caso, *L'uso e la cura* si apre con l'analisi di un passo foucaultiano in cui si cerca di chiarire il significato del medesimo termine che «non rimanda tanto a un'utilizzazione, [quanto a] un determinato atteggiamento» e a una certa relazione nei confronti degli altri e di sé¹⁰. Il ruolo strategico di questo verbo è da relazionare alla domanda su chi sia quel «sé» che è in questione nell'*Alcibiade*:

Occuparsi di se stessi, infatti, vorrà ormai dire occuparsi di sé nella misura in cui si è «soggetti di», ovvero soggetti di un determinato numero di cose: soggetti di azioni di carattere strumentale, [...] di relazioni con gli altri, [...] di comportamenti e di atteggiamenti in generale, ma anche [...] dei rapporti che si intrattengono con se stessi. [...] Gli sviluppi dell'*Alcibiade* – quelli relativi alla questione che chiede «In che consista il se stessi, che senso occorra attribuire all'espressione se stessi allorché affermiamo che è necessario occuparsi di sé» – mi pare ci portino dritti all'anima intesa come soggetto, e [non] come sostanza.¹¹

A partire da ciò, afferma Agamben, occorre ripensare la nozione di soggetto così come Foucault cercava di articolarla in quegli anni. Nell'addentrarci in questa ricostruzione, bisogna tenere a mente che in Foucault non si dà mai una teoria del soggetto in quanto tale e che, dunque, siamo giunti già da tempo a quel punto di indistinzione fra l'autore e l'interprete che costituisce il momento fondamentale del metodo agambeniano.

Agamben procede a una distinzione, terminologica e preliminare, fra 'cura di sé' e 'uso'. La cura di sé presuppone l'uso, il sé della cura non è altro che il soggetto immanente all'uso, ovvero non ha altra consistenza che la relazione d'uso fra sé e l'alterità. Come ben espresso da Frédéric Gros in una nota pubblicata in calce al Corso e ripresa da Agamben: «il sé con cui si ha rapporto non è altro che il rapporto stesso [...]. [È] l'immanenza o meglio l'adeguazione ontologica di sé al rapporto» (cfr. *HSIV*, 2, 1049). Ciò vuol dire che la relazione con sé ha costitutivamente la forma di una creazione e che il soggetto non è altro dall'immanenza a questa pratica: non vi è propriamente un soggetto, ma solo un processo di soggettivazione. Non c'è

¹⁰ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 51.

¹¹ *Ivi*, p. 52.

un soggetto a monte del processo, al massimo lo si può individuare come risultato di questo, ma il rischio dell'ipostatizzazione aumenta esponenzialmente quanto più lo si separa dalla sua insorgenza: il soggetto, né prima né dopo, è *durante*.

Se non possiamo isolare qualcosa come un autore del processo, ciò che rimane è il paradosso di una soggettività chiasmica. Con riferimento a Merleau-Ponty, Agamben conia l'espressione *creative chiasm*: «It's not only you who create the work, but at the same time it is the work that creates or recreates you». All'ingiunzione capitalistica alla produzione di valore, Agamben contrappone, con un rovesciamento ironico, l'asserzione per cui non è il sé a dover produrre, ma il prodotto a dover creare il sé. Il discorso sul chiasma nell'ultimo Foucault è corretto: è proprio tramite uno «schema chiasmico e fenomenologico» che è possibile pensare la complessa coesistenza di passività e attività che definisce il luogo del soggetto¹².

Il sé, di conseguenza, può essere compreso solo interrompendo la divisione fra un soggetto costituente e uno costituito. Si presenta così il problema benjaminiano che informa l'intero percorso di Agamben: nella dicotomia potere costituente/costituito si perde la nozione fondamentale, che è quella di un'auto-costituzione in cui «costituente è, in verità, soltanto quel potere – quel soggetto – che è capace di costituir sé come costituente [e] si adegua alla propria relazione costitutiva, resta immanente ad essa» (HSIV,2, 1115). Si tratta di pensare una potenza che non si esaurisce nel suo atto ma che si costituisce *come* potenza, cioè una forma-di-vita.

A questo livello dell'analisi, Agamben indica alcune difficoltà insite nel progetto foucaultiano. Abbiamo accennato alla distinzione fra uso e cura. Facendo riferimento al modello platonico – per cui l'uomo non coincide col suo corpo e quindi, nel prendersi cura di esso, si prende cura di un altro – Agamben denuncia un rischio che consiste nella possibilità di una *regressio ad infinitum* per la quale il soggetto della cura si pone sempre come trascendente rispetto a un oggetto e colui che si prende cura del soggetto dell'uso esige a sua volta un altro soggetto che si prenda cura di lui (e così via)(cfr. HSIV,2, 1049).

Il problema evidenziato ha un carattere epocale, giacché il primato della cura sull'uso, reso possibile solo attraverso un'operazione di neutralizzazione del secondo termine, è fra gli effetti fondamentali del dispositivo ontologico che sovrasta la storia dell'Occidente: «nella nostra tradizione filosofica, non soltanto la conoscenza, ma lo stesso esserci dell'uomo ha bisogno di presupporre un falso inizio, che deve essere abbandonato e tolto per dar luogo al vero e al più proprio» (*ivi*, 1060). Tale primato ripeterebbe il gesto platonico, ossia separazione dalla forma-di-vita di una sfera dell'*arché* come comando dell'anima sul corpo.

La relazione fra cura e uso in Foucault, tuttavia, sembra configurarsi atipicamente rispetto alla tradizione della trascendenza del soggetto. Anzitutto, occor-

¹² M. Iofrida, *Fenomenologie della vita*, in AA.VV., *Decostruzione o biopolitica?*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 94.

re evidenziare la circolarità implicata dal primato genetico-cronologico dell'uso sulla cura di sé. La cura può solo distinguersi in quanto dimensione riflessiva e di secondo grado rispetto all'uso: il soggetto dell'uso deve prendersi cura di sé in quanto è in rapporto d'uso con altro. Tuttavia, un rapporto con sé è già implicito nella relazione d'uso: in che modo, dunque, questa secondarietà della cura potrà mai essere distinta dall'uso? Agamben risponde: nel motivo affidato alla formula *se dépendre de soi-même*, la cura di sé emerge non come comando trascendente ma come spossamento, tornando dunque a *confondersi con l'uso*. In Foucault, quindi, il primato denunciato si risolverebbe nell'utilizzo di una terminologia ereditata dalla tradizione, della quale però non rimane nulla o quasi. Al di là delle annotazioni di Agamben, sottolineiamo come la preoccupazione di Foucault fosse non tanto rivolta a una definizione dei termini, quanto a una nuova concettualizzazione dell'etica che trova nelle *problematizzazioni storiche* del sé i materiali indispensabili allo studio dei *modi di soggettivazione* (modi in cui l'individuo stabilisce il proprio rapporto nei confronti di una regola e si riconosce legato a un obbligo)¹³.

Una seconda critica è relativa all'interesse foucaultiano per le pratiche sadomasochistiche. Qui, colui il cui corpo è usato si costituisce come soggetto del suo essere usato, provandone piacere; al contempo, colui che usa dell'altro sa di essere usato a sua volta in vista di un piacere. Padrone e schiavo raggiungono una soglia di indeterminazione tramite l'uso reciproco dei corpi attraverso cui transitano l'uno nell'altro: «Il sadomasochismo esibisce, cioè, la verità dell'uso, che non conosce soggetto ed oggetto, agente e paziente» (HSIV,2, 1049). Ancora una volta, occorre cautela: l'attenzione di Foucault alle pratiche S/M appare più decisamente orientata verso l'idea di una desessualizzazione del piacere da far giocare in opposizione all'identità nascosta del desiderio sessuale quale verità del soggetto moderno, dunque nel contesto di una genealogia dell'uomo di desiderio¹⁴.

Come si è detto, la relazione padrone/schiavo rappresenta la *cattura nel diritto* dell'uso del corpo come elemento pregiuridico sulla cui esclusione si fonda il diritto stesso. Nel S/M troviamo una «ricreazione ritualizzata della relazione padrone/schiavo in quanto questa sembra paradossalmente permettere l'accesso a un uso dei corpi più libero e pieno» (HSIV,2, 1051). Il concetto agambeniano che corrisponde a questa configurazione è quello di *profanazione*, volto a indicare la restituzione all'uso di ciò che era stato separato nel dispositivo; restituzione che è pensata come disattivazione e studio, ad esempio, della legge, o come gioco. Con le parole dell'autore: «il comportamento così liberato riproduce e mima ancora

¹³ Cavalletti nota che «bisogna comunque riconoscere che [...] già solo il ricorso [di Gros] alla copia oppositiva trascendenza dell'ego/immanenza del soggetto, indica l'affrancamento del *souci de soi* dall'ostacolo della *regressio*» (A. Cavalletti, *Uso e anarchia*, cit., p. 537). Egli nota inoltre come Agamben lasci in ombra il rapporto maestro-discepolo. Ciò sarebbe determinato dal suo tentativo di andare al di là della figura della relazione.

¹⁴ M. Foucault, *Sexe, pouvoir et la politique de l'identité*, in *Dits et écrits*, cit., ed. it. *Il sesso, il potere, la politica dell'identità*, in *Archivio Foucault III*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 297.

le forme dell'attività da cui si è emancipato, ma, svuotandole del loro senso e della relazione obbligata a un fine, le apre e dispone a un nuovo uso»¹⁵. La relazione padrone/schiavo è resa ineffettuale, presa in un processo di *repurposing* che ne libera le possibilità. È quanto emerge dalle parole dello stesso Foucault:

Ci sono dei ruoli, certo, ma ognuno sa perfettamente che questi ruoli possono essere rovesciati. [...] I protagonisti sanno benissimo che si tratta sempre di un gioco, [che] è molto interessante in quanto fonte di piacere fisico. Ma non direi che esso riproduce, all'interno della relazione erotica, la struttura del potere. È una messinscena [di questa] attraverso un gioco strategico capace di procurare un piacere.¹⁶

Inaspettatamente, Agamben prende le distanze da questa concezione: la riflessione foucaultiana pare un tentativo insufficiente, dacché il godimento e i ruoli rimangono assegnabili – la possibilità un'altra prassi rimane così indelibata. L'argomentare agambeniano sembra qui carente su un punto: non si era detto che tali ruoli erano, per l'appunto, *imitati*, o, per meglio dire, *mimati*? Il passo ritrova la sua intelligibilità, pur non perdendo in problematicità, se lo si rapporta alla principale obiezione di Agamben al modello foucaultiano: «la relazione di potere permanente» (*HSIV*, 2, 1119).

Per concludere, notiamo che l'aporia del potere costituito non si trova, in Foucault, sul piano ontologico, ma sul versante della prassi:

proprio in quanto il soggetto conduce e governa “liberamente” se stesso, esso entrerà fatalmente in relazioni di potere, che consistono nel condurre la condotta di altri (o lasciar condurre da altri la propria condotta). [...] La soggettivazione in una certa forma di vita è, nella stessa misura, l'assoggettamento in una relazione di potere. [È] un'aporia ontologica, che riguarda la costruzione del soggetto come tale. (*ivi*, 1117)

Ciò diventa ancora più evidente dal momento che Foucault avrebbe tentato, in queste ricerche, di integrare il problema antico della cura di sé – in quanto tale privo di una teoria del soggetto – e la concettualizzazione cristiana della soggettività morale, in un pensiero in grado di tenere insieme le due istanze in una *teoria del soggetto come relazione etica con sé* (*ibid*). Valgano ancora, al riguardo, le riserve sopra espresse sulla rintracciabilità di una teoria foucaultiana del soggetto.

Foucault, facendo permanere le relazioni di potere nella teorizzazione della soggettività, non avrebbe svolto tutte le implicazioni dell'adeguazione ontologica di sé al rapporto che pure aveva intravisto. È vero, afferma Agamben, che Foucault ha fatto molti passi in questa direzione, abbandonando in gran parte la struttura presupponente della tradizione; tuttavia, nell'evitare un confronto – «con delle buone ragioni» – con la storia dell'ontologia, ha mancato la possibilità di pensare una forma-di-vita che non assuma mai la forma di un soggetto libero;

¹⁵ G. Agamben, *Elogio della profanazione*, in *Profanazioni*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 98-99.

¹⁶ M. Foucault, *Il sesso, il potere, la politica dell'identità*, cit., p. 302-303.

ovverosia «una zona dell'etica del tutto sottratta ai rapporti strategici, [...] un *Ingovernabile* che si situa al di là tanto degli stati di dominio che delle relazioni di potere» (*ibid*)¹⁷. Judith Revel chiosa icasticamente:

Come se esistesse un fuori dai rapporti di potere; come se la rinuncia alla conflittualità fosse, una volta per tutte, registrata; come se non si trattasse di inserire un'asimmetria [...] tra assoggettamento e soggettivazione, bensì di buttare il bebè con l'acqua del bagno.¹⁸

Si può ritenere che la questione di un *Ingovernabile*, così difficile da individuare, costituisca non tanto la radice, quanto il nodo nevralgico nel quale convergono, visibilmente e con maggiore insistenza, tutte le linee portanti del percorso agambeniano che stridono con Foucault: una diversa concezione del potere e della razionalità, una conseguente divergenza nella visione di cosa vuol dire resistere, un'insanabile differenza sull'interrogazione ontologica. Con ciò, si rintraccerà nell'*ontologia politica* di Agamben uno dei motivi decisivi delle difficoltà sorte in questa disamina. Non già che un'ontologia politica sia da considerarsi di per sé inattuabile; piuttosto questa, se si vorrà foucaultiana, dovrà assumere la riflessione del filosofo francese in tutta la sua radicalità, costituendosi nella forma di più – almeno tre – *ontologie storiche dell'attualità*.

2. *Inoprare: l'immanenza come pratica*

Il lavoro di Agamben è caratterizzato dalla presenza di una modalità *diagonale* di pensiero che passa attraverso il sistema dicotomico della tradizione, senza con ciò accettarlo o utilizzarlo dialetticamente. Come nota Badiou, questa filosofia può «porsi rispetto alle opposizioni in un regime diagonale che a un tempo le vivifica e le riattualizza», mostrando insieme la contingenza della contrapposizione e l'urgenza di un terzo termine che «non consiste nel supplemento degli altri due, né tanto meno nel loro risultato dialettico, bensì nel lasciar “esser-tale” di ciò che in questione negli altri due»¹⁹.

Per comprendere a cosa alluda il concetto di forma-di-vita è dunque opportuno chiedersi a quale problema risponde. La forma-di-vita è una vita che non può essere separata dalla sua forma e che perciò si sottrae alla produzione biopolitica della nuda vita. In altre parole, è la ricongiunzione di ciò che è costantemente

¹⁷ La nozione di *Ingovernabile* compariva già in *HSII*, 4, 442: «L'anarchia è ciò che il governo deve pre-supporre e assumere su di sé come l'origine da cui proviene e, insieme, come la meta verso cui si mantiene in viaggio [...]». Ciò non significa che, al di là del governo e dell'anarchia, non sia pensabile un *Ingovernabile*.

¹⁸ J. Revel, *L'Italian Theory e le sue differenze*, in AA.VV., *Differenze Italiane*, DeriveApprodi, Roma 2015, p. 57.

¹⁹ A. Badiou, *Sul libro La comunità che viene di Giorgio Agamben*, in AA.VV., *Giorgio Agamben: Ontologia e politica*, cit., p. 108.

te catturato e diviso dal potere – *zoé* e *bíos* – come fondazione e prestazione originaria del dispositivo ontologico sul piano della vita²⁰. In questo paragrafo faremo emergere i punti salienti della nozione, collegandola al suo predecessore concettuale – la *singularità quodlibetale* – e tracciandone le relazioni con il lessico dell'inoperosità, della potenza e dell'immanenza. Ciò che dev'essere da subito ben chiaro, infatti, è che la forma-di-vita è una *vita della potenza*, ossia una vita per la quale nel suo vivere ne va del suo vivere stesso, comportando con ciò un primato del *come* sul *che* e tutta un'ontologia dei modi. Agamben mette così in questione la supremazia della volontà e dell'atto per valersi della singularità vivente come «bastone che, messo fra le ruote della macchina politica moderna, renda inoperoso ogni tentativo di dividere l'uomo dal suo essere»²¹.

HSI si apre con la constatazione per la quale «i Greci non avevano un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la parola *vita*»; essi si servivano piuttosto di due termini ben distinti: *zoé*, il solo fatto di vivere comune a tutti i viventi, e *bíos*, la maniera di vita qualificata propria di un singolo o di un gruppo (*HSI*, 17). La *nuda vita*, che non è riducibile a nessuno dei due termini, è ciò che risulta dall'*esclusione inclusiva* (*exceptio*) della *zoé* nella *pólis*: qui non solo la vita viene separata da sé, ma la riarticolazione di ciò che è stato disgiunto si compie unicamente nell'inclusione nell'ordinamento che ha la forma di un'esclusione, cioè nella produzione di una vita tanto uccidibile quanto insacrificabile. L'isolamento della *nuda vita*, che è ciò che si cela sotto l'unicità del termine 'vita' ed è la prestazione originaria del potere sovrano, assume il carattere di un *presupposto* rispetto a quanto del vivente può essere *esposto*: presupporre è il contrario di esporre, «le immagini vengono poste e fissate *prima* della nostra vita, e non si generano invece attraverso l'uso che [ne] facciamo»²². Questa la dicotomia cui la forma-di-vita deve obviare.

Nel saggio *Forma-di-vita*, Agamben spiega che con questo termine si intende una vita dell'immanenza, «che non può essere separata dalla sua forma [e] in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una *nuda vita* [...], una vita per la quale, nel suo modo di vivere, ne va del vivere stesso e, nel suo vivere, ne va innanzitutto del suo modo di vivere»²³. Con ciò si sottolinea il carattere di possibilità che inerisce a ogni vita: per quanto ripetuti e socialmente obbligatori, i comportamenti e le modalità del vivere umano non sono mai prescritti o neces-

²⁰ Per la distinzione *bíos/zoé* si vedano F. Domenicali, *Biopolitica e libertà*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 459-464, su Foucault, e L. Dubreuil, *Abbandonare la politica*, in AA.VV., *Impersonale: In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 123-148, per un'analisi critica della questione in Agamben ed Esposito. In quest'ultimo, diversamente che nel primo, l'occorrenza dei termini rinvia solamente all'uso corrente o pertiene ai testi commentati: l'assunzione del termine *bíos* non comporta un rimando alla concezione greca e serve anzi per sbarazzarsi della distinzione.

²¹ M. Abbot, *Agamben e la questione dell'ontologia politica*, in AA.VV., *Giorgio Agamben: Ontologia e politica*, cit., p. 216.

²² E. Dattilo, *L'essere irreparabile*, in AA.VV., *Giorgio Agamben: Ontologia e politica*, cit., p. 427.

²³ G. Agamben, *Forma-di-vita*, in *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 13.

sitati. In contrasto alla nuda vita, che da fondamento nascosto della sovranità è diventata strutturalmente dominante, la forma-di-vita è pensabile solo a partire dalla revoca della scissione fra *zoé* e *bíos*. Da ciò dipende anche la consistenza del *comune*: se il vivente, nel suo attuarsi, esaurisse tutta la sua potenza confinandosi in un'identità, non vi potrebbe essere alcuna comunità – «possiamo comunicare con altri solo attraverso ciò che in noi, come negli altri, è rimasto in potenza»²⁴.

La forma-di-vita, modalmente, interrompe la logica predicativa ed è irrepresentabile; è singolare e irripetibile, ma al contempo uguale a tutto ciò che, come lei, si costituisce immanentemente nel suo stesso vivere. Per questo nel sintagma *forma vitae* sarebbe riduttivo considerare il genitivo come solamente oggettivo: la forma non si dà alla vita più di quanto non sia la vita a farsi forma. Con queste considerazioni, Agamben funzionalizza le riflessioni di Colli e Wittgenstein. Del primo, riattiva l'idea di *contatto* come immediatezza e non-relazione: «contatto sarà qualcosa dove soggetto e oggetto non si distinguono» e che dunque è al di là della rappresentazione²⁵. Dalle *Ricerche filosofiche*, recupera la concettualizzazione della *Lebensform*, definita dall'indeterminarsi di gioco e regola, pragmaticamente indiscernibili. Nel gioco, la regola resta immanente a ciò che costituisce e si esprime in esso, a tal punto che trasgredirla vuol dire cambiare gioco.

L'importanza di questa nozione non è relativa alla sola separazione del vivente. In tutte le figure individuate da Agamben, è all'opera il dispositivo ontologico: l'*arché* si costituisce separando un processo e escludendo una metà di esso, per poi ritrovarla come origine da riarticolare alla metà restante. Ciò vale per la definizione dell'umano attraverso l'*exceptio* dell'animale, della legge mediante il bando dell'anomia e del governo attraverso la cattura dell'inoperosità. La forma-di-vita è quanto è in grado di disattivare questa macchina nel suo complesso, restituendo un'eccezionalità *effettiva* all'esistenza *in quanto tale*. Il quotidiano, lasciato essere, si rivela dunque come *qualcosa* che non è un nulla e non richiede fondazione. La questione decisiva, dunque, non è più quella dell'essenza e dell'origine, ma quella del *modo*, del suo come e di una potenza irriducibile all'attualizzazione. È quanto Agamben nomina col termine *quodlibetale*.

Quodlibet non è ciò che è indifferente, “non importa quale sia”, piuttosto è “l'essere che comunque importa”, giacché è l'essere qual-si-voglia. Come nell'amore non ci si rivolge mai verso questa o quella proprietà dell'essere amato, ma nemmeno se ne prescinde in favore della genericità, così l'essere qual-si-voglia è desiderato con *tutti i suoi predicati, tale qual è*. La qualunque designa cioè l'intelligibilità della singolarità come tale, slegandola tanto dall'ineffabilità dell'individuo quanto dall'indifferenza verso una proprietà comune.

Nel costruire l'ontologia del *quodlibet*, Agamben giunge per la prima volta ad adoperare l'espressione ‘uso di sé’ in un'accezione indeterminata, ma che prelude al suo utilizzo tardo: la singolarità è generata perpetuamente dalla propria maniera d'essere e il solo modo di comprendere «questo libero *uso di sé* [...] è

²⁴ *Ivi*, p. 18.

²⁵ G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969, p. 39.

quello di pensarlo come un abito, un *ethos*. Essere generati dalla propria maniera di essere è, infatti, la definizione stessa dell'abitudine [...]: *etica è la maniera che non ci accade né ci fonda, ma ci genera*²⁶. Sarà etico un discorso che non parte da un destino biologico o dalla realizzazione di un'essenza, ma che assume su di sé, quale unico da-essere dell'uomo, il semplice fatto dell'esistenza come potenza immanente: bisogna pensare questa potenzialità come un individuarsi senza fine in una serie indefinita di oscillazioni modali.

Propriamente qualunque è quella potenza che può non soltanto *non-essere* ma anche *non non-essere*. Ciò vuol dire che, per l'essere che può la propria impotenza, il passaggio all'atto non esaurisce il suo vivere in un'opera e che, anzi, proprio questa tensione fra l'opera e la potenza appare come ciò che apre in possibilità la vita dell'uomo. Tale singolarità non sarà dettata né dalla necessità (*non poter non essere*) né dalla contingenza (*poter non essere*), il modo del suo accadere sarà quello del necessariamente contingente o contingentemente necessario: essa *può non non-essere*.

La prassi altra, vent'anni dopo, prenderà il nome di *habitus*. Il termine rimanda alla tradizione della *Metafisica* e del *De anima*, ove la potenza non è semplicemente quella generica di chi può diventare, un giorno, architetto, ma quella che compete a chi l'ha già acquisita. Questo "avere" la potenza è aristotelicamente l'*hexis*, l'abito. La sua specificità sta nel fatto che colui che ha una potenza può tanto metterla in atto quanto non farlo; la potenza è definita dalla possibilità del suo *non non-essere*, dal suo poter essere sospensione dell'atto, ossia presenza di ciò che non è in atto. Tuttavia, il tentativo aristotelico è già parte dell'oblio: l'abito viene pensato da Aristotele proprio per eliminare le aporie derivanti dalla scissione potenza/atto, in quanto tale già compiutasi. Al contrario, solo se pensiamo l'abito non soltanto in modo negativo (impotenza), ma come *uso abituale* possiamo liberare una forma-di-vita. Nell'uso, l'abito «si dà esistenza, al di là della semplice opposizione fra potenza e essere-in-opera. E se l'abito è [...] sempre già uso di sé [...], allora non vi è qui posto per un soggetto proprietario dell'abito, che possa decidere di metterlo o non metterlo in opera» (*HSIV*,2, 1074). Il soggetto non precede l'abito, ma in qualche modo ne risulta per mezzo di una *exceptio*.

Con l'uso abituale Agamben pensa a fondo la questione della potenza pura e immanente. Laddove l'*abito* permette di concepire una potenza che si costituisce a partire dalla sua passività, l'*uso* consente di individuare le forme di un agire in grado di revocare la distinzione essere/prassi. Risultandone, l'*uso abituale* è quell'abito che è sempre già in uso e che, dunque, non presuppone una potenza che debba prima o poi passare all'atto, giacché si dà sempre nel suo uso.

L'uso di sé trova il suo paradigma nella *contemplazione*. Come l'uso, questa non ha soggetto – in essa il contemplante si risolve integralmente – e non ha un oggetto – ciò che si contempla è la propria stessa potenza *come* potenza. Ciò significa che, nei modi, la Sostanza, spinozianamente, costituisce sé stessa

²⁶ G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 28.

in quanto costituente e non si risolve in altro da sé, piuttosto giace in sé senza perdere nulla. Contemplare vuol dire mantenersi sempre in rapporto con una zona di non-attualità tramite una pratica immanente che disattiva costantemente l'atto non consentendogli di ipostatizzarsi. Vuol dire *inoprarsi*, darsi alla propria potenza nella purezza di un uso abituale: il falegname resta tale anche quando non costruisce e questo non è dovuto al suo rimanere titolare di una potenza di costruire, ma al suo vivere abitualmente nell'uso di sé come falegname.

Con il termine 'inoperosità', si intende disattivare il primato dell'atto per lasciar essere una pura potenza che, invece di esaurirsi in altro, si rivolge verso sé facendosi potenza della propria potenza: nell'opera rimane sempre un nucleo vitale e inestinguibile che la potenzia. Non si tratta dunque di inerzia e stasi, ma di una *praxis vivace*: «occorre comprendere il termine come se esistesse un verbo attivo *inoperare* (o *inoprare*). In tal senso, il termine nomina l'attività più propria dell'uomo»²⁷. *Inoprare* è ciò che nomina l'immanenza come pratica.

L'uomo non solo è aperto a ogni possibilità, ma *ha* questa mancanza di vocazione nella forma di un'inoperosità fondamentale al centro di ogni pratica. Ostinatamente, l'inoperosità viene però catturata dal dispositivo della *gloria*:

[essa]viene così catturata nelle liturgie e isolata nei giorni di festa. [...] [Eppure] la festa, come l'inoperosità, non è definita soltanto da ciò che non vi viene fatto, piuttosto, quello che vi viene fatto è insieme disfatto, reso inoperoso, liberato e sospeso dalla sua economia, e aperto così a un altro possibile uso. [...] L'inoperosità di un'attività coincide, ogni volta, con il nuovo uso – l'uso festivo – che se ne fa.²⁸

Non si tratta, quindi, di abolire l'opera – più che di *destituzione* si parlerebbe di *distruzione* e quest'ultima, sarebbe una modalità tutt'altro che inoperosa. Bisogna piuttosto istituire una *tensione* fra vita e opera, prendendo esempio dal bambino, che «non si astiene semplicemente da ogni operazione rivolta fuori di sé: piuttosto egli configura questa operazione in un modo particolare, che noi chiamiamo gioco, in cui la produzione di un oggetto esterno non è certamente il fine principale»²⁹.

Cosa farne di questa pura potenza? L'etica, per Agamben, è la dottrina della vita beata e non conosce colpe, responsabilità e doveri (*HSIII*, 778). Per questo, la domanda non è *cosa* ma *come* fare: l'essenza è meno importante del modo e quest'ultimo, lungi dal collocarsi nel futuro, è sempre presente come non-vissuto. Inoprare vorrà dire costituire la propria vita come fascio di relazioni affrancate dalla logica strumentale, identitaria e proprietaria. Agamben non può andare oltre, giacché sconfinerebbe nella prescrizione, facendo venir meno l'inerenza alla sfera etica del suo filosofare: «Io indico delle strategie, lascio che siano altri più competenti a trarne delle tattiche»³⁰.

²⁷ G. Agamben e A.W. Lasowski, *L'inoperosità come prassi*, in AA.VV., *Giorgio Agamben: Ontologia e politica*, cit., p. 549.

²⁸ *Ivi*, p. 555.

²⁹ G. Agamben, *Opus alchymicum*, cit., p. 132.

³⁰ G. Agamben e A.W. Lasowski, *L'inoperosità come prassi*, cit., p. 556.

Il gesto che, su questo piano, corrisponde alla forma-di-vita è la profanazione di ciò che è stato separato “religiosamente”³¹. Profanare è un atteggiamento libero e distratto, significa «aprire la possibilità di una forma speciale di negligenza, che ignora la separazione o, piuttosto, ne fa un uso particolare»³². In questo *gioco* ne va della possibilità di un'imitazione e di una parodia della norma, della separazione stessa. L'eventualità di questa pratica da mimi è indispensabile al mantenimento della potenza nella sua immanenza; negarne la legittimità in nome di una potenza testardamente anarchica vuol dire ristabilire delle partizioni nell'essere, vivo di un'anarchia in grado di far altro uso delle leggi. Occorre invece strappare a *ogni* dispositivo la gratuità già da sempre eccepita, allontanandosi ancora da Foucault.

3. Quale potenza? Foucault oltre Agamben

Ogni concetto è costruito per rispondere a un'urgenza locale, affinché nell'incontro con essa possa nascere, nel pensiero, qualcosa di inestimabile: per una vita, non risolvibile alla mera sopravvivenza, uno scenario meglio vivibile. Per questo, non è possibile astrarre un concetto dal movimento che incessantemente lo costituisce senza con ciò inserirlo in un divenire distinto dal primo e a esso irriducibile. Porre a confronto l'opera di due autori, di conseguenza, rimane un lavoro di poco conto fino a quando non si abbandona l'immagine di una verità immobile e onnipresente, per porsi sul piano di una verità-evento che accade sempre nella violenza, inferta alla sensibilità, da un problema. A tal proposito, si vedrà come, nel caso degli autori in questione, sia il differire delle emergenze a render conto di ogni distanza. L'analisi critica dell'interpretazione che Agamben dà dell'ultimo Foucault non può dunque che risalire a idee e contesti che potrebbero sembrare estranei all'indagine, ma che ne costituiscono la chiave d'accesso.

A più riprese, Agamben rivendica il suo foucaultismo (eterodosso), laddove gran parte dei suoi critici preferisce far leva sulle divergenze. Una delle obiezioni più note, per quanto scorretta, viene da un sedicente foucaultismo che, in linea con Foucault, sostiene che «oltre il semplice rifiuto [...] abbiamo bisogno di costruire un nuovo modo di vita», dando per implicito che Agamben si fermi al *semplice rifiuto*, sottovalutando così la nozione di forma-di-vita³³. Tuttavia, anche secondo interpreti più attenti, si può sostenere con buone ragioni che un dialogo fra Agamben e Foucault sia impossibile³⁴. Per Marzocca, ad esempio, esiste una differenza importante fra sistemare in termini «teoreticamente omogenei l'intera

³¹ «Religio non è ciò che unisce uomini e dèi, ma ciò che veglia a mantenerli distinti» (G. Agamben, *Elogio della profanazione*, cit., p. 85).

³² *Ibid.*

³³ M. Hardt e A. Negri, *Empire*, HUP, Harvard 2000, ed. it. *Impero*, Rizzoli, Milano 2001, p. 193.

³⁴ Cfr. M. Ojakangas, *Impossible dialogue on Bio-power*, «Foucault Studies», n. 2 (2005), pp. 5-28.

problematica biopolitica e lo sforzo che, invece, Foucault compie costantemente di garantire la decifrabilità degli esiti delle sue analisi evitando al tempo stesso la loro unificazione teorica [...] attorno ad un unico “principio”»³⁵. Analogamente, le più comuni attestazioni dei limiti di Agamben additano la perdita di specificità dovuta alla tensione irrisolta tra il fondamento ontologico del biopotere e l'esistenza fattuale delle sue tecnologie, con la conseguenza che il politico vien ridotto «to a single, pejorative version of sovereign power and state authority»³⁶.

Benché in grado di cogliere le insufficienze dei concetti agambeniani, queste critiche sottovalutano il pensiero dell'autore, non cogliendone le motivazioni. D'altronde, è lo stesso Agamben a prendere atto di una differenza non accidentale fra il suo metodo e quello del francese: Foucault «ha sempre rifiutato di occuparsi [di ciò che egli chiama] “gli universali”, come lo Stato, la Sovranità, la Legge, il Potere»³⁷. Cercheremo qui i problemi cui rispondono i concetti in questione, per coglierne il gioco unilaterale di ripresa e trasformazione. Si tratterà di individuare il piano di discorso di Agamben, ovvero quello di un'ontologia politica che fa ampio uso dell'*arché* (innovativamente) e che si concreta in una concezione del potere e della potenza che poco ha a che vedere con Foucault.

Significativamente, la riflessione agambeniana sul metodo segue la stesura dei suoi testi maggiori e dunque si svolge a cose fatte. Lo stesso vale per Foucault; tuttavia una differenza permane anche al livello superficiale: se il metodo non è separabile dal contesto in cui opera, allora non si può ignorare come le problematiche agambeniane sorgano nell'ambito di una teoresi ontologicamente orientata, per poi volgersi all'analisi di figure storiche.

Queste figure – *homo sacer*, stato di eccezione, campo – sono senza dubbio fenomeni storici positivi, ma l'utilizzo che ne vien fatto è volto ad adoperarli come paradigmi, «la cui funzione [è] di costituire e rendere intelligibile un intero e più vasto contesto storico-problematico», non di ricostruire alcunché storiograficamente³⁸. La funzione del paradigma non è tanto quella di spiegare la modernità riportandola a una narrazione delle cause; piuttosto si tratta di rendere visibili alcuni fenomeni la cui parentela *doveva* sfuggire allo storico. Il paradigma, definisce Agamben,

è un caso singolo che viene isolato dal contesto di cui fa parte, soltanto nella misura in cui esso, esibendo la propria singolarità, rende intelligibile un nuovo insieme, la cui omogeneità è esso stesso a costituire. [...] Il termine che funge da paradigma [è] disattivato dal suo uso normale [...] per mostrare il canone di quell'uso, che non è possibile esibire in altro modo.³⁹

³⁵ O. Marzocca, *La biopolitica fra potere e potenza*, in *Perché il governo*, Manifestolibri, Roma 2007, p. 81.

³⁶ A. Kalyvas, *The sovereign weaver*, in AA.VV., *Politics, Metaphysics and Death*, DUP, Durham 2005, p. 115.

³⁷ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, nottetempo, Milano 2006, p. 13.

³⁸ G. Agamben *Signatura rerum*, cit., p. 12.

³⁹ *Ivi*, p. 20.

L'intento, dunque, non è quello di svelare inizi nascosti: Agamben vuole rendere intelligibili degli ambiti discorsivi, disattivando la *signatura* alla base della cultura occidentale. Questa *signatura* non è altro che l'imposizione del dispositivo ontologico e delle sue partizioni, tramite la rappresentazione della loro illusoria necessità.

Nonostante il confronto con *Nietzsche, la genealogia e la storia*, torna qui in primo piano il problema dell'origine, sebbene atipicamente. Lo statuto dell'*arché* in Agamben è ambiguo. Da un lato, egli intende l'*arché* negativamente, come *comando* che coincide con la reiterazione della scissione dell'esperienza fattizia e che in quanto tale può essere pensata come forza attiva nel presente. In questo caso, il compito dell'archeologia è quello di rendere inoperosa l'*arché*, ritrovando nel suo punto cieco una potenza di vita mistificata dal dispositivo.

Dall'altro, è proprio questa potenza di vita a esser posta quale *arché* nelle vesti, ancora una volta, di tendenza operante nel presente, che si configura come non-vissuto del vissuto stesso. Qui, il compito sarà di rivitalizzare, riattualizzandola, un'*arché* che è piuttosto il *futuro anteriore* del lavoro archeologico: pena il ritorno dell'origine, bisogna pensare l'accesso all'*arché* come la creazione di un passato che *sarà stato* solo ad inchiesta compiuta. L'archeologo deve distruggere la tradizione, che è *exceptio*, per ritrovare al di là di questa un punto d'insorgenza (*preistoria* o *fonte*) che non è mai la somma dei caratteri risultanti dalla scissione della tradizione. L'*arché*, in questo secondo caso, è un'ipotesi, una *x* di pura eterogeneità rispetto al presente, «qualcosa che si suppone necessariamente accaduto, ma che non può essere ipostatizzato in un evento nella cronologia»⁴⁰. Il gesto archeologico, paradigma di ogni inoprare, consiste nell'accedere, risalendo a contropelo il corso della storia, al presente in quanto non-vissuto per restituirlo alla salvezza da cui proviene⁴¹.

La coesistenza dei due sensi dell'*arché* è resa possibile dall'unitarietà del gesto: è solo tramite la destituzione dell'*arché* come comando che è possibile liberare l'*arché* come uso che il dispositivo cattura e tramanda. L'oscillazione rimanda a un punto fermo in Agamben: ciò che era, anche se solo ipoteticamente, prima della scissione, è anche ciò che è sempre da realizzare (e che è pur sempre restato attivo). Ma se ciò che richiede la nostra urgenza deve anche essere ciò che si trova prima della separazione, con ciò siamo installati in un *dualismo* di fondo che contrappone alla monoliticità di un Potere malvagio, la potenza di un Ingovernabile. I due aspetti si producono reciprocamente, avvitando in una concezione univoca del dispositivo che deve molto a Heidegger e ai francofortesi.

Foucault, dal canto suo, anche nei momenti di maggiore vicinanza alla teoria critica, non ha mai cessato di opporsi a una concezione monistica della ragione a favore di un pluralismo delle *forme di razionalità* analizzate nel loro processo di messa in forma di campi non riducibili a unità, vale a dire nella complessa trama di relazioni, sostituzioni strategiche e sovrapposizioni fra molteplici tecnologie di potere⁴². In nessun modo è possibile parlare in Foucault di una assolutizzazione

⁴⁰ *Ivi*, p. 111.

⁴¹ *Ivi*, p. 108.

⁴² Cfr. M. Foucault, *Omnes et singulatim*, in *Dits et écrits*, cit., pp. 135-136.

di un determinato diagramma di potere o – che è lo stesso – è interdetto, su queste basi, compiere discorsi che prendano in considerazione *tutte* le società e *tutte* le culture, operazione volentieri svolta da Agamben.

Al contempo, e con lo stesso movimento di vicinanza critica alla *Frankfurter Schule*, Foucault afferma che dobbiamo produrre «qualcosa che ancora non esiste e di cui non possiamo sapere come e cosa sarà»⁴³. Egli non è interessato all'individuazione della configurazione ontologica della forma-di-vita, ma alla specificità di più tecniche di sé, nessuna delle quali ripropone acriticamente. Prima di una modalità di formazione della soggettività, non ve ne era che *un'altra* che mai potrà essere la *nuova* forma di soggettivazione che cerchiamo.

La ricerca agambeniana si rivela insufficiente se privata di un confronto con l'immanenza del potere alla storia, confronto che peraltro renderebbe impossibile «evidenziare ambiti totalmente irrelati, come una *pura origine* o un *altro orizzonte*»⁴⁴. Nondimeno, l'analisi storicamente circoscritta che coincide con l'ontologia dell'attualità foucaultiana, non si riduce a una mera storicizzazione né è spinta da un banale *pathos della singolarità*. Si tratta, piuttosto, di prendere sul serio il potere e la sua immanenza ai soggetti, di cogliere la storia in quanto si fa corpo e costituisce, *per noi*, l'urgenza di *un nuovo noi*. Difficilmente si farà rientrare tutto ciò in un'ontologia che, certo modale, rimane dualistica.

Per cogliere al meglio l'ottica di Agamben, sarebbe necessario porre la questione sul suo piano proprio, che è quello – estraneo a Foucault – di un'ontologia politica. Sebbene lo stesso Agamben rivendichi una forte continuità col filosofo francese, ad esempio parlando di un'«archeologia dell'ontologia» o dell'ontologia come «*l'a priori* storico fondamentale del pensiero occidentale», non è possibile ignorare come le nozioni riprese subiscano uno spostamento dalla genealogia alla filosofia prima (*HSIV*, 2, 1125). La *domanda* di Agamben è fondamentalmente differente, giacché si tratta di interrogare l'ontologia come ciò che «definisce ogni volta lo spazio dell'agire e del sapere umano, di ciò che l'uomo può fare e di ciò che egli può conoscere e dire» (*ivi*, 1123). Più incisivamente, afferma che «l'ontologia è gravida del destino storico dell'Occidente» (*ibid.*). A questo punto pare indispensabile porre la questione del rapporto con Foucault sul piano della posizione di problemi più che su quello delle soluzioni.

Abbot ha definito l'ontologia politica come «lo studio del modo in cui [...] la nostra concezione del mondo *come tale* [...] condiziona quelle che riteniamo essere possibilità ontiche dell'agire collettivo»⁴⁵. L'ontologia politica post-heideggeriana pretende di essere *post-metafisica* in ciò: essa cerca di pensare le

⁴³ M. Foucault e D. Trombadori, *Esperienza e verità*, Castelvecchi, Roma 2018, p. 66. È da notare che una visione così critica dell'origine non è costante nel percorso di Foucault. La prospettiva presa qui in considerazione deve molto alle critiche mossegli da Derrida proprio su questo tema e che, in parte, possono essere mosse ad Agamben.

⁴⁴ E. Stimilli, *L'uso del possibile*, in AA.VV., *Giorgio Agamben: La vita delle forme*, cit., p. 31.

⁴⁵ M. Abbot, *Agamben e la questione dell'ontologia politica*, cit., p. 203. La nuda vita rappresenta la «trasposizione della differenza ontologica heideggeriana entro categorie biologiche classiche» (p. 209).

problematiche della politica attuale in relazione a ciò che è stato ereditato dalla metafisica in quanto oblio dell'essere (quodlibetale). Va da sé che ogni critica sul piano ontico perde la sua rilevanza nella riflessione ontologica: «l'iperbole di Agamben, la sua tendenza a trascurare la *nuance* storica (“*tutte* le società e *tutte* le culture”), è il risultato del suo metodo ontologico: l'iperbole [...] è ciò che il pensiero ontologico diviene quando trapassa nell'ontico»⁴⁶.

La nuda vita, concetto ontologico primario, non indica una possibilità della politica ontica, giacché in sé non è neanche considerabile come paradigma o esempio esperienziale: essa è piuttosto la regola di formazione di ogni paradigma agambeniano e il suo problema fondamentale, l'oblio stesso. Essa indica un fallimento *di pensiero* concretatosi nel *campo*: nessuna vita si può dire propriamente nuda, ovunque non ci sono che forme-di-vita rese impensabili dalla loro cattura del dispositivo ontologico. La nuda vita è una *finzione metafisica* che perseguita la politica occidentale, incapace di scalfire quel nucleo impersonale che è l'essere stesso di ogni vita⁴⁷. Se ci si chiede, dunque, dove e come sia possibile concepire in Foucault la nuda vita, si deve rispondere:

“in nessun luogo”: il concetto è troppo [ampio, astratto e *metafisico*] per poter appartenere al registro foucaultiano. Se è possibile affermare che Agamben, in *HS* sviluppa il progetto di Foucault [...], ciò avviene soltanto mediante l'importazione di un concetto quasi-heideggeriano, che cambia irreversibilmente le regole e gli esiti del gioco.⁴⁸

Ciò che ne consegue, è che il problema diventa adesso quello dell'estensione e del livello cui vien condotta l'analisi: per mantenere l'unità del dispositivo ontologico e la monoliticità del potere cui corrisponde, Agamben deve tener ferma un'idea *giuridica* e *repressiva* del potere stesso, mancando con ciò di misurarsi a fondo con la questione foucaultiana dell'immanenza delle relazioni di potere. Ad esempio, la nozione di *cattura* sembra pensabile solo a partire dalla prospettiva di un potere visto con gli occhi del diritto – e di un diritto affatto determinato. Lo stesso vale per lo *stato di eccezione*, elemento «metastorico, immune da qualunque contraccolpo proveniente dagli sconvolgimenti del potere che lo realizza»⁴⁹. Agamben sembra esserne consapevole: Foucault ha lasciato fuori il diritto e la teologia, «mi è sembrato naturale [lavorare] proprio in questa direzione»⁵⁰. Lunghi dal costituire un'aggiunta, l'operazione compiuta si

⁴⁶ *Ivi*, p. 211.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 214. Lo stesso Agamben commette, almeno espositivamente, l'errore categoriale che porta i suoi critici a mancare il carattere ontologico-politico del suo discorso. Ad esempio, nell'immediatezza con cui passa dalla figura dello schiavo alla cattura, nel diritto romano, di quella stessa figura di pensiero che bisogna riattualizzare.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ O. Marzocca, *Biopolitica, sovranità, lavoro*, in AA.VV., *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 234.

⁵⁰ G. Agamben e G. Sacco, *Intervista a Giorgio Agamben: dalla teologia politica alla teologia economica*, URL = http://www.lavocedifiore.org/SPIP/article.php3?id_article=1209.

configura come una modifica radicale del concetto foucaultiano di potere: non più relazionale, immanente e proveniente dal basso, ora si definisce a partire dall'unidirezionalità di ciò che impone la relazione presupponente nella forma di una sovranità monologica, negativa e continuativa. Si avrà un bel dire che «il potere non è il male»⁵¹.

Ciò che è in questione è l'*uso della potenza*. La tesi qui proposta non vuole ridurre a una divergenza in quest'uso l'ampissimo spettro di problematiche che mette in rapporto Agamben e Foucault, piuttosto indica il luogo dove emerge maggiormente la specificità e l'inattualità del pensiero foucaultiano in rapporto a quanto vien detto a torto o a ragione da molti suoi continuatori. Se è vero che la filosofia della vita di Foucault pone molte difficoltà, a causa della sua disseminazione e della varietà della sua proposta lungo un percorso polimorfo, nondimeno è vero che «Agamben's heritage is not so much the Nietzschean emphasis on relations of force that informs Foucault's genealogical approach but the ontological concerns of Aristotle and Heidegger»⁵².

Agamben, in altri termini, concepirebbe la potenza ponendosi in dialogo con la tradizione aristotelico-tomistica. A questo canone che discute la potenza sempre in relazione all'atto, si rifà oggi Rocco Ronchi, in modalità apparentemente antitetiche rispetto ad Agamben. D'altra parte, Foucault, il quale non tematizza questo concetto, sembra rifarsi piuttosto a una tradizione che ha il riferimento principale in Nietzsche, l'interprete maggiore in Deleuze e il più illustre predecessore in Spinoza. Alla dicotomia atto/potenza, questi autori sostituiscono «un concetto di vita come potenza che ha nel godimento e nella soddisfazione, in un momento estetico un punto fondamentale; dove l'estetica è [...] immediatamente politica»⁵³.

La potenza, per Deleuze, è la «sensibilità della forza», ha un carattere intrinsecamente vitale⁵⁴. Ricordiamo come la nozione di vita espressa da Canguilhem vada esplicitamente in questa direzione, nel suo testo maggiore, laddove egli parla di una «polarità della vita» che riconduce all'influenza nietzschiana⁵⁵. «Voler conservare se stessi», scrive Nietzsche, «è l'espressione di uno stato di necessità, di una limitazione dell'autentico impulso fondamentale alla vita,

⁵¹ M. Foucault, *L'ethique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in *Dits et écrits*, cit., ed. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault III*, cit., p. 291. Come riassume Snoek, tre possibili punti di distanza sul potere sono individuabili: nel lasso di tempo preso in considerazione per la biopolitica (molto più lungo per Agamben, ma può esser mai solo questione di tempo?); nel rapporto fra sovranità e biopolitica (dunque nel presente inteso come *differenza*); nella relazione delle analisi con il campo. Cfr. A. Snoek, *Agamben's Foucault*, «Foucault Studies», n. 10 (2010), pp. 44-67.

⁵² *Ivi*, p. 67. Nell'intervista con Raulff: «Nietzsche was important for me also. But I stand rather more with Benjamin».

⁵³ M. Iofrida, *Fenomenologie della vita*, cit., p. 94.

⁵⁴ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962, ed. it. *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino, 1978, p. 94.

⁵⁵ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 96. I luoghi dove riconosce il debito con Nietzsche sono raccolti in *Sulla medicina*, Einaudi, Torino 2007, pp. 23-34.

che mira a una *espansione di potenza* e, in questa volontà, abbastanza spesso pone in questione e sacrifica l'autoconservazione»⁵⁶. Nella natura domina la sovrabbondanza, non lo stato di necessità: la volontà di conservarsi è una conseguenza (non inevitabile) della volontà di potenza che mira alla crescita e all'espansione. Ora, la nozione nietzschiana di potenza deve molto meno ad Aristotele (e alla distinzione atto/potenza) che a una certa letteratura scientifica a lui contemporanea e a un'interpretazione originale – dapprima entusiasta, poi combattuta – di Spinoza.

Dal lato opposto, Agamben riporta tanto l'affezione delle inclinazioni (il *gusto*), quanto il desiderio al medesimo discorso ontologico relativo ad atto e potenza⁵⁷. Esempio è il breve *L'immanenza assoluta* (1996), testo in cui Agamben si confronta con Deleuze collegandolo, senza far differenze significative, a Foucault e Spinoza. Interpretando *L'immanenza: una vita...*, scrive:

Il carattere più intimo della vita nutritiva non è [...] la crescita, ma, innanzitutto, l'autoconservazione. Ciò significa che, mentre la tradizione medico-filosofica cerca di distinguere con cura le varie potenze dell'anima e regola la vita umana sul canone alto della vita dianoetica, Deleuze [...] ne arretra il paradigma sullo schema più basso della vita nutritiva. [...] La potenza che costituisce la vita in senso primordiale (il nutrir sé), coincide col desiderio di conservare il proprio essere che definisce la potenza della vita come immanenza assoluta in Spinoza e in Deleuze.⁵⁸

Da un lato, egli non sembra cogliere la specificità dei concetti di vita e potenza di Deleuze (e Nietzsche), dall'altro sembra ridurre lo stesso Deleuze a un'interpretazione di Spinoza differente da quella del parigino⁵⁹.

Due usi della potenza, dunque, che non riescono a interloquire e che si concretano in concezioni della soggettività affatto diverse. Negli anni Ottanta, Foucault si sofferma infatti sulla «vita come potenza di soggettivazione», come «lungo divenire differenziale delle differenze singolari»⁶⁰. Queste non rimandano, quale loro elemento ultimo, a soggetti; piuttosto ineriscono a «sottoindividui» che precedono geneticamente gli individui costituiti⁶¹. Alle divergenze fra i due autori qui evidenziate ne aggiungiamo una. Il soggetto, per Agamben, è da considerar-

⁵⁶ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Fritzsche, Leipzig 1887, ed. it. *La gaia scienza*, Einaudi, Torino 2015, p. 250.

⁵⁷ Cfr. HSIV,2, 1236; Id., *Desiderare*, in *Profanazioni*, cit., pp. 57-58.

⁵⁸ G. Agamben, *L'immanenza assoluta* (1996), in *La potenza del pensiero*, Neri pozza, Vicenza 2005, pp. 400-401.

⁵⁹ Nella filosofia italiana contemporanea, Esposito riprende l'idea deleuziana di una "potenza della vita". Recentemente, egli ha reiterato le sue riserve nei confronti del progetto agambeniano rivendicando il carattere *conflittuale e istituyente* della vita. Disattivare alcunché non sarebbe sufficiente senza immettere nella politica la potenza di una vita. Per la critica all'heideggerismo di sinistra, che sta qui anche per Agamben, si vedano i testi di Esposito in M. Di Pierro e F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza*, Quodlibet, Macerata 2019.

⁶⁰ J. Revel, *Identità, natura, vita*, in AA.VV., *Foucault, oggi*, cit., p. 145.

⁶¹ M. Foucault, *Le jeu*, in *Dits et écrits III*, cit., ed. it. *Il gioco*, «Millepiani», n. 2, 1994, p. 36.

si un campo di tensioni fra due forze antitetiche: «una che va dall'individuale all'impersonale e l'altra che va dall'impersonale all'individuale»⁶². Il movimento descritto è l'individuarsi immanente di una forma-di-vita a partire dalla relazione con un'originaria e ineliminabile nube di non-conoscenza: alla molteplicità che caratterizza i processi di soggettivazione foucaultiani dall'esterno e, per così dire, dall'interno, Agamben contrappone uno schema duale.

Quale dei due modelli possa rivelarsi più funzionale a una politica e a un'etica che, problematizzando il soggetto, vogliano riscoprire e inventare individuazioni collettive, è una questione della quale può decidere solamente la potenza di una vita nelle sue pratiche d'immanenza.

⁶² G. Agamben, *Genius*, in *Profanazioni*, cit., p. 12.

“Immanenza”: una *buzzword* filosofica?

Tra critica all'immanenza e critica immanente

Giacomo Pezzano (Università degli Studi di Torino)

giacomo.pezzano@unito.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 13/10/2019 - Accettato: 14/04/2020

English title: *“Immanence”: A Philosophical Buzzword? Between the Critique of Immanence and the Immanent Critique*

Abstract: The “viral” diffusion of the concept of immanence in the philosophical and cultural panorama risks to make it become a *buzzword* with “contagious” effects, capable of generating a conceptual pathology or dysfunctionality. Undoubtedly, “immanence” is a valid concept, especially on the logic-metaphysical level; however, from a political or social point of view, it has aroused various perplexities. Therefore, in this paper, I discuss some of the basic ideas of a possible “critique of immanence” (§ 1), and then I highlight the outlines of the perspective of the “immanent critique” (§ 3). Finally, I suggest that we can find a possible solution to the tensions between immanence and transcendence if we pose the problem on an anthropological or anthropological-philosophical level (§ 3).

Keywords: Immanenza/trascendenza, filosofia, politica, critica, Deleuze.

Sommario: 0. Un concetto virale; 0.1. Immanentisti di ieri e di oggi; 0.2. Una politica dell'immanenza?; 1. Critica all'immanenza; 1.1. Chi ha paura dell'immanentista?; 1.2. Intrattenersi; 2. Critica immanente; 2.1. Legiferare o interpretare?; 2.2. Questioni di grammatica; 3. Le virtù dello strabismo.

Il filosofo era strabico all'infuori, con un occhio che pareva volare dietro le idee nel momento in cui esse stavano per sfuggire dal campo visivo umano, nella prospettiva più obliqua e meno riconoscibile.

I. Calvino, *La speculazione edilizia*

0. *Un concetto virale*

0.1. *Immanentisti di ieri e di oggi*

Per cominciare con una definizione minimale, che delinei da subito la tensione tra immanenza e trascendenza, immanente sarebbe quella realtà che non trascende la sfera di un'altra realtà: non esiste in maniera separata e indipendente da questa, ma è con essa in rapporto di coesenzialità reciproca¹.

Notoriamente, le vicende del concetto possono essere fatte risalire alla nozione aristotelica di inerenza, ma è con la filosofia scolastica che l'immanenza assume un particolare rilievo, andando a indicare appunto ogni realtà che resta nel dominio di un'altra, in un'ottica non logica ma metafisica: si poteva così distinguere per esempio – come ancora faceva B. Spinoza – tra un'*actio* e *causa immanens* (permane nell'agente e nell'agito) e un'*actio* o *causa transiens* (modifica transitoriamente l'agente e si dissipa nell'agito).

Fu poi in età moderna che l'immanenza venne a contrapporsi alla trascendenza, in modo tale da poter connotare – per esempio – immanente la divinità panteista o la forma aristotelica rispetto alla materia e trascendente la divinità monoteista o l'idea platonica rispetto al piano sensibile. In maniera in fondo non dissimile, agiva la celebre distinzione kantiana tra uso immanente e uso trascendente della ragione: in un caso si resta *all'interno* dei limiti della conoscenza possibile; nell'altro caso ci si spinge *al di là* di essi. Fu a partire da qui che poté delinearsi il tema idealistico dell'immanenza della realtà al pensiero.

Pur senza entrare nei dettagli storici, di immanenza discute in modo articolato la teologia cattolica, quando affronta in chiave antintellettualistica il problema della presenza del soprannaturale nel soggetto umano (fino alla condanna enciclica di Pio X): è la linea rossa che va da Agostino e Pascal a figure come M. Blondel, A. Sabatier, W. James, M. Maine de Biran, L. Ollé-Laprune, F. Brunetière, N. Söderblom, É. Le Roy, R. Otto. Importante è rilevare che qui l'immanenza si accosta a una forma di esperienza diretta e viva – in questo caso delle verità cristiane.

Nella contemporaneità, l'immanenza è centrale anche in alcuni momenti dell'opera di E. Husserl e M. Heidegger², ma è senza dubbio a partire da G. Deleuze che essa si fa *filosoficamente virale*. Da buon meme, l'immanenza prende a circolare, venendo condivisa ogni volta tramite modifiche e slittamenti: diventano così numerosi gli iscritti al “profilo social” dell'immanenza, nelle modalità più disparate.

Per esempio, il testo sull'immanenza a oggi più corposo nel panorama italiano traccia una genealogia a ritroso che parte da Deleuze e non solo coinvolge – com'è ovvio – Spinoza, ma anche una larga schiera di autori francesi, come appunto M.

¹ Tengo conto della voce *Immanenza* nel “Dizionario di filosofia Treccani”, reperibile on-line all'indirizzo http://www.treccani.it/enciclopedia/immanenza_%28Dizionario-di-filosofia%29/.

² Emblematico in tal senso un lavoro come L. Lawlor, *The Implications of Immanence: Toward a New Concept of Life*, Fordham University Press, New York 2006; ed. it. *Le implicazioni dell'immanenza. Verso un nuovo concetto della vita*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

Maine de Biran, nonché F. Ravaisson, G. Tarde, H. Bergson, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, J. Cavallès, G. Canguilhem, G. Simondon e M. Foucault³. Poi, restando ancora nello scenario italiano, abbiamo per esempio i pensatori (im)politici al centro degli studi di R. Esposito, i filosofi della natura di R. Ronchi, gli psicoanalisti-filosofi del linguaggio di F. Cimatti e i biopolitici neomarxiani di A. Negri.

Il rischio di una simile diffusione è che “immanenza” diventi a tutti gli effetti una *buzzword*, un termine particolarmente *à la page* o *up to date* la cui pronuncia e il cui utilizzo avrebbero effetti quasi magici: un concetto fattosi virale può diventare anche “contagioso”, producendo da ultimo patologie o disfunzionalità del pensiero.

0.2. Una politica dell'immanenza?

Questo mi sembra si possa riscontrare intanto nella copiosa e – verrebbe da dire – rizomatico-molecolare letteratura deleuziana, dove l'immanenza si può variamente presentare – schematizzando – come una brillante soluzione ai problemi dell'ontologia rappresentativa, come un innovativo dispositivo logico-metafisico, come un geniale strumento di riflessione estetica, come una liberatoria pratica di vita e come un dirompente grimaldello politico-sociale⁴. In questo modo, i contenuti filosofici che il termine pur possiede quasi vengono annacquati, al punto che l'immanenza può facilmente presentarsi non solo al di là dei dualismi, ma persino al di là di ogni pensabilità e dicibilità – dunque anche di ogni agibilità.

Qualcosa di simile pare accadere anche nell'immanentismo che attraversa il cosiddetto *Italian Thought*⁵, al cui interno si proclamano le esigenze tanto del materialismo quanto del (neo)idealismo: tanto N. Machiavelli quanto G. Gentile rientrerebbero nel novero dei pensatori di quella «vertigine dell'immanenza cui tanti filosofi tentano invano di sfuggire»⁶, con il cortocircuito socio-

³ Penso a F. Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, il Mulino, Bologna 2008.

⁴ Per i riferimenti a Deleuze e alla letteratura deleuziana mi permetto preliminarmente di rinviare, soprattutto per ragioni di spazio, ad alcuni miei lavori su temi affini: *But in the end, why is Deleuze “Anti-Hegelian”? At the root of the Hegel-Deleuze affair*, in “Religija ir Kultūra”, nn. 14-15, 2014, pp. 89-110; *L'ora del possibile. Deleuze e la possibilità intra-fattuale*, in G. Chiurazzi, G. Pezzano (a cura di), *Attualità del possibile*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 49-63; *Una specie sovraumana. Istituzioni e natura umana secondo Deleuze*, in “Discipline filosofiche”, XXIX, n. 2, 2019, pp. 181-205. Più ampiamente, si veda però *Un mondo in trasformazione. La metafisica sintetica di Gilles Deleuze*, QuiEdit, Verona 2019.

⁵ Si vedano p.e., oltre ovviamente a R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, L. Chiesa, A. Toscano (a cura di), *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, re.press, Melbourne 2009; D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012; D. Gentili, E. Stimilli (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma 2015; R. Gorgoglione, *Paradoxien der Biopolitik. Politische Philosophie und Gesellschaftstheorie in Italien*, transcript, Bielefeld 2017; E. Lisciani-Petrini, G. Strummiello, *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017.

⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris 1991; ed. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, p. 28.

politico che viene a seguirne⁷. Non sorprende che possa essere apertamente confessata la «crisi dell'immanenza»⁸, per via della difficoltà a costruire una relazione effettiva fra riflessione politica e prospettive immanentistiche – nonché tra queste e l'azione politica vera e propria.

L'idea sarebbe che il pensatore dell'immanenza – Deleuze *in primis* – non è quel «cantore dell'economia finanziaria, del neoliberismo trionfante e dell'anarchia» che insinuano i «funzionari che insegnano filosofia nelle università di Stato»; anzi, il suo pensiero offre «il vademecum teorico alternativo alla filosofia ridotta al management delle risorse umane, al “nuovo realismo”, all’“ontologia dell'Essere” o alle utopie del libero mercato»⁹.

È realmente così che stanno le cose? Penso che il concetto di immanenza abbia più di una carta da far valere sul piano logico-metafisico o più generalmente concettuale. Tuttavia, in chiave politica o di critica sociale, una prospettiva immanentista può suscitare e ha suscitato svariate perplessità, che sarebbe ingenuo (caso migliore) od opportunistica (caso peggiore) sottacere. Perciò, innanzitutto discuto una possibile “critica all'immanenza”, che potrà dare l'impressione di far ricorso alla strategia retorica dello *straw man*, ma nondimeno servirà a far risaltare alcuni rilevanti snodi concettuali nella maniera più nitida possibile (§ 1). Successivamente, recupererò comunque alcune istanze di fondo immanentiste, analizzando i tratti fondamentali della «critica immanente» e i suoi punti di forza (§ 2). Da ultimo, indicherò una possibile soluzione alle tensioni che saranno emerse, collocando il problema del rapporto tra immanenza e trascendenza sul piano antropologico-filosofico (§ 3).

1. Critica all'immanenza

1.1. Chi ha paura dell'immanentista?

Le critiche alla prospettiva immanentista sono state rivolte principalmente – cosa ben poco sorprendente – al pensiero di Deleuze, accusato innanzitutto di non riservare alla politica uno statuto particolare: rispetto a scienza, arte e filosofia, la politica non sarebbe isolata come un modo specifico del pensiero e della pratica. Al contempo, questo scetticismo ha portata più generale, al punto da permettere di immaginare una sorta di *personaggio concettuale*, già dagli anni '70 stigmatizzato quale «cavaliere dalla faccia allegra, apostolo della deriva, cantore

⁷ Su cui ha puntato il dito, in modo anche spietato, P. P. Portinaro, *Le mani su Machiavelli. Una critica dell'«Italian Theory»*, Donzelli, Roma 2018. Sulla criticità dell'impianto storiografico si era invece soffermato – sempre in toni particolarmente accesi – già C. A. Viano, *La filosofia italiana è un problema nazionale?*, in “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, XXV, n. 65, 2012, pp. 142-153.

⁸ Vedi gli interventi in M. Di Piero, F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Quodlibet, Macerata 2019.

⁹ R. Ciccarelli, *L'immanenza incompresa di Gilles Deleuze*, in “il manifesto”, 09 settembre 2011.

della molteplicità, terribilmente antimarxista e giocosamente iconoclasta», timoniere della «moderna nave dei folli»¹⁰.

Questo sarebbe l'*immanentista*, che «dà sempre ragione a ciò che esiste», guidato da «una sorta di inamovibile amore per il mondo così com'è»¹¹: limitandosi a vagheggiare la possibilità virtuale di un altro mondo senza mai tradurla in atto, il suo pensiero e il suo atteggiamento avrebbero un carattere extra-mondano e inibitorio, che quasi invita a vivere *out of this world*. Difatti, ogni attualità resterebbe impotente di fronte alla strapotenza del regno del virtuale: il prototipo del perfetto immanentista sarebbe l'assoluto contemplatore che non fa nulla, una sorta di essere catatonico fatto di pura e disinteressata sensazione¹². O, forse ancora peggio: l'immanentista sarebbe l'emblema di quel «buddhismo occidentale» per cui si partecipa al gioco della vita consapevoli della sua insensatezza, ricercando però quella pace interiore che dà la percezione di non far parte di esso¹³.

Se la critica dialettica tradizionale era in grado di abbandonare il cielo filosofico per gettare lo sguardo alle opposizioni sociali reali, il pensiero anti-dialettico percorrerebbe il cammino al rovescio, abbandonando le contrapposizioni effettive per rinchiudersi nella speculazione filosofica, che da ultimo livella ogni differenza reale e spinge a lasciare le cose come sono. Perché le cose, in fondo, sono già di per sé perennemente fluenti e cangianti: ecco venir meno l'idea di un effettivo rivolgimento complessivo delle condizioni socioeconomiche. A furia di dire che tutto cambia, che *sta già cambiando*, non serve davvero spendersi per cambiare le cose.

Ma non basta: il pensiero dell'immanentista darebbe fondamento ideologico al capitalismo post-industriale o digitale, perché si sbarazza «dell'ingiunzione, dell'interdizione, del “No!”», celebrando un universo in cui trionfano la «“pura

¹⁰ B. H. Levy, *La Barbarie à visage humain*, Grasset, Paris 1977 ; ed. it. *La barbarie dal volto umano*, Marsilio, Venezia 1977, pp. 8-9.

¹¹ A. Badiou, *Deleuze: «la Clameur de l'Être»*, Hachette, Paris 1997; ed. it. *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, Einaudi, Torino 2004, pp. 109, 51. Per dare l'idea del clima, va ricordato che negli anni '70 Badiou vedeva in Deleuze un egoista anti-militanza e uno di quegli ideologi dell'anarco-desiderio di stampo borghese incapaci di supportare una qualche reale battaglia politica. Addirittura, Badiou arrivò a mandare i propri “bravi” alle lezioni di Deleuze, con l'intento di denunciarne il tenore profascista revisionista e la politica insensibile agli interessi dei lavoratori. Ancora in seguito, almeno fino alla metà degli anni '80 e prima del noto “avvicinamento” sul terreno della metafisica, Badiou ha proseguito nel prendere di mira il modello micro-politico deleuziano delle rivoluzioni molecolari. Su questi aspetti cfr. A. Beaulieu, *Deleuze and Badiou on Being and the Event*, in A. Beaulieu, E. Kazarian, J. Sushytska (eds.), *Gilles Deleuze and Metaphysics*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-London 2014, pp. 137-152: 137-139; F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2007, pp. 433-440.

¹² Cfr. p.e. P. Hallward, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Verso, London 2006; F. Luisetti, *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*, Mimesis, Milano-Udine 2011. Similmente, la posizione di Agamben è stata connotata come «anarchismo contemplativo» (M. Mazzeo, *Capitalismo linguistico e natura umana. Per una storia naturale*, DeriveApprodi, Roma 2019, p. 195).

¹³ Secondo la descrizione di S. Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce*, Verso, London 2009; ed. it. *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte alle Grazie, Milano 2010, p. 87.

positività» e il «constativo»¹⁴: in questo modo, *si afferma l'affermazione*, facendo dei flussi produttivi, liberi e immediati, l'orizzonte unico. Difatti, uno yuppie potrebbe trovare nel pensiero immanentista la perfetta formulazione dell'azione del marketing, dell'ibridazione tra uomo e tecnologia, della digitalizzazione della realtà, dell'auto-imprenditoria, dell'agire del *broker*, e così via: l'orizzonte del «mentre» è l'orizzonte del *surfista*, tutto preso nel cavalcare le onde per come esse si presentano, senza appoggiarsi a piani o progetti di ampio respiro¹⁵. È così che, volente o nolente, l'immanentista realizza «la fantasia inerente al capitalismo, le sue coordinate virtuali» e delinea «una posizione marginale suicida e priva di conseguenze», perché incapace di intraprendere il «paziente lavoro positivo della “negazione determinata” dell'universo sociale esistente»¹⁶.

L'immanentista non sarebbe allora altro che un sostenitore dell'ordine spontaneo o catallattico *à la Hayek*: da qui a dipingerlo come un essere incapace di distinguere e discriminare, cioè come un nichilista etico o uno storicista assoluto, il passo è breve. Saremmo infatti di fronte a chi alimenta all'ennesima potenza una mitologia maligna o un'iper-religione materialistica, che cancellano ogni possibile standard e speranza di miglioramento. Se l'immanentista non è in grado di distinguere una centrale nucleare da un'istituzione come la Chiesa, o un buon gelato dall'Olocausto, sarebbe quantomeno scellerato affidargli il compito di trasformare l'esistente¹⁷.

Insomma, l'immanentista – nel migliore dei casi – confinerebbe la critica nel regno della pura teoresi, privandosi di strumenti di stampo critico-marxista come “modo di produzione”, “dominio”, “lotta di classe”, “ideologia”, ecc. L'attitudine microfisica, tutta presa da analisi locali e da politiche della fuga vitalistiche, rimarrebbe vincolata alla dimensione “microscopica”, finendo da ultimo per produrre e diffondere una cultura e un pensiero fortemente aderenti alla realtà, incapaci di cogliere e indicare un'alternativa. Senza “dialettica”, “mediazione”, “rappresentazione” e “totalità” non si colgono quei nessi storici e sociali che – oltretutto – consentono di dimensionare la stessa prospettiva immanentista in un

¹⁴ Id., *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993; ed. it. *Fare i conti con il negativo. Kant, Hegel e la critica dell'ideologia*, il melangolo, Genova 2014, p. 278. In maniera analoga, non a caso facendo un uso di Lacan affine a quello del pensatore sloveno, Recalcati sostiene che il canone immanentista di Ronchi, cancellando morte, contingenza, trascendenza e alterità (il negativo), finisce per sposare una forma di vitalismo priva di spazio per l'etica, in cui “*tutto è bene*”: M. Recalcati, *Qualche nota critica sul Lacan “minore” di Ronchi*, in “*Etica & Politica*”, XXII, n. 1, 2020, pp. 423-428.

¹⁵ Cfr. J. Rehmman, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion*, Argument, Hamburg 2004; ed. it. *I nietzschiani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, Odradek, Roma 2009; S. Žižek, *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Routledge, London-New York 2004; ed. it. *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni*, La scuola di Pitagora, Napoli 2012.

¹⁶ S. Žižek, *In Defense of Lost Causes*, Verso, London 2009; ed. it. *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, Ponte alle Grazie, Milano 2009, pp. 438-439.

¹⁷ Vedi J. Milbank, *Theology and Secular Order: Beyond Secular Reason*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 290-380; Id., *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of People*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 22-43.

dato contesto storico, togliendole il carattere di autoevidenza e rivelandola come effetto di una specifica congiuntura politica ed economica – quella propria del capitalismo postmoderno¹⁸.

Può allora l'immanentista portare avanti in maniera soddisfacente istanze di tipo (anche soltanto *lato sensu*) politico?

1.2. *Intrattenersi*

L'immanentista sembra spaventare perché a furia di insistere sull'affermazione a discapito della negazione aprirebbe un orizzonte *piatto e orizzontale*, dove alla fine tutto si equivale: magari intende difendere le ragioni della prassi o della rivoluzione, ma si ritrova *nel mezzo* di un orizzonte anti-progettuale e anti-volontaristico, che affida all'evento-incontro le possibilità di trasformare l'esistente. Si resta impaludati in una filosofia dell'*indifferenza* – la cui criticità sociopolitica, come anche etica, risulta evidente¹⁹: l'immanentista quale *terrapiattista filosofico*.

Pensando alle radici teologico-politiche dell'immanentismo, l'esito estremo sarebbe allora non riconoscere l'esistenza del male, dunque neutralizzare il negativo, il conflitto e il limite²⁰. L'immanentista sarebbe l'hegeliana «anima bella», totalmente incapace di fare la differenza, dunque anche di *fare il bene*: sarebbe questo il carissimo prezzo da pagare per l'esuberanza di voler affermare un piano univoco in cui dal punto di vista dell'essere tutti gli enti si equivalgono, finendo così per vedere in qualsiasi forma di potere, organizzazione, verticalità e gerarchia un che di puramente esteriore e trascendente, *dunque* costitutivamente illegittimo o persino totalitario.

Ci sarebbe infatti un legame tra il rifiuto del negativo e il rifiuto di quel che il negativo porterebbe con sé: uno sguardo, riferimento, oggetto, dato, luogo,

¹⁸ Cfr. I. Garo, *Molecular Revolutions: The Paradox of Politics in the Work of Gilles Deleuze*, in I. Buchanan, N. Thoburn (eds.), *Deleuze and Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008, pp. 54-73; Ea., *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, Demopolis, Paris 2011. Motivi analoghi venivano fatti valere nella prima metà del Novecento anche rispetto al pensiero di un nome di spicco nel canone immanentista, ossia Bergson: si rivedano oggi p.e. J. Benda, *La trahison des clercs*, Grasset, Paris, 1927; ed. it. *Il tradimento dei chierici. Il ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea*, Einaudi, Torino 1976 (p.e. pp. 25-33) e G. Politzer, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, Jean-Jacques Pauvert, Paris 1929; ed. it. *Il bergsonismo: la fine di una parata filosofica* in Id., *Freud e Bergson*, La Nuova Italia, Firenze 1970 (p.e. pp. 200-204 e 263-284). Delle due l'una, verrebbe da dire: o i marxisti francesi di oggi non hanno saputo rinnovare i propri strumenti analitici rispetto ai marxisti francesi di ieri, o l'immanentismo ha un'anima intrinsecamente borghese e conservatrice. È nel corso di alcuni confronti avuti con Alessandro Sardanapoli in occasione della preparazione della sua tesi di laurea che sono arrivato a riflettere esplicitamente su questo parallelismo: dunque lo ringrazio.

¹⁹ F. Zourabichvili, *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, in E. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 335-357; ed. it. *Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*, in “Aut aut”, n. 276, 1996, pp. 59-78.

²⁰ Su ciò convergono, pur con impostazioni e sguardi diversi, p.e. E. Laclau, *L'immanenza può spiegare i conflitti sociali?*, e R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, in M. Di Piero, F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza*, cit., rispettivamente alle pp. 271-283 e 22-39.

elemento ecc. *esterno* a partire dal quale e *in nome del quale* articolare una effettiva e serrata critica all'esistente. L'immanentista ritiene che per dire che "questo mondo" è ingiusto, iniquo e inumano serva un "altro mondo" (giusto, equo e umano) rispetto a cui fare un confronto "in controtuce", un "altro mondo" già pronto a sostituire quello presente: questo sarebbe il dispositivo da rifiutare con forza.

Non sarebbe un caso che politicamente nell'ottica immanentista si celebri per esempio la "moltitudine", che respinge ogni *reductio ad unum* delle singolarità "tumultuose" a un modello, un principio, un universale e così via: la rappresentanza sarebbe il corrispettivo politico della rappresentazione in chiave ontologica e consisterebbe in un'interruzione del libero flusso costituente, condotta "in nome di" un'istanza superiore e generale che media e unifica. Se però non ci sono che correnti transitorie, il grande pericolo che si corre è di ridursi a *intrattenersi*, perlomeno in due sensi.

In primo luogo, a furia di insistere sul "frattempo" o sull'"in corso d'opera" delle cose e rifiutare ogni fine, senso, compimento ecc., visti come forme di trascendenza, l'immanentista rischia di "restare dentro", prigioniero della caverna, rivelando così quell'inclinazione per l'*inachèvement* tipica di svariate filosofie dell'*infinito intrattenimento* (con l'espressione di M. Blanchot). Il problema è che questo significherebbe anche *trattenersi dal fare* o *sospendere l'atto*: «ascesi», «intervallo», «balbettio» (Deleuze); «indecidibile», «sospensione», «differimento» (Derrida); «inoperosità», «apertura», «ritrarsi» (J.-L. Nancy); «potenza-di-non», «ciò-che-viene», «senza opera» (Agamben). Icasticamente, parrebbero tutti pensieri del *prendere tempo*: ma qual è il confine tra lo "sviare", l'"omettere" o il "neutralizzare", dunque le varie possibili forme di «agire negativo»²¹, e il "temporeggiare", il "lasciar essere" o il "procrastinare", dunque il rimanere immobili?

Il *bright side* dell'immanentista è la consapevolezza che finire le cose significa chiuderle, precludere loro qualsiasi ulteriore trasformazione, farle morire o considerarle definitivamente morte: mantenere le cose sempre aperte significa contrapporsi a ogni giustificazione e preservazione dello *status quo* e dell'immutabilità sociale²². Ecco però profilarsi il correlato *dark side*: l'*impasse* tipica di chi, per non arrivare davvero a compiere qualcosa, per non rischiare di risolversi in uno stato, finisce per non fare niente – se non *attendere*. Si rischia quell'*amor vacui* per il quale «troppo grande è il rischio che gli atti realmente compiuti escludano quelli ancora latenti o virtuali, ai quali bisogna restare ognora disponibili»²³. Se è così, come obiettare a chi accusa di offrire il rivestimento ideologico al capi-

²¹ Cfr. P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 181-196.

²² Era la tesi esplicitata nitidamente già da G. Lapassade, *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement*, Les éditions de Minuit, Paris 1963.

²³ P. Virno, *Saggio sulla negazione*, cit., p. 182.

talismo “adulcescente” fatto di flessibilità, precarietà, immaturità, immaterialità, abitudine a non coltivare solide abitudini, *disruption*, ...²⁴?

In secondo luogo, correlativamente, “intrattenersi” vorrebbe dire anche restare presi nella dimensione ludica ed estetica delle cose, divertendosi senza mai prendere e fare le cose *davvero sul serio* e mantenendo quel sottofondo ironico-distaccato tipico di chi considera tutto sempre e soltanto come un gioco. Se la politica consiste nel ventaglio di forme tramite cui *si passa all'atto*²⁵, vale a dire *si fa sul serio (si smette di giocare)*, l'immanentista è pronto ad accettare che, a un certo punto, *il gioco si fa duro*? Oltretutto, di nuovo, “intrattenersi” non rappresenterebbe la celebrazione della “forma di vita” che anima le società-social “gamificate”²⁶, tutte prese dal gioco di finzione e financo seduzione²⁷?

Non intendo semplicemente suggerire che l'immanentismo sia una (o la) filosofia dell'indifferenza, dunque anche l'apoteosi del “postmoderno”; anzi, ciò che la anima è proprio il tentativo di *rendere ragione della differenza*²⁸: più che essere allora una «ontologia piatta», l'immanentismo potrebbe persino essere considerata un'ontologia gerarchica, a patto di leggere questo concetto in termini – mi si perdoni la brevità – “organizzativi” anziché “piramidali”²⁹. Tuttavia, va riconosciuto che certi concetti-chiave dell'immanentismo sembrano mostrare più di una debolezza quando vengono pensati in relazione alla “quotidianità” – comunque la si voglia intendere.

Per esempio, mettere in discussione una visione della realtà “a stadi” e cercare di costruire una visione della natura alternativa, in cui un tavolo, un chip e un gatto non siano la stessa cosa, senza con ciò essere l'uno “superiore” all'altro, è legittimo – anzi opportuno. Eppure, dal punto di vista della critica sociale, l'urgenza di distinguere un terrorista, un populista, un razzista, un rivoluzionario, un progressista, un liberale, ecc. diventa oltremodo incalzante: perché uno sarebbe superiore all'altro, cioè preferibile e auspicabile?

Ha dunque senso parlare di una «critica immanente»?

²⁴ Cfr. anche il n. 1, 2017 di questa stessa rivista, sulle *Figure della maturità*.

²⁵ B. Stiegler, *Passer à l'acte*, Galilee, Paris 2003 ; ed. it. *Passare all'atto*, Fazi, Roma 2005.

²⁶ Sul tema segnalo perlomeno I. Mosca, + 10! *Gamification and deGamification*, in “G|A|M|E Games as Art, Media, Entertainment”, n. 1, 2012, pp. 77-89.

²⁷ G. Lipovetsky, *Plaire et toucher. Essai sur la société de séduction*, Gallimard, Paris 2017 ; ed. it. *Piacere e colpire. La società della seduzione*, Cortina, Milano 2019.

²⁸ Si tratta insomma di lavorare sulla tensione tra due convinzioni di fondo come «chi pensa il male pensa semplicemente male. La continuità è assoluta [...]. *Tutto è bene*» e «il continuo è il presente progressivo di una tunica o di un foglio *che si stanno ripiegando*. [...] La piegatura è un atto e l'atto è un differenziare» (R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 168 e 182-183).

²⁹ Cfr. su tutto questo L. Candiotti, G. Pezzano, *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*, il melangolo, Genova 2019, pp. 97-110; G. Pezzano, *E se “antropomorfo” si potesse dire in molti modi? Sui possibili rischi di ogni «ontologia piatta»*, in G. Piatti, D. Sisto, G. Vissio (a cura di), *La fine del mondo umano e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 107-124.

2. Critica immanente

2.1. Legiferare o interpretare?

Ci si può certo sforzare di evidenziare che «l'immanenza non è propriamente il contrario della trascendenza», perché anzi «è questa che ha bisogno dell'immanenza, come suo contrario, per precisare se stessa, per definirsi come l'ambito di ciò che non è immanente, non è mondano, non è terreno»³⁰. Ciononostante, è difficile ignorare che un pensiero dell'immanenza consiste propriamente in una forma di critica della trascendenza intesa come Modello, Legge, Norma, Idea, Essenza, e via di seguito.

Questo, nuovamente, è particolarmente chiaro in Deleuze, per il quale – anche stando alla vulgata – il rovesciamento del platonismo consiste propriamente in un passaggio dal regno morale del giudizio allo spazio etico della pratica: «trascendenza, malattia propriamente europea», in quanto «un tratto spiacevole dello spirito occidentale consiste nel rapportare le espressioni e le azioni a fini esterni o trascendenti, invece di considerarle su un piano d'immanenza, secondo il loro valore in sé»³¹. Insomma, immanenza e trascendenza sono nemici dichiarati, come può anche testimoniare – per limitarsi a un esempio – il seguente passaggio:

ogni reazione contro il platonismo è un ristabilimento dell'immanenza nella sua estensione e nella sua purezza, che vieta il ritorno di un trascendente. Il problema è sapere se una simile reazione abbandona il progetto di selezione dei rivali, o se redige invece, come credevano Spinoza e Nietzsche, metodi di selezione del tutto diversi: questi non vertono più sulle pretese come atti di trascendenza, ma sul modo in cui l'esistente si riempie di immanenza (l'Eterno ritorno, come capacità di qualcosa o di qualcuno di ritornare eternamente). La selezione non verte più sulla pretesa, ma sulla potenza. La potenza è modesta, all'opposto della pretesa. In verità, sfuggono al platonismo solo le filosofie della pura immanenza: dagli Stoici a Spinoza o a Nietzsche³².

Emerge qui un tema fondamentale in prospettiva di critica sociale: accogliendo il piano di immanenza, quali criteri abbiamo per non “restare invischianti” in un dato ordine sociale? Che cosa significa in concreto che – secondo uno dei *mantra* deleuziani – andare «al di là del bene e del male», intesi come valori trascendenti, significa dedicarsi alla distinzione immanente tra «buono e cattivo»? Questo passaggio dal piano speculativo al piano della critica diventa pienamente visibile nel momento in cui sempre Deleuze risponde a una domanda sulle funzioni dell'intellettuale:

³⁰ F. Cimatti, *Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul “divenir-animale”*, in “Aut aut”, n. 363, 2014, pp. 189-208.

³¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Éditions de Minuit, Paris 1980; ed. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia 2*, Castelvecchi, Roma 2010, pp. 63 e 66.

³² G. Deleuze, *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, Paris 1993; ed. it. *Critica e clinica*, Cortina, Milano 1996, p. 178.

era questa la grande differenza fra Sartre e Foucault. Foucault aveva una concezione, una maniera di vivere la posizione politica dell'intellettuale molto diversa da quella di Sartre, per nulla teorica. Sartre, qualunque fosse la sua forza e il suo genio, aveva una concezione classica dell'intellettuale. Interveneva in nome di valori superiori, il Bene, il Giusto, il Vero. [...] È l'intellettuale che interviene in nome dei valori di verità e di giustizia. Foucault era molto più funzionale, è sempre stato funzionalista. Semplicemente inventava un funzionalismo tutto suo. E questo funzionalismo era vedere e dire. Che cosa c'è da vedere, lì? Che cosa c'è da dire o da pensare? Non era l'intellettuale in quanto garante di certi valori³³.

Questa distinzione equivale alla transizione dall'intellettuale legislatore all'intellettuale interprete: l'intellettuale – piaccia o meno – non può più pretendere di possedere e consegnare le chiavi per il miglioramento del mondo, o addirittura di utilizzarle in prima persona, ma deve limitarsi a interpretare di volta in volta sulla base del contesto in cui si trova ad agire³⁴. Detta in termini classici, scompare la figura del tecnico “specializzato nella generalità” (il filosofo platonico), capace di cogliere *sia* la “limitatezza” dei vari ambiti della società presi isolatamente *sia* il rapporto che li attraversa e mette insieme, così da potere in ultima istanza afferrare la totalità del campo sociale e indirizzarlo verso il meglio – anzi, verso Il Bene.

Questo, come notato, mette in questione il nesso tra critica, trascendimento e negazione, per il quale criticare equivarrebbe a contrapporsi all'ingiusta società esistente, in nome di un'altra realtà, stavolta giusta, collocata al di fuori e al di sopra rispetto alla realtà negata: sarebbe diventato impossibile porre idee, valori e concetti di ordine superiore, verso cui bisognerebbe dirigersi, o che rivelerebbero il significato univoco di termini come “giustizia” e nel cui nome potersi frontalmente opporre all'esistente. Al contempo, non si intende rinunciare alla funzione critica dell'intellettuale, ma questa si presenterebbe – stando ancora alle parole di Deleuze – in chiave funzionalistica, anziché “giudiziaria”: da ultimo, si cercherebbe di “passare di lato”, anziché opporsi faccia a faccia³⁵.

Per comprendere il senso di questa posizione, possiamo pensare alla proposta di un «soversivismo dell'immanenza» avanzata da M. Walzer³⁶. A suo giudizio, la critica sociale avrebbe a disposizione tre strategie fondamentali, vale a dire

³³ Id., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Éditions de Minuit, Paris 2003 ; ed. it. *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, pp. 229-230.

³⁴ Secondo quanto discusso da Z. Bauman, *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Cornell University Press, Ithaca 1987; ed. it. *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

³⁵ Su questo insiste anche, tracciando – potremmo sintetizzare – una distinzione tra “versante francese” (laterale-affermativo) e “versante tedesco” (frontale-oppositivo) della critica, R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, pp. 64-145. Ma, come sta per emergere, è errato ritenere che una certa sensibilità critica e concettuale non sia rintracciabile anche nella teoria critica di ascendenza tedesca, soprattutto pensando ai suoi sviluppi più recenti.

³⁶ Su tutto ciò cfr. p.e. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge 1987; ed. it. *Interpretazione e critica sociale*, Edizioni Lavoro, Roma 1990. Sulla posizione di Walzer vedi diffusamente la ricostruzione di T. Casadei, *Il soversivismo dell'immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 229-284.

scoprire, inventare e interpretare: nel primo caso si fa appello all'eccezionalità dello sguardo, per cogliere qualcosa di inaccessibile al resto delle persone; nel secondo caso si ideano procedure la cui validità universale non può essere rifiutata e va solo messa in pratica; nel terzo caso si muove dalla ricostruzione dei valori e principi che già animano un dato ordine sociale. Scoprire e inventare sembrano ormai atti anacronistici: il primo presuppone uno sguardo da nessun luogo e il secondo avanza pretese universalistiche, mentre solo il terzo sarebbe un atto compiutamente critico, *proprio in quanto immanente*.

Anche qui, però, ritorna la classica obiezione mossa a ogni prospettiva immanente: si hanno davvero abbastanza risorse per *distaccarsi* dal contesto sociale, sondando così la legittimità "ultra-contestuale" di quella "X" in nome di cui si può criticare? Si può collegare «il procedimento immanente» con «una concezione di razionalità capace di trascendere il contesto», cioè di appoggiarsi a un certo gruppo di ideali³⁷? Insomma, si può andare "oltre" a quello che esiste?

L'immanentista sembra allora aver gioco facile ogni qualvolta si tratta di liberarsi da un'autorità che dice che cosa fare, anzi che cosa *non* fare, ma sembrerebbe andare in difficoltà quando occorre cominciare a dire come muoversi diversamente e perché. Ma poi, un'altra volta, questa intolleranza per la costrizione e l'imposizione non è la celebrazione di una società in cui vigono l'imperativo al godimento, il divieto di vietare, l'esortazione a trovare la propria norma, ...? *Come se ne esce*, dunque? Che cosa significa dar vita a una critica immanente, che sappia rinunciare ai richiami alla trascendenza ("il ritorno del Padre"), continuando però a tutti gli effetti a rivendicare ed esercitare un'azione critica in senso pieno?

Volendo restare nel lessico dell'interpretazione, potremmo dire che l'azione critica fondamentale della critica immanente sembra funzionare – non sorprenderà – come una *traduzione*³⁸. Questa, notoriamente, lavora modificando sempre *tutte* le lingue in gioco – fosse anche in maniera minimale: non c'è una lingua data "X" (nella quale tradurre) che semplicemente custodisce il significato della lingua "Y" (da tradurre); piuttosto, anche quando – poniamo – si deve tradurre dall'inglese all'italiano, il lavoro richiede più (o almeno altrettanto) di lavorare sulle risorse interne dell'inglese – per capire che cosa sta dicendo – che non di trovare una corrispondenza già data con l'italiano, considerato come "destinazione finale" in quanto lingua a propria volta già fatta e finita. Proprio perciò,

³⁷ A. Honneth, *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007; ed. it. *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Mulimedea, Lecce 2012, p. 83. Sulle varie strategie critiche sono utili la sintesi e i riferimenti offerti da L. Mazzone, *I sogni filosofici di emancipazione*, in "Intersezioni", XXXVI, n. 3, 2016, pp. 383-406.

³⁸ Sul nesso tra interpretare e trasformare si può vedere da ultimo, G. Cusinato, F. L. Marcolungo, A. Romele (a cura di), *Interpretazione e trasformazione*, Mimesis, Milano-Udine 2017. Su come, più nel complesso, il paradigma della traduzione possa costituire uno strumento critico segnalo perlomeno G. Chiurazzi, *Entre totalisation et incomplétude: le pouvoir émancipateur de la traduction*, in "Noesis", n. 21, 2014, pp. 89-105.

anche l'italiano stesso si troverà (anche soltanto impercettibilmente) trasformato dall'interazione con l'inglese.

Con le società, evidentemente, questo aspetto diventa ancora più dirompente: quale sarebbe infatti la società “X” nella quale tradurre (ossia: *in nome della quale leggere*) la società “Y” in cui ci si trova?

2.2. *Questioni di grammatica*

È qui che arriviamo a quella declinazione della teoria critica contemporanea che in termini ancora più espliciti e programmatici intende presentarsi come «critica immanente», rinnovando le istanze della teoria critica tradizionale: l'intento – con una formulazione minimale – è dar vita a una critica che al contempo non trascenda il contesto e non rimanga aderente a esso³⁹.

L'idea generale è che la filosofia sociale debba non tanto affidarsi a una modalità normativa autonoma, quanto piuttosto dar vita a uno specifico legame tra riflessione filosofica e ricerca sociale empirica. Grazie a questo, si possono tenere insieme da un lato l'analisi sociologica degli sviluppi sociali distorti e delle crisi, ancorandosi alle esperienze reali e alle autointerpretazioni degli attori, e dall'altro lato la rielaborazione filosofica di queste analisi. Così, l'“essere” non viene separato dal “dover essere”, come invece farebbero, seppur da poli opposti, gli empiristi e i normativisti: i primi per negare qualsiasi pretesa normativa e limitarsi a descrivere lo stato di cose; i secondi per piegare lo stato di cose a una presunta normatività ideale, rispetto a cui la realtà sarebbe ancora e sempre inadeguata. Simile impostazione rivendica un'ascendenza hegeliana piuttosto che kantiana, incentrata sull'eticità e non sulla moralità: si mira a diagnosticare patologie, non a emettere sentenze di immoralità. La normatività che trova qui spazio riguarda dunque non la determinazione di ciò che è (in)giusto attraverso un giudizio morale, bensì l'individuazione di ciò che è (in)sano attraverso un parere etico, vale a dire mediante un atto medico-diagnostico.

Quando Deleuze insisteva sulla distinzione tra etica e morale e sul ruolo critico della sintomatologia si poneva esattamente in questa costellazione concettuale, che certo va letta in connessione alla crescente medicalizzazione della società riconosciuta già da Foucault, per la quale – tra le altre cose – al posto di norme

³⁹ Terrò particolarmente presenti R. Celikates, R. Jaeggi, *Sozialphilosophie: Eine Einführung*, C. H. Beck, München 2017; ed. it. *Filosofia sociale. Una introduzione*, Le Monnier, Milano 2018, R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005; ed. it. *Alienazione*, EIR, Roma 2015; Ea., *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin 2014, pp. 261-320 e 447-450; Ea., *Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie*, in «Sonderheft», n. 50, 2010, pp. 478-493; ed. it. *Il punto di vista della teoria critica. Riflessioni sulla rivendicazione di oggettività della teoria critica*, in «Consecutio temporum», n. 7, 2014; E. Renault, *Théorie critique et critique immanente*, in «Illusio», nn. 10-11, 2013, pp. 257-278; T. Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Campus, Frankfurt a.M. 2013. Per un primo approfondimento a più voci, vedi anche gli interventi in «Consecutio rerum», II, n. 2, 2017, pp. 291-362.

che dicono quale sia il comportamento giusto, troviamo norme che indicano quale possa essere un comportamento sano (il che evidentemente non significa la fine del potere). Tuttavia, il punto è che è proprio in questo contesto che «la *diagnostica* delle patologie sociali» finisce per soppiantare «la cara vecchia *critica* delle ingiustizie sociali»⁴⁰.

Diagnosticare significa tra le altre cose che il pensiero critico non deve elaborare una contro-proposta in nome di una qualche verità superiore, o difendere un'altra causa in maniera partigiana: non c'è una posizione e formazione storica "falsa" da sostituire con quella "vera". Piuttosto, ci si deve dedicare alla paziente e continua ricostruzione delle condizioni che hanno fatto emergere un dato orizzonte sociale e delle modalità della sua struttura e del suo funzionamento. Ciò non impedisce di prendere posizione sulla bontà o sulla cattiveria della società: anzi, è analizzando il problema che *quella* società pone e cerca di risolvere e il modo in cui è giunta a provare a risolverlo che ci si può chiedere se la soluzione offerta è più o meno felice.

Valutare in maniera immanente significa allora mettere in dubbio l'effettiva riuscita di un'impresa misurandola sulla sua congruità e adeguatezza rispetto alle coordinate del problema che quella stessa impresa ha preso in carico: sono proprio le istanze peculiari di una data società – qualora le si sappia individuare – a offrire il parametro per comprendere se e come *quelle* esigenze sono state soddisfatte. Per fare ciò, occorre considerare le società alla stregua di «forme di vita» (concetto-ponte tra la *Sittlichkeit* hegeliana e la *Lebensform* wittgensteiniana, accostabile all'«etologia» dei «modi di vivere» di Deleuze), che producono determinate maniere di fare, considerare, scambiare, percepire, valutare, immaginare, legare e via discorrendo, e i cui contenuti possono essere rifunzionalizzati, ben prima che dissipati.

Che rapporto c'è tra il modo in cui certe pratiche o istituzioni si presentano e si legittimano e il loro effettivo funzionamento? Fino a che punto il capitale di promesse e pretese che circola in una società riesce concretamente a dare frutti per gli individui che la compongono? Qui, si tratta non di smascherare, disocculare o demistificare una forma di vita, ma di provare a spiegarne le ragioni e a intravedervi i segni di un futuro da costruire, chiedendosi per esempio quanto gli individui che la esprimono e vi partecipano abbiano la possibilità di relazionarsi a essa attivamente e consapevolmente: non basta domandarsi se astrattamente quelle persone realizzano se stesse, perché occorre comprendere se si realizzano in ciò che fanno in maniera determinata, cioè – si può dire – se *si riconoscono* in ciò che vivono e in come vivono. Una critica *immanente* si concentra sulle crisi interne a una forma di vita (sulla loro carica problematica, sempre in termini deleuziani): non si avvale di valori già condivisi ed esteriori, ma insiste sui momenti di stallo e di fallimento delle sue dinamiche. La sfida è guardare a un determinato insieme di pratiche umane, che sono *al contempo* economiche, sociali, culturali

⁴⁰ Come nota, anzi denuncia, M. Hunyadi, *La salute a prova di robotizzazione medica*, in G. Vissio (a cura di), *Terapie dell'umano. Filosofia, etica e cultura della cura*, ETS, Pisa 2018, pp. 133-152: 137-138.

e personali, senza elaborare teorie normative indipendenti che costruiscano un modello generale di come dovrebbe funzionare la società giusta e non alienata, soffermandosi invece sulla capacità che *una data* società ha di raggiungere gli standard attraverso cui si autodefinisce.

Sotto questo riguardo, la critica immanente può essere accostata a quella corrente che – in alcuni frangenti richiamandosi non a caso particolarmente a Deleuze – si presenta addirittura come «postcritica», in ragione della rinuncia all’inclinazione teorica ed emotiva dell’“ermeneutica del sospetto”, tutta volta appunto a scoprire inganni, in nome di significati di ordine universale e superiore – dunque trascendente – che consentono il vero accesso alla realtà (in questo caso sociale). A questa attitudine “paranoica” se ne sostituisce una “riparativa”, attenta alle relazioni locali, all’osservazione della realtà minuta, del dettaglio, dell’interstizio⁴¹. È appunto una critica di natura immanente e concentrata sullo scovare disfunzionalità, piuttosto che sull’eliminazione di tutto quello che separa dalla realizzazione dei valori più giusti e profondi, ancora celati dalla corrotta società esistente.

Questo tipo di critica propone un paradigma – volendo usare un altro termine che unisce i critici immanenti hegeliani e gli immanentisti deleuziani⁴² – *espressivo*, per il quale ogni società è considerata come un modo di esprimere, cioè porre, prendere in carico e soddisfare esigenze, istanze, bisogni, desideri, pretese e così via. Di questo plesso di “tendenze”, bisogna ogni volta sforzarsi di perimetrare i potenziali interni, anche quelli di trasformazione; anzi, portando fino in fondo le risorse interne, quasi esaurendole, diverrà possibile farle sfociare in altro o riattivarne le dinamiche, quando si fossero ormai cristallizzate.

Considerato tutto questo, si potrebbe dire che il modo in cui va considerata la critica dipende tutto da una questione di grammatica: se la critica “trascendente” è sostantivale, la critica “immanente” è avverbiale. In altre parole, è come se ci si chiedesse se “bene” sia un sostantivo o un avverbio⁴³.

Nel primo caso, “il bene” si presenta come un fine, come lo scopo di un’azione, rispetto a cui è richiesta conformità: si aprono le porte alla trascendenza; nel secondo caso, “bene” indica il modo in cui si fanno le cose, l’individuazione di un certo grado di intensità. Icasticamente, nell’ottica di una critica immanente non si tratta di fare “la cosa giusta”, bensì di “agire al meglio”. Senza dubbio, simili termini restano ancora vaghi e generici, ma catturano ugualmente aspetti

⁴¹ Si veda in particolare M. Croce, *Postcritica. Asignificanza, materia, affetti*, Quodlibet, Macerata 2019, nonché i riferimenti al più generale dibattito sulla postcritica ivi presenti.

⁴² Con la mediazione della prospettiva di J. Dewey, che gioca un ruolo tutt’altro che secondario su entrambi i fronti – cosa che qui posso solo limitarmi a segnalare.

⁴³ Ho trovato considerazioni utili per gli spunti che seguono in G. Matteucci, *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione*, Carocci, Roma 2019, pp. 140-144; E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 624-638; P. Steiner, *Pragmatism in Cognitive Science: from the Pragmatic Turn to Deweyan Adverbialism*, in “Pragmatism Today”, VIII, n. 8, 2017, pp. 9-27; E. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, Beck, München 2003; ed. it. *Egoцентричнiтà e mistica. Studio antropologico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 63-82.

che sono ben riconoscibili anche nelle esperienze più quotidiane: è la differenza tra fare un buon orologio e fare bene l'orologiaio, tra essere cattivi e aver compiuto una cattiva azione, tra esigere che qualcuno faccia il violinista o il calciatore e aspettarsi che se qualcuno fa il violinista o il calciatore, allora debba farlo bene.

In definitiva, la critica immanente sembra scommettere sulla necessità di guardare alla società non dal punto di vista del risultato, qualunque esso sia, perché esso risulterebbe già deciso in partenza, ma dal punto di vista del modo in cui procede il suo andamento.

Questo, per usare ancora le parole del filosofo immanentista per eccellenza, equivale a considerare che «non esistono i trascendenti, l'Uno, il soggetto (l'oggetto), la Ragione», ma «esistono solo dei processi, che possono essere di unificazione, di soggettivazione, di razionalizzazione»: in tal senso, non esiste "il Bene", ma esiste un processo che avviene per il meglio (di "benizzazione"), che *si svolge bene* (o male), e su questo deve concentrarsi la critica. La critica immanente dovrebbe quindi sempre ricordare che «quando viene invocata una trascendenza, si arresta il movimento invece di sperimentare», vale a dire che si introduce una mancanza, un giudizio dato «in nome di qualcosa che si suppone mancare», mentre i processi «non si giudicano dal risultato con cui si chiudono, ma dalla qualità del loro corso e dalla potenza delle loro continuazioni»⁴⁴.

Enunciare simili aspetti non risolve i problemi; anzi, comincia a esibirli in maniera esplicita, com'è giusto che sia. Infatti, se gli strumenti della critica immanente permettono quantomeno di problematizzare le varie critiche di stampo sociale e politico all'immanenza, resta ugualmente aperto un interrogativo decisivo, che ha sin qui aleggiato quasi come uno spettro: perché sembra così difficile adottare una postura critica senza farlo "in nome di" qualcosa che starebbe *là fuori*? Perché le sirene della trascendenza sono così seduttive? Le loro voci sono una mera allucinazione, dal cui incantesimo dobbiamo liberarci?

3. La virtù dello strabismo

Nel campo della critica immanente, il problema del rapporto tra immanenza e trascendenza si colloca sul piano della giustificazione delle istanze critiche: si tratta di provare a capire come si faccia a dare sostegno all'idea che una certa società non vada bene senza ipostatizzarne una ideale. A mio giudizio, occorre però prima di tutto affrontare la questione *in prospettiva umana*, con gli strumenti dell'antropologia filosofica: si tratta di capire preliminarmente com'è che le nostre prese di posizione sul mondo si trovino a far ricorso tanto all'immanenza quanto alla trascendenza. Certo, chi difende – cosa non rara tra gli immanentisti – le istanze delle varie forme di "oltreumanesimo" potrebbe rimanere perplesso,

⁴⁴ G. Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Paris 1990 ; ed. it. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 194.

forse persino irritato; ma credo – senza poter ora approfondire questo aspetto – che sia ora di considerare che l'immanentismo non solo non sancisce la fine del problema dell'umano, ma anzi lo rilancia.

Schematizzando, occorre allora evidenziare alcune “equivalenze”: l'immanenza corrisponde all'esperienza fondamentale dell'*in-essere* o dell'*abitare*, condensata nelle fasi della vita intra-uterina prima e nell'esistenza nelle varie utero-tecniche poi; la trascendenza corrisponde invece all'esperienza fondamentale dell'*ex-sistere* o del *disabitare*, che segna il movimento con cui si viene al mondo prima e tutte le svariate esperienze di rottura e scissione in cui si inciampa nel corso della vita poi⁴⁵. In termini metafisici, è il gioco aperto tra esperienze dell'Uno ed esperienze del Due.

Secondo altri, la tensione *costitutivamente aperta* tra immanenza e trascendenza riflette o riecheggia simbolicamente – per così dire – il rapporto ineluttabilmente duplice con il linguaggio, caratteristico della “specie linguistica”: da una parte si vive “nel” linguaggio, immersi in un bagno linguistico, mentre dall'altra parte ci si ritrova “fuori” rispetto a esso, in quanto si percorre *à la Wittgenstein* il suo limite⁴⁶. Che se questo tipo di ambivalenza sia o non sia a tutti gli effetti *esclusivamente* debitrice al linguaggio (tendo a pensare di no), resta ugualmente il dato di fondo che essa pare qualificare il modo in cui gli esseri umani stanno al mondo: da un lato *ci si installa* in contesti di varia natura, fisicamente come simbolicamente; dall'altro lato *ci si disinstalla* da essi, sempre fisicamente come simbolicamente.

Per usare un'immagine che attraversa tanto le varie scienze umane quanto il senso comune, gli animali umani nuotano ogni volta immersi in una qualche “acqua sociale”, ma finiscono anche per provare la sensazione di essere dei *pesci fuor d'acqua*: quando questo accade, si sta proprio sperimentando la divaricazione tra immanenza e trascendenza, perché da un lato ci si accorge di essere stati ed essere “dentro”, mentre dall'altro lato si sta percependo che esiste pur sempre un “fuori”⁴⁷.

Eppure, non ci si trova – per certi versi non ci si può mai trovare – realmente *dentro quel fuori*, dunque nemmeno *fuori da quel dentro*: quando ci si ritrova in quella zona liminale, lungo il crinale delle deleuziane «zone di indiscernibilità», ossia nel vivo di una *zona critica*, si sta esattamente questionando e

⁴⁵ Su questi aspetti resta fondamentale l'*upload* dell'antropologia filosofica a cui lavora da ormai decenni P. Sloterdijk, di cui su questi specifici temi segnalo perlomeno *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993; *Sphären I. Blasen. Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998; ed. it. *Sfere I. Bolle. Microsfereologia*, Cortina, Milano 2014. Ma avevo anche cercato di sollevare questo tema già in G. Pezzano, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012, pp. 73-77.

⁴⁶ È la tesi fondamentale di F. Cimatti: cfr. p.e. *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice, Torino 2009 e *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

⁴⁷ Su cui ho fatto leva in modo più diffuso e articolato in G. Pezzano, *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*, ETS, Pisa 2018, a cui rimando per approfondimenti di queste considerazioni conclusive.

tematizzando il proprio “star dentro”, rispetto a uno “star fuori” colto al contempo come impossibile. Insomma, in quei casi si sta mettendo in questione il “dentro” senza potersi davvero appoggiare a un “fuori”, per quanto i due vengano colti nella loro congiunzione e distinzione, che dunque si profila come intrinsecamente problematica.

È dunque qui che l'immanenza e la trascendenza si palesano nella loro irriducibile “animosità”: se gli animali umani vivono di “seconde nascite” che li collocano in una seconda natura, *proprio perciò* vanno incontro anche a “terze nascite” che li aprono a una terza natura, la quale si qualifica non come “terza cosa” o “terzo stadio”, ma come momento di “ripiegamento” o “riflessione” su se stessa della seconda natura – nonché come “retrocessione” sul rapporto dinamico tra la stessa seconda natura e quella prima natura che verrebbe “riprodotta” o “ripetuta” dalla seconda natura. Per dirla in termini lacaniani, gli ordini simbolici sono sempre “fratturati” dall'irruzione del e nel Reale; eppure, non si entra mai davvero “dentro” al Reale, come se esso fosse un altro ordine.

Stando a ciò, la trascendenza entrerebbe in scena sotto forma del “rinculo” o della “ricorsività” dell'immanenza, vale a dire come “ritorno” su di essa, più che come effettiva fuoriuscita da essa: è qualcosa che corrisponde alle varie esperienze “periagogiche” di conversione, svolta, riorientamento, cambiamento, rivoluzione e via di seguito, su cui tanto hanno insistito, pur con sguardi diversi, psicologia, filosofia, antropologia, religioni, spiritualismi, ecc. – *teoria critica compresa*. In tutti questi casi, la trasformazione avviene ed è reale, si sta davvero trascendendo; eppure – in un certo senso – si ha l'impressione di non stare andando e di non essere andati da nessun'altra parte.

Questo “dispositivo” rende manifesta tutta l'ambivalenza di qualsivoglia prospettiva immanentista, che da un versante rivendica *a ragion veduta* l'insussistenza della trascendenza intesa come altro luogo attuale, ma dall'altro versante deve comunque fare i conti con il fatto che la tentazione che essa incessantemente esercita deve essere compresa e spiegata: *è umana troppo umana*.

È dunque così sorprendente che persino Deleuze, qualche pagina dopo aver esaltato le «vertigini dell'immanenza» togliendo ogni possibile concessione alla trascendenza, finisca per rivendicare le ragioni dell'«utopia» e per spingersi a parlare di «transdiscendenza» o di «trascendenza sensitiva»⁴⁸? Sembra quasi che «per quanto sospinto ai margini del quadro», il carattere eccedente del negativo riemerge «in forma spettrale nelle fenditure che si aprono in esso», così che «all'interno dell'immanenza torna inevitabilmente a spuntare una scheggia di trascendenza»⁴⁹. Oppure, si potrebbe dire che qui l'immediatezza dell'immanenza si trova a essere incalzata dalle fessurazioni della molteplicità⁵⁰.

⁴⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 92-93, 153 e 195.

⁴⁹ R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, p. 88.

⁵⁰ Come nota in ottica mediologica anche A. R. Galloway, *Love of the Middle*, in A. R. Galloway, E. Thacker, M. Wark, *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation*, University of Chicago Press, Chicago 2013, pp. 25-76: 58.

Senza dubbio, una prospettiva critica per sua natura vorrebbe indicazioni il più possibile chiare e univoche, prive di concessioni ad ambiguità e paradossi; ma bisogna anche ammettere che proprio queste oscillazioni sembrano rendere ragione del “doppio volto” dell’esperienza umana, cioè del costitutivo «paradosso antropologico»⁵¹, tra le cui implicazioni troviamo anche ciò che notoriamente già Plessner descrisse come «legge del luogo utopico».

Facendo leva su questo tratto di “apertura” considerato in chiave antropologica, si può in ultima istanza vedere come la critica immanente possa fare propria la consapevolezza che la critica, innestandosi su una forma di vita, non si qualifica come momento di risoluzione finale, nel quale i problemi umani finalmente evaporano e la storia può giungere al proprio termine. La critica diventa piuttosto una delle funzioni che si esercitano all’interno della società, cioè un’attività determinata che prenderà forma, si articolerà e si farà valere ogni volta all’interno di essa, senza potersi affidare a una definitiva trascendenza e senza però rinunciare ad aprire quella “fessura” o “insorgenza” interna che, spezzando o piegando l’immanenza, *passa quasi per trascendenza*. Si tratta dunque dell’*eccedenza dell’immanenza*, che si presenta *come se* fosse trascendente, senza però esserlo in senso stretto: non è casuale che si cerchi variamente di nominare questa stranianti presenza inattuale o spettrale con termini come “possibile”, “virtuale”, “differenza”, “esteriorità”, e simili.

In conclusione, è vero che si diventa strabici a furia di cercare di tenere insieme punti di vista che appaiono persino contraddittori, come quelli dell’immanenza e della trascendenza. Eppure, non è in fondo proprio questo – ce lo ricorda anche Calvino – il possibile apporto della filosofia e del suo sguardo strabico? Non è questa – infine – la dimensione genuinamente *filosofica* di qualsivoglia teoria critica?

⁵¹ Cfr. M. De Carolis, *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata 2008.

Normance di Céline: imminenza e vortice

Tommaso Tuppini (Università di Verona)

tommaso.tuppini@univr.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 25/09/2019 - Accettato: 20/03/2020

English title: *Céline's Normance: Imminence and Vortex*

Abstract: Céline is the chronicler of the XX century. Due to this, the practice of immanence developed in his pages always resemble a war, a disaster, a catastrophe. Nonetheless, we don't have to wait that it occurs somewhere at the close of his endless periods or on the last page of one of his books: the crisis is in every single character, landscape, bomb, surface, in every word and in every mark. "Disaster" is how and where things go since when the world was created. Céline's immanence doesn't negotiate with this original truth: it doesn't deny it, it doesn't just let it float; on the other hand, it creates and inhabits the new force produced by the clash of no and yes to life: a new order, a native territory – it becomes vortex of immanence.

Keywords: Céline, immanenza, imminenza, vortice, scrittura.

«Una società civile chiede solo di ritornare al nulla, sfasciarsi, ridiventare selvaggia, è uno sforzo perpetuo, un raddrizzamento senza fine. È uno sforzo e lo sforzo affatica. La nostra non vuol proprio più faticare. Se li rigira sempre più. Si lascia andare in tutti gli angoli».¹ Comunque stiano le cose – sembra dire Céline – stiamo sempre precipitando. Le società cosiddette "civili" desiderano imbarbarirsi e decadere. Questo accade in ogni momento di crisi, transito e passaggio, quando le istituzioni e le norme che decidono i modi dello stare assieme vengono sollecitate, le carte si rimescolano e l'ordine costituito viene trasgredito. Le singolarità di cui è fatta una società si aiutano reciprocamente a cadere: «sprofondare, desiderio della caduta, desiderio che è la spinta e l'attrazione della caduta, e si cade sempre in tanti, caduta multipla, ognuno si tiene all'altro che è se stesso e la dissoluzione – la scomparsa – di sé, e questo tenersi

¹ L.-F. Céline, *La bella rogna*, in *Mea culpa, La bella rogna*, tr. it. G. Raboni, Guanda, Parma 1982, p. 89.

è il precipitare stesso», scrive Blanchot.² La caduta è un processo intensivo, i corpi individuali o collettivi sono aggregati di forze che rimangono riferiti al grado zero dell'annullamento come alla propria condizione di possibilità: l'intensità di una forza si staglia sempre sullo sfondo oscuro dello spegnersi come ciò che permette il suo sorgimento. La caduta ha la nostra complicità quando "ci lasciamo andare", precipitiamo senza opporre resistenza, e allora il rischio è di innescare un processo che, invece di tornare su stesso per trasformarsi, mette capo a una tomba. La caduta diventa la ricerca di un rifugio dentro la catastrofe, immagina il limite dell'esperienza finalmente conquistato, «la fine della caduta».³ Ma, dice Céline, cadere è anche uno sforzo, un lavoro, è un raddrizzamento. Raddrizzarsi significa resistere al movimento della caduta, non perché interrompiamo la caduta ma perché ne prolunghiamo il tempo. Nel percorso della caduta le cose si scombinano e si ricombinano, investono il momento del disastro come ciò «che non cessa e non finisce di succedere in ogni divenire».⁴ Si raddrizza chi, invece di cercare la morte e diventare tomba, "muore": «morire è qualcosa di sfuggente che trascina indefinitamente, impassibilmente e intensamente nella fuga».⁵ Cadere, morire, decadere non significano annientarsi, ma mettere il mondo in fuga e cambiarlo.

Se, come ha detto Julia Kristeva, Céline è stato l'unico scrittore capace di radiografare le "basi pulsionali" del fascismo,⁶ è perché gli è riuscito di descrivere il mondo che fa un tonfo e si disintegra. Il mondo in guerra vuole la distruzione. Ormai sganciata da qualsiasi considerazione di carattere politico, economico, sociale, la guerra *assoluta* della Germania può compiersi soltanto nell'auto-annientamento. La macchina fascista ha cominciato una mobilitazione che termina nel suicidio. «È nell'orrore del quotidiano e di ciò che vi si accompagna che Hitler troverà infine il mezzo più efficace di governare [...] e questo rimane vero fino all'ultimo momento perché, invece di sconfiggere la natura repulsiva del suo potere, le rovine, gli orrori, i crimini, il caos della guerra totale non faranno che aumentarne l'estensione».⁷ La macchina da guerra fascista brucia le proprie intensità chiamando la morte, esplodendo e trascinando con sé il mondo. Céline non asseconda il movimento della caduta, descrive la distruzione ma anche la sua imminenza, rifiuta la passione suicidaria del fascismo e trattiene il mondo che cade, mentre cade.

Rigodon, uscito postumo nel 1969, è l'ultimo romanzo della "tetralogia delle bombe" cominciata con *Pantomima per un'altra volta* (il "prologo" di questo gruppo di libri) e continuata con *Normance, Da un castello all'altro, Nord*. In *Rigodon* Céline racconta il suo viaggio dal Brandeburgo a Sigmaringen, poi verso

²M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, tr. it. F. Sossi, SE, Milano 1990, p. 62.

³*Ivi*, p. 64.

⁴G. Deleuze-F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, p. 378.

⁵Blanchot, *La scrittura del disastro*, p. 64.

⁶J. Kristeva, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, tr. it. A. Scalco, Spirali, Milano 2006, p. 177.

⁷P. Virilio, *L'État suicidaire*, in *L'insécurité du territoire*, Galilée, Paris 1993², pp. 45-6.

la Danimarca, durante le fasi conclusive della guerra: «ho visto molte cose ma la Germania in furia nichilista non la dimentichi...».⁸ Alla continua ricerca di un rifugio che gli viene negato o dal quale è costretto a fuggire, Céline arriva ad Hannover e cammina per la città semidistrutta:

andando avanti, vedo, non resta molto di case in piedi... più? meno che a Berlino? uguale direi, ma più caldo, più in fiamme, e fiamme a vortici, come più su... più alte... più danzanti... verdi... rosa... tra i muri... avevo mai ancora visto delle fiamme simili... dovevano servirsi adesso di altre schifezze incendiarie... lo strano era che su ogni casa crollata, ogni monte di macerie, le fiamme verdi rosa danzavano in cerchio... e ancora in cerchio! verso il cielo!... bisogna dire queste strade in macerie verdi... rosa... rosse... fiammeggianti, si facevano di gran lunga più allegre, da vera festa, che nel loro stato normale, mattoni rugosi tetri... quello che riescono mai a essere, allegre, se non c'è il Caos, sollevamento, tremolamento della terra, una conflagrazione che ne viene fuori l'Apocalisse!...⁹

Le case sono cadute a pezzi, i mattoni polverizzati, gli elementi di cui sono fatte – acqua, terra, aria – riportati a una condizione caotica e turbolenta che assomiglia alla fine del mondo ma anche alla grande nebulosa vorticante da cui è venuto fuori il sistema solare.

I bombardamenti alleati sono l'oggetto privilegiato dei racconti cèliniani a partire da *Normance* pubblicato nel 1954. *Normance* ha il sottotitolo *Pantomima per un'altra volta II*, perché continua le vicende raccontate nel romanzo-prologo. "Pantomima" traduce il francese *féerie*. In realtà la *féerie* è uno spettacolo – fine del XVIII secolo, inizio del XIX – di cui la pantomima è un elemento tra gli altri, perché è fatto anche di ballo, canto, rime, acrobazie, tutto dentro una cornice fiabesca (*fée* è la fata) e rapidi cambi di scena. *Pantomima per un'altra volta I e II* segnano il rientro di Céline sulla scena letteraria dopo il carcere, la confisca dei beni, le minacce, il silenzio forzato. Il racconto concentra nello spazio di una notte due episodi minori della guerra: i raid aerei fatti dagli inglesi su Parigi nel marzo 1942 e nell'aprile 1943 che avevano come scopo la distruzione delle officine Renault alla periferia sud della città. Céline ne esagera la portata e immagina che i bombardieri colpiscano anche la collina (la Butte) di Montmartre dove è l'edificio in cui abitava con la moglie Lili e il gatto Bébert. La città del romanzo è Parigi nel 1942/43, ma è anche una città tedesca nel 1944, è le città giapponesi distrutte dalla bomba atomica – «"hiroscimmiesca"!»¹⁰ –, è l'atollo di Bikini diventato dopo il 1946 il poligono di tiro nucleare degli americani.¹¹ Il paragone che nel racconto ricorre più spesso, però, è il Vesuvio in eruzione, la catastrofe che nel 79 d.C. uccise Plinio il Vecchio accorso per studiarla e al qua-

⁸ L.-F. Céline, *Rigodon*, tr. it. G. Guglielmi, in *Trilogia del Nord*, Einaudi-Gallimard, Torino 1994, p. 734.

⁹ *Ivi*, p. 790.

¹⁰ L.-F. Céline, *Normance*, tr. it. G. Guglielmi, Einaudi, Torino 1988, p. 112.

¹¹ *Id.*, *Pantomima per un'altra volta*, tr. it. G. Guglielmi, Einaudi, Torino 1987, p. 44.

le il romanzo è dedicato. *Normance* è, tra le altre cose, una lunga meditazione sul mestiere dello scrittore e i suoi doveri davanti agli eventi della distruzione: «Plinio il Vecchio, beh c'era l'eroe!... del resto, l'hanno mai perdonato, lui, di essere tornato in piena eruzione con tutta la sua flotta a nasare le lave "tutto zolfo", che lui si fidava di nessuno dei vari racconti! Il vero scientifico! è finito male, ma sublime!...». ¹²

Céline, come Plinio, rientra a buon diritto nel novero degli scrittori "pieni di esperienza": ha viaggiato ai quattro angoli della terra, ha sofferto molto e a lungo. Soprattutto, ha provato *effrayance* davanti alla «imminenza assoluta, il rischio di crepare tutti quanti schiacciati sulla graticola, svaporati tra le nuvole, coriandoli...». ¹³ Quando Céline descrive il disastro lo fa per tirare fuori dall'accaduto qualche cosa di diverso: l'imminenza del disastro. *L'effrayance* (dal latino tardo *exfridare, ex-fridu*, fuori-dalla-pace) non è – come saremmo tentati di tradurre all'impronta – la paura, ma l'inquietudine. Inquieto è il testimone perché vuole sopravvivere e raccontare agli altri quello che ha visto. La paura fugge davanti al disastro che incombe oppure, per fuggire meglio e non vederlo più, ci si butta addosso. La guerra fascista è il tentativo di accasarsi nello spazio del disastro, vuole appropriarsi della distruzione, è l'auto-annientamento che deve vincere la paura della fine. La paura cerca di superarsi trasformando la possibilità della fine in realtà e chiudendo nello spazio stretto del presente l'incognita del futuro. Davanti all'incalzare del disastro, il pauroso ne accelera la venuta, l'inquieto aspetta e si dà tempo. L'inquietudine è fatta di curiosità, interesse ed esitazione. Si esita davanti al disastro come ciò che – direbbe Deleuze – deterritorializza l'esperienza: i lotti e le parti in cui era stato suddiviso il mondo presentano limiti sfrangiati, i corpi e i codici che ne garantivano la tenuta si rimescolano e non permettono allo sguardo di orientarsi. «C'è dei denunziatori di pericoli! io sono di quelli!», ¹⁴ il mestiere del testimone è denunciare, *katagoreuein*, esibire la cosa più inquietante: non la distruzione che accade, è accaduta o accadrà, ma il suo ininterrotto incombere. Il testimone vede la distruzione che in ogni tempo rimane *pour une autre fois*, per un'altra volta, la distruzione imminente: «Confusione dei luoghi, dei tempi! Merda! È la féerie voi capite... Féerie è questo... l'avvenire! Passato! Falso! Vero! Fatica!» ¹⁵ La passione dell'imminenza, però, non dispensa dalla percezione del mondo in guerra. Se il racconto sovrappone i luoghi e i tempi non è perché la tragedia del presente venga dimenticata o magari "trasfigurata". Anzi, il metodo per estrarre l'imminenza dalla realtà degli eventi richiede che la scrittura si scontri con la materia ostile della guerra («Ho tutto subito! Discutendo però!»). ¹⁶ L'imminenza è il prodotto di uno scontro: il flusso della scrittura va a sbattere contro la pietra di una Parigi in fiamme che le rimanda indietro un

¹² Id., *Normance*, cit., p. 147.

¹³ Id., Versione A di *Féerie pour une autre fois*, in *Romans*, vol. 4, Gallimard, Paris 1970, p. 670.

¹⁴ Id., *Normance*, cit., p. 61.

¹⁵ Id., *Pantomima per un'altra volta*, p. 16.

¹⁶ Ivi, p. 39.

contro-flusso capace di scuotere l'ordine della pagina. L'interpunzione anomala, eccessiva, che caratterizza la "tetralogia delle bombe" – i punti, le virgole, i punti esclamativi e interrogativi, i tre punti di sospensione – è la traccia della interferenza che si verifica tra la scrittura e le intensità del disordine. Le frasi si raccolgono in paragrafi spesso lunghi più di una pagina ma le «raffiche dei tre punti»,¹⁷ come le chiama Henri Godard, permettono a questa massa di parole di respirare. L'uso sistematico dei tre punti di sospensione trasforma la scrittura in un flusso instabile, che si spezza e si ricompone, si sconcatena e si riconcatena, si sparpaglia e si riunifica. I tre punti negano la pausa o la fermata in cui il carattere elastico della prosa rapprenderebbe una volta per tutte, prolungano il tempo la caduta, fanno scivolare le parti del discorso una addosso all'altra e il lettore «deve in ogni momento negoziare l'inclinazione secondo la quale si operano questi impercettibili scivolamenti».¹⁸ Le pagine sussultano come un corpo bersagliato, a mano a mano che il racconto si svolge la scrittura rinuncia alla coerenza della narrazione e dell'intreccio. I lettori potrebbero anche aversene a male: «Mi direte: mica molto ordinata la tua cronaca!... Che cos'è che è in ordine nei Diluvi?... in momenti simili?... e dannato porco mentitore, vi giuro, colui che vi narra con calma, che ha visto amalgamare, in che ordine!, gli elementi scatenati nella sua piccola zucca!...».¹⁹ Per riuscire a produrre il tempo dell'imminenza, la pagina di Céline non abbandona il mondo in guerra, non se ne separa, gli sta addosso.

Le vicende di *Normance* sono distribuite su tre livelli: il cielo, la terra, l'atmosfera, cioè lo spazio tra i due.

Il cielo è lo sfondo della "caccia selvaggia" fatta dai piloti inglesi, «esseri di un universo d'altrove!...».²⁰ I bombardieri e i proiettili della contraerea vi disegnano sopra «merletti di fuochi».²¹ Céline è un appassionato di merletti, sua madre era sarta, dice che sa come "ripulirli", ha cominciato da piccolo a impadronirsi delle tecniche dell'ordito e della trama. I ricami delle esplosioni continuano a galleggiare nel suo sguardo: «c'è dei segni nei cieli!... saperli decifrare è tutto! è questa la verità, il dovere!».²² Piovono *omina*: dove sono diretti gli aerei? A nord, tra il Sacré-Coeur e il Beffroi? A sud-ovest, verso Issy? I segni nel cielo sono difficili da interpretare, è impossibile tenerli sott'occhio tutti insieme, si sparpagliano, allargano lo spazio a dismisura.

Il livello inferiore è la collina di Montmartre con le sue strade e gli edifici, il caseggiato di Céline e il marasma che vi regna. Per mettersi al riparo gli inquilini si sono raccolti nel pianterreno, si agitano, sbraitano, sono in preda al panico. L'androne è un ammasso di corpi, un groviglio dove la gente si rincorre, «gambe... trippe... schiene... ginocchi... tutt'un rimescolo!... si annodano snodano

¹⁷ H. Godard, *À travers Céline, la littérature*, Gallimard, Paris 2014, p. 10.

¹⁸ Ivi, p. 11.

¹⁹ Céline, *Normance*, p. 124.

²⁰ Ivi, p. 43.

²¹ Ivi, p. 68.

²² Ivi, p. 16.

ogni ondata... non si riconoscono». ²³ Per strada le fogne si sono scoperciate, le catacombe esplodono, i marciapiedi vengono invasi dall'acqua, il calore delle esplosioni fa ribollire l'asfalto. Nel cielo le traiettorie si attraversano, s'intessono e si allacciano; sulla terra i corpi si avviluppano, rotolano e s'incastrano. Lo spazio del cielo è dilatato, ampio, libero. Lo spazio terrestre è stretto, claustrofobico, soffocante. Sull'ammasso dei corpi troneggia Normance, l'inquilino dalla stanza enorme che sbatte la testa contro un muro, sviene e cade addosso a Céline rischiando di stritolarlo. Quando ha finito di rotolare – «effetto di ciclone!» ²⁴ – Normance, idolo propiziatore d'incontri promiscui, diventa la pietra alla base dell'enorme vortice in cui si sta trasformando il mondo: «là sulla sua piccola seggiola, domina... Popotamo!» ²⁵ Normance è il Behemoth del racconto, il mostro biblico di solito raffigurato come un ippopotamo che sguazza nel fango ed è affamato di distruzione. Parigi bombardata si riempie di merletti e ippopotami, segni luminosi e fango. Non c'è comunicazione tra i due livelli del mondo, il cielo e la terra sarebbero destinati a ignorarsi se non ci fosse qualcosa che li tiene insieme.

Lo spazio tra cielo e terra è occupato da Jules, l'artista alcolizzato, lubrico e storpio che per spostarsi usa la "scatola mobile" – "gondola" con le rotelle – grazie alla quale è riuscito a inerpicarsi su uno dei mulini della Butte. Agita le grucce con «gesti atmosferici» ²⁶ in direzione degli aerei, si esibisce nelle più strane evoluzioni davanti a Céline convinto che sia lui a coordinare il bombardamento e indicare i bersagli agli inglesi: è Jules che «si rivolge agli elementi!... orchestra tutto! è lui che orienta le folgori». ²⁷ Il disegno dei merletti di fuoco in cielo è chiaro soltanto a Jules, lui li sa interpretare perché è il tessitore e il regista della *féerie*. La sua danza indiatolata a bordo della "gondola" costringe gli abitanti di Montmartre ad alzare lo sguardo e comanda ai bombardieri di planare.

La distribuzione delle vicende su tre livelli potrebbe far pensare a un palcoscenico sul quale gli attori si muovono come pupazzi. Di più: assomiglia a uno spazio religioso, fatto come un tempio. Il "tempio" è la fondamentale tripartizione dello spazio che presiede alla fondazione di una città, è un effetto del gesto fatto dall'augure, l'astronomo-sacerdote che pianta nel suolo il lituo, il bastone di frassino con il quale compie l'opera della *limitatio*. Il lituo ritaglia un settore del cielo (*templum maius*) e lo traduce in uno spazio terrestre (*templum minus*). Tempio maggiore, tempio minore e bastone territorializzano il mondo, lo ripartiscono e mettono in corrispondenza i segni del cielo con gli accadimenti della terra. Il gesto dell'augure costruisce un mondo chiuso, raccoglie la molteplicità dei corpi e dei segni davanti a un colpo d'occhio. Céline rimane incerto sullo statuto del proprio racconto. La *féerie* è davvero uno spettacolo? Gli ordigni distruggono lo spazio, scombinano, spezzano, smembrano, accumulano, accatastano, buttano

²³ Ivi, p. 124.

²⁴ Ivi, p. 51.

²⁵ Ivi, p. 66.

²⁶ Ivi, p. 163.

²⁷ Ivi, p. 19.

insieme a casaccio cose e pezzi di cose. «Spettacolo, no spettacolo! io invento niente... che notte!... c'è delle forze fantastiche in squasso!».²⁸ Va in scena uno spettacolo, pare proprio di sì, ma è uno spettacolo anomalo, fatto di cose incongruenti: città che assomigliano a vulcani, artisti avvinazzati che comandano ai bombardieri, corpacci terrestri e oggetti astrali. Jules distrugge il mondo-tempio, lavora contro l'opera del sacerdote che aveva fatto appoggiare il tetto del cielo sulla terra. Jules deterritorializza il mondo-tempio, sconvolge il suo spazio, non per affondarlo nel niente ma per produrre qualcosa di nuovo. L'alternativa fascista dice: o l'ordine del tempio o il caos. Il mondo che vive l'imminenza del disastro sfugge a questa alternativa, esibisce un ordine diverso, un ordine vorticoso. Il nuovo ordine assomiglia al mulinello che si forma in certi corsi d'acqua e che aveva attirato l'attenzione di Descartes nei *Principes de la philosophie*: se un torrente incontra un ostacolo (una pietra sul fondo), quest'ultimo gli rimanda indietro un controflusso il quale, combinandosi con il flusso, produce un vortice. Il vortice è una novità perché combina due ordini di realtà che si ignoravano: lo scorrere del fiume e l'inerzia della pietra. Prima della formazione del vortice pietra e flusso aderiscono l'una all'altro. Quando il flusso inciampa nella pietra, una turbolenza dell'acqua segna la sfasatura tra gli elementi che in questo modo entrano per la prima volta in relazione, istituiscono un rapporto. Ciascuno dei giri di cui è fatto il vortice produce un equilibrio tra le spinte e le contropinte, allaccia la forza centripeta (che origina dal sasso, tendenza alla chiusura) e quella centrifuga (che origina dal fiume, tendenza all'apertura). Grazie al vortice elementi eterogenei (flusso d'acqua, pietra) si combinano in uno spazio nuovo e precario che tiene assieme le forze attraverso la produzione del vuoto e l'uso che sa farne. Il perno del movimento vorticoso è infatti la cavità conica che mette in comunicazione la superficie del torrente e il sasso sul fondo.

Il vortice di *Normance* mette in scena l'imminenza della distruzione: non ciò che annienta il presente, ma ciò che il presente ha già sempre investito per poter cambiare e trasformarsi. *La féerie* disegna un mondo capovoltato, «il mondo che è alla rovescia»²⁹ in cui cose e segni si scambiano di posto. Le bombe scuotono i palazzi, li sradicano per scagliarli verso l'alto, i quartieri distrutti lanciano lampi dentro le nuvole, la confusione della città si riflette dentro la calotta nera del cielo: «... che si rendano conto delle circostanze! della rivoluzione dello Spazio... che si è cappottato tutto per tutto!... che c'è le cantine per aria adesso! i tetti dentro al metrò!».³⁰ Lo spazio è diventato una cassa armonica dove le pareti si rimbalzano l'eco degli scoppi: «la cassa di risonanza Pecqueur!... è là che i braoum si concentrano... e si ripercuotono in "gong" alle nubi!... dal fondo della vallata»,³¹ «un'enormità di gong... come se il Cielo, la Terra si scontrassero! bzenng! broumm! inzuccassero!... sopra di noi! sotto di noi! pensate la Butte! la

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, p. 68.

³⁰ Ivi, p. 71.

³¹ Ivi, p. 11.

ripercussione! con la sottigliezza dei suoi fondi stradali! ... bisogna aver sentito una volta la Terra contro il Cielo! ...». ³² La *féerie* è una «tragedia della materia», ³³ descrive il mondo-tempio mentre sta esplodendo. Il vuoto dilaga, ci sono voragini ovunque: il quartiere di Montmartre è sforacchiato come una trincea. Il palazzo è una collezione di finestre, porte, tetti scoperchiati e corridoi dove l'alto e il basso, il dentro e il fuori si confondono. La tromba dell'ascensore è diventata una trappola nella quale gli inquilini cadono a uno a uno. Anche il cielo è sfondato: «che guardino... che vedano la spaccatura da un capo all'altro! ... era più sù in cielo il crepaccio». ³⁴ Attraverso il buco del cielo soffia un vento che entra nelle case e porta scompiglio, «tutta l'aria tremola, e il soggiorno! il grande armadio riparte in ballo... rumba contro la tavola e due sedie... e poi contro la porta... e ci siamo! sul pianerottolo, tutto! tutto sbanda, voga... con tali pendenze di immobili! le cose se la godono! l'ebbrezza della gravità!». ³⁵ Il buco del cielo e i buchi della terra sono le estremità di un gigantesco canale di scolo attraverso il quale il mondo potrebbe da un momento all'altro scivolare e scomparire lasciando alle proprie spalle soltanto macerie. Per un'esistenza impaurita il futuro è fatto di cose frantumate e polvere: le cose saranno fatte a pezzi, «esiste più niente solo che l'atomo, e più solo che briciole per i pianeti». ³⁶ Perché questo non succeda, serve uno strumento capace di tamponare il canale di scolo, qualcosa che possa contenere il vuoto invece di farsene corrodere e disintegrare. Questa cosa è il mulino di Jules, il nuovo cardine del mondo, il corpo-segno che se ne sta piantato in terra e indica il luogo da dove piovono gli ordigni. Il mulino assorbe gli urti delle bombe e raccoglie attorno a sé gli sguardi, l'attenzione, gli oggetti. Il mulino non è legnoso e immobile come il suo modello antico – il lituo del sacerdote –, se fosse troppo rigido si spezzerebbe. È attraversato da tutte le correnti di forze, è elastico, si allunga e si accartoccia, le esplosioni lo piegano, gli fanno toccare il suolo e poi lo raddrizzano, mentre le cose che gli si avvicinano subiscono una metamorfosi: le grucce di Jules si assottigliano, diventano fulmini e prendono d'infilata il cielo, gli aerei si trasformano in lingue di fuoco che lambiscono la terra. La “scatola da ballo”, il mulino-cardine, le grucce-fulmini, gli aerei-lingue sono i segni demonici di un mondo dove i territori e codici, le cose e i segni, non si distinguono più. Non perché tutto affonda in un panorama nebuloso e indistinto, ma perché il nuovo ordine fa vorticare insieme ciò che prima era separato.

La *féerie* non smette di rifare il mondo da capo. Il tempo dell'imminenza porta scompiglio, ma al rallentatore. Le bombe spaccano le case per tirarne fuori dei vortici: «il giorno sorgeva... era una bazza che ci fosse più niente in fatto d'immobile... voglio dire da distruggere... i vortici di fiamme facevano come dei

³² Ivi, p. 76.

³³ Ivi, pp. 118-9.

³⁴ Ivi, p. 130.

³⁵ Ivi, p. 35.

³⁶ Ivi, p. 79.

fantasmi rosa violacei... sopra a ogni casa... migliaia di case!...».³⁷ La *féerie* descrive gli atomi pesanti mescolati con quelli leggeri, le trottole della materia che confondono la luce e il fango, la terra e l'aria, i merletti e gl'ippopotami. Il vortice non è una macchina di distruzione, sconvolge il mondo per riconfigurarlo. Cose e persone vengono trascinate nel movimento di rotazione che è stato trasmesso al mondo: i segni nel cielo, prima impalpabili, acquistano peso e cadono, mentre il groviglio dei corpi si alleggerisce e lievita. Nello spazio sottosopra della *féerie* le cose cadono e ricadono, una volta spostate dalla loro sede abituale si muovono zigzagando, quando hanno toccato il suolo rimbalzano. Gli aerei si scontrano in cielo, diventano una palla rossa infuocata che precipita sulle case e torna in alto. Anche l'uomo-ippopotamo ha un momento di grazia quando gli scoppi lo sollevano: «l'immobile intero si inclina... un ciocco! c'è risucchio!... un uragano da sopra... il vento si ingolfa da sopra adesso!... il tetto deve essere saltato... Normance rimbalza!».³⁸

Verso la fine del racconto Céline si precipita per strada, è diretto verso il metrò alla ricerca di un altro riparo e si accorge che nell'aria stanno volteggiando centinaia di fogli: «Cascano delle carte! è tutto! ancora più carte!... a doppia, tripla valanga! e cataratte!... piena la strada!... pieno il Cielo!...».³⁹ Sono gli appunti di lavoro, i romanzi non ancora pubblicati. Le bombe li hanno risparmiati e la portinaia del palazzo si china per raccogliarli. Il libro tocca il mondo e si mette a vorticare con lui, si lascia sconvolgere dal disastro ma, a sua volta, gli dà una velocità differente. La colonna dei fogli prende il posto del mulino di Jules, è l'ultimo corpo-segno capace di tamponare il canale di scolo tra cielo e terra. Il mondo in guerra è un Diluvio – ripete Céline –, è il caos, è la velocità impressionante alla quale i corpi e i segni appaiono e scompaiono, si formano e si cancellano. Il libro sospende il mondo in guerra al tempo dell'imminenza, frena la velocità della caduta, fa della caduta una *chance*, «ogni mina che esplose è una *chance*».⁴⁰ La *chance* è che qualcosa continui il proprio corso, che ci sia un futuro e questo può farlo solo il racconto del testimone. Il libro serve «per studiare quali furono i primi sismi della fine, e della scellerataggine del ceppo degli uomini, e le esplosioni dei fondi dell'anima... sapevano no, sapranno!... un Diluvio male osservato è tutta un'Era intera per niente!... tutta una umanità sofferente che ha giusto servito i vermi!...».⁴¹ Ciò che di *féerique* appartiene al racconto non è soltanto la velocità che gl'imprime il Diluvio, è anche il rallentamento che il racconto impone al Diluvio. La caduta della guerra è la più difficile da trattenere, è la più catastrofica, essa trova il proprio limite soltanto nella scomparsa. Far deviare la macchina dal processo di auto-distruzione significa privarla del desiderio che la fa muovere e provare *effrayance* davanti all'imminenza del disastro: «il disastro è

³⁷ Céline, *Rigodon*, p. 790.

³⁸ Id., *Normance*, cit., p. 52.

³⁹ Ivi, p. 265.

⁴⁰ Ivi, p. 52.

⁴¹ Ivi, p. 13.

separato, quel che c'è di più separato. Quando il disastro sopravviene, non viene. Il disastro è la sua imminenza, [...] non c'è avvenire per il disastro, come non c'è tempo o spazio in cui si compia». ⁴² Non c'è avvenire per il disastro perché il disastro è l'avvenire, è il continuo rivenire del mondo su se stesso per scombinare il proprio ordine e rifarsi da capo. Per il suicida il disastro è un evento da anticipare, la minaccia lontana che smette di fare paura se viene fatta presente. Invece, la scrittura cèliniana investe il futuro del disastro, il presente dell'inquietudine rimane riferito a questa imminenza come ciò che gli permette di cambiare, trasformarsi e procedere. La scrittura spezza il circuito auto-divorante sul quale si muove la macchina suicidaria, assorbe la fine, la include dentro la riconfigurazione della pagina. Ogni parola, ogni frase, ogni svolta del libro è disastrosa: il racconto è fatto di passaggi bruschi, melodie che si trasformano l'una nell'altra senza modulare, le voci della società plebea di Montmartre che si intrecciano, pezzi del cielo mescolati alla terra. La scrittura è diventata un tracciato a velocità variabile, dà l'impressione della lentezza e della rapidità, la pagina può essere attraversata nella corsa di una risata oppure ricostruita con pazienza, facendo ritornare il lettore sui propri passi, costringendolo a mettere insieme i frammenti. Il tempo dell'imminenza raccoglie e sparpaglia, concentra e dilata un mondo capace di catturare la velocità del mondo in guerra. Il libro non desidera impossessarsi della distruzione, ma la usa per produrre il vortice del mondo.

⁴² Blanchot, *La scrittura del disastro*, p. 11.

Intermezzo

Intervista a Felice Cimatti e Andrea Tagliapietra: Cose e Cartoni animati come paradigmi di immanenza

Antonio Catalano, Giulia Guadagni

Andrea Tagliapietra e Felice Cimatti, rispettivamente, nei recenti *La filosofia dei cartoni animati. Una mitologia contemporanea* (Boringhieri 2019) e *Cose. Per una filosofia del reale* (Boringhieri 2018), hanno condotto le proprie ricerche verso un terreno filosofico comune, orientati da una questione che si potrebbe così sintetizzare: che tipo di relazioni sussistono (se sussistono) tra *linguaggio e realtà*, e tra *coscienza e mondo*? I due autori, pur attraverso uno stile e un metodo affatto differenti, elaborano due risposte originali rispetto a quelle presentate dalle attuali filosofie della mente (per quanto riguarda il rapporto linguaggio/realtà) e dalle attuali versioni della fenomenologia (per ciò che concerne la relazione coscienza/mondo). La posta in gioco di entrambi i libri è l'esibizione, attraverso una pratica di scrittura, della possibilità di un cosmo de-gerarchizzato, in cui cadrebbe la celebre distinzione heideggeriana secondo la quale «la pietra è senza mondo (*weltloss*), l'animale è povero di modo (*weltarum*), l'uomo è formatore di mondo (*weltbilder*)». Proprio Heidegger, in effetti, è un riferimento e un obiettivo polemico di entrambe le opere citate. In particolare, l'Heidegger critico nei confronti del «biologismo del diciannovesimo secolo e della psicoanalisi», entrambi responsabili, dal suo punto di vista, di una «mostruosa antropomorfizzazione dell'animale» e di una «corrispondente animalizzazione dell'uomo». Così Heidegger, nel suo corso su Parmenide:

l'animale è escluso dall'ambito essenziale del conflitto tra svelamento e velamento, e il segno di tale esclusione è il fatto che *nessun animale e nessuna pianta ha la parola* [...] Piante e animali dipendono da qualcosa che è loro esterno, senza mai «vedere» né il fuori né il dentro, cioè senza mai vedere di fatto il loro essere svelati nel libero dell'essere. Una pietra (così come un aeroplano) non può mai innalzarsi esultando verso il sole e muoversi come l'allodola, eppure nemmeno l'allodola vede l'aperto (237-238).

I lavori di Tagliapietra e Cimatti condividono proprio il tentativo di pensare la mobilità, la permeabilità, o addirittura il venir meno di questi confini. Entrambi propongono ipotesi, esempi e strategie di rottura del confine tra il regno inanimato delle pietre e quello animato di piante, animali e umani e dell'ancora più radicale differenza tra viventi che hanno o non hanno la facoltà del linguaggio.

Riportiamo due brevi estratti da entrambi i libri e poi diamo la parola direttamente agli autori, in un'intervista doppia e quasi parallela:

Ecco allora che i cartoni animati non sono solo una forma di intrattenimento di massa, ma una reazione simbolica che, nel cuore stesso dell'industria culturale contemporanea e veicolata mediante i suoi mezzi di riproduzione più sofisticati, propone *un mondo in cui è plausibile, di contro alla statica realtà oggettuale e al suo isolamento, la metamorfosi impossibile tra gli esseri, l'attraversamento delle barriere fra l'uomo e l'animale, tra il vivente e l'inanimato*. Dove uomini, animali e cose che il senso comune fissa come categorie ontologiche distinte sono percorsi da un identico flusso vitale e trasformativo. (*Antropologia del cartone animato. Animare l'inanimato*, II cap. de «La filosofia dei cartoni animati. Una mitologia contemporanea», p.115).

Il tentativo di Heidegger fallisce per due ragioni: perché continua a pensare l'umano come qualcosa del tutto separato dall'animale, e quindi dalla natura. E finché l'umano si pensa come radicalmente separato, altro rispetto all'animalità non farà mai davvero parte del mondo. L'essere è animale o non è [...] Basta uscire dalle parole, dalla contrapposizione tra "vivente" e "non vivente", fra "pietra" e "uomo", e subito il mondo prende forza e potenza [...] Il punto non è psicologizzare il mondo, piuttosto, e al contrario, si tratta di non pensare l'umano come qualcosa di completamente diverso dal resto del mondo. Non si tratta di appassionare la pietra, semmai di mineralizzare la psiche (da: *Essere e Mondo*, II e V cap. di: «Cose. Per una filosofia del reale», pp. 69 e 141).

1. *Cose, oggetti e non-umani sono protagonisti di molta filosofia contemporanea. Per quale motivo ritiene che sia emerso questo interesse filosofico proprio oggi? E in che modo la sua proposta occupa un posto peculiare all'interno di questo panorama?*

F. C.: Per potersi occupare delle cose, occorre prima poterle prendere in considerazione *come* cose. Questo vuol dire chiedersi in che modo le cose si presentano alla nostra considerazione. In effetti le cose non appaiono in quanto tali. Prendiamo uno degli esempi di Heidegger, il martello: non si tratta di un oggetto di per sé. Per un animale non umano, ad esempio, un animale dotato di mani, ad esempio un primate, non si presenta come un oggetto delimitato, bensì come un "afferrabile", cioè qualcosa che può essere stretto fra le dita, ed eventualmente impugnato. In quanto "afferrabile" il martello non 'esiste' – appunto in quanto oggetto autonomo – separatamente dall'azione del primate che l'afferra. Infatti, il primate che afferra il martello non pensa nemmeno sé stesso come un soggetto separato e distinto dall'oggetto-martello. Per non parlare del caso di un animale privo di mani. Per una lumaca, ad esempio, un martello appoggiato per terra non si distingue dal resto dell'ambiente in cui si muove. Quella di "oggetto" è allora una entità biologica, prima che ontologica. Per pensare il "martello" *in quanto* martello, quindi, occorre prima di tutto prendere consapevolezza del fatto che le "cose" sono entità specie-specifiche. Se ora ci chiediamo qual è il modo umano di avere a che fare con gli oggetti, il tipico modo di interagire con il mondo, ci accorgiamo che questo modo consiste nel *nominare* le entità del mondo. Le cose

hanno un nome. A chi obietta che prima del nome c'è l'azione, va risposto che l'azione umana è diretta verso cose, che però sono individuate come cose proprio perché sono state nominate. Il 'nome', in effetti, non è tanto che nomina una certa entità materiale; piuttosto il nome rende individuale una porzione arbitraria della realtà del mondo. In questo senso il nome non tanto nomina una cosa, piuttosto tira via un frammento di mondo dalla rete di connessioni in cui è inserito. Questa è la principale prestazione del linguaggio, individuare cose nel mondo. In questo senso il problema ontologico è sempre anche un problema linguistico. Il mondo umano, cioè il mondo biologicamente specifico di *Homo sapiens*, è un mondo di cose individuate da un nome.

Il '900 è stato il secolo in cui si è raggiunta finalmente questa consapevolezza. Da questo punto di vista il *linguistic turn* non è stata una moda filosofica passeggera, quanto una definitiva acquisizione della autocoscienza umana. L'ontologia è inseparabile dal linguaggio (il *linguistic turn* è stato, in una formula: Kant + Wittgenstein). Il secolo che abbiamo alle spalle ha pensato questo nesso inscindibile fra cosa e nome. Da questo punto di vista tutti i numerosi 'nuovi' realismi si propongono di superare la svolta linguistica, senza tuttavia aver prima fatto i conti con le conseguenze teoretiche e pratiche di quella stessa svolta. Non basta dire "basta linguaggio, è tempo di tornare alle cose" perché queste cose si presentino a noi nella loro immediatezza. Rimane il fatto, il '900 filosofico non è nient'altro che questo fatto, che le cose sono inseparabilmente intrecciate con i 'loro' nomi.

Ecco perché, allora, è di nuovo il tempo delle cose. Perché per la prima volta è evidente che il linguaggio, cioè la nostra fondamentale modalità di relazione con il mondo (in senso biologico, ancora una volta), è sempre lì fra noi e le cose del mondo. Il Reale, come ha detto Lacan, è inseparabile dal Simbolico. Se voglio arrivare alle cose devo partire allora dal Simbolico (fra l'altro questa è anche la parabola teorica dello stesso Lacan, che nasce strutturalista e arriva alla fine ad essere un teorico della scrittura-cosa, quella di Joyce). È in questo contesto che si inserisce il mio lavoro. Il libro *Cose. Per una filosofia del reale*, parte proprio da una tematizzazione dell'impensato dei 'nuovi' realismi, il linguaggio. Allo stesso tempo il linguaggio, in quanto dispositivo biologico di nomina-dominazione del mondo (punto che sviluppo ulteriormente in un altro libro, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*), da un lato è uno schermo, dall'altro è una sorta di trampolino verso le cose. Perché se le cose sono "cose" in quanto nominate, è anche vero che ogni possibile movimento verso quelle stesse cose non può che cominciare dallo stesso linguaggio. In effetti non c'è modo di 'toccare' una cosa che non sia in qualche modo 'infettato' dal linguaggio. Anche un gesto manuale è comunque un gesto diretto verso una "cosa", cioè una entità individuata dal linguaggio. Faccio questa precisazione banale perché spesso si sente dire, in modo molto ingenuo, che basterebbe tacere per mettere fra parentesi il linguaggio. Il linguaggio è nei nostri occhi come nelle nostre mani. Da questo punto di vista la descrizione della percezione della fenomenologia trascura completamente questo punto. In effetti la fenomenologia è più adatta a descrivere il comportamento di un animale non umano che di un essere umano.

A. T.: La filosofia ha scoperto il mondo delle cose, degli oggetti e l'orizzonte del non-umano quando queste categorie hanno smesso di apparire come ovvie e scontate ai margini del senso comune filosofico. Insomma, quando si sono staccate dallo sfondo su cui si articolava il gioco nominativo delle teorie e delle filosofie e, a poco a poco, sono apparse come presupposti discutibili, principi d'ordine incerti, dai confini labili e permeabili, incapaci di contenere l'impatto dell'evento e di afferrare l'esubero dell'esperienza. "Le teorie sono reti" suggeriva Novalis in un aforisma che piacque a Popper tanto da metterlo in esergo alla sua *Logica della scoperta scientifica*. Ma è il mare sempre cangiante dell'evento che gonfia queste reti di pesci e che determina il loro cambiamento quando continuiamo a tirarle in barca completamente vuote.

"Non bisogna aspettarsi troppo dalla filosofia", diceva Heidegger, anche se tutta la sua vita mi sembra sia stata impostata secondo la massima opposta. Invece, credo che sia una di quelle proposizioni del canone del pensiero da annotare sul taccuino dell'aspirante filosofo, in modo che possa portarla con sé e rileggerla all'occorrenza. Noi ci aspettiamo che la filosofia sia la messa in discussione dell'ovvio. Si tratta di un compito che la filosofia, però, non può svolgere "eroicamente". Diffido della buona volontà, della buona fede degli eroi e, in genere, di coloro che si assumono il ruolo di salvatori. A maggior ragione se riguardano il pensiero. Immaginiamo che le categorie di una determinata configurazione epocale siano un paesaggio che riposa su qualcosa di invisibile, come avviene con le placche tettoniche della crosta terrestre. Finché tutto rimane tranquillo non ci si accorge neppure che esistano. Si esplora la superficie, la si descrive, tutto sembra così ben definito: si vedono i mari, i continenti, le isole, le pianure e le montagne. Alcuni dipingono, altri misurano. Poi vengono i terremoti e nulla di ciò che sta in superficie serve per spiegarli. La catastrofe esibisce un'energia che sta su un altro piano, che irrompe come una cesura, che fa vedere qualcosa di nuovo.

Nel corso degli ultimi due secoli cose, oggetti e la stessa faglia che istituiva l'umano nel suo differenziarsi dal non umano, nonché le scansioni fra l'animale, il vegetale e il minerale, hanno cominciato ad oscillare, a scuotersi come il suolo percorso dal tridente di Poseidone, e hanno fatto emergere un'immane potenza catastrofica. Uso questo termine, *catastrofe*, in tutta la sua ambivalenza semantica, ossia di "distruzione", ma anche di "svolta" teatrale che conduce al termine un dramma, che esaurisce una configurazione di senso. Quando Marx scrive il *Capitale*, il personaggio concettuale di quest'opera epocale non sono le *dramatis personae* dei proletari o dei borghesi, men che meno le "soggettività" liberate dalla Rivoluzione (come ancora interpreta qualche zombie dei nostri giorni), ma due "cose" e la loro metamorfosi: *merce* e *denaro*. Quando Darwin scrive *L'Origine delle specie*, otto anni prima del *Capitale*, ci possiamo chiedere quale sia a sua volta il personaggio concettuale di quest'opera che in realtà relativizza ciò di cui rivela l'origine. Una risposta possiamo darla a partire della metà del Novecento, dopo la scoperta del DNA: ovvero i *geni* che articolano le mutazioni e che ci fanno cogliere la continuità molecolare, cosale – i "mattoncini" della vita, sotto la versicolore mascheratura delle specie. Un'analogia disarticolazione

la compiono Freud e James in modo diverso, certo, rispetto alla nozione di coscienza, così sovrapponibile a quella di persona e di soggetto che alimenta, nella nostra cultura, la barra differenziale tra l'uomo, gli altri viventi e le cose. Eppure, tutte queste sintomatiche vengono *di conseguenza* al moto catastrofico che nella vita di tutti i giorni ha visto progressivamente, negli ultimi due secoli, ma con un'impennata nel secondo dopoguerra del Novecento, ammassarsi nel nostro panorama quotidiano enormi quantità di cose. Viviamo circondati da cose. Un normale abitante della parte sviluppata del pianeta – ma la globalizzazione sta estendendo questo criterio anche a prescindere dalle opzioni culturali e dagli altri indicatori della qualità della vita – possiede qualcosa come diecimila oggetti. Un centinaio di questi sono capi d'abbigliamento, di cui almeno un quarto non lascia mai l'armadio. Le cose debordano dalle nostre case, riempiono gli spazi delle abitazioni e tutte le vie di fuga. Lì, affastellate in scatoloni o gettate alla rinfusa, saturano il garage al posto dell'automobile, altrove occupano terrazzini, solai, soffitte, ripostigli. Quando vengono gettate ed escono di casa, come nelle *Città invisibili* di Calvino, assediano i centri urbani con mostruose discariche che, nelle megalopoli, attirano masse di diseredati che vi abitano al pari di coloro che, invece, si affrettano ad accumularne delle altre, nei centri commerciali. Le cose in quanto tali e ben al di là del loro cosiddetto “valore d'uso”, sono diventate determinanti per l'identità degli individui e per la loro autocomprensione, dal momento che, a differenza di altre epoche o sistemi culturali, raramente vengono condivise e ancora più raramente passano di generazione in generazione. Per dirla con il titolo del volume di Frank Trentmann, siamo alle prese con *L'impero delle cose* (evidente il richiamo, nel titolo, al saggio-reportage di Barthes *L'impero dei segni*). È da questa onda irresistibile che sorge la domanda del presente, a cui non possono che offrire risposte inadeguate le filosofologie che si muovono all'interno delle vecchie scansioni teorico-disciplinari formulate quando le cose, gli umani e gli animali sembravano molto più lontani gli uni dagli altri e, per ricordarci di Novalis, bastavano reti a maglie larghe per prendere i propri pesci.

Tutto il mio lavoro, sin dal primo libro, *La metafora dello specchio* (Bollati Boringhieri), è stato orientato da una pretesa forse ambiziosa, ma dal mio punto di vista molto modesta: occuparmi di filosofia guardandola dall'esterno, cercando di fare quel passo indietro che consente al pittore di vedere l'interezza del quadro. È questo il ruolo che mi piacerebbe fosse svolto dalla storia delle idee, che differisce dalla storia della filosofia proprio perché guarda la filosofia *dal di fuori*, accanto agli altri saperi disciplinari. La storia delle idee a differenza della storia della filosofia non deve giustificarsi per mostrare la sua appartenenza ad un campo del sapere determinato. Invece, tutte le filosofie, sin dai tempi di Platone e di Aristotele, in modi certo diversi, fanno un po' di storia della filosofia per legittimarsi all'interno di un *canone*. In assenza di una stabilità della figura del filosofo e della sua attività (è ripresa recente l'idea di una “pratica filosofica”, modellata tuttavia sul calco del ruolo del filosofo antico “privatizzato” secondo il paradigma dello psicoanalista moderno) l'identità della filosofia viene conferita da un insieme di testi e di formulazioni problematiche ricorrenti e rioccupate, che po-

tremmo chiamare *filosofemi*. A questa pretesa canonica non sfuggono neppure le filosofie analitiche, dal momento che la legittimità è data sia negativamente, cioè dal rifiuto del canone precedente (o di parti di esso), sia positivamente, costruendo un canone alternativo (come mi pare effettivamente accada, basta leggere Michael Dummett). La storia delle idee è, invece, un sapere ibrido, interdisciplinare e intradisciplinare, interstiziale ed empirico, fattivamente *extracanonico*. È consapevolmente “storia” dal momento in cui il gesto da cui muove non è la teoresi, ma l’empiria dell’osservazione, paziente e panoramica – come il “passo indietro” del pittore per vedere l’insieme del quadro – sebbene non olistica, di eventi, documenti, istituzioni, oggetti e dispositivi. Eredita il nome dalla tradizione americana della *History of Ideas* di Lovejoy, tuttavia poco altro e comunque senza nessun debito nei confronti di questa parola ingombrante e sfuggente: “idea”. Le idee si devono lasciare nella loro genericità quali *grumi di senso* – a volte coincidenti con un termine “preciso” del linguaggio – che catalizzano, all’inizio, la nostra attenzione e dominano strategicamente un plesso che definiamo appunto *ideologico*. Il grumo di senso di un’idea muove da una *domanda del presente* – a volte si tratta di una domanda *urgente* – e dai suoi riflessi nell’insieme di una cultura, ma alla fine di una ricerca questo plesso potrebbe anche dissolversi, sciogliendo le complessità che lo istituiscono e rivelandone la natura apparente, la loro dipendenza dallo sguardo. Come accade alle costellazioni formate da stelle lontane anni luce e che, con il loro lento moto divergente, disegnano nel cielo figure che nel corso dei millenni cambiano, così che gli antichi nomi greci che le descrivono ci sembrano sempre meno perspicui. Ecco, la storia delle idee è un sapere critico anche perché sopporta la dissoluzione dei suoi presunti oggetti e non ha una metodologia separata dalla prassi empirica della ricerca. Ma è un discorso lungo e questa non è certo la sede per svolgerlo, anche se qualcosa, in riferimento al tema, è opportuno dirlo.

Con Platone, che istituisce la filosofia come *paideia* della città assieme al primo uso “tecnico” della parola “idea”, le immagini si pongono sotto al giogo del linguaggio verbale. Si tratta della prima, grande *pedagogia dello sguardo* della cultura occidentale. È l’operazione che Platone compie nel *Sofista*, il dialogo dedicato all’immagine (perché i sofisti, come i poeti o i drammaturghi, proponevano un’altra *paideia* dell’immagine, una *pedagogia dello sguardo* immaginativa, legata alla pluralità dei sensi e alla presenza fisica dei corpi). Con Platone, invece, l’immaginazione si separa dalla logica (che, anzi, nasce da questa scissione) e la metafora dal concetto. Le immagini vengono disciplinate come *altro* dalle cose e le cose come *altro* dall’idea. L’immagine psichica, il referto del senso della vista e la stessa costruzione di ciò che vediamo vengono pensati e classificati dal discorso ininterrotto del *lògos* alla stregua dei fenomeni di riflessione naturali. Così abbiamo le cose perché pensiamo così le immagini e lo facciamo in modo talmente ovvio che ormai non ce ne accorgiamo più, sicché la teoria platonica diviene il presupposto, l’impensato, la struttura portante che sta a monte di ogni teoria dell’immagine della cultura occidentale. Di conseguenza se si mette in crisi questa teoria si mettono in crisi anche i presupposti con cui pensiamo l’esperien-

za delle “cosiddette” cose e quella che, appunto, chiamiamo, da *res*, *realtà*. Credo che l'epoca contemporanea ruoti attorno a questa domanda e che la cultura la elabori sperimentando collettivamente pratiche simboliche alternative – il mondo dei *cartoon* è una di queste –, che il filosofologo può senza dubbio permettersi di ignorare, restando nella sua clausura disciplinare, a dire il vero sempre più angusta, o nell'illusione del pensiero come atto eroico senza presupposti, di intellettuali “professionisti” che credono nella continuità bimillenaria di un “sapere” filosofico. Ma lo storico delle idee certamente non se lo può permettere.

2. *Come rispondere alle inevitabili obiezioni, come quelle prima riportate, di «antropomorfizzazione dell'animale e delle cose», o di «animalizzazione o cosalizzazione dell'umano»?*

F. C.: Perché vediamo nella “cosalizzazione” dell'umano un problema? Il corpo è una cosa, ha una massa, è fatto di atomi, come tutte le cose del mondo. In che senso un essere umano non è una cosa? Il punto è che la stessa distinzione fra cose e persone è una distinzione biologica, nel senso che vale solo per *Homo sapiens*. In senso biologico una “persona” è un corpo che *dice* di sé “io” (Benveniste). Cioè di un animale che usa il linguaggio per ‘individuare’ sé stesso come una entità separata e autonoma, come un “soggetto”, un “io” appunto. Questa operazione ha bisogno di un *altro-da-sé* per potersi compiere: in questo senso “io” significa propriamente “non-cosa”. Al contrario, per provare a pensare la cosa, e non la “cosa”, occorre partire proprio dalla messa in discussione della coppia metafisica persona-cosa (Agamben). Ma metterla in discussione non può essere un atto puramente teoretico e riflessivo. Occorre immaginare una vera e propria “conversione”, un divenire-cosa dell'umano.

Ma perché fare questa operazione (che peraltro non è affatto nuova, la mistica non fa altro che cercare vie per ‘desoggettivare’ il soggetto, cioè forme di divenire-cosa appunto)? Per quanto mi riguarda si intrecciano qui diverse questioni: il tema dell'antropocene, come consapevolezza epocale dell'impatto umano sull'ambiente. Il tema dell'animalità, come forma di vita non soggettivata, immanente. Il tema della psicoanalisi, che credo non abbia di mira altro che liberare il corpo dal fastidio del “soggetto”. Infine, la questione che le riassume tutte, il tema dell'arte come forma di vita umana incarnata, cioè realmente corporea. In effetti un “io” è tale solo differenziandosi dal corpo, dal ‘proprio’ corpo, come si dice comunemente. L'umano è l'unico animale che *ha* un corpo, dice Lacan. L'arte rappresenta la possibilità di una vita umana incarnata, in cui non vale più la coppia metafisica mente/corpo. L'arte è una vita non più dell'avere un corpo, bensì della pienezza del coincidere con il corpo. In questo senso è un modo di vita umano molto vicino a quello dell'animale.

A. T.: Si fa presto a liquidare sotto l'etichetta di antropomorfismo ingenuo il modo con cui il mondo dei *cartoon* guarda alla natura, agli animali e alle cose. Tuttavia, credo che sia il concetto stesso di *antropomorfismo* ad entrare in crisi

nel momento in cui lo scorgiamo, rovesciato e riaffermato con quell'assolutezza che viene fornita al pensiero dall'uso universalizzante della negazione, in chi, appunto, nega ogni analogia tra il mondo umano e quello non umano degli animali, delle piante e degli esseri inanimati in generale. Come osservava Roger Caillois in una *Breve nota sull'antropomorfismo*, c'è un *antropocentrismo negativo* che isola e separa aprioristicamente e presuntuosamente l'uomo dagli altri regni della natura. Eppure, l'uomo è un animale e un vivente, la sua struttura biologica e chimica è la stessa degli altri esseri, condivide le leggi della vita e quelle della fisica, della gravitazione e della simmetria. Allora è forse necessario supporre un "antropomorfismo positivo", ma non antropocentrico, che, concludendo nella sua retroversione, ci esorta a rinaturalizzare l'uomo, ad ammettere che esiste una comunanza di condizione, una "zona di indiscernibilità", come la chiamava Deleuze, una parentela profonda fra tutti gli esseri e, *in primis*, con gli animali. Ciò che appare un partito preso assolutamente ideologico e, di certo, non scientifico è negare la possibilità che animali ed esseri umani condividano delle esperienze.

Noi, in quanto animali, sentiamo e patiamo la nostra comune condizione *singolare*: sentiamo di essere concentrati nel plesso pulsante della catalisi puntuata di "ciò che sente", come il pipistrello che vola nella notte, come il cane che corre sul prato e come Diogene disteso al sole di Corinto. Oppure, estendendo la portata di questa metafora, alla stregua di "una cosa che sente", come suggeriva Mario Perniola declinando a suo modo il "*sex appeal* dell'inorganico" di Benjamin. È questo rovesciamento dell'antropomorfismo, che ne revoca l'accecamento specista, ciò che spingeva Jacques Derrida a restituire alla sua gatta la dignità dello sguardo: "l'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse proprio da qui". Ma questa retroversione dello sguardo è quella che operano i giocattoli di *Toy Story*, il cartone animato della Pixar, che guardano e agiscono quando non sono guardati. È l'esperienza dell'*aura* descritta da Benjamin come il trasferimento di una forma di reazione normale nella società umana al rapporto dell'inanimato o della natura con l'essere umano. "Chi è guardato o si crede guardato alza gli occhi. Avvertire l'aura di un fenomeno significa dotarlo della capacità di guardare".

Ecco, si tratta di intendersi sull'intenzionalità di questo "dotare", ossia "attribuire", "interpretare", rispetto all'inintenzionalità, alla datità di quell'"avvertire". L'avvertire evoca l'esperienza *dativa* dell'aura, che capita senza che lo si voglia, rispetto alla volontà *nominativa* di attribuirvi un senso piuttosto che un altro. Ebbene, certamente è umano e antropomorfo ritenere che un pezzo di legno o un animale parlino. Ma è altrettanto umano, come risultato della cultura *reificante* in cui siamo immersi, di cui il capitalismo è la realizzazione sistemica e capillare, dire che un pezzo di legno è solo un pezzo di legno e non parla né sente o che un cane è solo un animale, che anzi cartesianamente poteva essere paragonato a una macchina, ossia negando la sua capacità di sentire tanto quanto il pezzo di legno. E infine, come capita in questi giorni di epidemia da coronavirus, leggere quello che cinicamente già sapevamo anche prima, ossia

che la vita di un essere umano – per esempio di un anziano in terapia intensiva – dev'essere parametrata sui costi economici e sul mercato, sulle “perdite” che il sistema economico non può permettersi, ovvero coerentemente dev'essere messa in relazione al costo di altre cose.

Insomma, di fronte alla potenza del pensiero reificante posso adottare due strategie. La prima prevede la resistenza *morale* ad oltranza in una casamatta dei “valori”, dove si cerca di negare tutto ciò che minaccia, con la sua negazione, l'esistenza ultima dell'“umano”. La parola “valori” (parola per cui auspicherei una ricerca storico-semanticamente), è tuttavia eloquente, perché rivela l'impianto complessivamente utilitaristico della morale moderna. In questa prospettiva tutto può essere negoziato, sicché la forma della resistenza *morale* non è che un altro nome della resa incondizionata che garantisce il funzionamento dello scambio assoluto in cui l'umano non è che il *plusvalore* da reinvestire nel sistema stesso. La seconda strategia, invece, *non morale ma estetica*, abolendo la barra tra l'umano, l'animale e le cose, come fanno i cartoni animati, e condividendo la multiversa dimensione del senso, mette in discussione sia la categoria della cosa, sia l'esistenza del plusvalore.

3. Cose è un libro paradossale, anzitutto perché – come dichiara l'incipit – «a rigore, non potrebbe essere scritto», dato che si propone di dare parola alle cose stesse, che sono tali proprio perché «non sanno che farsene del linguaggio» (p. 7). In secondo luogo, è paradossale perché prescrive come compito etico-filosofico il divenire-cosa, la sospensione del naturale punto di vista umano soggettivo, e contemporaneamente dichiara l'impossibilità (logica ed esistenziale) di svolgere tale compito. Impossibilità dovuta al fatto che conduciamo una vita naturalmente determinata dal linguaggio e quindi percepiamo il mondo come un insieme di cose a nostra disposizione. La sua proposta non rischia di chiudere la vita umana in un vicolo cieco, condannandola a rimanere ferma nel luogo paradossale in cui non può, ma dovrebbe, vivere come le cose? E non rischia, del pari, di condannare la filosofia a ripetere indefinitamente questo imperativo inesequibile?

F. C.: Il paradosso è una occasione, non una trappola. Il paradosso indica una “via di fuga”, nell'indistinzione fra persona e cosa, fra mente e corpo, fra soggetto e oggetto. Poi, più in generale, credo che un libro di filosofia non abbia nessun potere, tantomeno quello di “chiudere la vita umana in un vicolo cieco”. Tutta l'ultima parte del libro, quella sull'arte e la letteratura, mostra invece forme di vita che hanno saputo fare del divenire-cosa una pratica effettiva. Il punto è che non si tratta di vivere come le cose, in realtà non facciamo altro, mangiamo cose, espelliamo cose, respiriamo cose, alla fine c'è la morte che è il destino di tutte le cose. Si tratta di provare a vivere senza staccarsi dal mondo, senza dire “io”, cioè senza dire al mondo che è una “cosa” a mia disposizione. L'arte, non in senso espressivo o comunicativo (l'esempio inarrivabile di una vita del genere è quella di Duchamp), è una forma di vita di questo tipo. L'artista incarna questo paradosso, è questo paradosso.

La filosofia, inoltre, non ha nulla a che fare con imperativi o suggerimenti. La filosofia scova una via di fuga dove non si pensava che potesse essercene una. Da un altro punto di vista credo che la filosofia, in questo senso radicale, non pensi altro che questo paradosso. In fondo perché gli animali non fanno filosofia? Perché la loro vita è la vita di una *cosa* vivente. La filosofia pensa il paradosso di essere una cosa che tuttavia proclama a gran voce di essere radicalmente diversa da tutte le altre cose.

4. *Uno dei nodi speculativi centrali del libro è quello riguardante lo statuto ontologico delle immagini. Il terzo capitolo (Ontologia ed estetica del cartone animato. Immagini e simulacri, p.128) si apre con la seguente domanda: «Che cosa stiamo guardando quando vediamo un cartone animato?» (p.129). La risposta banale è che stiamo guardando delle immagini, molto meno banale è invece comprendere di che tipo di immagini si tratta. Le analisi critiche del capitolo si rivolgono principalmente al paradigma mimetico-relazionale dell'immagine, che a partire da Platone ha segnato buona parte della cultura occidentale non solo in ambito estetico; la questione, già di per sé spinosa, viene ulteriormente problematizzata, dimostrando quanto intimo sia il legame tra tale paradigma e l'esigenza estrema di salvare la realtà (σὸζειν τὰ φαινόμενα), fissare la volatilità delle apparenze, trovare rimedio all' «angoscia di una perdita» (p.134). Può dirci qualcosa in più, nel breve spazio di una risposta, sul legame tra mimesis e angoscia, perdita, lutto? E soprattutto, in che termini i cartoons custodiscono la possibilità di infrangere il paradigma platonico classico dell'immagine, liberandoci con ciò dal dispositivo della "salvezza"?*

A. T.: André Bazin sottolineava come il cinema e la fotografia agissero direttamente sul campo delle nostre credenze più elementari, operando un "transfert di realtà dalla cosa alla sua riproduzione". Ma questo è ciò che anche le tradizionali arti plastiche, la scultura e la pittura, nel loro intento originario, testimoniato dal carattere rituale e religioso degli inizi più remoti del fare artistico, hanno sempre cercato di fare. Si trattava di *salvare l'essere delle cose* mediante l'immagine, preservandone almeno la dimensione di ciò che i Greci chiamavano *éidōlon*, cioè l'apparenza visibile, il *fantasma*. Si pensi, in molte culture umane, al significato delle maschere funerarie, delle statue e alla stessa prima comparsa del genere del ritratto connessa con il culto dei defunti. Ne abbiamo visto una recentissima ripresa nel *cartoon Coco*, sempre della Pixar, dove un elemento decisivo della trama è il valore di *doppio* della fotografia del trisavolo Héctor, essenziale per il dispositivo di socializzazione della morte proprio della celebrazione collettiva e familiare del Giorno dei Morti. I *doppi*, come le *ombre* dell'Ade di Omero, mantenendo una forma di presenza diafana ma concreta, non garantiscono, come nel *cartoon* di cui si parlava, la "salvezza" una volta per tutte. Ci sono i vivi, i morti e i dimenticati, ossia coloro che vengono *cancellati* dalla memoria e dalla vita. Così anche i doppi "muoiono" e subiscono una sorta di deperimento ontologico. Ma allora come salvare effettivamente i fenomeni se non agganciandoli a un dispositivo teorico che li separi e li isoli nettamente da ogni esposizione all'evento?

L'operazione platonica all'origine della nascita della filosofia, sposta il meccanismo ottico di raddoppiamento speculare dell'immagine naturalistica – per esempio il riflesso di un albero su di uno specchio d'acqua –, e lo trasferisce al carattere immutabile dell'idea che, a differenza dell'*eidôlon*, è intangibile, ammortale. È l'*intangibilità* la qualità centrale dell'immagine (come intuisce Nancy in riferimento all'episodio evangelico del *Noli me tangere*) che si impone con la svolta metafisica della fine del V secolo a. C. Qui ha buon gioco John Dewey nell'indicare il “peccato originale” della filosofia, la ragione per cui essa ha bisogno di essere ricostruita e rifondata da capo: si tratta della sua caratteristica di *surroga* della funzione religiosa. Platone vede la crisi della *pòlis* e propone una soluzione che, svolgendo le stesse funzioni del conglomerato religioso tradizionale, sia più efficiente nel garantire la stabilità culturale, politica e sociale della città. Salvare i fenomeni, quindi, per salvare la città, il suo equilibrio, la forma stabilizzata dei poteri e dei saperi. Quando assume il compito di salvare qualcosa, oggi come ieri, la filosofia esibisce la sua antica funzione *ideologica*, che tuttavia, per fortuna, non è la sola. L'altra funzione, quella *critica*, che risale all'originario gesto socratico – come scrivevo ne *Il dono del filosofo* (Einaudi) –, consiste, se mi si consente un gioco di parole, di *salvarsi dai salvatori*. Richiamo l'attenzione su un particolare anedddotico dei primordi della storia del cinema.

È noto che i fratelli Lumière intendevano dare alla loro invenzione il nome di *domitor*, contrazione del latino *dominator*. Questo nome riassume la qualità “teologica” di uno sguardo che, alla fine del secolo delle “magnifiche sorti progressive”, con l'aiuto positivista della tecnica, intende rivolgersi alla vita, salvandola dal tempo e dalla morte, realizzando così un sogno metafisico e religioso. Ricordiamo, tuttavia, anche la definizione che Jean Cocteau diede del cinema come “la morte al lavoro ogni 24 fotogrammi al secondo”. Infatti, il fotogramma è bergsonianamente nient'altro che un “taglio immobile” del flusso continuo della durata, capace di restituire il senso del movimento solo in termini di illusione percettiva indotta dal dispositivo meccanico del proiettore e, quindi, dalla spazializzazione del tempo.

I cartoni animati rovesciano, riguardo al movimento, il processo riproduttivo classico del cinema dal vero. Nel cinema d'animazione non c'è la fissazione di una “realtà” fotogrammatica, ma una successione di immagini tutte leggermente differenti fra loro, ossia legate fra loro da una *differenzialità* che governa la variazione introdotta nella serie, e non differenti in relazione ad un originale imitato e riprodotto, quello a cui rinviava la referenza mimetica “realistica” del cinema dal vero.

I *cartoon* in questo modo operano in direzione contraria rispetto al vettore *destinale* del realismo cinematografico, non si pongono in continuità con il piano del reale beneficiando del suo transfert ontologico, ma rivendicano la loro autonomia differenziale. Essi sono composti da immagini amimetiche, senza referente né rinvio o che rinviano all'infinito solo a se stesse, perfettamente lisce e sature, che infrangono il presupposto ontologico di ogni discorso della cultura occidentale sull'immagine intesa come qualcosa di *deri-*

vato e prima o poi posto in relazione all'intuizione di un *primum* immediato, eterogeneo, che *immagine non è* e che pertanto può essere *fissato e salvato* dall'evento. Ciascuna immagine animata, divergendo e deviando dall'altra secondo quella decoincidenza minimale degli atomi tra loro che gli antichi atomisti chiamavano con il nome greco di *parénklisis* o latino di *clinamen*, dispiega il movimento della vita, in cui è la stessa casualità a produrre lo spazio di contingenza per l'esercizio *antidestinale* della libertà. Come la *Pantera rosa* di cui parlava Deleuze, che non imita nulla e non riproduce nulla. Dipingendo il mondo del suo colore, rosa su rosa, scriveva il filosofo francese, la Pantera rosa diviene-mondo, opera la propria rottura, la propria linea di fuga, conduce a fondo la propria *evoluzione aparallela*. I cartoon rendono disponibile come esperienza ordinaria e accanto all'esperienza più banale e condivisa dai semplici e dai bambini, una frattura così ardua del senso comune in seguito alla quale, anche ai filosofi più arguti, fra cui va senza dubbio annoverato Deleuze, spesso mancano le parole.

5. *Ai sedicenti nuovi realisti, che accusano di idealismo e correlazionismo chi ancora si muove nel solco filosofico del linguistic turn e che si propongono di tornare alle cose stesse e fondare un'ontologia Object-Oriented, lei risponde che non è sufficiente (dire) di volersi liberare del linguaggio per poter tornare alle cose in sé (p. 22). Al contrario, la posta in gioco del realismo è il linguaggio stesso. Il solo modo di essere integralmente realisti è portare «fino alle sue estreme e impensabili conseguenze l'invadenza umana rispetto alle cose» (p. 78), cioè «togliere ogni senso al senso linguistico, svuotarlo dall'interno, cosificare la parola» (p. 95). Lei intende il linguaggio come ciò che introduce nella vita il desiderio, la mancanza, la nostalgia e la morte e dunque – con le parole di Jacques Lacan – lo qualifica come parassita e cancro (p. 125). Nell'ultimo capitolo di Cose, la possibilità per l'animale umano di vivere una vita felice (che con Leopardi ha poi chiamato «estrinseca») è affidata al wittgensteiniano «vedere il mondo come un miracolo», cioè accorgersi dell'esistenza del linguaggio, vedere il fatto del linguaggio. Wittgenstein e Lacan potrebbero essere giudicati incompatibili, eppure nel suo lavoro si incontrano e si accordano. Potrebbe dirci qualcosa di più di questa inaspettata affinità? E come risponderebbe a un eventuale lettore di Wittgenstein che trovasse riduttiva la sua descrizione del linguaggio come parassita dell'animale umano?*

F. C.: Lacan pensa il linguaggio come dispositivo antropologico che modella l'umanità di un primate altrimenti molto simile ad uno scimpanzé. La psicoanalisi lacaniana cerca di aiutare gli analizzanti a trovare un modo – ognuno ha il suo, affatto unico e singolare – per fare i conti con questa condizione. Il poeta Zanzotto sostiene ad esempio che la poesia è una forma di “riabilitazione” per il “trauma” dell'essere umani, cioè animali parlanti. Questo modo, insisto, è affatto singolare. Si esce dall'analisi con un ‘nuovo’ corpo, perché per le ragioni esposte prima *Homo sapiens* non è un corpo; questa forma di vita è l'arte, ossia il divenire-cosa dell'umano.

Wittgenstein si pone esattamente lo stesso problema. Nel *Tractatus*, dopo aver spiegato che gli “oggetti” sono enti logici, che il linguaggio coincide con il mondo, e che il “soggetto psicologico” non esiste (“io” è infatti un ente puramente linguistico), chiude il suo libro con una proposizione che ‘apre’ al campo del mondo in quanto “miracolo” (non ne parla così in quel testo, ma lo farà qualche anno dopo proprio in questo senso). Che cos’è il “miracolo” del mondo se non il mostrarsi della cosa al di sotto della “cosa”, cioè dell’ente in quanto nominato? In questo senso Lacan e Wittgenstein hanno lo stesso problema, come fare i conti con il linguaggio. La soluzione di Lacan è nel concetto di “reale”, quello di Wittgenstein nel concetto di “mistico”: si tratta della stessa soluzione, perché mistico significa coincidenza con il mondo (cioè con Dio), e il “reale” di Lacan è quello liberato dal simbolico. Che poi la critica non colga questo punto è dovuto al fatto che quando si pensa a Lacan si pensa subito al primato del linguaggio, che è una tesi che non ha mai sostenuto. Nel caso di Wittgenstein sono davvero pochi quello che lo leggono alla luce della questione del “mistico”, che per quanto mi riguarda è ciò che tiene insieme tanto il ‘primo’ che il ‘secondo’ Wittgenstein. D’altronde è difficile che qualcuno, una volta descritto a fondo il funzionamento del linguaggio, non cerchi poi dei modi per superarlo.

Al lettore di Wittgenstein, infine, “che trovasse riduttiva la sua descrizione del linguaggio come parassita dell’animale umano”, direi intanto che quando commento Wittgenstein non uso il termine “parassita”. Dopodiché la teoria del soggetto psicologico del *Tractatus* è molto netta, come abbiamo già ricordato: non esiste. Il soggetto è un *by-product* del linguaggio; ossia, il linguaggio ‘parassita’ un corpo vivente per produrre enunciati. Certo, occorre leggere Wittgenstein come un filosofo teoretico, e non come un ‘semplice’ teorico di un settore delimitato dell’esperienza umana, come quasi tutti pensano il linguaggio. Con Wittgenstein, invece, abbiamo compreso che il linguaggio rappresenta l’ambiente naturale dell’animale umano. Quindi non si comprende *Homo sapiens* senza tenere conto che parla. In fondo non cerco di fare altro che derivare qualche ulteriore teorema (e qualche corollario) da questo assioma.

6. *Il libro sui cartoni animati è un’ulteriore dimostrazione di Storia delle idee applicata e non semplicemente teorizzata; e si tratta di un’applicazione che giunge dopo quelle da Lei già proposte intorno all’idea di “bugia” e di “esperienza”, solo per citarne alcune. Si può parlare di una ricerca metodologica (sulla storia delle idee appunto) giunta alla sua maturità? E per concludere: Quali pensa possano essere le linee guida irrinunciabili per un giovane studente che intendesse cimentarsi con un approccio metodologico simile?*

A. T.: Credo di aver già risposto, in parte, a questa domanda nella prima risposta. Nella storia delle idee, almeno come la intendo io, l’elemento metodologico è inseparabile dal campo empirico della ricerca e dalla declinazione critica della questione di partenza, ossia della cosiddetta “domanda del presente”. Separare nettamente la questione del metodo dall’oggetto della ricerca è, allora, un indi-

catore piuttosto palese, nella storia dei sistemi di pensiero, della funzione ideologica che sta assumendo il discorso disciplinare. Il metodo, infatti, naturalizza lo sguardo e lo manipola *sub specie aeternitatis*. Approda al trionfo della proceduralità – è questa l'essenza della "tecnica" –, che è l'automa benjaminiano in cui si nasconde il nano della teologia. Quel nano che ancora una volta cerca di vincere la partita a scacchi della metafisica contro l'evento. La storia delle idee è, invece, strategicamente antiideologica e non può permettersi il lusso di un metodo. Tuttavia, può giocare di sponda con i metodi, come suggerisco ibridando autori quali Lovejoy, Foucault, Koselleck, Cassirer e Blumenberg, ma, perché no, anche come Alain Corbin, Darnton, Minois, Schivelbusch e lo stesso Jullien. Appare infatti sempre più importante, per fare una storia delle idee all'altezza dei tempi complessi della globalizzazione, il nesso con un punto di vista interculturale, ossia con eterotopie a vari livelli. Eterotopie culturali ed eterotopie disciplinari fungono da risorse per un sapere strategico che, come dicevo all'inizio, ci consenta di fare filosofia dal di fuori, ossia negli interstizi dei campi del sapere e del potere. Al contempo, a mio avviso, la storia delle idee è e deve rimanere saldamente ancorata alla *storia* come immanenza di eventi e documenti. Lo storico delle idee non può ignorare gli strumenti filologici, ermeneutici, finanche linguistici con cui scandagliare il piano empirico della storia, il tessuto testuale di simboli, oggetti e tracce. All'eroismo nomade e impaziente della produzione di teorie originali lo storico oppone la pazienza concava della pensosità che raccoglie e sedimenta reperti dell'attività simbolica collettiva come in un caleidoscopio, dove molte immagini restano senza nome, ma non per questo sono meno belle. Così lo storico delle idee, in direzione ostinatamente contraria rispetto alla deriva dell'attuale, ricupera il gusto autenticamente rivoluzionario dell'erudizione. Certo, lo storico delle idee diventa in questo modo un pesce fuor d'acqua nell'attuale organizzazione istituzionale del sapere "scientifico" delle università, delle accademie e nei riti narcisistici della promozione "intellettuale" degli individui. Ma proprio dalla capacità di sopportare la circostanza di questa marginalità interstiziale e trasformarla in una durevole risorsa gli studenti, il giovane ricercatore o la giovane ricercatrice che intendessero avviarsi in direzione della storia delle idee, possono trarre quell'insistenza singolare, quella fermezza nel non lasciarsi fuorviare che, credo, non solo fornisca un temperamento adatto per la ricerca, ma anche consenta a loro di condurre una vita degna di questo nome.

Saggi (Parte II)
Sviluppi teoretici dell'immanenza:
linguaggio, interpunzione e storia

L'immanenza e il pensiero italiano contemporaneo

Claudio D'Aurizio (Università della Calabria)

d-clode@hotmail.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 15/10/2019 - Accettato: 14/01/2020

English title: *Immanence and Contemporary Italian Thought*

Abstract: The aim of this paper is to examine some uses of the concept of “immanence” within the contemporary Italian philosophical debate. Therefore, here I consider three problems widely discussed with reference to this concept. The first problem addresses the relations between the sphere of the human being and the world of animals and things. The second point concerns the use of immanence in a political and critical key. The third analyses some proposals for the renewal of metaphysics and ontology from an immanent perspective. My intention is to bring out some common aspects to these problems – namely, the critique of subjectivity, the ethical value of immanence, and the connection between immanence and life. By doing this I focus on the links between these theoretical perspectives and the philosophy of Gilles Deleuze, who is broadly considered as “the thinker of immanence” of the twentieth century. In the gap between the above-mentioned uses of immanence and Deleuze’s thought, I identify the theoretical space not only for a wider consideration of philosophy of immanence as a practical philosophy, but also for a critique of these interpretative choices.

Keywords: Immanence, Ethics, Becoming, Subjectivity, Italian Theory.

Sommario: 1. Immanenza: un problema...; 2. Trascendenza umana e immanenza “animale”; 3. Politiche dell'immanenza; 4. Esperienza e immanenza.

Quand l'immanence sera-t-elle nous rendue, quand reviendrons-nous sur Terre nous les terriens ?

Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*

1. Immanenza: un problema...

Sembra che nella produzione filosofica contemporanea (indicando con questo termine un arco temporale che si estende retrospettivamente per circa 20-25 anni) e, in particolar modo, in quella di lingua italiana – parte della quale si riconosce sotto l'appellativo di *Italian thought* (o *Italian Theory*)¹ –, al concetto d'*immanenza* spetti un ruolo affatto centrale dacché vi ricorre con notevole costanza. Attraverso i suoi utilizzi è possibile tracciare una vera e propria cartografia teorica in grado di raggruppare numerose questioni cruciali per una parte della contemporaneità filosofica – e non solo in ambito italiano. Fra queste vediamo comparire: il tema, di grande attualità, delle relazioni che la sfera umana intrattiene con quella *animale* (e, più in generale con quella del *vivente* o, addirittura, delle *cose*); l'elaborazione strategica di un pensiero filosofico-*politico* in grado di disinnescare i meccanismi della biopolitica contemporanea attraverso un'articolazione differente del concetto di *vita*; la promozione di un ripensamento radicale della metafisica occidentale, e la conseguente proposta di una nuova filosofia della natura, da compiere tramite un recupero del valore epistemologico dell'*esperienza*². Quest'insieme di prospettive, pur estrinsecandosi secondo percorsi disparati, pur costruendosi sulla scorta di rimandi e riferimenti diversificati, e pur mettendo capo a esiti intellettuali ben distanti fra loro, sembra possedere nondimeno tre nuclei teorici irrinunciabili e onnipresenti. Il primo è identificabile nella dimensione *etica* che apparirebbe intimamente connessa a ogni discorso

¹ Della crescente fortuna riscontrata da questa espressione è sintomo, ad esempio, la creazione di una collana editoriale dal titolo “Materiali IT” per i tipi di Quodlibet. Si veda per esempio il volume collettaneo, pubblicato nella medesima collana, dal titolo *Effetto Italian Thought*, a cura di E. Lisciani-Petrini e G. Strummiello, Quodlibet, Macerata 2017. Testi in un certo senso programmatici per questo modo d'inquadrare il pensiero italiano sono R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010; D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012. Si veda inoltre il volume *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, a cura di D. Gentili e E. Stimilli, Derive Approdi, Roma 2015 e il numero monografico *La differenza italiana. Filosofi(e) nell'Italia di oggi*, a cura di F. Buongiorno e A. Lucci, «Lo sguardo. Rivista di Filosofia», n. 15, 2014 (II). Per una voce critica sulla *Italian Theory*, le cui posizioni condividiamo per più aspetti, cfr. S. Chignola, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, Derive Approdi, Roma 2017.

² Questi tre problemi non esauriscono la discussione sul tema dell'immanenza e sono qui indagati esclusivamente in relazione alla produzione filosofica di lingua italiana più recente. Un elenco di questioni relative all'immanenza, infatti, potrebbe essere agevolmente esteso prendendo in considerazione il dibattito extra-filosofico. Per esempio, si rileva una certa importanza accordata al tema dell'immanenza all'interno della cosiddetta “svolta ontologica” in antropologia. L'autore che ci sembra insistervi maggiormente, all'interno di questo dibattito, è Edoardo Viveiros De Castro, secondo cui lo «sciamanesimo amazzonico, così come il prospettivismo che gli fa da sfondo, è una pratica dell'immanenza» (*Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, p. 128 ; ed. it. *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-structurale*, Ombre Corte, Verona 2017, p. 138, corsivo nostro). Sull'*Ontological Turn* si vedano il recente volume collettivo *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, a cura di R. Brigati e V. Gamberi, Quodlibet, Macerata 2019 e il testo di A. Mancuso, *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Mimesis, Milano 2018.

sull'immanenza³; il secondo risulta dal frequente accostamento che accoppia il concetto d'immanenza e quello di vita (seppur intesa in modi molto diversi fra loro)⁴; il terzo, infine, riguarda l'abbandono delle nozioni di *soggetto* e *oggetto* in direzione di nuove forme di *soggettivazione* contraddistinte perlopiù da un carattere *processuale*, oppure, imboccando un percorso differente, in vista di una valorizzazione dell'*impersonale*⁵.

Tutti questi caratteri sono riscontrabili nell'opera di un filosofo contemporaneo che ha sovente insistito sul – e costruito a partire dal – concetto d'immanenza, ovvero Gilles Deleuze (1925-1995). D'altronde, proprio il suo ultimo scritto, intitolato significativamente *Immanence: une vie...* e pubblicato poco prima della sua scomparsa (1995)⁶, appare citato nella pressoché totalità dei testi che a vario titolo chiamano in causa tale concetto – e, talvolta, questo riferimento costituisce un vero e proprio *argumentum ab auctoritate* piuttosto che l'occasione per un autentico confronto intellettuale. Deleuze è individuato quasi all'unanimità come “pensatore dell'immanenza” ed è pertanto a favore o contro la sua filosofia, a favore o contro la sua caratterizzazione dell'immanenza che sovente ci si schiera.

Pur non condividendo questa rappresentazione del suo pensiero, che riteniamo troppo angusta e poco attenta allo svolgimento complessivo della sua opera, nonché al valore strategico che l'immanenza assume al suo interno, ne raccogliamo qui l'istanza teorica di fondo – ovvero l'idea che sia necessario passare dalla sua filosofia se si vuol parlare d'immanenza – per soffermarci su tre distinti problemi, a essa relativi, dibattuti nel panorama del pensiero italiano contemporaneo. Prenderemo come referenti soltanto alcuni autori che intervengono in questo dibattito, ma l'intenzione è quella d'illuminare tre distinti atteggiamenti che, più generalmente, sostengono l'uso della nozione d'immanenza. In tal modo, cercheremo di evidenziare, contemporaneamente, la creatività di queste letture che si richiamano a Deleuze e la distanza che nondimeno manifestano rispetto alla sua formulazione e al suo utilizzo del concetto d'immanenza. Riteniamo proficua tale indagine proprio a causa della problematicità di questa distanza. Come sostengono Deleuze e

³ Si veda, per esempio, il recente volume collettaneo *Sade, Masoch. Due etiche dell'immanenza*, a cura di F. Leoni, «aut aut», n. 382, 2019.

⁴ Un esempio particolarmente celebre è rappresentato dal pensiero di Giorgio Agamben. Per il rapporto immanenza-vita si vedano G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, «aut aut», n. 276, 1996, pp. 39-57 e successivamente in Id., *La Potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 377-404; Id., *L'uso dei corpi. Homo sacer IV*, 2, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 54-55, 143-144, 216, 350.

⁵ Per Esposito, ad esempio, è «difficile non cogliere, nella linea di fondo della filosofia italiana, una naturale inclinazione verso il pensiero dell'impersonale» (R. Esposito, *Pensiero vivente...*, cit., p. 264). In merito si vedano anche i contributi di E. Lisciani Petrini, *Fuori dalla persona. 'L'impersonale' in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze*, «Filosofia politica», 3/XXI, 2007, pp. 393-410; Id., *Verso il soggetto impersonale*, «Filosofia politica», 1/XXVI, 2012, pp. 39-50.

⁶ G. Deleuze, *Immanence : une vie...*, « Philosophie », n. 47, septembre 1995, pp. 3-7 ; successivamente in Id., *Deux régimes de fous et autres écrits. Textes et entretiens 1975-1995*, édité par D. Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris 2003, pp. 359-363 ; ed. it. *Immanenza : una vita...*, in Id., *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, pp. 320-324.

Félix Guattari, ogni «creazione è singolare e il concetto come creazione propriamente filosofica è sempre una singolarità»⁷. Pertanto, quel che ci preme non è tanto una misurazione dell'attinenza di questi sviluppi dell'immanenza in relazione alla formulazione deleuziana, né una difesa o una ricostruzione di quest'ultima, quanto la valutazione del posizionamento critico e delle strategie discorsive imbricate in essi. Rilevandone presupposti e conseguenze, impliciti o espliciti, e confrontandole con la prospettiva deleuziana, vogliamo tentare di comprendere le esigenze cui risponde la posizione del problema dell'immanenza. D'altronde, come specificano ancora Deleuze e Guattari, il «concetto si definisce attraverso la sua consistenza [...] ma non ha *referenza*: è autoreferenziale, pone se stesso e il suo oggetto nel momento stesso in cui è creato»⁸.

2. *Trascendenza umana e immanenza "animale"*

«Non si capisce un filosofo», sostiene Jacques Derrida, «se non cercando di capire bene ciò che intende dimostrare, e in verità non dimostra, sul limite tra l'uomo e l'animale»⁹. Quest'affermazione derridiana, contenuta in un celebre testo redatto negli anni '90 ma pubblicato integralmente soltanto nel 2006 (dal titolo *L'animal que donc je suis*), sancisce la crescente importanza della questione animale per il dibattito filosofico contemporaneo. Attorno all'animale, o meglio, alla frontiera che l'essere umano pone tra sé e la bestia, sembra infatti giocarsi una delle partite teoriche più delicate per il pensiero contemporaneo. Lo sforzo nel riflettere su tale questione sembra giunto oggi al proprio culmine. Pensare o ripensare l'animale e il suo rapporto con l'uomo appare come un'urgenza inevitabile. L'animale è l'altro *par excellence*, la «forma di vita» cui dobbiamo assegnare un posto nel mondo per posizionarci o riposizionarci conseguentemente, a nostra volta, in quanto esseri umani. Il *fil rouge* lungo cui si snoda tale problematica si dipana a ritroso nei secoli, conducendo almeno sino alla separazione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* e chiama direttamente in causa la stessa costituzione del soggetto moderno¹⁰.

D'altronde, a riprova della centralità di questa frattura originatasi in età moderna, la cui ricomposizione è avvertita da più parti come imperativa, stanno anche i numerosi tentativi di risolverla tramite una radicalizzazione che, oltrepassando l'animale, pone in rapporto la sfera dell'umano e quella del vivente *tout*

⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991, p. 12; ed. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, p. XIII.

⁸ *Ivi*, p. 27; ed. it., p. 12.

⁹ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006, p. 147; ed. it., *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 157.

¹⁰ Un'antologia di testi particolarmente rilevante in merito alla «disputa sull'anima delle bestie» che si origina in epoca moderna è *Filosofia e psicologia animale da Rorario a Leroy*, a cura di M.T. Marcialis, STEF, Cagliari 1982. Più recente e cronologicamente meno circoscritto è *Animal loquens. Linguaggio e conoscenza negli animali non umani da Aristotele a Chomsky*, a cura di S. Gensini e M. Fusco, Carocci, Roma 2010.

court o, addirittura, dell'umano e delle cose inerti¹¹. Non basta ripensare, riconciliare, riarticolare il rapporto dell'uomo con l'animale che dunque è; occorre uno sforzo ulteriore per connettere (o, meglio, riconnettere) l'umano con la sfera del vivente o, più in generale, con l'insieme del reale. È certo che quest'insieme di riflessioni si radica perlopiù in continuità con la critica dell'umanesimo che ha rappresentato uno dei *leitmotiv* filosofici dello scorso secolo: il ripensamento del soggetto umanistico sembra porre quest'ultimo su un cammino tortuoso che conduce alla sua progressiva dissoluzione.

L'immanenza costituisce uno dei concetti più ricorrenti del vocabolario filosofico impiegato per sbrigare questo denso insieme di problemi. In larga parte esso è usato come strumento per indicare uno "spazio", solitamente al di qua o al di là dell'umano, in cui si fanno e si disfano le relazioni continuamente mutevoli che legano e slegano gli elementi di cui è composta la realtà. Tuttavia, le declinazioni dell'immanenza adoperate sono affatto eterogenee e, anzi, arrivano talvolta a confliggere fra di loro.

Consideriamo come caso esemplare le posizioni di Felice Cimatti, il quale la evoca in più occasioni all'interno della sua vasta produzione sino a fare di questo concetto uno dei perni teorici della propria proposta filosofica¹². Quest'ultima risulta di particolare interesse dacché descrive un tragitto che parte dalla relazione umano-animale per giungere a indagare la genesi differenziale dell'umano in rapporto alla materia, alle *cose*. Nella sua prospettiva, all'immanenza è attribuito il compito d'indicare una vita *altra, estrinseca*, al di là del linguaggio che l'uomo sembra condannato, salvo in alcune rare eccezioni, a dover allontanare da sé per potersi costituire in quanto umano. È il linguaggio, soprattutto a causa della sua funzione soggettivizzante, il dispositivo che concretizza questo taglio i cui effetti ricadono sia sul sé, sia sul rapporto di quest'ultimo con il resto della realtà: «un soggetto, quando dice "io" traccia un confine, qui e ora ci sono "io", appunto, là ci sei tu»¹³. Il linguaggio è, in tal senso, l'agente della trascendenza.

L'opzione teorica che regge questa prospettiva è quella di «una nuova ontologia, allo stesso tempo scientifica e mistica, non più basata sulla distinzione fra vita e non vita. In questa ontologia, centrata sulla cosa, prima di tutte le "nostre" distinzioni, ci sono solo possibilità di combinazioni»¹⁴. Proprio perché le "nostre" distinzioni non sono altro che un effetto di linguaggio, secondo Cimatti la

questione dell'immanenza può cominciare a porsi solo laddove non è più il linguaggio a definire la natura di un corpo; essere l'animale che parla significa infatti lanciare l'espe-

¹¹ In questa direzione si è avventurato per esempio M. Perniola, *Il sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino 1994.

¹² F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. V-VII, 142-143, 154-161, 187; in merito cfr. anche il focus dedicato al testo in «Etica & Politica», XVII, 2015, 3, pp. 151-243; Id., *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 9-10, 99-100; Id., *Cose*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, pp. 9, 106-107, 127-128, 155, 167.

¹³ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. vi.

¹⁴ F. Cimatti, *Cose*, cit., p. 9.

rienza oltre il momento che il corpo sta vivendo, significa usare un gesto espressivo – una parola, ad esempio – per indicare qualcosa che non è presente nel momento dell'enunciazione; la trascendenza [...]. La sfida dell'animalità [e dell'immanenza] non è quella, allora, di recuperare l'animale che è in noi [...] è piuttosto quella di rendere possibile questa operazione di radicale decentramento rispetto alla soggettività linguistica.¹⁵

L'immanenza descrive in tal modo un concetto-limite, consapevolmente paradossale¹⁶. Da un lato, designa quel ch'è radicalmente ed essenzialmente precluso all'essere parlante, «tutto ciò che il modo in cui diventiamo umani deve tagliare fuori, perché altrimenti non potremmo diventare, e *definirci*, umani»¹⁷. Si configura, insomma, come un impossibile altro, come l'al di qua dell'umano, la *rimozione originaria* attuata dalla macchina antropogenica. Dall'altro, tuttavia, l'immanenza indica una condizione da raggiungere, un obiettivo etico da compiere, l'orizzonte verso cui tende la cancellazione del soggetto (della possibilità di toccare l'immanenza, d'altronde, testimonierebbero alcune esperienze, alcune «forme-di-vita» come quella dell'artista o del mistico): l'esperienza di una «coincidenza che non è più, a rigore, una esperienza, perché quando si coincide con il mondo non c'è più nessuno che faccia questa esperienza»¹⁸. Le difficoltà cui va incontro questa impostazione ricadono, a nostro avviso, su piani distinti che affrontiamo anche attraverso la filosofia di Deleuze (uno dei riferimenti più ricorrenti, d'altronde, nelle pagine di Cimatti).

Il primo punto problematico riguarda la doppia connotazione dell'immanenza come qualcosa di positivo (a prescindere dall'impiego del termine) e, conseguentemente, della trascendenza come ciò che dev'essere fuggito. Quest'opposizione è spiegata dal diverso rapporto fra l'individuo e il resto del mondo implicato dalle due dimensioni. Al contrario dell'immanenza, situazione di pienezza e di totale adesione dell'individuo al resto del reale, il soggetto umano, immerso nella trascendenza, «considera il mondo attualmente presente come mancante di qualcosa [...]. “Trascendenza” vuol dire che chi sta immaginando non si adatta al mondo esistente; significa che c'è una separazione tra colui che pensa e il mondo a cui pensa»¹⁹. È la pienezza dell'*hic et nunc*, la beatitudine del semplice essere-nel-mondo che il linguaggio e il desiderio (sebbene essi sembrino coincidere) pregiudicano irrimediabilmente.

C'è tuttavia da chiedersi: l'ipotesi di un'immanenza al di là di ogni linguaggio e di ogni divisione tra mente e corpo, ponendosi come orizzonte verso cui orientare le pratiche dell'individuo, come condizione da immaginare, individuare, esperire e finalmente conquistare non si trasforma in un ideale trascendente? L'immanenza, in altre parole, non rischia di assolutizzarsi e divenire essa stessa una dimensione trascendente se ipostatizzata e assunta come un inattuabile ideale regolativo? Dal nostro punto di vista, infatti, il valore da attribuire all'immanen-

¹⁵ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., pp. 155, 158.

¹⁶ Cfr. F. Cimatti, *La vita estrinseca...*, cit., pp. 99-100.

¹⁷ F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. v.

¹⁸ F. Cimatti, *Cose*, cit., p. 167.

¹⁹ F. Cimatti, *La vita estrinseca...*, cit., p. 45.

za è innanzitutto *strategico* e *giuridico*: la sua dimensione *etica* discende e risulta da questa doppia funzione, non la fonda.

Con valore *strategico* intendiamo la possibilità, da esso dischiusa, di un «pensiero senza immagine»²⁰ presupposta alcuna. Porre un «piano d'immanenza» al principio di ogni operazione concettuale significa far accedere al pensiero tutto ciò che ne è *de iure* escluso. Vuol dire valutare *le pratiche* attraverso criteri logici a loro immanenti, non trascendenti o sovrapposti. Nel caso del macchinismo de *L'Anti-Edipo*, per esempio, «i criteri immanenti della produzione desiderante» permettono «di definire gli usi legittimi di sintesi, del tutto distinti dagli usi edipici»²¹. Non presupponendo nulla e consentendo al filosofo di discendere sino all'«inconscio del pensiero puro»²², il concetto d'immanenza coincide con il Fuori del pensiero, con «la forza che distrugge l'immagine e le sue copie, il modello *e* le sue riproduzioni, ogni possibilità di subordinare il pensiero a un modello del Vero, del Giusto o del Diritto»²³. In altre parole, il piano d'immanenza è «il terreno assoluto della filosofia, la sua Terra o la sua deterritorializzazione, la fondazione su cui crea i suoi concetti»²⁴, non un al di là o un superamento del pensiero concettuale.

Consequentemente, il suo valore *giuridico* risulta dal prospettivismo che implica e coinvolge. Come accade per Leibniz, occorre costruire, per ogni caso sottoposto al pensiero, «la “tavola” dei casi che rimanda al punto di vista inteso come giurisprudenza o arte del giudicare. Bisogna sempre trovare il giusto punto di vista, o il migliore, in mancanza del quale non resterebbe che il disordine, o addirittura il caos»²⁵. Sul piano d'immanenza tutti i punti di vista sono equivalenti. Le forze, i divenire, le molteplicità si esprimono al di là della rappresentazione. Pertanto, il concetto d'immanenza consente d'installarsi su un piano che «non si offre al trascendente né lo restituisce, quello che ispira meno illusioni, cattivi sentimenti e percezioni sbagliate...»²⁶.

²⁰ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, p. 217; ed. it., *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 217.

²¹ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, pp. 130-131; ed. it., *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002, p. 122.

²² G. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 225; ed. it., p. 226; in merito cfr. P. Godani, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009, pp. 67-73.

²³ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980, p. ; ed. it., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2014, p. 448. Per l'accostamento dell'immanenza al «Fuori» si veda *Iid.*, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., pp. 61-62; ed. it., pp. 48-49.

²⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., pp. 44-45; ed. it., p. 35.

²⁵ «Ciò che va rimproverato all'immagine del pensiero è di avere fondato un suo supposto diritto sull'extrapolazione di taluni fatti, e di fatti particolarmente insignificanti, attinenti alla banalità quotidiana stessa e al Riconoscimento, come se il pensiero non dovesse cercare i propri modelli in avventure più strane e più compromettenti» (G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, p. 176; ed. it., *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 176).

²⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 62; ed. it., p. 49. In merito cfr. D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, Les Éditions de Minuit, Paris 2014, p. 183. D'al-

L'ideale trascendente si pone sempre come *fondamento*, come giudizio *a-priori*: questa è la motivazione per cui Deleuze si rivolge verso il concetto d'immanenza. La ricerca di un'immanenza totale, «assoluta», deve configurarsi come lo sforzo di risalire alle condizioni di genesi del pensiero, di rendere la filosofia (così come la scienza e l'arte) *realmente creativa*, e non come il tentativo di superare qualsiasi pensiero: «il filosofo si avvicina al concetto indeterminato con timore e rispetto, esita a lungo prima di lanciarsi, ma non può determinare i concetti senza crearne a dismisura, avendo per unica regola il piano di immanenza da lui tracciato, e orientandosi per mezzo degli strani personaggi cui dà vita».²⁷ L'immanenza è il piano a cui ricondurre tutto nella misura in cui tutto, anche la trascendenza, ne proviene, non il punto d'arresto del pensiero.

Le considerazioni svolte sin ora rinviano immediatamente a una seconda questione controversa, da cui, a ben vedere, scaturiscono: la tesi secondo cui l'umano è radicalmente tagliato fuori dall'immanenza *per mano* del linguaggio, ovvero l'identificazione di linguaggio e trascendenza (la «trascendenza entra nella vita umana col linguaggio»²⁸).

Proprio una categoria deleuziana, a nostro avviso, rende possibile ribaltare questa posizione: ci riferiamo al concetto di *espressione*. Indagato in relazione a Spinoza (e Leibniz) nel 1968²⁹, esso è ripreso in *Mille piani* (1980) con riferimento all'opera del linguista danese Louis Trolle Hjelmslev³⁰. Tramite la distinzione tra «contenuto» ed «espressione» Deleuze e Guattari articolano il funzionamen-

tronde, è fondamentale, per Deleuze, la distinzione tra «trascendente» e trascendentale». Si consideri ad esempio la caratterizzazione del problema in *Differenza e ripetizione*: esso è «immanente e al tempo stesso trascendente rispetto alle proprie soluzioni: trascendente, perché consiste in un sistema di nessi Ideali o di rapporti differenziali tra elementi genetici. Immanente, perché questi nessi o rapporti s'incarnano nelle relazioni attuali che non somigliano loro, e che sono definite dal campo di soluzione» (G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 212; ed. it., p. 212).

²⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 76; ed. it., p. 69.

²⁸ F. Cimatti, *La vita estrinseca...*, cit., p. 54. Il riferimento qui è alla tesi di Agamben secondo cui «la struttura stessa della trascendenza – che costituisce il carattere decisivo della riflessione filosofica sull'essere – ha il suo fondamento in questa scissione: solo perché l'evento di linguaggio trascende già sempre ciò che è detto in questo evento, qualcosa come una trascendenza in senso ontologico può essere mostrata» (G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982, p. 106). Beninteso, su questo punto Cimatti costruisce attentamente la propria posizione, da una parte, specificando che l'immanenza può esistere solo per l'essere che passa attraverso la trascendenza e ne fa esperienza (cfr. F. Cimatti, *La vita estrinseca...*, cit., p. 100). Dall'altra, analizzando diffusamente numerosi esempi, come quello del mistico, del santo e del cinico foucaultiano, che rappresentano altrettante figure di un'immanenza possibile da realizzare. Diversa, a nostro avviso, è la condizione dell'artista che, utilizzando la terminologia lacaniana, passa dal sintomo al «sinthomo», ovvero «dall'essere parlati dal linguaggio al fare qualcosa con questo essere parlati dal linguaggio» (F. Cimatti, *Cose*, cit., pp. 128-129; cfr. anche J. Lacan, *Le sinthome. Le séminaire. Livre XXXIII. 1975-1976*, Seuil, Paris 2005 ed. it., *Il seminario. Libro XXIII. Il sinthomo*. 1975-1976, Astrolabio, Roma 2006).

²⁹ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968 ; ed. it., *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999.

³⁰ Cfr. L. T. Hjelmslev, *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse*, Akademisk Forlag, København 1976 (1ª ed. 1943) ; ed. it., *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968, pp. 52-65.

to dei tre «strati» principali (fisico-chimico, biologico e antropomorfo) in cui si ripartisce la Terra. L'espressione è qui intesa, dunque, come l'attualizzazione di una struttura, come la ripetizione delle singolarità che determinano una molteplicità data. Tutto è espressione, non solo l'umano. Tutto si esprime, ma ogni cosa lo fa in modo diverso: «[e]sprimere, vuol dire sempre cantare la gloria di Dio [...] a cantare, a esprimersi non sono soltanto le piante e gli animali, le orchidee e le vespe: sono le rocce e anche i fiumi, tutte le cose stratificate della Terra».³¹

Il linguaggio umano è la forma d'espressione dello strato antropomorfo ed è contraddistinta dalla sua capacità di traduzione, con cui «non si deve intendere soltanto la facoltà che una lingua ha di "rappresentare" in qualche modo i dati di un'altra lingua, ma più ancora la facoltà che ha il linguaggio di rappresentare con i propri dati sul proprio strato, tutti gli altri strati, e di accedere così a una concezione scientifica del mondo»³². Tuttavia, osservano gli autori, «tale condizione suscit[a] determinate pretese imperialiste del linguaggio».³³ La capacità apparentemente illimitata di traduzione del linguaggio conduce a posizioni filosofiche, o più generalmente teoriche, imperniate sul primato del significante. Eppure, queste si basano su una pretesa illegittima, ingiustificata: l'instaurazione di «un primato dell'espressione sui contenuti, con il pretesto ch'essa può tradurli tutti».³⁴

Tuttavia, Deleuze e Guattari rimarcano come la capacità di traduzione del linguaggio, che può tradurre tutto, non implichi affatto che tutto sia linguaggio, che tutto debba essere compreso in termini di significante. Al contrario, esiste un'«immanenza al linguaggio di una traduzione universale» da individuarsi nel fatto che «tutti i movimenti umani, anche i più violenti, implicano traduzioni».³⁵ Ciò verso cui il concetto d'immanenza tende, pertanto, è il limite in quanto *fuori* del linguaggio, non l'ineffabile come suo al di là: il «limite non è al di fuori del linguaggio, ne è il di fuori: è fatto di visioni e audizioni non linguistiche, ma che solo il linguaggio rende possibili»³⁶.

Questo punto è di estrema importanza: l'insistenza di Deleuze e Guattari sulla (o sulle) «minorità» è inscindibile dalla dimensione collettiva. Gli schizo e i perversi che popolano le loro pagine, così come tutti gli autori «minori» evocati, sono figure collettive e non individuali: danno voce a delle popolazioni, non a individualità, pur creando e parlando a partire da un punto di vista estremamente singolare³⁷. Concepire l'immanenza come un ineffabile al di là del linguaggio

³¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux...*, cit., p. 58; ed. it., p. 91.

³² *Ivi*, p. 81; ed. it., p. 109.

³³ *Ibidem*.

³⁴ D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, cit., p. 204, trad. nostra.

³⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux...*, cit., p. 82; ed. it., p. 110.

³⁶ G. Deleuze, *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1993, p. 9; ed. it, *Critica e Clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 11.

³⁷ Cfr. ad es. G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature minéure*, Les Éditions de Minuit, Paris 1975 ; ed. it., *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 2010. In merito Cfr. D. Angelucci, *Contro la metafora. Deleuze e Guattari su Kafka*, in *Soglie del linguaggio. Corpo, mondi, società*, a cura di A. Bertolini e R. Finelli, Roma TrE-Press, Roma 2017, pp. 7-17.

vuol dire escludere la possibilità di una lingua siffatta: collettiva, minore, molteplice, espressione di un «popolo a venire»³⁸.

Così, a nostro avviso, a creare e insufflare continuamente trascendenza all'interno del pensiero non è il linguaggio in sé e per sé, bensì la *pretesa* di un linguaggio onnipotente, capace di spiegare tutto. Allora l'«imperialismo» del linguaggio risulta, al pari degli altri, un ideale trascendente che informa l'immagine del pensiero, un dispositivo di trascendenza. Non il linguaggio in sé, ma la *pretesa* del suo imperialismo è il nemico da combattere. «Ogni *pretesa* è un atto di trascendenza nella misura in cui si sottomette ai limiti del principio trascendentale che la fonda; ogni espressione, al contrario, è espressione di potenze dell'Essere e non può essere valutata che in maniera immanente»³⁹.

Se esiste una lotta tra l'immanenza e la trascendenza essa si combatte continuamente all'interno del pensiero e del linguaggio, tra le concezioni che di questi ultimi ci facciamo e quelle che ci vengono imposte, non *contro* il linguaggio e al di là del pensiero *tout court*⁴⁰. Il divenire «mette in rapporto [...] delle molteplicità [...], vuol dire fare *causa comune* con le potenze che ci fanno divenire, testimoniare in favore delle popolazioni ch'esse fanno esistere»⁴¹.

Da questo punto di vista, sintomatico delle difficoltà che incontra l'immanenza quando svincolata dall'*humus* teorico e dalle ramificazioni prospettivistiche da essa implicati è il recente saggio di Emanuele Coccia dal titolo *La vie des plantes* (2016). L'intento del libro è quello di proporre una riflessione sui concetti di mondo, di ambiente, di cosmo, di natura a partire dalle piante e dal significato teorico della loro vita. «Ferita sempre aperta dello snobismo metafisico che contraddistingue la nostra cultura», le piante consentirebbero di distruggere «la gerarchia topologica che sembra regnare nel cosmo» dimostrando «che la vita è rottura dell'asimmetria tra il contenente e il contenuto. Quando c'è vita, il contenente riposa nel contenuto (e quindi è da esso contenuto) e *vice versa*»⁴². In tal

³⁸ Cfr. ad es. G. Deleuze, *Qu'est-ce que l'acte de création ?* (1990), in Id. *Deux régimes...*, cit., pp. 292-301; ed. it., *Che cos'è l'atto di creazione?*, in Id., *Due regimi...*, cit., pp. 257-266.

³⁹ D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, cit., pp. 60-61.

⁴⁰ Non abbiamo lo spazio per soffermarci sulla prospettiva, già evocata nell'introduzione, di Viveiros De Castro il quale sviluppa un'analisi dello sciamanesimo amerindiano, inteso come «pratica d'immanenza» che non si pone affatto il problema della trascendenza nel senso sin qui esaminato di «imperialismo del linguaggio». Le categorie utilizzate dall'antropologo sono sì storicamente determinate e sovraccaricate di impliciti, ma funzionano nondimeno nell'indicare il funzionamento dei fenomeni indagati: «non si sosterrà semplicemente che “corpo” e “anima” (specialmente “anima”, visto che oggi tutti amiamo il corpo) e la loro opposizione sono costrutti modernisti o occidentali e devono essere di conseguenza evitati. Questo è, per inciso, un “feticismo” linguistico, un malanno tipicamente occidentale (moderno e post-moderno): la prigione del linguaggio» (E. Viveiros De Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four lectures given in the Department of Social Anthropology Cambridge University*, February-March 1998, HAU, London/Manchester, p. 73; ed. it., *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 60).

⁴¹ D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, cit., p. 258.

⁴² E. Coccia, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Payot & Rivages, Paris 2016, pp. 15, 23; ed. it., *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 11, 20.

modo si spalanca lo spazio per riconsiderare non solo il mondo, ma l'intero cosmo, alla luce di una «metafisica della mescolanza» come indicato dal sottotitolo.

Seguendo quest'opzione, Coccia prende a modello le *foglie* e il loro respiro per sottolineare «la coincidenza tra pneumatologia e cosmologia»⁴³ e sostiene che

il concetto di immanenza non è sufficiente per pensare l'esistenza del mondo, neppure se la si porta all'estremo facendo coincidere Dio e mondo [...]. La vera immanenza è quella che fa esistere ogni cosa all'interno di ogni altra cosa: tutto è in tutto significa che tutto è immanente in tutto. L'immanenza è la relazione non tra una cosa e il mondo, ma tra loro le cose. È questa stessa relazione di immanenza reciproca, che lega le cose tra di loro, a costituire il mondo⁴⁴.

A questa prima rinuncia nei confronti dell'immanenza, che non pare tuttavia rivolta esplicitamente a Deleuze, fanno eco alcune pagine della sezione seguente. Qualche capitolo più avanti, infatti, è la *radice* a essere tematizzata col fine di proporre un rovesciamento del geocentrismo, considerato come «l'anima più profonda dei saperi occidentali» che sarebbe divenuta esplicita a partire dalla proposta di una geofilosofia in Deleuze e Guattari⁴⁵.

L'aspetto esiziale del geocentrismo risiederebbe nell'ablazione dell'esistenza degli astri all'interno del pensiero occidentale, nel falso posizionamento delle prospettive che si vogliono *radicali*, dacché una radicalità geocentrica oblia la relazione vitale che vige tra la radice e il sole. La critica al geocentrismo investe così anche il concetto deleuziano-guattariano di *rizoma*, incapace di superare l'attaccamento del pensiero alla Terra. E il concetto d'immanenza assoluta appartenerebbe alla stessa linea di pensiero, rivelerebbe il medesimo errore prospettico:

Il geocentrismo è l'illusione della falsa immanenza: non c'è terra autonoma. La terra è inseparabile dal sole [...]. L'universalismo astrologico implica, così, la distruzione dell'idea stessa di immanenza assoluta: esso coincide con l'affermazione di qualcosa come una fluttuazione infinita, in cui ogni corpo e ogni essere non si lasciano più ancorare solidamente in un punto. Di fatto, non esiste più *il suolo*, la base stabile, il *ground* [...]. Fare della terra un corpo celeste, significa rendere di nuovo contingente il fatto che essa rappresenta il nostro habitat⁴⁶.

La questione della Terra, che sia declinata in chiave geo-filosofica, geo-politica o eco-logica, è al centro di un dibattito piuttosto acceso e quanto mai vivo⁴⁷. Non

⁴³ *Ivi*, p. 95; ed. it., p. 95.

⁴⁴ *Ivi*, p. 93; ed. it., pp. 92-93.

⁴⁵ *Ivi*, p. 114 e nota 4; ed. it., p. 114 e nota 4.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 117, 120-122; ed. it., pp. 116, 119-120.

⁴⁷ Per quel che riguarda tale dibattito in Francia ci si può riferire, tra gli altri, a B. Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999 nonché alla recente traduzione di alcuni articoli inediti in italiano Id., *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Rosenberg & Sellier, Torino 2019. Inoltre si vedano I. Stengers, *Cosmo-*

abbiamo qui lo spazio a sufficienza per poterci soffermare su di essa. Ci limitiamo a svolgere rapidamente due riflessioni

In primo luogo, la «nuova Terra» che appare in più luoghi dell'opera di Deleuze non è affatto da pensare come un fondamento – anzi, funge piuttosto da strumento di quella critica al fondamento ch'è un autentico *leitmotiv* della sua opera⁴⁸. Pensare una nuova terra non implica e non esclude la possibilità di pensare un nuovo universo e una cosmologia, al contrario dischiude tale possibilità⁴⁹. In secondo luogo, pur concordando con la posizione di Coccia in merito all'effettiva presenza di un *radicamento terreno e terrestre* di una parte dei concetti deleuziani, occorre tuttavia considerare come l'immanenza risulti dal caos solcato da movimenti a velocità infinita che sono «forze cosmiche»⁵⁰. Si consideri, ad esempio, la nozione di «territorio» (che non coincide con quella di *milieu*). La contingenza dell'habitat terrestre, che risulta dalla fluttuazione e dalla mescolanza cosmica infinita, ha come *pendant* necessario, infatti, la necessità di un habitat cosmico, di una territorialità assoluta in potenza – certo, pur sempre lavorata da movimenti di territorializzazione, deterritorializzazione e riterritorializzazione, secondo la trita terminologia dell'*Anti-Edipo*. L'immanenza assoluta non è contraddetta o smentita, a nostro avviso, dalla fluttuazione infinita cui si riferisce l'autore: il piano d'immanenza deleuziano, infatti, è un ritaglio del *caos* ottenuto attraverso la mediazione del *personaggio concettuale*, di cui la pianta, con le sue componenti, rappresenta un esempio perfettamente calzante⁵¹.

3. Politiche dell'immanenza

Anche nell'ambito della filosofia politica numerosi autori si sono rivolti al concetto d'immanenza sia come strumento di sviluppo d'un piano analitico della modernità, sia come grimaldello teorico utile a individuare le strategie di critica e scardinamento dell'assiomatica imperialista del capitalismo. Un caso emblematico è rappresentato da Michael Hardt e Antonio Negri, che lo usano in entrambe queste direzioni nel celeberrimo primo volume sorto dalla loro collaborazione (*Impero*, del 2000), testo che ha avuto una grande eco nel dibattito politico-

politiques, 7 voll., La Découverte, Paris 2003 ; P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain*, Les presses du réel, Dijon 2015 e il già citato D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, cit. A partire da una prospettiva teorica piuttosto distante, invece, T. Morton, *Hyperobjects*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013; ed it., *Iperoggetti*, Nero, Roma 2018 e Id., *Being ecological*, Penguin Books, London 2018; ed. it., *Noi, esseri ecologici*, Laterza, Roma-Bari 2018.

⁴⁸ In merito cfr. ad es. G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit.

⁴⁹ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 635; ed. it., p. 601.

⁵⁰ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., pp. 176 e sgg.; ed. it., pp. 188 e sgg.

⁵¹ «Il personaggio concettuale [...] affonda nel caos, ne trae delle determinazioni che saranno i tratti diagrammatici di un piano di immanenza [...]. I personaggi concettuali costituiscono i punti di vista secondo cui i piani di immanenza si separano o si avvicinano» (*ivi*, pp. 73-74; ed. it., pp. 65-66).

filosofico nei primissimi anni del nuovo millennio.⁵² Al di là dell'accezione che riceve nell'opera di Hardt e di Negri – tutto sommato piuttosto in linea col pensiero deleuziano e foucaultiano –, l'immanenza è oggi inclusa nel lessico politico a partire da prospettive divergenti⁵³.

Un caso singolare è rappresentato dal recente volume collettivo intitolato *Crisi dell'immanenza* (2019), che motiva la propria genesi tramite l'intenzione di mettere a tema l'attuale «crisi politica della sinistra nel mondo intero» e l'altrettanto attuale «crisi del pensiero sulla politica»⁵⁴. Come si evince dal titolo, tuttavia, il maggior indiziato fra i responsabili di questa duplice crisi è proprio il concetto d'immanenza. Roberto Esposito, autore della *Prefazione* e del primo saggio incluso nel testo, esplicita sin da subito il percorso attraversato dalle tesi ivi contenute: il crinale dell'ontologia politica che indaga la «relazione [...] che congiunge essere e politica in modo essenziale» e duplice⁵⁵. Uno studio di ontologia politica, dunque, che inquadra la crisi della politica per individuarne tanto la scaturigine quanto le piste percorribili per una sua risoluzione.

Se, come dicevamo, all'immanenza è attribuito un ruolo primario in questa crisi ciò sarebbe da attribuire all'incapacità delle prospettive filosofico-politiche di stampo immanentistico fiorite nel corso del secolo scorso nel

teorizzare [...] uno statuto della politica. Se infatti l'immanenza, l'atto del pensare senza fondamenti e senza universali sovraordinati, prescrive l'installarsi su un piano del tutto orizzontale e unificato, non appare chiaro come individuare l'avversario cui opporsi, l'ordine da costruire, il settore sociale da rappresentare, l'azione da compiere.⁵⁶

L'impotenza di una simile prospettiva, dunque, sarebbe da ricondurre alla sua «incapacità di costruzione politica e trasformazione storica»⁵⁷. In altre parole, è da

⁵² «Le origini della modernità europea vengono spesso rappresentate nella loro derivazione da un processo di secolarizzazione che rifiutava la trascendenza dell'autorità divina sulle cose del mondo. Questo elemento è senza dubbio importante ma, per la nostra impostazione, risulta solo un sintomo della prima manifestazione della modernità: l'affermazione del potere di questo mondo, la scoperta del piano di immanenza» (M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000, p. 71; ed. it., *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002, p. 80).

⁵³ Recentemente in Italia ci si sta soffermando sempre più spesso sul recupero del primissimo Deleuze studioso di Hume e del concetto di istituzione. In merito si vedano, fra gli altri, L. Bazzicalupo, *Attualità politica di Deleuze*, «Etica & Politica», XVIII, 2016, pp. 143-162; U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, Ombre Corte, Verona 2016 e alcuni degli articoli contenuti in *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, a cura di E. Lisciani Petrinì e M. Adinolfi, *Discipline filosofiche*, XXIX, 2, 2019.

⁵⁴ R. Esposito, *Prefazione*, in *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, a cura di M. Di Piero e F. Marchesi, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 7-11, qui p. 7.

⁵⁵ R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, in *Crisi dell'immanenza*, cit., pp. 23-39, qui p. 23. Tale relazione è intesa come duplice poiché, da una parte, «ogni pensiero politico implica una concezione dello spazio, del tempo, del mondo, dell'uomo»; dall'altra, «ogni definizione filosofica dell'essere ha necessariamente effetti di tipo politico» (*ibidem*).

⁵⁶ M. Di Piero, F. Marchesi, *Immanenza e politica, crisi di un rapporto*, in *Crisi dell'immanenza*, cit., pp. 13-20, qui p. 15.

⁵⁷ *Ivi*, p. 16.

imputare allo «sforzo di radicare la politica sul piano d'immanenza» la produzione d'una «equivalenza tendenziale tra teoria e pratica, strategia e tattica, pensiero e azione, privando di valore ogni riflessione sistematica e complessiva su di essa»⁵⁸. L'assenza di qualsiasi nome o riferimento bibliografico nelle pagine di presentazione rende tuttavia difficile comprendere quali siano gli autori e le teorie coinvolte in questo sforzo e a cui imputare la conseguente paralisi del pensiero politico.

In tal senso risulta più utile la ricognizione proposta da Esposito, che individua tre fra i «paradigmi ontologico-politici più influenti della filosofia contemporanea»: uno heideggeriano (destituente), uno deleuziano (costituente) e uno denominato, sulla scorta del pensiero politico machiavelliano e della sua rilettura da parte di Claude Lefort e di Maurice Merleau-Ponty, neo-machiavelliano (o istituyente)⁵⁹. Il secondo tra questi è quello propriamente immanentistico ed è esaminato alla luce del rapporto ch'esso instaurerebbe fra essere, politica e differenza (secondo l'autore il rapporto tra questi tre elementi determinerebbe ogni ontologia politica contemporanea). Simmetricamente opposto a quello destituente heideggeriano, il tratto distintivo di questo paradigma risiede nella coincidenza di essere e differenza che conduce alla posizione di un piano univoco d'immanenza governato dalla «simultaneità orizzontale» delle relazioni che accadono su di esso. Posta la chiave di lettura principale, Esposito procede con una rapida esplicitazione delle conseguenze sia virtuose che viziose cui dà seguito questa impostazione. È a questo punto che c'imbatiamo in almeno due difficoltà di ordine interpretativo che proviamo a evidenziare di seguito.

La prima riguarda, non dissimilmente da quanto osservato in precedenza, i motivi strategici per cui Deleuze ricorre al concetto d'immanenza. «La filosofia di Deleuze» si legge difatti «esclude la differenza ontologica tra essere ed enti – e dunque anche qualsiasi elemento esterno al piano di immanenza su cui scorre tutto ciò che esiste»⁶⁰. Questa affermazione è ineccepibile ma parziale: manca della precisazione – di cui non si trova traccia in queste pagine – relativa al carattere *pratico-creativo* dell'esclusione di elementi esterni al piano d'immanenza. Se occorre porlo, infatti, è proprio per provare a sgombrare il campo dalle illusioni generate da principi presupposti. Il che non equivale a dire che questi non esistano, ma che sono da ricusare. L'immanenza, lo ripetiamo, ha un valore *strategico* e *giuridico* sul piano del pensiero. Fare a meno di questa duplice caratterizzazione ne appiattisce la ricchezza e ne pregiudica il senso ultimo. L'esclusione della differenza ontologica heideggeriana tra essere ed enti, ad esempio, non serve automaticamente a eliminare le illusioni generate da principi trascendenti. Il piano d'immanenza non risolve immediatamente i conflitti: è un «piano di costruzione» per la loro articolazione filosofica⁶¹.

⁵⁸ *Ivi*, p. 17.

⁵⁹ R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit., p. 25.

⁶⁰ *Ivi*, p. 32.

⁶¹ Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986, pp. 81-82; ed. it., *Foucault*, Cronopio, Napoli 2009, pp. 102-103.

La seconda difficoltà, invece, sorge laddove Esposito si appoggia sull'interpretazione del pensiero politico deleuziano da parte di Alain Badiou. Quest'ultimo individua, in maniera affatto corretta, due "sensi", due definizioni della politica in Deleuze. Secondo la prima «la politica è creazione di qualcosa di nuovo», mentre per la seconda «la politica è l'analisi del capitalismo e della sua evoluzione»⁶². La conclusione di Badiou è tesa a dimostrare l'aporeticità di questa duplice configurazione poiché, in merito alla prima definizione, la politica non si dimostra un «pensiero specifico» dacché «la creazione di qualcosa di nuovo riguarda l'intera esperienza dell'essere umano»; e, in merito alla seconda, l'analisi delle società (e più specificamente del capitalismo) non è creativa: «in questo secondo caso la politica non è un pensiero creativo»⁶³. Esposito sembra accogliere in pieno la posizione di Badiou, commentando: «se tutto è politica, niente lo è in maniera specifica. In tal modo una forma di iperpoliticismo si rovescia in una sorta di depoliticizzazione. Il primato della categoria di produzione – al posto di quella di decisione – finisce per chiudere la politica nel cerchio dell'economia, come lo stesso autore rivendica»⁶⁴.

Concordiamo con la tesi badiouiana relativa a una duplicità della politica in Deleuze, ma la interpretiamo in maniera affatto differente. Più che di due definizioni della politica, infatti, si tratta di due «livelli» su cui si realizzano l'azione e la lotta in politica. Ve n'è uno più generale, relativo alle molteplicità in quanto tali che riguarda il piano d'immanenza assoluta, e uno particolare, relativo alle singole molteplicità considerate di volta in volta, alla posizione di problemi specifici, all'instaurazione di un piano d'immanenza che ne determina i concetti e le posizioni – e che non aderisce pienamente ed esclusivamente con l'analisi del ca-

⁶² Cfr. A. Badiou, *Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ?*, «Cités», n. 40, 2009, pp. 15-20, qui p. 17; ed. it., *Deleuze e la politica*, in Id., *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Ombre Corte, Verona 2007, pp. 100-107, qui p. 105.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit., p. 33. D'altronde, Esposito sembra rifiutare a più riprese l'associazione delle nozioni di «produzione» e «politica». Si consideri il seguente passo relativo ad alcune concezioni (come quella di Toni Negri o quella di Paolo Virno) della moltitudine: «Il rischio di queste prospettive [...] è che alla fine prevalga una lettura, se non economica, almeno produttivistica o 'lavoristica', e dunque *inevitabilmente impolitica*, della biopolitica» (R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 182 nota 41 corsivo nostro). Al contrario, riteniamo che non ci sia nulla di più politico della produzione, sia quando intesa in un senso più specifico come insieme dei «rapporti di produzione» in una società data, che in uno più generale come attività di produzione del potere. «Questo bio-potere è stato, senza dubbio, uno degli elementi indispensabili allo sviluppo del capitalismo; questo non ha potuto consolidarsi che a prezzo dell'inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione, e grazie ad un adattamento dei fenomeni di popolazione ai processi economici [...]; se lo sviluppo dei grandi apparati di Stato, come *istituzioni* di potere, ha assicurato il mantenimento dei rapporti di produzione, i rudimenti di anatomo- e di bio-politica, hanno agito a livello dei processi economici, del loro sviluppo, delle forze che vi sono all'opera e li sostengono [...]. L'investimento del corpo vivente, la sua valorizzazione e la gestione distributiva delle sue forze sono stati in quel momento indispensabili» (Foucault, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, pp. 185-186; ed. it., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 124-125).

pitalismo, sebbene quest'ultimo sia sempre in qualche modo coinvolto in quanto formazione sociale ecumenica. Tale aspetto è stato ben delineato da David Lapoujade laddove distingue tra «minoranze di fatto» e «di diritto»:

da una parte, una lotta tattica a livello dell'assiomatica, per introdurre nuovi assiomi, far evolvere il diritto, costituire nuove potenze sociali. Questa lotta è di un'importanza estrema poiché consente di conquistare nuovi diritti, nuovi statuti, nuovi organi decisionali, anche se ciò significa cambiarli o abbandonarli per intervenire altrove [...]. Ma non si deve dimenticare il secondo livello. La lotta effettiva condotta dalle minoranze di fatto è continuamente ricondotta verso l'altro livello, il minoritario in diritto, *come verso la propria condizione*.⁶⁵

Il desiderio, riferendoci a uno dei termini più ricorrenti nel gergo politico deleuziano, è tanto un «principio immanente»⁶⁶ del campo sociale, un flusso indifferenziato, quanto, appunto, l'innescò di una «rivendicazione particolare» prodotta a partire da un problema specifico: «ogni rivendicazione presenta un punto che l'assiomatica non tollera, quando gli individui esigono di porre da soli i loro problemi e di determinare almeno le condizioni particolari in cui tali problemi potranno ricevere una soluzione più generale»⁶⁷. Se tutto è politica ciò vuol dire che c'è un livello *molecolare* – quello del piano d'immanenza – da cui tutto procede, che si differenzia e prende posizione nei confronti delle varie «formazioni sociali». Ma ciò non implica, a nostro avviso, che non ci sia un ambito specifico della politica. Vuol dire che ogni prospettiva che si genera a partire dal piano d'immanenza dev'essere ricondotta al rilievo e al posizionamento *politico* che assume, riconnessa alle esigenze (o alle illusioni) di cui è espressione⁶⁸.

⁶⁵ D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, cit., pp. 262, 264. Cfr. anche pp. 14-18 in merito ai due tipi di combattimento condotti da Deleuze.

⁶⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, cit., pp. 9-10; ed. it., p. 6.

⁶⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 588; ed. it., p. 552.

⁶⁸ L'esito cui conducono le pagine di Esposito è sintomatico di questo modo di leggere Deleuze: «Pur orientandone i flussi al profitto, il capitalismo è la più grande macchina di produzione del desiderio e dunque l'unica potenza rivoluzionaria della modernità. Tutt'altro che contrastarlo, la politica deve semmai accelerarne la dinamica, liberandolo dai suoi stessi limiti. L'obiettivo ultimo che essa è in grado di porsi è quello di spingere il capitalismo a un'implosione per eccesso. Intanto non resta che moltiplicare le linee di fuga e di deterritorializzazione [...]. Non avendo una consistenza propria, il negativo è ridotto alla preparazione di un positivo già virtualmente in atto» (R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit., pp. 33-34). D'altronde, l'esigenza di uno «sguardo d'insieme capace di articolare tra loro le diverse grammatiche della negazione» è ciò da cui muove già l'ultimo testo di Esposito (*Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018, p. VII) dov'è denunciata «l'esplosione di un'immanenza tanto piena di sé da andare in pezzi come un corpo devastato dal suo stesso sistema immunitario» (p. XI). Le difficoltà rilevate da Esposito in questa sede, occorre sottolineare, non riguardano esclusivamente Deleuze – nel cui pensiero, anzi, è lungamente analizzata la questione del negativo – ma investono anche altre concezioni dell'immanenza in politica come quella foucaultiana (cfr. *ivi*, pp. 184-186). A ogni modo, i suoi testi più recenti sembrano registrare un'inversione di marcia rispetto ad alcune sue posizioni precedenti (cfr. ad es. Id., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, pp. 175-176 e Id., *Bíos*, cit., pp. 211-215).

A questa prima caratterizzazione dell'immanenza all'interno della discussione filosofico-politica italiana più recente, che la inquadra come un concetto che manifesta una positività senza riserve e per questo, in fin dei conti, aporetica e inefficace a proporre un effettivo ed efficace pensiero politico, se ne può affiancare un'altra che, invece, sembra assumere consapevolmente l'*inoperosità* sul piano politico come propria cifra perché espressiva di una disposizione *contemplativa*. Ci riferiamo alla lettura che ne propone Giorgio Agamben, considerato da più parti come uno dei massimi pensatori politici viventi – ma la cui esplicita assunzione dell'inoperosità come *orizzonte finale* della riflessione sull'azione politica ci sembra allontanarlo immediatamente da un simile ruolo⁶⁹.

L'immanenza in Deleuze compare nelle pagine, bellissime e folgoranti, apparse con il titolo *L'immanenza assoluta* in un numero monografico di *aut aut* interamente dedicato al filosofo francese successivamente alla sua scomparsa. L'analisi si focalizza sulla costruzione del testo, considerandone sia la composizione stilistica (ad esempio la peculiare interpunzione del titolo), sia i riferimenti teorici espliciti e impliciti (tra cui Fichte, Spinoza, Maine de Biran nonché Charles Dickens), sia le connessioni con il resto dei suoi libri (in particolar modo *Spinoza e il problema dell'espressione* e *Che cos'è la filosofia?*). Per Agamben l'immanenza, in stretta connessione con il concetto di *vita* ch' emerge in questo scritto deleuziano, spalanca un'autentica «vertigine» filosofica e si dimostra un «principio di indeterminazione virtuale, in cui il vegetale e l'animale, il dentro e il fuori e persino l'organico e l'inorganico si neutralizzano e transitano l'uno nell'altro»⁷⁰. L'espressione «una vita...» (*une vie...*) segna, infatti, «l'impossibilità radicale di tracciare gerarchie e separazioni» e rimanda alla concezione di una «vita come immediatezza assoluta», come «pura contemplazione al di là di ogni soggetto e di ogni oggetto della conoscenza, pura potenza che conserva senza agire»⁷¹. In tal modo, le conclusioni conducono alla constatazione secondo cui

⁶⁹ «È soltanto vivendo una vita che si costituisce una forma-di-vita, come l'inoperosità immanente in ogni vita. La costituzione di una forma-di-vita coincide, cioè, integralmente con la destituzione delle condizioni sociali e biologiche in cui essa si trova gettata. La forma-di-vita è, in questo senso, la revocazione di tutte le vocazioni fattizie, che depone e mette in tensione dall'interno nel gesto stesso in cui si mantiene e dimora in esse [...]. Non si tratta di pensare una forma di vita migliore o più autentica, un principio superiore o un altrove, che sopravviene alle forme di vita e alle vocazioni fattizie per revocarle e renderle inoperose» (G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 350). Siamo d'accordo con quanto afferma Esposito secondo cui il pensiero di Agamben ha le proprie radici nell'«esito ultimo di una dialettica tra politico e impolitico fin dall'inizio sbilanciata a favore di quest'ultimo e destinata perciò a bruciare ogni forma di attività» che contraddistingue l'opera di Heidegger (R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit., p. 29). Per un'inquadratura di questo tema si vedano alcuni fra i contributi ospitati in *Vita, istituzioni, forme-di-vita: a partire da Homo Sacer di Agamben*, a cura di A. Bertollini, C. D'Aurizio e G. Guadagni, in *Palinsesti*, vol. IV, Pellegrini, Cosenza 2019, pp. 19-236.

⁷⁰ G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, cit., p. 403.

⁷¹ *Ivi*, pp. 403-404. Agamben si riferisce in queste pagine al tema del *self-enjoyment* e della contemplazione cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., pp. 98-102; ed. it., pp. 98-102; Id., *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988, pp. 106-107; ed. it., *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, pp. 130-131; Id., F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit., pp. 197-201; ed. it., pp. 213-218.

il concetto "vita", come estremo lascito testamentario tanto del pensiero di Foucault che di quello di Deleuze, debba costituire il tema della filosofia che viene [...]. Occorrerà [...] impegnarsi in una ricerca genealogica sul termine vita, rispetto alla quale possiamo già anticipare [...] che non si tratta di una nozione medico-scientifica, ma di un concetto filosofico-politico-teologico e che, pertanto, molte categorie della nostra tradizione filosofica saranno da ripensare in conseguenza.⁷²

Ed è forse proprio nel segno di questa impresa genealogica che si può comprendere buona parte del lavoro svolto tramite il progetto *Homo sacer*. La vertigine spalancata dall'immanenza è la stessa «vertigine dell'indistinzione»⁷³ cui sembra andare incontro il suo pensiero allorché individua nella «soglia d'indiscernibilità» la via d'uscita che la «regressione archeologica» si propone di raggiungere: «La soglia di indiscernibilità è il centro della macchina ontologico-politica: se la si raggiunge e ci si tiene in essa, la macchina non può più funzionare»⁷⁴. Ma la soluzione agambeniana, è superfluo sottolinearlo, non segue la stessa via dell'immanenza tracciata da Deleuze. Per il filosofo italiano si tratta di destituire e rendere «inoperose tutte le singole forme di vita», di costituire una forma-di-vita «come l'inoperosità immanente in ogni vita [...]; la vita propriamente umana è quella che, rendendo inoperose le opere e funzioni specifiche del vivente, le fa, per così dire, girare a vuoto e, in questo modo, le apre in possibilità»⁷⁵.

Per Deleuze, al contrario, si tratta di *creare* nuove possibilità, di pensare l'immanenza come terreno dell'evento che permette d'installarsi nel punto e nel tempo in cui convivono *mondi impossibili*. Occorre *creare* il possibile, passando per ogni sorta di delirio, di allucinazione, di violenza. «Si tratta di fabbricare realtà e non di corrispondervi»⁷⁶. Come ha mostrato François Zourabichvili, per Deleuze la politica «è innanzi tutto una questione di percezione»⁷⁷. È la percezione dell'intollerabile, del non più sopportabile dischiusa dall'evento – e non dalla buona volontà di cambiamento – ciò che consente la creazione di questo possibile:

l'evento fa emergere un nuovo senso dell'intollerabile (mutamento virtuale); [...] questo nuovo senso dell'intollerabile richiede un atto di creazione che risponda al mutamento [...] e crei letteralmente il possibile (mutamento attuante). Creare il possibile è creare un *concatenamento spazio-temporale* collettivo inedito, che risponda alla

⁷² G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, cit., pp. 410-411. Com'è stato notato, questo scritto sembra avere quasi un valore programmatico per il pensiero agambeniano successivo cfr. A. Moreiras, *La vertigine della vita: su Terza persona di Roberto Esposito*, in *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, a cura di L. Bazzicalupo, Mimesis, Milano 2008, pp. 149-172, qui p. 150.

⁷³ Cfr. C. D'Aurizio, *La vertigine dell'indistinzione: la storia in Homo sacer*, in *Palinsesti*, cit., pp. 63-84.

⁷⁴ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 304.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 350-351.

⁷⁶ G. Deleuze, *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1993, p. 149; ed. it., *Critica e Clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 156.

⁷⁷ F. Zourabichvili, *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)*, in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, a cura di É. Alliez, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 335-357, qui p. 341; ed. it., *Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*, «aut aut», n. 276, 1996, pp. 59-77, qui p. 64.

nuova possibilità di vita creata a sua volta dall'evento, o che ne sia l'espressione [...]. Il possibile in quanto novità, a differenza delle alternative attuali e dei progetti per il futuro, è oggetto di compimento non di realizzazione. Il compimento dipende da un atto di creazione»⁷⁸.

4. Esperienza e immanenza

Un altro fecondo insieme di riflessioni che ha ingaggiato in questi anni un serrato confronto con il concetto d'immanenza è sorto in relazione alla possibilità di ripensare la storia della metafisica occidentale alla luce degli apporti teorici ch'esso può fornire. Il tentativo d'individuare il terreno comune a una serie di autori, apparentemente molto distanti fra loro per ambiti disciplinari ed esiti teorici, ma accostabili per il loro *metodo* filosofico, può essere ricondotto soprattutto al *clivage* epistemologico e metafisico prodotto in epoca moderna dal criticismo kantiano. L'interrogazione sul *limite* di Kant, infatti, se da una parte ha ridimensionato le pretese conoscitive e speculative costruendo una rigorosa «geografia trascendentale della conoscenza», dall'altra ha inaugurato una nuova stagione di pensiero che ha reagito a questo stesso ridimensionamento in maniera creativa, attraverso un'inusitata invenzione di concetti e un'originale perlustrazione di sentieri tematici inesplorati.⁷⁹

In *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea* (2017) Andrea Tagliapietra intraprende una ricognizione che prende le mosse dalla problematicità intrinseca al concetto di *esperienza*, attribuibile ai disparati impieghi che ne sono stati proposti nella storia della cultura occidentale, dal pensiero greco classico sino a oggi, per innestare una problematizzazione che sottolinea la necessità di un suo recupero in chiave *critica* rispetto alla crisi di attenzione e concentrazione nel mondo contemporaneo⁸⁰. In merito al tema che qui indagiamo, ovvero l'immanenza, la sezione più eloquente di questa ricerca è quella finale in cui, sulla scorta di Deleuze, è individuata una divaricazione tra due maniere contrapposte di concepire il senso dell'esperienza all'interno del pensiero filosofico occidentale. Nel quarto capitolo de *L'immagine-movimento* (1983), primo dei due volumi sul cinema, Deleuze sostiene difatti che le posizioni di Edmund Husserl e di Henri Bergson

⁷⁸ *Ivi*, pp. 346-347; ed. it., pp. 68-69.

⁷⁹ Cfr. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes*, cit., pp. 20-22. Montebello indica come «metafisiche non-kantiane» tutte le filosofie successive (con particolare riferimento a Bergson) che si sono opposte alla «geografia della conoscenza trascendentale» con l'intenzione di «cambiare metodo per mettersi in condizione di cogliere il reale nella sua polimorfia, di toccare l'assoluto» (*ivi*, p. 32 trad. nostra).

⁸⁰ «Interrogando la storia dell'idea di esperienza», scrive infatti l'autore, «è possibile imbattersi in una singolare scoperta, ovvero nel nesso fra l'esperienza e l'attenzione» (A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello, Cortina, Milano 2017, p. 10). Nell'impostazione di questo lavoro riecheggiano le pagine benjaminiane sulla «povertà d'esperienza» (cfr. W. Benjamin, *Erfahrung und Armut*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972ss, vol. II, p. 214; ed. it., *Esperienza e povertà*, in Id., *Opere complete*, vol. V, Einaudi, Torino 2003, pp. 539-540).

rappresentano due soluzioni divergenti a un medesimo problema, quello di «superare a tutti i costi» il «dualismo di immagine e movimento, di coscienza e di cosa [...]. Ognuno lanciava il suo grido di guerra: ogni coscienza è coscienza *di* qualche cosa (Husserl), o meglio ancora ogni coscienza è qualcosa (Bergson)»⁸¹.

Da una parte, dunque, v'è Husserl, il cui pensiero «rappresenta [...] il vertice della corrente coscienzialista dell'esperienza» dal momento che questa non si configura più come «la ricezione passiva di dati esterni», bensì come «donazione di senso che procede dall'io»⁸². Dall'altra, invece, con le ricerche di Bergson, di John Dewey, di William James, e di Alfred North Whitehead, «si profila [...] la possibilità di pensare l'esperienza non come il contenuto di una coscienza, ma come esperienza pura [...], interazione continua fra l'ordine dei pensieri e quello delle cose in un comune piano d'immanenza»⁸³. Questa schiera d'autori – che costituiscono un riferimento di prim'ordine per lo stesso Deleuze a eccezione di Dewey (che non compare sovente fra le sue pagine come accade per gli altri) – costituisce «la linea alternativa dell'idea di un'esperienza pura, che nella sua singolarità partecipa, con gli altri viventi, al piano d'immanenza della vita, senza pretendere la dignità, ancora metafisica [...] della soggettività, del foucaultiano “posto del re”»⁸⁴. Ciò che Tagliapietra sembra valorizzare più di ogni altra cosa all'interno di questa linea alternativa di pensiero, dunque, è l'attenzione per l'«irriducibilità della singolarità di ciascuno»⁸⁵ che però non si appiattisce sulla dimensione della soggettività. In tal modo, la posizione del piano d'immanenza permette

l'emersione di un'altra forma di attenzione che ha al suo centro la singolarità, la differenza immanente di ogni vivente, la specifica eccellenza della sua posizione, la temporalità che lo istituisce [...] l'immanenza insurrogabile del qui e ora, dell'*hic et nunc* che è il luogo dell'evento dell'esperienza⁸⁶.

Una pista simile in Italia è stata battuta in maniera ancor più radicale da Rocco Ronchi che negli ultimi anni ha posto il concetto d'immanenza assoluta al centro di un vigoroso sforzo filosofico volto a recuperare un'intera «linea minore» di pensiero e a rimettere l'esperienza al centro della discussione teoretica. Per Ronchi, infatti, il Novecento avrebbe conosciuto una singolare divaricazione tra una linea «maggiore» di pensiero e una linea «minore». Queste, più che descrivere due filoni nettamente separabili, attestano la presenza di due «“metodi”»: il metodo della trascendenza e il metodo dell'immanenza assoluta [...]. Vi sono [...] due linee *nel* “pensiero”, una delle quali è detta maggioritaria innanzitutto

⁸¹ G. Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Les Éditions de Minuit, Paris 1983, pp. 83-84; ed. it., *L'immagine-movimento. Cinema 1*, Einaudi, Torino 2016, p. 72.

⁸² A. Tagliapietra, *Esperienza*, cit., pp. 262-263.

⁸³ *Ivi*, p. 265.

⁸⁴ *Ivi*, p. 261.

⁸⁵ *Ivi*, p. 18.

⁸⁶ *Ivi*, p. 265.

per ragioni meramente statistiche»⁸⁷. A praticare il metodo della trascendenza, dunque, sarebbero state quelle «forme di pensiero [...], dalla fenomenologia all'analitica esistenziale, dall'ermeneutica al decostruzionismo e alla filosofia analitica» secondo cui «il solo atteggiamento corretto nei confronti della pretesa metafisica poteva essere la sua dismissione»⁸⁸. Il “manifesto” di questa linea, infatti, recherebbe incisa la parola «finitezza» sul proprio frontespizio: essa starebbe a indicare «l'apertura preliminare nella quale il mondo è incontrato come fenomeno, e solo come fenomeno, da un soggetto»⁸⁹. Al contrario, “minori” sono quei pensatori che, rifiutando il dogmatismo di questa finitezza, hanno reso l'esperienza il terreno *assoluto* della filosofia, rendendola il fondamento di ogni coscienza, di ogni soggetto e ogni oggetto, e che, pertanto, «disegna un orizzonte infinito intrascendibile e sempre presupposto»⁹⁰. Ciò che distingue le due linee, i due metodi è, in fin dei conti, il loro afflato speculativo, il loro posizionamento nei confronti dell'assoluto. Il termine *minore*, dunque, non sembra possedere un valore – come abbiamo visto accadere in Deleuze – immediatamente *strategico* e *politico*, ovvero non contraddistingue una «minorità» di fatto o di diritto. Indicherebbe, piuttosto, la distinzione tra ciò ch'è propriamente filosofico e ciò che, invece, si rivela come sofisticato⁹¹.

L'immanenza assoluta al cui interno si muove il canone minore è *mostruosa* perché dotata «di una spontaneità che si fa beffe di ogni libertà umana»⁹²; è *monistica*, avendo per orizzonte un'esperienza assoluta che si configura come «un Uno che è *immediatamente* molteplice e [...] un molteplice che è *immediatamente* uno», al di là di ogni dualismo⁹³; ed è, conseguentemente, *processuale* nella misura in cui il processo, sulla scorta di Whitehead, si caratterizza per la capacità di realizzare una «*unitas multiplex*, vale a dire la risoluzione del rapporto uno-molteplice nella identità infinita e immediata dell'uno con il molteplice tra loro differenti per natura»⁹⁴. Uno dei tratti che contraddistingue questa concezione dell'immanenza rispetto ad alcune delle posizioni precedentemente considerate, dunque, è la sua *immediatezza*, la sua *naturalità* per il pensiero speculativo: non si tratta qui di rivolgersi a un al di là del pensiero da esperire e da raggiungere (sebbene, per certi versi, l'elaborazione filosofica prenda le mosse dal contatto

⁸⁷ R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 11. Una posizione simile è sostenuta anche in Id., *Come fare. Per una resistenza filosofica*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 9-17 nella monografia su Deleuze cfr. Id., *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 9-12.

⁸⁸ R. Ronchi, *Il canone minore*, cit., p. 12.

⁸⁹ *Ivi*, p. 122.

⁹⁰ *Ivi*, p. 26. Alla linea minore appartenerrebbero, tra gli altri, James e Whitehead in ambito anglofono, Deleuze, Lacan, Raymond Ruyer, Jean-Paul Sartre e Gilbert Simondon in Francia, Giovanni Gentile, Emanuele Severino e Carlo Sini in Italia.

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 14.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ivi*, pp. 15-16.

⁹⁴ R. Ronchi, *Immanenza assoluta. Il senso metafisico dell'operazione tecnica in Gilbert Simondon*, «Nóema», 6-1/2015, pp. 38-47, qui p. 38.

con un'intuizione pre-filosofica⁹⁵), né di rinvenire in essa la vertigine filosofica in grado di disinnescare il meccanismo della *exceptio* che fonda la metafisica occidentale e di articolare un nuovo pensiero. L'immanenza, in quanto esperienza assoluta, è l'elemento in cui il pensiero è già da sempre e per sempre immerso. Se c'è un imperativo *pratico* che si staglia a partire da tale concezione, è quello di pensarla, di installare ogni gesto veramente filosofico sul suo terreno.

In tal senso le riflessioni di Ronchi valorizzano l'immanenza nella misura in cui diviene assimilabile a una «superficie assoluta», per usare un'espressione di Ruyer, e all'«esperienza pura», per usarne un'altra di James, dacché «l'esperienza è il reale stesso nel suo accadere, anzi è questo medesimo accadere»⁹⁶. Esse appaiono aggressive e sfrontate, in un senso positivo, soprattutto nelle pagine dedicate alla relazione tra pensiero e scienza e a quelle contigue sulla vitalità della tecnica (quest'ultime sviluppate con particolare riferimento a Simondon e a Georges Canguilhem). L'opera di Deleuze si conferma ancora una volta un cardine inamovibile per qualsiasi riflessione sull'immanenza, tanto più che la stessa «immanenza assoluta» cui l'autore si richiama è una citazione diretta dal suo pensiero⁹⁷.

L'aspetto maggiormente sfruttato della sua opera è il tema dell'«empirismo trascendentale», sovente invocato dal filosofo francese. «L'esperienza», scrive infatti con riferimento agli autori del «canone minore», «non è dunque il problema della filosofia, non è la pietra d'inciampo, non è lo «scandalo». L'esperienza è il fondamento, la ragione, il *Grund*. L'esperienza è l'eterno che vive in noi e ovunque vi sia vita che sta vivendo in atto, forse l'esperienza è la vita divina stessa»⁹⁸. In tal modo, il metodo dell'immanenza assoluta trova un *fondamento* nell'esperienza pura, un terreno a partire dal quale essa trae la propria forza speculativa. Tuttavia, si precisa qualche pagina più avanti, per evitare di comprendere l'esperienza pura ricalcandola sull'empirico – il rimprovero di Deleuze a Husserl nonché l'elemento che lo conduce a parlare di empirismo «superiore» o «trascendentale» – questo fondamento non dev'essere pensato «a immagine del fondato [ovvero la coscienza soggettiva], non lo «ricalca», non ha la forma di un io empirico, non è l'intenzionalità di una coscienza. Per questo empirismo superiore, il trascendentale e l'empirico differiscono per natura nell'implicazione per altro necessaria»⁹⁹.

⁹⁵ Cfr. R. Ronchi, *L'immanenza: una vita... Lettura e commento della parte prima*, in *Filosofia dell'evento. L'evento della filosofia*, a cura di R. Ronchi, Textus, L'Aquila 2016, pp. 59-78, specialmente pp. 75-78.

⁹⁶ R. Ronchi, *Il canone minore*, cit., p. 24.

⁹⁷ D'altronde Ronchi ha dedicato un'intensa monografia al pensiero di Deleuze (cfr. Id., *Gilles Deleuze*, cit.) nonché numerosi altri articoli (cfr. Id., *L'immanenza: una vita... Lettura e commento della parte prima*, cit.; Id., *Deleuze/Lacan. Verso una filosofia della natura*, in *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, a cura di F. Vandoni, E. Redaelli e P. Pitasi, Bruno Mondadori, Milano 2014, pp. 153-164).

⁹⁸ R. Ronchi, *Il canone minore*, cit., pp. 26-27.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 56-57.

Due punti di questa rielaborazione concettuale ci sembrano divergere con quelli dell'immanenza *à la Deleuze*. Il primo riguarda l'equiparazione dell'esperienza pura al «fondamento», a un «terreno». Sebbene Ronchi precisi a più riprese la sostanziale differenza tra questa concezione e qualsiasi altra «trascendente», l'equivalenza esperienza-fondamento rischia di bloccare la «via» principale all'immanenza, ovvero la creazione, la sperimentazione. Il piano d'immanenza occupa una strana posizione in merito al rapporto tra l'Uno e il Molteplice: a rigore non è né l'uno, né l'altro, ma la piega che articola fra loro le differenze, la molteplicità. «La molteplicità rimane completamente indifferente ai tradizionali problemi del multiplo e dell'uno, e soprattutto al problema di un soggetto che la condizionerebbe, la penserebbe, la deriverebbe da un'origine, ecc. Non c'è né l'uno né il multiplo, perché, in ogni caso, ciò significherebbe rinviare a una coscienza che si ritroverebbe nell'uno e si svilupperebbe nell'altro»¹⁰⁰. Non è dunque un sostrato, né un terreno, e neanche una conseguenza logica. Piuttosto, è il Fuori aperto dalla *piega* che attraversa dappertutto il reale. Il piano di immanenza, infatti, da una parte «è sempre unico, essendo esso stesso pura variazione»; eppure, dall'altra «esistono vari e distinti piani di immanenza [...]. Il piano è dunque l'oggetto di una specificazione infinita, che lo fa apparire come l'Uno-Tutto solo nel caso specificato di volta in volta dalla selezione del movimento»¹⁰¹. E ancora: il «piano d'immanenza prende in prestito dal caos le determinazioni con cui compone i suoi movimenti infiniti [...]. Si può, si deve quindi supporre una molteplicità di piani, poiché nessuno di essi potrebbe da solo abbracciare tutto il caos senza ricadervi oltretutto, ciascuno ritiene solo i movimenti che si lasciano piegare insieme»¹⁰².

Il rischio insito nel fare dell'immanenza un fondamento, dunque, è quello di sottrarre la creatività e il valore politico attribuito da Deleuze a ciò ch'è minore. Il minoritario, infatti, è proprio ciò che non ha un fondamento legittimo a partire da cui avanzare pretese¹⁰³. Per questo – e giungiamo così al secondo punto di divergenza – ci sarebbe da chiedersi se minore sia l'aggettivo più adatto a descrivere l'insieme di autori e teorie individuato da Ronchi. Da un punto di vista «meramente statistico» e, per così dire, «speculativo», è perfettamente adatto. Se adottiamo una valutazione *politica* di ciò ch'è minore, però, la situazione ci appare differente. La minorità non è una situazione stabile, ma, per dirla con Deleuze, è sempre un divenire. Occorre che le pretese, le rivendicazioni della minorità siano a contatto con l'intollerabile, siano ritenute illegittime dal punto di vista di ciò ch'è maggiore: «la cosa si rivela sempre politica, il divenire-minoritario è una questione politica che ricorre a tutto un lavoro di potenza, a una micro-politica attiva»¹⁰⁴. Non ignoriamo sino a che punto la proposta di Ronchi assuma posi-

¹⁰⁰ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 23; ed. it., p. 28.

¹⁰¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., pp. 41-42; ed. it., p. 29.

¹⁰² *Ivi*, p. 51; ed. it., pp. 39-40.

¹⁰³ Cfr. D. Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, cit., p. 260.

¹⁰⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, cit., p. 357; ed. it., p. 350.

zioni in aperto contrasto con alcune configurazioni di pensiero “maggioritarie” nell’orizzonte dei saperi contemporanei (per esempio in merito alla concezione della scienza). Nondimeno, riteniamo che le figure convocate per la composizione di questa linea minore (o, almeno, molte di esse) non abbiano mai preso parte – o non prendano più parte – a un divenire-minoritario. La stessa divisione tra veri filosofi e sofisti (che separerebbe la linea minore da quella maggiore) cui si richiama l’autore, ci sembra in opposizione alla «razza oppressa, bastarda, inferiore, anarchica, nomade, irrimediabilmente minore» invocata da Deleuze e Guattari¹⁰⁵. Più che una minorità, forse, questa linea di pensiero ha rappresentato e rappresenta una minoranza.

¹⁰⁵ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 110; ed. it., p. 103.

Ontologia dell'interpunzione (o, del "respiro" dell'essere)

Massimo Donà (Università Vita-Salute San Raffaele)

dona.massimo@hsr.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 06/11/2019 - Accettato: 08/04/2020

English title: *Ontology of the Punctuation (or, of The "Breath" of Being)*

Abstract: The essay focuses on the relational function of punctuation as a unifying element of the many distinct elements. By beating the rhythm of the proposition, the punctuation contributes to the overall sense of the proposition in the same way as the other categoremes and syncategoremes. Aiming at a challenging reconstruction of the relationship between meaning and absence of meaning in language, the Author develops a dialogue with some texts by Kafka and exponents of Dadaism.

Keywords: Being; Language; Kafka; Dadaism; Punctuation.

I respiri non si lasciano condensare in conclusioni.

E. Canetti, Il cuore segreto dell'orologio

1.

Da sempre il mondo, interrogandoci, ci invita a render conto della sua unità. E non della propria varietà.

D'altro canto, che si abbia immediatamente a che fare con "una molteplicità" di essenti, è sempre stato considerato evidente; si tratterebbe del dato originario, configurantesi appunto come inconfutabile evidenza fenomenologica. Secondo quanto sembra deducibile anche a partire dal fatto che ci si chiede, da sempre, quale sia il principio che tiene insieme le sue (del mondo) *disjecta* membra.

Non a caso – come rilevano già Platone e Aristotele –, la filosofia nasce come interrogazione intorno al principio, ossia, intorno al principio *unificatore* che, solo, sembra poter rendere ragione di tutte le cose. Quelle originariamente pre-

senti. E lo fa, appunto, a partire dal darsi di una molteplicità di cui solo un tale principio sembra poter rendere in qualche modo ragione.

Insomma, la filosofia riconosce anzitutto di aver a che fare con “una” *molteplicità*.

Eppure, già tale attestazione fa problema; perché in questo modo si finisce per riconoscere, nello stesso tempo, l'esserci di molte cose (di molti essenti) e il loro risultare sin da subito unificate – sempre a partire dal riconoscimento *della molteplicità* in quanto tale. Che è nome singolare e dice, in quanto tale, l'esser già unificate da parte di tutte le cose, sin dal loro apparire come molte.

D'altronde, nessuna molteplicità potrebbe costituirsi in quanto tale se non in quanto originariamente abbracciata dallo sguardo che *la riconosce*; che riconosce, cioè, il suo costituirsi come “una” molteplicità. I molti, dunque, appaiono sin da subito *connessi, unificati* e “relazionati” dal principio (unitario) reclamato dal loro semplicissimo apparire *come molti*.

Certo, nel tentativo di dire “cosa siano” i molti che appaiono e si mostrano come tali, il *logos* sembra esser in qualche modo riuscito a rinvenire il principio della loro determinazione; un principio in grado di definirli tutti, uno ad uno... e in ogni caso *per distinzione*. Di definirli, cioè, in virtù di un principio atto a riconoscere che l'esser sé (l'esser identici a sé) è reso originariamente possibile dalla *distinzione* che lo dice “diverso” da qualcosa di costituentesi esso medesimo come *altro* da quello. Dalla possibilità, cioè, di definire ogni esistente in relazione a qualcosa di diverso – anche quest'ultimo costituendosi, appunto, come determinato da ciò rispetto a cui si dice ‘altro’.

Mentre, quel che sempre il medesimo *logos* avrebbe sempre fatto molta fatica a dirci, è cosa unisca davvero questi “relazionantisi”; questi essenti costituentesi come *altri* da “altro”.

Abbiamo parlato di ‘sguardo’ – dicendo che un medesimo sguardo deve abbracciarli tutti, per poterli riconoscere come momenti di una medesima molteplicità. Dicendo cioè che lo sguardo atto a riconoscere la loro molteplicità è lo stesso che riconosce la “loro” unità.

Ma anche “in essi”, qualcosa deve farsi identico, *negando* ciò da cui i medesimi sono per l'appunto resi distinti. L'unità, insomma, non può essere solo “dello sguardo”, altrimenti dovrebbe esserlo anche la molteplicità, ovvero il loro differire.

D'altro canto, è proprio tale elemento unificante a consentire il loro *relazionarsi*, appunto come *altri* gli uni dagli altri. Il loro “distinguersi”. È infatti solo “nella relazione” (la “medesima” per entrambi) che i distinti possono distinguersi. Ma, nella relazione, appunto, i medesimi si incontrano; e, incontrandosi, anche *non si distinguono*. Essi non possono dirsi, cioè, solamente distinti. Insomma, se li unisce, la relazione, necessariamente, anche li identifica.

Trattandosi di una relazione che dice il loro distinguersi e li disegna come distinti, va anche rilevato, comunque, che proprio tale identità dovrà costituire la condizione di possibilità di questo stesso distinguersi.

Perciò si è sempre concepito l'identico come “principio” dei molti. Perciò ci si è sempre affaticati ed impegnati nella ricerca del “principio” (dell'unico prin-

cipio). Perciò si è cercato di capire cosa potesse esser fatto davvero valere come identità dei molti.

E si è rilevato (si pensi solo a Platone) che finanche questa identità doveva mostrarsi articolata e molteplice; fatta cioè di concetti universali (le idee), vocati ad unificare sezioni sempre parziali dell'esistente (l'idea di tavolo, ad esempio, identifica solo le cose da noi riconosciute appunto "come tavoli").

Ma sempre lo stesso Platone avrebbe anche capito come queste stesse categorie universali, in quanto distinte le une dalle altre, non potevano non essere state rese possibili, esse stesse, e proprio in quanto relazionantisi (appunto nella forma della distinzione), da una superiore unità.

Come quella disegnata dai cosiddetti generi sommi del *Sofista*; uno dei quali, però, almeno secondo Aristotele, avrebbe goduto di un valore più originario degli altri. Quello dell'*essere*.

Per Aristotele, neppure esso, forse, subordinato all'Uno (a quell'Uno che agli occhi di Platone, invece, sembra costituirsi, e solo esso, come vero "principio"... come principio dei principi, o meglio come l'unico principio – collocato, per dir così, al di là tanto dell'essere quanto di ogni determinazione d'essenza).

Per Aristotele, infatti, dire Uno e dire Essere significa dire il medesimo¹. Essendo proprio l'Essere e solo l'Essere davvero in grado di unificare tutto, e di non presentarsi mai *come* "essere". Come "essere", ossia, come così *determinato*, infatti, esso avrebbe potuto costituirsi solo in quanto capace di de-terminarsi in rapporto ad un de-terminante... ossia, di distinguersi dal medesimo.

Ma l'essere, come sapeva bene Platone, non avrebbe potuto distinguersi che dal *non-essere*. Il quale, però, se fatto valere come *altro* dall'essere, avrebbe finito per costituirsi come un *altro essere*.

Perciò Platone, nel *Sofista*, doveva risolversi a legittimare la traduzione del "non-essere" nell'assai meno problematico "esser-altro" (riduzione del *me on ad eteron*)².

Perciò, sin dai suoi primi vagiti, la filosofia sarebbe venuta configurandosi come scienza dell'essere in quanto essere; dell'essere in quanto *identità di tutte le cose*... un essere impossibilitato comunque a presentarsi come distinto (ossia, "come *essere*") – a condizione di volerlo far valere come identità di tutte le cose –, e per ciò stesso destinandolo a dirsi «in molti modi»³. Tutti quelli cui riduciamo le cose nel loro presentarsi ognuna secondo una propria determinatezza.

La sua identità, dunque (quella dell'essere), avrebbe finito per risolversi, *ab origine*, nelle molte categorie, nei molti generi e nelle molte specie in cui raggruppiamo le diverse sfere dell'esistente. Come ciò che, solamente, in quelle sempre "determinate" esistenze, avrebbe potuto fungere da vero e proprio elemento *identificante* – in quanto tale, non avente affatto un volto proprio... *diverso*, cioè, da quello di una semplice ed insensata tautologicità. Che solo questo ci consente

¹ Cfr. Aristotele, *Metaph.* IV 2, 1003 b 22-26.

² Cfr. Platone, *Soph.* 257 b 3 – c 3.

³ Cfr. Aristotele, *Metaph.* IV 1-2, 1003 a 20-34.

di dire, dell'essere, per l'appunto: che è. Ossia, che esso "è essere". Senza che si riesca a definirne qualcosa come un'essenza, neppure per differenza specifica.

Il fatto è che – anche se non lo si è mai rilevato in modo così esplicito (preferendo piuttosto investirlo di un'aura quasi sacrale o divina, di *mistero* costantemente travisato dalla determinatezza di fatto sempre presente – in questa opera di misticizzazione dell'*essere* Heidegger si sarebbe rivelato gran maestro) – dire «essere» non è molto diverso dal dire «Odradek».

Il riferimento è allo splendido racconto kafkiano intitolato *Il cruccio del padre di famiglia*. Protagonista del quale è "qualcosa" che Kafka, dopo aver cercato di definire, riconosce non essere nulla di tutto ciò che potrebbe sembrare. Di questo Odradek sembra potersi dire, infatti, solo questo: che l'insieme di ciò da cui sembra composto appare nello stesso tempo «privo di senso» e «conchiuso»⁴. Ma non solo. Esso, infatti, continua Kafka, «è straordinariamente mobile e non si lascia prendere»⁵.

Ma... cosa può esser davvero detto "privo di senso"? Cosa, se non ciò che risultasse impossibile definire? Che non si fosse in grado di *distinguere* da "altro"; e che non potesse vedere riconosciuta alcuna caratterizzazione come "sua propria"? In quanto, nello stesso tempo, assolutamente conchiuso in sé; e destinato a dire sempre e solamente sé stesso... nella forma di una perfetta tautologia.

In virtù della quale, non altro che sé stesso esso sembra destinato ad essere.

Proprio come l'essere, appunto – di cui non si può dire se non "*che è*". Dando vita ad una perfetta tautologia. *L'essere è essere*; diceva Parmenide. In quanto null'altro, davvero, sembra potersi dire, di esso.

Eppure, stanti così le cose, come non riconoscere che, non potendosi distinguere da nulla, neppure dal non-essere (che, se si distinguesse dall'essere, "sarebbe" esso medesimo, e dunque non si costituirebbe come quel non-essere che avremmo appunto voluto distinguere dall'essere), dell'essere non si potrà dire se non che, da ultimo, in verità, e più propriamente, esso *non-è?*

E dunque non dice neppure sé stesso (non dice cioè neppure di essere; ma solo di non-essere).

O meglio, che esso dice solo la *propria negazione*. Sì che la chiusura di cui parla Kafka a proposito di Odradek sia, proprio per questo, ancor più radicale. In quanto nulla sembra potersi dire ragionevolmente *altro* da esso.

L'essere, infatti, non è chiuso in quanto separato dall'esterno, ma in quanto privo della stessa possibilità di rapportarsi a qualcosa di esterno; ossia, di riconoscere qualcosa all'esterno di sé. Non potendo mai rivendicare un *interno* in qualche modo contrapposto a qualcosa di *esterno* – si tratti pure dell'assolutamente e semplicemente "negativo".

Ma, se questo è ciò che evochiamo parlando di "essere", si dovrà nello stesso

⁴ F. Kafka, *Die Sorge des Hausvaters*, in *Erzählungen*, hrsg. v. Max Brod, Fischer, Frankfurt am Main, 1946, pp. 170-172; ed. it. *Il cruccio del padre di famiglia*, in *Skizzen – Parabeln – Aphorismen. Schizzi – Parabole – Aforismi*, Mursia, Milano, 1983, p. 111.

⁵ *Ibidem*.

tempo rilevare, proprio come fa Kafka a proposito di Odradek, che, non essendo mai l'essere che è (costituendosi cioè sempre e solamente come essere che non è), esso sarà talmente mobile da non lasciarsi in alcun modo prendere, afferrare, concepire e tanto meno determinare. Ma non perché scappi, o sfugga alla nostra presa – quasi si trattasse di qualcosa (di determinato, ma particolarmente scivoloso) che sarebbe in grado di sfuggire... a partire da una sua comunque inconfutabile solidità e stabilità.

No. L'essere sfugge ad ogni presa perché non è neppure qualcosa che ci si possa in qualche modo proporre di afferrare. O di comprendere. Esso non *si muove*, dunque – potremmo dire parafrasando lo Hegel delle prime pagine della *Scienza della logica* –, ma è già da sempre mosso⁶.

Là dove sembra costituirsi come qualcosa che è, ecco, in quello stesso momento, esso già non-è; senza mai riuscire ad essere, piuttosto che non essere.

D'altronde, solo perché in nessun modo determinabile o significabile, l'essere può *unificare* tutti i significati. E dunque esser presente, in essi, come l'identico che in ogni caso li relaziona, rendendo possibile finanche *il loro distinguersi*. Solo per questo, esso è straordinariamente mobile; nel suo esser qui, infatti, il medesimo è già giunto lì, e in ogni altro spazio in qualche modo significante.

Come ciò che è dunque sempre "già passato" da questa a quella (e a tutte le altre) determinatezza.

Perciò l'*essere* dovrà lasciarsi in qualche modo riconoscere nelle cose tutte – sì, proprio in questa sua assoluta e assolutamente paradossale *mobilità*.

Una presenza, dunque, la sua, che non potrà non venire rivendicata – la stessa che lo rende presente in ogni cosa come ciò che nulla ha comunque a che fare con le proprietà che distinguono una cosa dall'altra –, e che lo fa per ciò stesso apparire in ogni cosa; anche solo per il fatto che, nel trovarci al cospetto di qualsivoglia determinatezza, ci si ritroverà sempre e comunque al cospetto dell'unità che la fa essere sempre presenza della medesima molteplicità di cui essa non può fare a meno di riconoscersi 'parte'.

Perciò, ogni volta che qualcosa di determinato e parziale venga ad apparire, a mostrarsi sarà invero il mondo intero; da ciò la possibilità, per la filosofia, di concepire qualcosa come una "totalità". Un *tutto* sempre presente, anche là dove, ad apparire, sia una semplice parte. Ma non in termini quantitativi, evidentemente, quasi si trattasse di una quantità inoltrepassabile di cose. Quanto piuttosto in termini puramente "negativi". Come *negazione* della parzialità di volta in volta presente.

Che *il tutto* non indichi qualcosa come una "quantità", d'altro canto, è ricavabile già a partire dal fatto che, se fosse qualcosa di quantificabile, rimarrebbe sempre aperta la possibilità di aggiungere un elemento in più; essendo ogni quantità inevitabilmente de-terminata, è sempre possibile immaginare un *maius*

⁶ Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), hrsg. v. F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1985; ed. it. *Scienza della Logica*, Laterza, Bari 1968, pp. 70-71.

rispetto alla medesima. E dunque non si tratta mai, in nessun caso, di una determinazione quantitativamente “inoltrepassabile”.

Nessuna quantità potendo mai dirsi realmente intrascendibile, per definizione. Appunto perché qualsivoglia quantità, in quanto determinata, prevede sempre una possibilità ulteriore, rispetto alla medesima.

Ecco per quale motivo, nel riferirci alla totalità, ci riferiamo, in verità, e ben più semplicemente, a ciò che *non-è-parziale* (che non prevede, cioè, alcuna ulteriore); mai potendo risolversi nella parzialità che, in ogni caso, ci si presenta con un volto che saremo comunque in grado di riconoscere come *suo*.

Ecco per quale motivo le cose tutte possono, in certi casi, manifestarsi come semplici “negazioni” di quel che le medesime pur continueranno a dirci, di se medesime. Così si sarebbe presentato, ad esempio, un dinamicissimo movimento artistico che avrebbe condotto l’arte occidentale a ritrovare una sorta di non ben definito “punto zero”.

Ci stiamo riferendo al *Dadaismo*. Movimento nato (proprio negli anni in cui Kafka, dall’altra parte dell’Europa, stava coltivando la propria capacità di scrittura, e scriveva il già citato racconto) all’insegna di un proposito quanto mai radicale: quello di rigenerare le forme artistiche e collocarle tutte in una sorta di “nuovo inizio” della creazione. In prossimità del quale fosse possibile ritrovare un’inaspettata e sorprendente capacità di farsi leggeri, nuovi, assoluti e quindi liberi dal peso di una tradizione culturale ormai asfittica e generatrice solo di malata melanconia.

«Dada non significa nulla», ebbe a dire Tristan Tzara⁷. *Nothing Is Here. Dada Is Its Name*, fecero eco le pagine di un importante giornale americano⁸. Impossibile spiegare cosa stesse accadendo; ma non perché troppo difficile o complicato a dirsi, quanto perché l’unico punto fermo sembrava essere quello del diniego nei confronti di qualsivoglia possibile spiegazione.

Il proposito di Dada era infatti quello di negarle tutte. Sino a riuscire a proiettare l’ombra di tale radicale insignificanza su tutto quanto fosse stato pazientemente costruito lungo secoli di storia per altro verso inconfutabilmente gloriosa. Una storia che peraltro aveva visto l’Italia a lungo protagonista nell’universo della creazione artistica con scuole e movimenti, stilemi e modelli compositivi che avrebbero prodotto emuli e discepoli un po’ in tutto il mondo.

Verso il 1916-1917 la guerra sembrava installarsi permanentemente, non se ne vedeva la fine. Oltretutto, da lontano, essa prendeva per me e per i miei amici delle proporzioni falsate da una prospettiva troppo larga. Di qui il disgusto e la rivolta. Noi eravamo risolutamente contro la guerra, senza perciò cadere nelle facili trappole del

⁷ T. Tzara, *Manifeste Dada 1918*, in *Œuvres complètes. Tome I (1912-1924)*, texte établi, présenté et annoté par Henri Béhar, Flammarion, Paris 1975, pp. 359-367 ; ed. it. *Manifesto dada 1918*, in *Manifesti del dadaismo e Lampisterie*, Einaudi, Torino, 1964, p. 34.

⁸ «American Art News».

pacifismo utopistico. Noi sapevamo che non si poteva sopprimere la guerra se non estirpandone le radici. L'impazienza di vivere era grande, il disgusto si applicava a tutte le forme della civiltà cosiddetta moderna, al suo stesso fondamento, alla logica, al linguaggio, e la rivolta assumeva delle forme in cui il grottesco e l'assurdo superavano di gran lunga i valori estetici.⁹

Così il rumeno Tzara, il tedesco Hugo Ball, il francese Hans Arp e molti altri, negli spazi del *Cabaret Voltaire*, in Svizzera, s'erano risolti a scatenare, con una potenza assolutamente inedita, una furia negatrice ed azzeratrice che si sarebbe passo dopo passo estesa a tutto il mondo dell'arte e alla sua troppo spesso tronfia presunzione.

Nel *Manifesto* del 1918, il teorico del movimento (il rumeno Tzara) ebbe a scrivere:

Abbiamo bisogno di opere forti diritte precise e incomprese, una volta per tutte. La logica è una complicazione. La logica è sempre falsa. [...] Tutti gli uomini gridino: c'è un gran lavoro distruttivo, negativo da compiere: spazzare, pulire. [...] Senza scopo né progetto alcuno, senza organizzazione: la follia indomabile, la decomposizione. [...] Qualsiasi prodotto del disgusto suscettibile di trasformarsi in negazione della famiglia è *Dada*; protesta a suon di pugni di tutto il proprio essere teso nell'azione distruttiva: DADA; presa di coscienza di tutti i mezzi repressi finora dal sesso pudibondo del comodo compromesso e della buona educazione: DADA; abolizione della logica, balletto degli impotenti della creazione: DADA; di ogni gerarchia ed equazione sociale di valori stabiliti dai servi che bazzicano tra noi: DADA; ogni oggetto, tutti gli oggetti, i sentimenti e il buio, le apparizioni e lo scontro inequivocabile delle linee parallele sono armi per la lotta: DADA; abolizione della memoria: DADA; abolizione dell'archeologia: DADA; abolizione dei profeti: DADA; abolizione del futuro: DADA; fede assoluta irrefutabile in ogni Dio che sia il prodotto immediato della spontaneità: DADA.¹⁰

Un discorso, questo, che era stato fatto precedere da un'affermazione netta e chiara, assolutamente inequivocabile: *Dada non significa nulla*.

Una parola, dunque, "*Dada*", che rinunciava ad essere quello che ogni parola era sempre stata sino ad allora: "segno" in qualche modo *significante*. Come quelli la cui potenza semantica era stata sempre straordinariamente potenziata da una struttura sintattica (con le sue regole logiche e di scrittura) in grado di restituirne la sempre troppo complessa intenzione significativa.

Ecco, a questo punto si era deciso di mettere tutto tra parentesi, con un gesto autenticamente e radicalmente filosofico; come per una sorta di vera e propria *epoché*.

Quasi che tutte le parole e le forme che avevano per secoli caratterizzato il complesso e variegato mondo della creazione artistica avessero finalmente deciso

⁹ Così Tristan Tzara in un'intervista alla radio francese del 1957. Traduzione modificata dalla Prefazione a *Manifesti del dadaismo e Lampisterie*, cit., pp. 17-18.

¹⁰ T. Tzara, *Manifesto dadà 1918*, cit., pp. 40-42.

di farsi carico della potenza che da tempo si agitava nel loro cuore più profondo, per quanto solo ora si fosse riusciti a far esplodere e a rendere finalmente riconoscibile; e che, a ben vedere, sembrava non essere poi così diversa da quella che da sempre si riverberava in essi, tenendoli tutti insieme, e facendosi riconoscere come oggetto specifico di quella riflessione e di quell'esercizio interrogante che si sarebbe deciso di chiamare "filosofia": ossia, *essere*.

2.

Non si trattava però di cancellare il passato. Sarebbe stato un proposito quanto mai ingenuo. E i dadaisti erano tutt'altro che ingenui. Iconoclasti, radicali e sovversivi sì, ma non ingenui. Il loro era piuttosto un gesto autenticamente "negativo"; dove il *negare* non doveva venire confuso, e non lo si sarebbe dovuto mai confondere, con qualcosa di simile al semplice cancellare o annientare, escludere o dimenticare.

Quei raffinati intellettuali che si ritrovavano a Zurigo negli spazi del *Cabaret Voltaire* intendevano consegnare il pesante mondo della significazione artistica ad una furia negatrice attenta anzitutto all'*insignificanza*. E dunque all'*indifferenza*. Su questo Duchamp, ad esempio, sarebbe stato chiarissimo. E, secondo Octavio Paz, proprio questo culto del vuoto e dell'indifferenza avrebbe consentito all'artista francese di sperimentare la vera purezza, quella che non si cerca, ma nasce spontaneamente. Insomma, per liberarsi dall'arbitrio del gusto, bisognava impegnarsi in una vera e propria pratica di *indifferenza visiva*, concepita come assenza totale di buono o cattivo gusto¹¹.

Ecco perché, affidarsi all'impeto purificatore dell'*insignificanza* significava affidarsi alla *negazione* di ciò che aveva sempre consentito di distinguere una cosa dall'altra, e cercare di capire con che cosa ci si sarebbe trovati ad aver a che fare. Se è vero che *il significato* è quello che, solo, consente di rapportarsi correttamente alle cose in relazione al loro uso e alla finalità pratica – responsabili, solo questi ultimi, del costituirsi di qualcosa come "un significato" (secondo un'idea tutta platonica di verità e di significanza, magistralmente espressa, dal fondatore dell'Accademia, nelle pagine della *Repubblica*¹²).

E dunque di *distinguerle* "chiaramente". Se è vero che conoscere significa *render chiaro* qualcosa *distinguendolo* da quel che esso non è (*Descartes docet*)¹³.

Per questo, ricondurre i significati alla loro originaria *insignificanza* non poteva che voler dire consegnarli ad una sorta di non meno originaria *indifferenza*. E dunque illuminarle tutte con la luce emanata dalla loro non altrimenti concet-

¹¹ Cfr. O. Paz, *Apariencia desnuda*, Ediciones Era, Ciudad de México, 1976; ed. it. *Apparenza nuda. L'opera di Marcel Duchamp*, Abscondita, Milano, 2000.

¹² Cfr. Platone, *Resp.* X 4, 601 d 4-6.

¹³ Cfr. R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 45.

tualizzabile "in-distinzione". Dal loro non esser, cioè, i differenti che comunque sempre anche dicono di essere.

Da quella *indifferenza* che Hegel (nella *Scienza della logica*) avrebbe attribuito invece all'essenza – concepita da lui, appunto, come *indifferenza assoluta di fronte al limite...* quella per cui *la determinatezza in ogni caso non è*¹⁴. Quella stessa "essenza" che da Aristotele in poi, al contrario, era sempre stata definita per *differenza e distinzione*.

I Dadaisti, come Kafka con il suo Odradek o con la sua trottola (ci riferiamo, nel caso della trottola, alla storia di un filosofo che passa il proprio tempo a tentare di decifrare il funzionamento dell'oggetto roteante¹⁵), si dimostrarono perfettamente consapevoli del fatto che qualsivoglia *significazione* è destinata a risolversi in una vera e propria pietrificazione del reale. Insomma, come il 'filosofo' kafkiano, anche i dadaisti sembrano rendersi conto del fatto che, come era accaduto ad Atteone, una volta catturata la preda, sarebbero stati loro stessi trasformati in prede.

Ossia, capiscono di non poter in alcun modo catturare la trottola e carpirne il segreto. Il segreto della trottola, infatti, è tutto nel suo roteare; per cui, catturandola, si finirebbe per fermarla, e si interromperebbe il movimento di là dal quale essa non è neppure riconoscibile come "una trottola". Stante che la medesima non è nulla di là dal movimento del suo roteare; che non si tratta, cioè, di un oggetto rotolante. Ma di un vero e proprio "roteare", rispetto al quale l'oggetto catturato, afferrato, e per ciò stesso immobilizzato, rischia di non esser più nemmeno una trottola.

I Dadaisti si accorsero che le cose, nella loro esistenza reale e per ciò stesso "vera", sono tutte *viventi*; sì, perché sono tutte puro *movimento*; non sono mai, cioè, quel che di esse potremmo anche esser riusciti ad afferrare o bloccare.

Perciò Francis Picabia ebbe a scrivere, nero su bianco, che «Dada non vuole niente, niente, niente, lui fa qualcosa perché il pubblico dica: "non capiamo niente, niente, niente"». I Dadaisti non sono niente, niente, niente, e certo non arriveranno a niente, niente, niente. Francis Picabia che non sa niente, niente, niente»¹⁶. Neppure Dada, insomma, come nessun oggetto reale, è nulla *indipendentemente o quanto meno distintamente* dal gesto in grado di testimoniare l'esistenza. Da quel gesto che ci impone di dire, di *qualsivoglia definizione* si possa esser riusciti a produrre (della cosa di volta in volta in questione), che essa "non sarà mai" la sua vera definizione. Che quanto, di quella cosa, viene detto dalla definizione da noi elaborata, dice insomma quel che la medesima di fatto "non-è".

¹⁴ Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*, hrsg. v. F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1978; ed. it. *Scienza della logica*, cit., pp. 434-435.

¹⁵ Cfr. F. Kafka, *Der Kreisel*, in *Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlass*, hrsg. v. Max Brod, Fischer, Frankfurt am Main, 1946, p. 118; ed. it. *La trottola*, in *Skizzen – Parabeln – Aphorismen. Schizzi – Parabole – Aforismi*, cit., p. 137.

¹⁶ F. Picabia, *Manifeste Dada*, «391», 12 (1920), p. 1; ed. it. *Il mio manifesto dada*, in M. De Micheli, *Carte d'artisti. Le Avanguardie*, Bruno Mondadori, Milano, 1995, p. 329.

Dada, cioè, sembra esser riuscito a portare a galla e a riconoscere il *non esser mai quello che sono* da parte delle cose tutte. Quelle di cui, appunto, dicendo il non essere quello che sono, rileviamo anzitutto il semplice *non essere affatto quei diversi* che le loro definizioni cercano di consegnare ad una corretta e mai confusa (cioè “ben distinta”) caratterizzazione.

Insomma, proprio il loro non essere mai i diversi che vengono restituiti da qualsivoglia nostro atto definitorio, dice quel che in essi, per l'appunto, *non-si-distingue*. Senza dire, peraltro, qualcosa di distinto. Di distinto dal loro distinguersi. Senza dire cioè nulla di definibile secondo una qualche differenza specifica.

Dicendo, proprio per questo, e nell'unico modo possibile, quel che, di tutti i distinti, indica appunto il loro non-esser affatto distinti – da cui il loro apparire come “una” molteplicità originariamente *negante* (proprio in quanto “una”) la *differenza* di cui la medesima si costituisce nello stesso tempo come originaria manifestazione.

Dicendo questo intrascendibile “negarsi”, si dice cioè quel che tutto tiene insieme; che tutto, in qualche modo, connette. Il *fondamento* di ogni relazione. Che però non può essere esso medesimo un che di relazionantesi. Perché presente in ogni cosa senza relazionarsi a nulla; senza relazionarsi a qualcosa... così come si relazionano tra loro le cose proprio in virtù del suo originario negarne la differenza.

Che è insomma il loro stesso “essere”; quel che, cioè, ci autorizza a dire, di ognuna di esse, allo stesso modo, che “è”, senza consentirci comunque di specificare cosa questo essere sia (cosa sia, cioè, di diverso da tutto ciò di cui lo predichiamo) – di là dalla forma tautologica che al massimo ci consente di riconoscere (costringendoci così a pronunciare la proposizione più radicalmente insignificante di tutte) che l'essere è essere. O, che “l'essere è”. Anche se, a dire il vero, questa seconda formulazione non è neppure corretta. Stante che l'*essere* qui fatto valere come soggetto non indica alcuna determinatezza – e che, solo del determinato, si può e si deve dire che “è”.

L'essere, l'assolutamente irrelazionale, e proprio perciò ‘assoluto’; quello che, proprio perché non è “un qualcosa” si dice “di” e “in” ogni qualcosa (in ogni cosa da esso medesimo “fatta essere”, come quel certo qualcosa), senza lasciarsi catturare e delimitare dalla sua (del qualcosa di volta in volta in questione) determinatezza. Esistendo, nel qualcosa di cui si lascia predicare, come l'originariamente differenziantesi da sé (come quel differenziantesi che è sempre altro da un altro, ma mai dalla sua positività) e insieme come negante quella differenza di cui esso non può che esser *negazione* (in quanto identicamente presente anche nelle infinite altre possibili determinatezze), ma nel cui volto, nello stesso tempo, esso si manifesta come diverso da sé, pur senza lasciarsi ridurre ad “un diverso”; e dunque come diverso da sé nella forma del semplice negarsi di una determinatezza (e della sua differenza) che non può evitare di negarsi proprio in quanto, a presentarsi, in essa, è sempre e solamente l'*essere* – quello che non è mai altro da una qualche determinatezza. E che, non essendo mai “un altro”, non è neppure “essere”, ma vive e

respira sempre e solamente negli altri di cui ci impone di riconoscere che non sono mai quei diversi che pur dicono nello stesso tempo di essere.

Quel che si tratta di capire, cioè, a questo punto, è cosa significhi, in concreto, che l'*essere* "viva" e "respiri" nelle significazioni attraverso cui le cose si dicono le une come sempre diverse dalle altre.

L'essere *vive* e *respira* nel respiro e nella vita di ognuna delle cose che esso "non-è" (non riconoscendosi in nessuna delle determinatezze in virtù delle quali le medesime "si distinguono" – nel suo costituirsi come loro originaria identità... come ciò che le fa essere tutte – momenti di un medesimo mondo o di una medesima esperienza).

Certo, ma a cosa alludono questo "respiro" e questa "vita"? A ciò che fa della loro significazione... appunto, un discorso; che ha esso medesimo un significato, risultante sì da una certa combinazione delle parole (ognuna a sua volta significante), ma che non si configura come semplice risultato dei significati delle singole parole.

Anche perché, oltre alle parole che chiameremmo solitamente sostantivi e aggettivi, la proposizione e il discorso sono composti da preposizioni, avverbi, congiunzioni... e altri elementi che potremmo chiamare *sincategoremi*. Che non hanno cioè un significato preciso, e soprattutto compiuto, come i sostantivi e gli aggettivi (ad eccezione degli avverbi, che un significato comunque ce l'hanno), ma che pur vanno a trasformare quella molteplicità di *significati astratti* in un "senso compiuto". E poi, soprattutto nell'articolazione del discorso, svolgono un ruolo assolutamente decisivo – ci stiamo riferendo ai cosiddetti segni di interpunzione.

Connettivi (come la congiunzione "e" o la disgiunzione "o"), operatori logici (come i "quantificatori") o termini ausiliari (come la "parentesi" o la "virgola", o il "punto e virgola" o i "due punti")... ma potremmo aggiungere anche i "trattini", le "virgolette"... , o, più in generale, soprattutto in rapporto al linguaggio comune, tutti quei segni di interpunzione che "decidono" quello che abbiamo appena riconosciuto come il "respiro" della frase e dei suoi *categoremi*. E che, interponendo pause più o meno lunghe tra le parole, organizzando sospensioni o semplici sequenzialità, possono decidere in un modo o in un altro il senso stesso del discorso.

Facciamo un esempio, semplice ma sufficientemente perspicace.

Si prenda il seguente periodo: «*Giovanni è tornato deluso; chi non ha voluto capirlo ha continuato ad agire come se nulla fosse accaduto, a Milano. C'è aria di novità?*». Un discorso, questo, che ci racconta di Giovanni, ormai rientrato da Milano, città in cui qualcosa deve averlo deluso; e che ci dice poi che qualcuno non ha voluto o saputo capire la sua delusione, e quindi ha continuato a comportarsi come se nulla fosse accaduto. Questa complessa descrizione si chiude poi chiedendo se comunque, nonostante tutto ciò, vi sia aria di novità.

Proviamo ora a modificare la disposizione dei segni di interpunzione; e dunque a riorganizzare le pause e i respiri nel modo seguente: «*Giovanni è tornato;*

deluso, chi non ha voluto capirlo. Ha continuato come se nulla fosse accaduto. A Milano c'è aria di novità».

Le parole sono le stesse; ma, evidentemente, grazie alla riorganizzazione dell'apparato sincategorematico, il significato del discorso è notevolmente mutato. Qui si dice infatti che Giovanni è tornato; ma questa volta a rimanere deluso non è Giovanni, ma chi non ha voluto capirlo... chi non ha voluto capire la sua condizione o quel che potrebbe aver riferito al suo ritorno. Si dice poi che Giovanni, nonostante la delusione di chi non avrebbe voluto capirlo, ha continuato a comportarsi come se nulla fosse accaduto, come se nessuno fosse rimasto deluso per non averlo capito. E poi si chiude il discorso rilevando come a Milano, in ogni caso, vi sia aria di novità.

Il senso del discorso è totalmente cambiato, senza che sia stata sostituita alcuna parola; solo, spostando i segni di interpunzione, e dunque dando un altro "ritmo" al periodo, rideterminando i respiri che separano e distinguono una frase dall'altra.

Ad esser stato modificato, potremmo dire, è solamente il "ritmo" della frase.

Un ritmo che potrebbe venire ulteriormente modificato e presentarsi nel modo seguente: «*Giovanni è. Tornato deluso, chi non ha voluto. Capirlo? Ha continuato a fare come se nulla fosse. Accaduto a Milano? C'è aria di novità*». Il significato del periodo, qui, comincia a diventare un po' più vago e indeterminato. Potremmo anche dire "difficilmente decifrabile". Si dice che Giovanni è, che Giovanni esiste. Poi si fa riferimento al fatto che qualcuno, che sembra non aver voluto (qualcosa... o fare qualcosa...), sarebbe tornato deluso; anche se non si sa bene da dove sia tornato. Poi ci si chiede, in modo non meno vago, se sia il caso di sforzarsi di capirlo... o Giovanni o chi sembra tornato deluso. Non si capisce a chi ci si stia riferendo. Poi si dice che qualcuno (Giovanni? Chi è tornato deluso?... non si sa) avrebbe continuato a comportarsi come se nulla fosse – anche se non si sa bene a cosa ci si stia riferendo. Quindi, ci si chiede se tutto ciò sia accaduto a Milano; anche se non si capisce bene cosa. E poi, al di là di tutto, si rileva che c'è una certa aria di novità.

Evidentemente, la scomposizione del senso potrebbe essere ulteriormente estremizzata; sì da determinare un ancora più radicale naufragio del senso.

Potremmo trasformare questo testo in una sorta di vera e propria poesia futurista, o meglio ancora "dadaista". Dove il senso finirebbe per dire, molto più semplicemente, la propria esplosione. Dove il senso, cioè, manifesterebbe il proprio semplice non-esserci.

Ma, quale senso? Ma...quello che c'è, evidentemente; e che comunque sarà dato, se non altro dalle parole – ognuna comunque significante qualcosa.

I distinti sono sempre gli stessi; Giovanni, Milano, delusione, ritorno, novità, capire, volere, accadere... Sostantivi, verbi, e varie qualificazioni. Tutti categoremi aventi ognuno un più o meno preciso significato.

Ma il "ritmo" con cui si dipana il loro svolgimento nel discorso, ossia il loro movimento, decide appunto per questo o quel significato d'insieme, o finanche per la semplice "negazione" dei singoli significati.

Fermo restando che, in ogni caso, il senso di questo periodo trascende i significati delle sue componenti singole (i significati dei singoli categoremi), va subito rilevato un fatto: che, ciò che decide del senso complessivo, "non è un significato". Ché il ritmo non dice nulla di "diverso" dal semplice *movimento* in virtù del quale vengono pronunciate o scritte le parole, solo esse significanti. Aveni cioè un ben preciso significato.

Il *ritmo* dice cioè il modo in cui l'esistere si disegna secondo una temporalità fatta solo di accenti, silenzi e ricorrenze; fatta di pause e respiri che determinano le infinite possibilità comunque riconducibili a quella che rimane in ogni caso una serie limitata di segni e significati.

Il *ritmo* decide come quei distinti (i categoremi) debbano connettersi facendosi "uno". Facendosi uno in modo sempre diverso, comunque, a seconda del ritmo, per l'appunto. Sì da dare luogo a diversi possibili sensi; tutti sempre rigorosamente esprimenti la medesima "unità". L'esser, cioè, da parte dei significati di fatto chiamati in causa, capaci di dire sempre qualcosa di unitario; di là dal modo in cui vengano organizzate le loro 'relazioni'.

Proprio il ritmo, dunque, ci mostra come un insieme di significati si fa uno, dando luogo a qualcosa che, sempre in virtù dei segni di interpunzione, potrebbe anche farsi diversamente "uno". Secondo un altro ritmo, appunto.

Ma quel che dovrebbe essere ormai divenuto chiaro è che a render sempre diversa la medesima unità è qualcosa di assolutamente *indifferente* e perfettamente *insignificante*; un "respiro", appunto. Un *ritmo* che affida il differenziante *farsi* uno ad una forza in grado di unificare tutti i significati senza costituirsi come *qualcosa di diverso* dai medesimi. Ma limitandosi a separarli e congiungerli in virtù di un movimento che non indica alcunché; che non dice niente. Che non dice niente, proprio come non avrebbe dovuto dire niente l'arte secondo Francis Picabia. Mostrandoci che, forse, anche l'artisticità dell'arte funziona – in rapporto agli oggetti che riesce a collocare sul piedistallo del 'bello' o del 'sublime' – proprio come un insieme di segni d'interpunzione. Che nulla aggiungono, appunto, ai significati, che si limitano piuttosto a *ritmare* in questo o quel modo. Rendendo evidente nient'altro che il *niente*. Ossia il "non" che unisce quei significati e li nega, consegnandoli appunto – in virtù di questa doppia mossa (unire e negare), che poi è sempre una sola mossa – alla intangibile, indeterminabile e inoscibibile condizione che, sola, li rende perfettamente e ingiudicabilmente "in"-dividuali.

Facendo della infinita divisibilità e partecipabilità di determinati categoremi (sempre rigorosamente "universali" – funzionanti come delle vere e proprie "idee"), un'autentica, irripetibile, nonché indivisibile *individualità*. Come tale assoluta e del tutto inutilizzabile. Nonché irrelazionabile; o meglio, relazionabile solo con quel sé in virtù del quale, a prodursi, è sempre e solamente l'esistenza di quegli stessi significati.

Ossia l'assolutamente altro; un altro che sarà assoluto proprio in quanto mai determinatamente distinto da ciò che ne fa il mostrarsi sempre del medesimo mondo: ossia, un vero e proprio "uno".

Così, d'altro canto, tutto quel che esiste come significato, nella sua ben distinta determinatezza, esiste sempre in quanto vivente; come tale riconoscibile in un flusso continuo ed infinito che non si lascerà mai comprendere attraverso le figure e i concetti in cui esso medesimo, ossia la natura, sarà già da sempre morto. Riconoscibile, cioè, come *negazione* di quel che esso non potrà che finire ogni volta per mostrare di sé stesso. Ossia come *passato, presente e futuro*, quali ipostasi il cui ritmo è tutto compreso dall'intrascendibile unità che Agostino riconosceva come natura stessa dell'anima. Ossia, di ciò che ognuno di noi è, in quanto destinato a fare esperienza di ogni significato nella forma del suo "non" esser più, del suo "non" esser ancora, e del suo "non" esser mai neppure *presente* come semplicemente distinto da quel che, del medesimo, si dice appunto passato o futuro.

Potremmo anche dire: del suo "ni-ente". Della *negazione* di un essere che mai avrebbe potuto determinarsi come tale – come abbiamo già rilevato – anche perché, per poterlo fare, avrebbe dovuto distinguersi dal non-essere; ossia dall'assolutamente *altro*. Che... è assolutamente altro, in quanto non indicante nulla di positivo, ossia di positivamente altro da quel che c'è.

Di quel niente cui guardavano i dadaisti e cui guardava Kafka, quando, rivolgendosi ad Odradek, gli parlava come si parla ad un bambino: chiedendogli, ad esempio: «Come ti chiami?» «E dove abiti?» – sapendo comunque che le risposte sarebbero state intollerabilmente evasive¹⁷. Così come sono evasive le risposte che possono darci le opere d'arte, quando si rinunci (cosa di per sé già assai rara) ad interrogarle in rapporto ai loro significati, e si chiede loro "cosa siano... quale sia il loro vero nome (di là dai titoli spesso banalmente descrittivi e semanticamente ordinati che vengono loro attribuiti) e dove abitino davvero, di là dal museo che può averle anche solo temporaneamente ospitate.

Anche le opere, infatti, rispondono nel medesimo modo: si pensi solo alla pipa di Magritte, che alle medesime domande rivolte ad Odradek, avrebbe risposto – come ha fatto, peraltro – irridente e sarcastica, di non essere *affatto* una pipa.

¹⁷ Cfr. F. Kafka, *Il cruccio del padre di famiglia*, cit., p. 111.

Deleuze e la prova dell'immanenza.

Note su un confronto con Hegel e Heidegger

Francesco Lesce (Università della Calabria)

francescolesce@libero.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 25/10/2019 - Accettato: 21/04/2020

English title: *Immanence as a Test. Remarks on Deleuze's Criticism to Hegel and Heidegger*

Abstract: The notion of immanence is one of the key words of Deleuze's philosophy. Nonetheless, Deleuze himself points out the importance to consider the immanence as a "plan" instead of a simple concept. The aim of my essay is to argue that the plan of immanence is a crucial test to verify both the legitimacy of a Logic of the Ground and the effectiveness of its founding action. Deleuze's critique to the Logic of the Ground (Platon) gives birth to a different way of conceiving the origin of philosophy and its historical development. On that issue, Deleuze's strategy is that to reassess Nietzsche's "geophilosophy" in the interplay versus Hegel's history of philosophy, on the one hand, and Heidegger's "Seinsgeschichte", on the other. Deleuze's philosophy has first to be considered as practice of immanence with the aim to deconstruct the history of philosophy demystifying both the cult of Origin and the myth of the End.

Keywords: Deleuze, Immanence, History of philosophy, Hegel, Heidegger.

Sommario: 1. Introduzione; 2. Hegel e Heidegger: la fine e l'inizio; 3. Deleuze e i Greci; 4. La storia della filosofia come pratica di immanenza;

1. *Introduzione*

La nozione di «immanenza» conosce, nella filosofia di Deleuze, una sua complessa articolazione e, almeno a partire dagli studi su Spinoza, occupa in essa un posto centrale. Deleuze la definisce *vertige philosophique*: il punto in cui il pensiero lambisce l'eresia [*on frôle l'hérésie*]. Nelle teologie negative, ad esempio, si afferma che Dio è la causa del mondo, ma si nega che l'essenza del mondo possa coincidere con l'essenza di Dio. Al riguardo, parlare di «causa immanen-

te» – come farà Spinoza – vuol dire invalidare l'eminenza della causa rispetto all'effetto, quindi di Dio in rapporto alle sue creature. Alle emanazioni dei livelli successivi, gerarchicamente inferiori alla causa, Spinoza sostituisce, così, la coesistenza di due movimenti nell'immanenza – la complicazione e l'esplicazione – i quali avevano assunto notevole rilevanza nelle filosofie del Medioevo e del Rinascimento (Damascio, Boezio, la scuola di Chartres del XII secolo, Cusano, Bruno)¹. Per la tradizione teologica, la nozione di causa immanente introduce un elemento eretico che destabilizza le gerarchie vigenti, liberando un rischio di ateismo all'interno del problema teologico.

Col tempo, Deleuze chiarirà ulteriori aspetti dell'immanenza: il polo filosofico-teologico non esaurisce la questione. Di qui, il problema riguardante l'origine o il senso del pensiero, dunque l'importanza di considerare l'immanenza nel quadro di una «noologia», o teoria dell'«immagine del pensiero» [*image de la pensée*]. In questa prospettiva, l'immanenza diventa il piano dei concetti [*plan d'immanence*]². Quest'ultimo non può essere confuso con i concetti che vengono prodotti come risultato di tale costituzione. Difatti, la creazione dei concetti presuppone l'esistenza di un determinato modo di orientarsi nel pensiero, il quale resta tuttavia da costruire³. Il piano deve perfino considerarsi come «pre-filosofico» per i concetti, pur costituendo, come tale, «il terreno assoluto della filosofia»: l'istituzione, o il sistema di orientamenti in base al quale la filosofia crea⁴.

Successivamente, Deleuze penserà l'immanenza a partire dall'incontro con la «vita»: l'espressione *une vie...* esprimerà la determinabilità trascendentale dell'immanenza intesa come vita singolare, la cui natura può definirsi solo come pura potenza, o «virtualità». L'immanenza dispiega così un campo trascendentale impersonale, post-soggettivo e post-coscienziale quale segnatura finale di un pensiero che Deleuze lascia in eredità al secolo⁵.

¹ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968; ed. it. *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999, p. 136.

² «Il piano d'immanenza non è un concetto, né pensato né pensabile, ma l'immagine del pensiero, l'immagine che esso si dà di cosa significhi pensare, usare il pensiero, orientarsi nel pensiero»; G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991; ed. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 27. Su questo tema, che ritorna a più riprese nel corso dell'opera di Deleuze, si veda, fra gli altri, V. Bergen, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris 2001, pp. 471-483.

³ Si è giustamente osservato: «È questo, forse, il paradosso dell'immanenza: essa è data dall'inizio, e tuttavia resta sempre da farsi. Ciò significa: non è mai data in quanto tale, ma solo come ciò che deve essere stabilito nel pensiero»; M. de Beistegui, *L'immagine di quel pensiero. Deleuze filosofo dell'immanenza*, Mimesis, Milano 2007, p. 27. Per una panoramica più ampia sul tema dell'immanenza nel pensiero di Deleuze, si vedano S. Leclercq, *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendental*, Sils Maria, Mons 2003; S. Takashi, *Deleuze: une philosophie de l'immanence*, L'Harmattan, Paris 2006.

⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 32.

⁵ G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, Paris 2003, pp. 359-363. Si veda, inoltre, G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 385-413.

In tutti questi casi, il piano d'immanenza – immanente solo a se stesso – resta il luogo di una prova esclusiva: la relazione autofondativa del piano esclude la trascendenza, invalidando la legittimità di qualsiasi fondazione in cui il concetto diventa un universale trascendente e il piano d'immanenza un semplice attributo del concetto⁶.

L'ipotesi che qui s'intende presentare è che l'immanenza costituisca per la logica del fondamento l'analogo di ciò che il «simulacro» rappresenta nella prova platonica dell'Idèa⁷. Per questa sua specifica funzione, il principio d'immanenza interroga la validità e l'efficacia della logica del fondamento nel medesimo tempo in cui di essa rivela il limite operativo.

Rispetto alla «prova del fondamento» il pensiero dell'immanenza occupa quindi una posizione strategica: esso obbedisce alla scommessa di pensare la differenza in sé immanente quale controprova che attesta il recedere della logica operativa del fondamento⁸. Resta quindi da vedere in che modo la prova dell'immanenza assuma in Deleuze la forma di una critica radicale che – elevando a modello il «puro divenire» del simulacro, colto nella sua sovranità antiplatonica – «inghiotte ogni fondamento, assicura un universale crollo [*effondrement*] come evento positivo e gioioso, come *sfondamento* [*effondement*]⁹. In questa prospettiva, il simulacro introduce il movimento della «differenza in sé». In esso il differente è colto come tale, nel suo rapporto esclusivo col differente, indipendentemente dalle forme ben fondate della rappresentazione che lo riconducono alle categorie dello Stesso e del Simile¹⁰.

In effetti, il richiamo al *differire* quale limite interno alla pratica del *fondare* vale qui a supporto di una seconda ipotesi. Essa concerne l'esame dei risvolti critici che la logica di un tale «movimento aberrante» – riguardante il *differire* della differenza – introduce nella maniera d'intendere la filosofia e la sua iscri-

⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 35.

⁷ Sulla «prova del fondamento» nella filosofia platonica, si vedano: G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969; ed. it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 223-234; G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; ed. it. *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, pp. 82-94; G. Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Paris 1993; ed. it. *Critica e clinica*, Cortina, Milano 1996, pp. 177-178.

⁸ Questa lettura si offre ad un contrappunto critico con l'interpretazione di Alain Badiou, in cui la «donazione antipredicativa assoluta» del piano d'immanenza (il virtuale) rivelerebbe una forma ripensata di fondamento trascendente. Cfr. A. Badiou, *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Hachette, Paris 1997; ed. it. *Deleuze. «Il clamore dell'essere»*, Einaudi, Torino 2004, pp. 49-62. In che senso, invece, la critica del fondamento, cioè del principio di ragione, avvenga in Deleuze nella prospettiva di un'altra logica – una logica della contingenza o dei «movimenti aberranti» – è messo chiaramente in luce nel volume di D. Lapoujade, *Les mouvements aberrants*, Minuit, Paris 2014. Sulla centralità per Deleuze del tema del fondamento, si vedano soprattutto i primi due capitoli. Si veda inoltre: F. Agostini, *Deleuze: Evento e immanenza*, Mimesis, Milano 2003, pp. 37-39.

⁹ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 231.

¹⁰ Sul tema del simulacro in Deleuze, si vedano, fra gli altri, G.B. Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 14-18; 45-85; F. Boutin, «*Différence et répétition*». *Oeuvre de simulacre*, in «*Protéés*», 27, (3), 1999, pp. 119-124; P. Bordini, *Deleuze, Platone e la storia della filosofia antica*, in «*Rivista di Storia della Filosofia*», Vol. 63, n. 3 (2008), pp. 391-414.

zione nella storia. In quest'ottica, ci sembra lecito assumere il divenire immanente del simulacro come la chiave euristica di accesso ad una determinazione del rapporto fra storia e filosofia che rifugga le nozioni di origine, sviluppo e compimento. Su questo sfondo, rileggeremo alcuni momenti del confronto critico di Deleuze con Hegel e Heidegger. La scelta è suggerita dal fatto che, sia pur con notevoli differenze, sia Hegel che Heidegger radicano la filosofia in una logica storica fondativa interna all'Occidente. Ciò avviene sulla base di una ragione analitica e necessaria che unisce la filosofia moderna alla Grecia. Detto altrimenti: i due filosofi restano accomunati dall'aver concepito il rapporto fra la filosofia e la sua origine greca sulla base di un'implicita determinazione dell'essenza del fondamento. Nella dialettica speculativa di Hegel il fondamento è reso esplicito soltanto alla *fine*, quando lo spirito è pervenuto a sé stesso nella forma del «concetto» [*Begriff*]. Nell'ontologia di Heidegger, l'essenza del fondamento è rivelata *in principio* – prima dell'inizio –, quale piega originaria dell'Essere nel suo differire dall'Ente [*Αλήθεια*]. Nel primo caso, l'essenza del fondamento determina la storicità della filosofia in base alla necessità di individuare un'origine e un *telos*. Nel secondo caso, l'essenza del fondamento qualifica, per via negativa, la storicità inautentica della metafisica in base alla necessità di un'origine impensata e di un destino. In entrambi i casi, il giudizio sull'origine greca della filosofia è pronunciato a partire dal compimento della filosofia. Diversamente, il pensiero dell'immanenza introduce una *pratica della filosofia*, una rinuncia al culto dell'origine, ponendo in dubbio l'idea medesima di sviluppo e di fine. Questa prospettiva tutela l'eterogeneità dei sistemi filosofici, attribuendo alla creazione dei concetti la funzione di rivolgere la storia della filosofia contro la logica destinale del proprio sviluppo. In questo caso, il giudizio sulla filosofia greca è pronunciato in sintonia col principio di una ragione contingente.

2. Hegel e Heidegger: la fine e l'inizio

Un confronto con Deleuze resta vincolato alla necessità di corrispondere al suo modo di pensare l'immanenza. Tutto ciò che si pensa come universale è qui ricondotto al suo imperativo pragmatico, alla logica della dominazione cui esso risponde. È probabile che la fortuna di cui ha goduto negli ultimi trent'anni la figura di Deleuze sia da attribuire, almeno in parte, al riaffiorare delle *figure* dell'immanenza nei più diversi ambiti della ricerca. Se ciò è avvenuto, allora il novero dei libri e delle dissertazioni cresciute intorno all'autore andrebbe giudicato non già in riferimento al lavoro di risistemazione storiografica, ma nell'orizzonte dell'efficacia storica del principio d'immanenza. Da questa nozione dipende la maniera in cui Deleuze si staglia nella tradizione del pensiero, escludendo un punto di vista che gli sia *superiore*, dal momento che nulla può dirsi *più* immanente dell'immanenza assoluta. Si può allora ribadire, a proposito di Deleuze, ciò egli dichiarò di Spinoza: «ha trovato la sola libertà

nell'immanenza, e ha concluso la filosofia perché ne ha colmato la supposizione prefilosofica»¹¹?

Sarebbe errato pensare che con Deleuze la filosofia entri nella sfera d'influenza del proprio compimento. Casomai il rilievo attribuito dal pensiero moderno al *topos* della «fine» emerge per contrasto e fa problema nell'opera del nostro autore. Un cenno alla filosofia hegeliana può rivelarsi istruttivo, a tale riguardo. Hegel – ce lo ha ricordato Habermas – eleva a problema filosofico il culmine di un'intera tradizione¹². Ciò accade nella convinzione che il mondo moderno realizzi l'epoca dello spirito, manifestando l'universalità del sapere nell'elemento puro del concetto. In questa visione, la modernità rappresenta il risultato finale dello sviluppo dell'Assoluto finalmente pensato non come sostanza [*Substanz*] ma come soggetto [*Subjekt*]. Nelle battute conclusive della *Fenomenologia*, Hegel descrive il traguardo di un cammino storico-speculativo in cui il *Geist* conclude «il movimento del suo figurarsi»¹³. L'ultima figura [*letzte Gestalt*], nella quale «lo spirito si sa come spirito», è la scienza intesa come *Absolute Wissen*. Scrive Hegel:

Se nella fenomenologia dello spirito ogni movimento è costituito dalla differenza fra il sapere e la verità, ed è il movimento in cui tale differenza si leva, la scienza per contro non contiene questa differenza e questo levare; ma il movimento, qui, poiché ha la forma del concetto, riunisce in unità immediata la forma oggettiva della verità e quella del Sé nell'atto del sapere.¹⁴

La verità qui enunciata implica il concetto di «sviluppo» quale concetto interamente universale. Se, infatti, lo scopo ultimo dello spirito è comprendersi nella sua forma più elevata, trovando in questo fine ultimo la sua libertà, tale scopo è raggiunto al termine del cammino progressivo dello spirito in se stesso. Difatti, lo sviluppo non si orienta verso un infinito astratto: esso è, al contrario, «il concentrarsi in sé dello spirito»¹⁵. Il fondamento della storia non si colloca perciò al suo inizio, bensì alla fine: la totalità, frutto dello sviluppo, «è il risultato del movimento ed è prodotta attraverso questo processo»¹⁶. Sotto questo aspetto, va considerata l'iscrizione della filosofia nella propria storia. La misura di ogni passaggio storico del pensiero speculativo è infatti rivelata nell'orizzonte

¹¹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 38.

¹² J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985; ed. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici Lezioni*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 24-45.

¹³ G.W.F. Hegel, *System der Wissenschaft. Ester Theil, die Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke*, IX. *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meines Verlages, Hamburg 1980; ed. it. *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 529.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1825/26 (*Vorlesunge. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, VI-IX, 1989-1996); ed. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 11.

¹⁶ *Ivi*, p. 12.

dello sviluppo, il quale ha un inizio e una fine. Così Hegel può definire la scienza filosofica come «lo sviluppo del pensiero libero», in quanto «l'intero è la totalità di questo, del circolo che ritorna in se stesso, che resta completamente presso di sé, che è quello che vuole pervenire solo a se stesso»¹⁷. La filosofia è nient'altro che sviluppo storico. Inoltre, in quanto segue la totalità di tale sviluppo, essa è sistema. In Hegel la storia della filosofia è dunque necessaria nella misura in cui necessario è il fondamento di ragione che la ordina e la definisce come sviluppo del medesimo fondamento di ragione ordinante.

Il primo passo verso la chiusura del sistema è mosso dal pensiero greco, in cui Hegel scorge l'inizio della filosofia. La necessità di un tale inizio riposa nella libertà politica dell'uomo greco e nella relazione fra soggetto e oggetto che ne scaturisce. Da questa relazione sorge il concetto. Si tratta di un inizio ove convergono numerosi elementi tecnici e conoscitivi provenienti dall'Oriente, cui i Greci conferiscono un'impronta originale. Ciò che viene dal mondo orientale riveste quindi una «funzione preparatoria»: solo con la filosofia, difatti, «si registra il vero inizio»¹⁸. In Grecia, si diceva, l'oggetto è colto in rapporto al soggetto: «ciò che era estraneo, per i Greci, era solo materia, impulso; esso l'hanno modificato, trasformato: la loro caratteristica è appunto il soffio spirituale, la forma impressa dall'arte e dalla scienza, che esprime la forma pura del pensiero»¹⁹. Hegel riconosce in questa fase il progredire dello spirito verso una libertà ancora limitata²⁰. Successivamente essa conoscerà ulteriori sviluppi, sino alla sua figura ultimativa nel mondo moderno, quando lo spirito umano raggiungerà la sua pienezza nella libertà di tutti. Non deve stupire che la filosofia moderna si mostri agli occhi di Hegel come «la più ricca e la più concreta»²¹, la sola capace di rivelare, nella forma più consona, il concetto come fondamento.

Pare dunque assodato, in questa visione, che il fondamento sia posto alla *fine*: esso ha governato in *figure* ancora esteriori l'intero processo storico-speculativo. Dal primato del concetto scaturisce, d'altra parte, una sorta di retrocessione d'immagine di tutta la storia precedente, selezionata e ricostruita muovendo dal finale. Quasi che, nella forma del discorso, tutta la storia sia passata al setaccio di una prova selettiva in cui alla fine è conservato solo ciò che mostra una sua pertinenza nello sviluppo della coscienza verso se stessa.

Nel XX secolo Heidegger è stato colui che ha saputo trarre tutte le conseguenze da questa figura ultimativa della tradizione occidentale. Non deve meravigliare che egli consideri il sistema di Hegel come «la grande e definitiva conclusione»

¹⁷ *Ivi*, p. 13.

¹⁸ *Ivi*, p. 93.

¹⁹ *Ivi*, pp. 94-95.

²⁰ Nella visione di Hegel, precisano Deleuze e Guattari, «il pensiero greco non è cosciente del rapporto col soggetto, che è presupposto ma senza essere riflesso» (*Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 87). Ma proprio per questo – precisano i nostri autori – si tratta di uno strano inizio: «non si capisce bene ciò che distingue lo stadio ante-filosofico dell'Oriente dallo stadio filosofico della Grecia».

²¹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 19.

di una fase del pensiero occidentale iniziata con Platone²². Per tale motivo egli ritiene che

l'unicità della filosofia di Hegel consiste *primariamente* nel fatto che al di là di essa non si dà più un punto di vista dell'autocoscienza dello spirito che le sia *superiore*. Per questo è affatto impossibile che in futuro, nei confronti della sistematica hegeliana, si pervenga a un punto di vista che le sia superiore e che quindi sia capace, come aveva fatto la filosofia hegeliana, di subordinare preventivamente a sé secondo il criterio del punto di vista ogni filosofia precedente²³.

Il punto di vista di Heidegger si basa su una diversa maniera d'intendere il «compimento» in attinenza al «primo inizio». Se l'inizio della filosofia è pensato da Hegel come lo stadio di una coscienza ancora astratta, ove si comincia «da ciò che è più semplice»²⁴, diversamente Heidegger scorge nel pensiero greco la luce di ciò che precede l'inizio: il primo aprirsi della verità come Ἀλήθεια – apertura che l'ontologia, già a partire da Platone e Aristotele, finirà per obliare. In quest'orizzonte, Heidegger individua nell'apertura dell'essere il non-pensato su cui poggia la concezione hegeliana della storia della filosofia. In altre parole, Hegel presuppone – quale riferimento che nel suo sistema resta dimenticato – la «negazione» originaria e strutturale del disvelamento²⁵. Muovendo dalla piena luce del fondamento, Hegel può così affermare che i filosofi più antichi hanno di necessità colto l'oggetto in rapporto al soggetto, ma tale oggetto resta ancora contemplato in quanto «bello». Diversamente, Heidegger vede nei filosofi moderni gli eredi di una tradizione che dimentica l'origine del vero, il cui enigma resta dunque impensato. Fra i due pensatori emerge il diverso modo d'intendere l'origine greca della filosofia. L'aspetto determinante è che tale differenza venga chiarita in relazione al diverso modo di elaborare, da parte dei due pensatori, il *topos* della *fine*. Heidegger riassume così la differenza tra la sua posizione e quelle di Hegel.

Nell'orizzonte dell'idealismo speculativo, la filosofia dei Greci rimane nel “non ancora” del compimento. Se però ora prestiamo attenzione all'enigma dell'Ἀλήθεια che domina sull'inizio della filosofia greca e sul corso dell'intera filosofia, allora anche al nostro pensiero la filosofia dei Greci si mostra in un “non ancora”. Solo che questo “non ancora” è il “non ancora” dell'impensato, non un “non ancora” che non ci soddisfa, ma un “non ancora” al quale noi non bastiamo e che non soddisfiamo²⁶.

²² M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1966; ed. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 186.

²³ M. Heidegger, *Hegel*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1993; ed. it. *Hegel*, Zandonai, Rovereto 2010, p. 6.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 13; si veda ancora, pp. 23-24.

²⁵ M. Heidegger, *Hegel und die Griechen*, in *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; ed. it. *Hegel e i Greci*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, p. 386.

²⁶ *Ivi*, p. 391.

Ciò che Heidegger chiama il «non ancora dell'impensato» è – egli dice – la «cosa del pensiero» [*Zu Sache des Denkens*], la quale «ci è affidata e tramandata attraverso l'intera storia della filosofia»²⁷. Inoltre, Heidegger pensa che l'oblio di ciò che è al cuore del pensiero sia alla base del nichilismo, la cui forma compiuta è data dall'imporsi [*Gestell*] del dominio incondizionato della tecnica. Da questo momento terminale, Heidegger guarda all'Ἀλήθεια come qualcosa che coinvolge il pensiero «prima dell'inizio della “filosofia” e attraverso l'intera sua storia»²⁸. Heidegger concepisce in questo modo il rapporto fra la Grecia e la filosofia sotto il segno di una origine ancor più originaria: tanto più necessaria che dal suo velarsi dipende il destino nichilistico dell'Occidente.

3. Deleuze e i Greci

Il rilievo che si è qui attribuito a questi momenti *tematici* della tradizione filosofica, ci consente di cogliere in Deleuze un diverso punto di vista nel modo di rappresentare l'iscrizione della filosofia nella propria storia²⁹. Il ricorso al motivo dell'immanenza fa sì che Deleuze trasformi radicalmente il modo d'intendere l'origine della filosofia, quindi il suo fondamento. «Perché – egli si chiede – la filosofia nasce in Grecia in quel determinato momento?»³⁰. La risposta di Deleuze espone le ragioni di un principio che disarticola i motivi filosofici dell'origine e della fine, quindi il modo di inscrivere la storia della filosofia in una logica razionale di sviluppo della verità, secondo le due concezioni ora evocate: la teleologia della ragione dialettica in Hegel e il destino del disvelamento in Heidegger. L'idea di fondo è che nei Greci non vi sia nulla di universale, nessun miracolo³¹. Deleuze ritiene infatti che sia «inutile cercare, come Hegel o Heidegger, una ragione analitica e necessaria che unisca la filosofia alla Grecia»³². I due filosofi restano «accomunati dall'aver concepito il rapporto fra la Grecia e la filosofia come un'origine e quindi come il punto di partenza di una storia interna all'Occidente,

²⁷ *Ivi*, p. 387.

²⁸ *Ivi*, p. 391.

²⁹ Su Deleuze e la «storia della filosofia», si vedano: M. Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Kimé, Paris 1999; A. Cherniavsky, C. Jacquet (sous la direction de), *L'Art du portrait conceptuel. Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Garnier, Paris 2013, di cui si segnala in particolare il saggio di F. Fruteau de Lacos, *Le Hegel que Deleuze n'a pas écrit*, pp. 107-122. Per un riesame dei punti di vista di Deleuze e di Heidegger sulla filosofia di Hegel, si veda invece A. Beaulieu, *La Critique de Hegel*, in *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria, Mons 2004, pp. 75-134.

³⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 88.

³¹ Tale concetto sarà ribadito in alcune pagine dedicate al rapporto fra Foucault e Heidegger, in cui Deleuze sottolinea la «componente renaniana in Heidegger, l'idea di una luce greca, di un miracolo greco». G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris 1986; ed. it. *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002, p. 150. Il riferimento di Deleuze è, nello specifico, l'opera di Ernest Renan, *Prière sur l'Acropole*. Il nostro autore torna a più riprese sul motivo di un *ritorno ai Greci* che, nel caso dell'*ultimo* Foucault, il teorico della «soggettivazione», esclude in maniera risoluta l'idea del miracolo definitivo della ragione.

³² G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, p. 86.

in modo tale che la filosofia si confonda con la propria storia»³³. Diversamente, Deleuze si sottrae allo storicismo di Hegel e di Heidegger, revocando il presupposto della storia come «forma di interiorità nella quale il concetto si sviluppa o disvela necessariamente il suo destino»³⁴.

Com'è noto, il punto di riferimento in *Qu'est-ce que la philosophie?* è l'invenzione nietzscheana della geofilosofia. «Così Nietzsche – si legge – ha fondato la geo-filosofia»³⁵. Con ciò s'intende evidenziare il gesto critico nel procedere contro il «culto della necessità», per far valere «le ragioni della contingenza»; ma anche contro il «culto dell'origine», per affermare la potenza di un «ambiente». Trovando presso i Greci un *milieu*, un'*ambiance*, un'*atmosphère*, il movimento infinito del pensiero s'installerebbe così in un nuovo ordine immanente relativo (la città), sottraendo così «la storia a se stessa per scoprire i divenire che, anche se vi ricadono non le appartengono»³⁶. Il rapporto tra la nascita della filosofia e la Grecia vede allora connettersi, nella fortuità di un incontro, un piano d'immanenza assoluto (il pensiero) con un ambiente sociale relativo che procede a sua volta per immanenza (la città-Stato). Su questo punto si delinea un paradosso: «la Grecia era necessaria alla filosofia, ma la filosofia non è necessariamente greca. Un paradosso che può essere risolto solamente cambiando le abitudini mentali con le quali si pensa la Grecia e si concepisce la filosofia»³⁷. Ad essere smentita, in questo caso, è la maniera in cui la filosofia ha rappresentato la *propria storia* attraverso le nozioni di origine, sviluppo, destino e compimento, le stesse che, in diverso modo, hanno influenzato il rapporto con la Grecia di due importanti filosofi come Hegel e Heidegger. Diversamente, Deleuze insiste sulla casualità di un incontro, e lo fa riconoscendo e tutelando le ragioni della contingenza. L'origine della filosofia è avvenuta «più per grazia che per necessità»³⁸, e non v'è «ripetizione ricominciante» che possa ricondurci ad uno sforzo iniziale.

Esiste una ragione della filosofia, ma è una ragione sintetica e contingente – un incontro, una congiunzione; di per sé non insufficiente, ma in sé contingente [...].

³³ *Ivi*, p. 87.

³⁴ *Ivi*, pp. 87-88.

³⁵ *Ivi*, p. 96.

³⁶ *Ivi*, p. 88.

³⁷ P. Broggi, *Geophilosophie: au-dela de la representation, au-dela de l'historicisme*, in M. Carbone, P. Broggi, L. Turarbek (Éd.), *La géophilosophie de Gilles Deleuze. Entre esthétique et politiques*, Mimesis France, Paris 2012, p. 47 (traduzione nostra). Intorno ad un pensiero che non si limita a meditare sulla sua storia e sulla storia dei suoi concetti, aprendosi alla dimensione dello spazio e dello "spaziamento", ha ragionato M. Antonioli in *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Paris 2004. Sulla geofilosofia si veda, inoltre, M. Bonta, J. Protevi, *Deleuze and Geophilosophy*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2004.

³⁸ Che dietro l'argomento specifico dell'inizio della filosofia vi sia in Deleuze un rifiuto del concetto hegeliano di «necessità» è quanto emerge in S. Rodeschini, *Filosofia e storia. L'origine greca della filosofia tra Hegel e Deleuze*, in M. Iofrida, F. Cerrato e A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen 2008, pp. 117-134.

Il principio di ragione in filosofia è un principio di ragione contingente e si enuncia nel modo seguente: non c'è una buona ragione se non quella del contingente, non c'è storia universale se non quella della contingenza³⁹.

Una valutazione sbrigativa potrebbe indurci a ritenere che la geografia si opponga semplicemente alla storia. In verità, è opponendo la storia al culto dell'origine e alla solennità del destino, che la geografia fa emergere le ragioni del contingente (l'ambiente) contro la cattura del tempo storico tra un inizio e un compimento⁴⁰. Anche in questo caso, il fine di Deleuze è di riconoscere come, all'incrocio tra il relativo e l'assoluto – l'ambiente socioculturale e l'infinito del pensiero – agiscano le ragioni del *Differente*: la sperimentazione [*expérimentation*] e il divenire [*devenir*]. Questo punto di vista del puro divenire immanente riconosce alla fortuità dell'incontro una funzione determinante per l'iscrizione della filosofia in una storia. «Se la filosofia fa la sua comparsa in Grecia è in funzione di una contingenza, più che di una necessità, di un ambiente o di un clima più che di un'origine, di un divenire più che di una storia, di una geografia più che di una storiografia, è più per grazia che per natura»⁴¹. Pensata in questi termini, la filosofia è preventivamente sottratta al dispiegamento di un principio fondativo e alle sue teleologie destinali.

Qui sorge e fa problema ciò che abbiamo definito la prova dell'immanenza. Ciò che in questa prova è sottoposto a verifica è, in primo luogo, la legittimità nell'istituire l'universalità del concetto nel pensiero greco. Lo si è visto in Hegel: il concetto fonda sul suo primato l'origine storica della filosofia, selezionando tutte pretese giudicate legittime perché in sintonia con l'esigenza storica dell'universale. In tal senso, le figure che compongono la storia del concetto sono convocate dal ricordo (nel senso hegeliano della *Er-Innerung*) tenendo conto della loro connessione dialetticamente più significativa⁴². Contro questa ipotesi, la

³⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 86.

⁴⁰ Secondo Deleuze e Guattari vi sarebbero quattro criteri che oppongono la geografia alla storia: la contingenza contro la necessità, la potenza dell'ambiente contro il culto delle origini, le linee di fuga contro le determinazioni strutturali, il divenire contro la storia. *Ivi*, p. 88. Sull'*enjeu politique* della geofilosofia in rapporto ad Hegel e Heidegger, si veda: I. Krtolica, *La géophilosophie de Deleuze et Guattari. Vers l'enjeu politique de la pensée philosophique*, in M. Carbone, P. Broggi, L. Turarbek (Ed.), *La géophilosophie de Gilles Deleuze. Entre esthétique et politiques*, cit., pp. 55-72.

⁴¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 89.

⁴² Assume un rilievo, in quest'ottica, l'esclusione hegeliana dell'Oriente dalla storia della filosofia: la selezione è dettata dal primato fondativo del concetto. Della filosofia orientale si parla nelle *Vorlesungen* come «qualcosa di preliminare», a motivo della relazione che essa intrattiene con «la filosofia vera e propria» G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 65. Più oltre Hegel dirà: «di altre filosofie – mongolica, persiana, siriana – non diciamo: discorrerne sarebbe mera erudizione». *Ivi*, p. 93. Dal canto loro, Deleuze e Guattari noteranno, a proposito del gesto hegeliano: «Certo, anche l'Oriente pensava, ma pensava per l'oggetto in sé come astrazione pura, un'universalità vuota identica alla semplice particolarità: gli mancava il rapporto col soggetto come universalità concreta o come individualità universale. L'Oriente ignora il concetto, perché si accontenta di far coesistere il vuoto più astratto e l'essente più triviale, senza alcuna mediazione». G. Deleuze, F. Gattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 87.

prova dell'immanenza revoca al discorso filosofico la pretesa di istituire il proprio fondamento storico, per almeno due ragioni: anzitutto perché il cominciamento della filosofia non dipende dalla filosofia stessa, bensì dalla casualità di un incontro fra il piano d'immanenza del pensiero e l'ambiente greco; inoltre perché la logica dell'incontro e della fortuità porta il pensiero e la verità a non unirsi in modo spontaneo, ma neppure a separarsi, come in Heidegger, a causa di un tradimento ontologico necessario. Non è casuale che in Deleuze riemergano spesso le domande: *chi* cerca la verità? *A quali condizioni* il pensiero è spinto in questa ricerca?⁴³ La risposta di Deleuze riposa invariabilmente sulla duplice idea di *costrizione* e di *caso*: la violenza di un segno e la grazia di un incontro fanno sì che il pensare si generi nell'immanenza del movimento infinito del pensiero.

Nello scritto del 1964, *Marcel Proust et les signes*, Deleuze vede nel segno l'oggetto di un incontro e nella contingenza dell'incontro la fonte di una violenza necessaria legata alla genesi dell'atto di pensare nel pensiero stesso. «Ora, questa genesi implica qualche cosa che usa violenza al pensiero, strappandolo dal suo stupore naturale, alle possibilità soltanto astratte»⁴⁴. I motivi della violenza e del caso, della costrizione e dell'incontro si ritrovano al livello dell'originario filosofare, come di ogni nuovo cominciamento⁴⁵.

4. La storia della filosofia come pratica di immanenza

Le critiche che Deleuze rivolge ad Hegel e Heidegger nascono al di fuori della sfera d'influenza del *topos* della «fine»: ciò implica, come si è visto, un diverso modo d'intendere tanto l'origine della filosofia quanto il suo decorso storico. Deleuze pensa la storia della filosofia come una contesa incessante fra il piano d'immanenza e il tentativo d'istaurare una trascendenza *nel* cuore di questo piano⁴⁶. Sullo sfondo di questa lotta le posizioni di Hegel e Heidegger mostrano tutta la loro rilevanza. Hegel pone la progressione dell'azione negatrice dello spirito alla base del processo storico-speculativo, ritenendo che ogni filosofia contenga in sé

⁴³ Su questa forma specifica del domandare, si veda: G. Deleuze, *La méthode de dramatisation*, in *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, Paris 2002, pp. 131-162. Il concetto deleuziano di «drammatizzazione dell'Idea» è analizzato in A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PUF, Paris 2010, pp. 209-238.

⁴⁴ G. Deleuze, *Marcel Proust et les signes*, PUF, Paris 1964; ed. it. *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 2001, p. 90. Già a pag. 17 si legge: «La verità non è mai il prodotto di un buon volere preliminare, ma il risultato di una violenza del pensiero [...]. La verità dipende da un incontro con qualche cosa che ci obbliga a pensare, a cercare il vero». Il tema era già emerso in alcune pagine decisive di *Nitzsche et la philosophie* (1962), e riemergerà nel cap. 3 di *Différence et répétition* (1968). Si veda sull'argomento: A. Cherniavsky, *Au débout il y avait le milieu. Le problème du commencement de la philosophie dans Différence et Répétition*, in «Les Études philosophiques», 2015/1 (n. 112), pp. 125-148.

⁴⁵ Al dono originario Deleuze oppone la violenza del derivato, di ciò che scuote il pensiero, forzandolo a pensare. Qui si evidenzia un aspetto cruciale della distanza di Deleuze da Heidegger; si veda G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 188-189, nota 9.

⁴⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 35-38.

l'identità di tutte le differenze precedenti. Heidegger scorge nel cammino storico della filosofia il riprodursi di un errore necessario derivante dall'oblio del mistero sottrattivo della *Λήθη*. Entrambi stabiliscono l'identità di pensiero ed essere sotto l'egida universale del *vero*, ma con una differenza di fondo. Hegel scorge l'origine necessaria di questa identità in una forma ancora indeterminata, posta sotto il segno della relazione fra soggetto e oggetto. Heidegger vede quell'identità articolarsi in rapporto all'Aperto dell'Essere: apertura immediatamente tradita lungo la storia di un erramento necessario. Sia Hegel che Heidegger enunciano la loro pretesa di fondamento, elaborando la necessità di un rapporto fra la Grecia e la filosofia nel quadro di una storia interna all'Occidente. Così facendo, i due filosofi «restano storicisti nella misura in cui pongono la storia come una forma di interiorità nella quale il concetto sviluppa o disvela necessariamente il suo destino. La necessità si fonda sull'astrazione dell'elemento storico circolare; non si capisce bene allora l'imprevedibile creazione dei concetti»⁴⁷.

Diversamente, l'immanenza può dirsi "assoluta" a condizione che il suo piano [*plan*] si dia come *effondement* critico di ogni traduzione del concetto in universale trascendente: compresi il *Geist* e l'*Ἀλήθεια*. Detto altrimenti: l'immanenza assoluta libera il movimento infondato, dunque aberrante, a partire dal quale può emergere, per contrasto, lo sforzo insito in ogni pretesa di fondatività. A questo punto, può chiarirsi un'altra differenza fondamentale da Hegel, e cioè il fatto che, lungi dal subordinare a sé ogni filosofia precedente, in quanto "non-ancora" in rapporto all'universalità compiuta del pensiero e alla sua «*determinatezza pura*», l'immanenza costituisce, in ogni tempo, la pietra d'inciampo di ogni filosofia che manifesti l'ambizione di fondare. Inoltre, i cenni ad Heidegger offrono l'occasione per rilevare la sostanziale diversità di Deleuze rispetto ad una filosofia che pensa "la cosa stessa" [*zur Sache selbst*] del pensiero come suo fondo impensato⁴⁸. Per Deleuze *immanente* è soltanto l'apertura di un piano, sempre presupposto in quanto da costruire. Difatti, il piano coincide con la «potenza di un Uno-Tutto» la quale non preesiste al di fuori della filosofia, «benché questa lo presupponga»⁴⁹. La natura del piano è dunque «pre-filosofica», nel senso che definisce le «condizioni interne», non-filosofiche, della filosofia. Una simile exteriorità costitutiva – un fuori-interno – qualifica la natura insaturabile della potenza dell'«Uno-Tutto», senza per questo invocare l'heideggeriana «comprensione preontologica» del piano. L'immanenza è insaturabile anzitutto perché al piano non si finisce mai di accedere, esso è sempre da costruire. Ciò accade non perché esso sia per il pensiero l'origine di un differire che si ritrae, e che non cessa di differenziarsi nel mistero velante della propria *Λήθη*, ma, diversamente, perché, essendo il «terreno assoluto della filosofia», il

⁴⁷ *Ivi*, pp. 87-88.

⁴⁸ Per altri versi, il rapporto di Deleuze con Heidegger, alla luce dei concetti deleuziani di «differenza e «molteplicità» è stato indagato in M. Penzo, *Tra Heidegger e Deleuze. Saggio sulla singolarità*, Cluec, Venezia 1978; e in G.B. Vaccaro, in *Ontologia della differenza e pensiero della molteplicità. Note su Deleuze e Heidegger*, in «Fenomenologia e società», n. 2, 1993, pp. 9-26.

⁴⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 31.

piano non conosce limiti esterni ai movimenti infiniti che lo attraversano e in cui esso si costituisce. Il primo errore consisterebbe quindi nel «rendere l'immanenza immanente a qualcosa e ritrovare una trascendenza nell'immanenza stessa»⁵⁰. È quanto avviene in Heidegger, proprio quando, in alternativa all'Assoluto hegeliano, egli pensa l'*Ereignis* come velamento e la storia dell'essere come storia degli «invii destinali [*der Schickungen*] in cui l'*Ereignis* si nasconde»⁵¹. Diversamente, l'immanenza acquista uno *status* autonomo e diviene assoluta soltanto perché essa non è mai riferita né all'autocertezza assoluta che chiude le *figure* dello spirito, né all'evento espropriante cui perviene la distruzione integrale della tradizione. Se il soggetto e l'oggetto forniscono una cattiva approssimazione dell'immanenza, quest'ultima non appartiene neppure all'invio dell'Essere che si sottrae nella *propria* storia. Di conseguenza, anche il non-nascondimento della verità non ci offre un opportuno avvicinamento dell'immanenza.

Se guardiamo l'intera storia della filosofia, Hegel e Heidegger pensano l'inizio a partire dalla fine, ossia dal luogo in cui il fondamento è pienamente dispiegato o irrimediabilmente eluso. La certezza assoluta del sapere che sa di sé, da una parte, l'oblio integrale dell'essere nel nichilismo della tecnica dall'altra, rappresentano i due principi a partire dai quali il rapporto fra la Grecia e la filosofia è pensata come un'origine necessaria, mentre il rapporto fra la filosofia e la sua storia è determinato sotto il segno di una teleologia destinale. Cruciale, in ambedue i casi, è il tema della "fine". Deleuze si oppone a questo *topos* della modernità affermando un principio – l'Essere Virtuale – che si attualizza, secondo modalità casuali, sul terreno di una produzione integralmente immanente che non ha inizio e non ha fine⁵². Non deve meravigliare il fatto che egli interpreti la storia della filosofia come un firmamento mobile punteggiato da «stelle molto ineguali»⁵³: Hume, Spinoza, Nietzsche, Bergson, Foucault, ecc. formano le insorgenze creative di un piano mobile immanente. D'altra parte, sarebbe improprio dedurre da questa visione una sostanziale mancanza di riguardo verso la storia della filosofia. È sufficiente riascoltare la voce "H" dell'*Abécédaire* per dissipare un malinteso di questa fattispecie. In quell'occasione Deleuze invocava lo studio della storia della filosofia come una «lenta modestia», necessaria per affrontare la creazione dei concetti. Altrove egli aveva già ricordato di aver cominciato il suo apprendistato filosofico con la storia della filosofia, non sapendo bene, all'epoca, come potersene liberare. «A quel tempo amavo degli autori che avevano l'aria di far parte della storia della filosofia, pur sfuggendone da un lato o da tutte le parti»⁵⁴. I due

⁵⁰ *Ivi*, p. 39.

⁵¹ M. Heidegger, *Zu Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969; ed. it. *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1991, p. 160.

⁵² F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF, Paris 1994; ed. it. *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, Ombre Corte, Verona 1998, p. 22, in cui si legge: «Deleuze non vede alcun legame logico fra l'evento e l'idea della *fine*. A suo parere, il problema moderno non si esprime in termini di *fine*».

⁵³ M. Cressole, *Deleuze*, Édition Universitaire, Paris 1973, p. 38.

⁵⁴ G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977; ed. it. *Conversazioni*, Ombre Corte,

enunciati concordano, poiché soltanto l'*apprentissage* nella storia della filosofia garantisce la nascita di concetti che sfuggono a quella storia. L'importante, infatti, è che sul piano d'immanenza le creazioni concettuali facciano ritorno, non per confermare o smentire un'origine storica totale (il destino dell'Occidente), ma per rimettere tutto di nuovo in gioco. Di continuo.

Verona 1998, p. 20. In una conversazione con Raymond Bellour e François Ewald (1988), Deleuze dirà inoltre: «Stabilire un piano d'immanenza, tracciare un campo di immanenza, tutti gli autori di cui mi sono occupato l'hanno fatto»; in G. Deleuze, *Pourparler*, Minuit, Paris 1990; ed. it. *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 1993.

Al capezzale del signor Riderhood: quella libertà che fa la differenza

Emilia Marra (Università degli Studi di Trieste)

emiliamarra91@hotmail.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 11/11/2019 - Accettato: 29/05/2020

English title: *At Mr. Riderhood's Bedside: the Freedom That Makes All the Difference*

Abstract: To reread Deleuze's latest writing, "Immanence: a life..." means, on the one hand, to find oneself before a text that has become indispensable in the debate on immanence in philosophy. On the other hand, however, the reader cannot but feel a pinch of disappointment for the opacity of the examples proposed in those pages by Deleuze. Neither literary nor philosophical references succeed in shedding light on the French philosopher's latest text. The purpose of this article is to accompany the reader in a non-conceptual experience of the text, crossing that opacity in order to sustain it, and not to direct it. It is from this perspective, in fact, that it is possible to renounce the temptation to explain immanence with the Deleuzian language, in order to access its most powerful content: its being an experience of freedom.

Keywords: Immanence, A life, Deleuze, Dickens, Schwob.

1.

Che per affrontare nel dibattito contemporaneo il tema dell'immanenza sia ormai, se non d'obbligo, perlomeno di buona cortesia, passare attraverso il mistero di *Immanenza: una vita...*, è un fatto, sebbene le ragioni di tale fattualità siano tutt'altro che scontate. Partiamo da una constatazione banale: il concetto di immanenza (ammesso e non concesso che si tratti di un concetto) non è una creazione deleuziana, bensì una nozione di cui Deleuze si appropria nel modo poco ortodosso in cui, per l'appunto, egli usa appropriarsi di invenzioni altrui. Persino sull'identificazione di quell'altrui da cui egli avrebbe eventualmente mutuato quella idea potrebbe sorgere qualche perplessità: si tratta senz'altro di una

rivisitazione dello spinozismo, per quanto Spinoza non sia all'inizio di quella intuizione e non ne sia il compimento. Elementi leibniziani, kantiani, nietzschiani e bergsoniani, per dirne proprio il minimo indispensabile, non smettono infatti di intrecciarsi a una intuizione o immagine del pensiero che Deleuze ritrova, prima ancora che in Spinoza, in Scoto, nonché in alcuni tratti del Neoplatonismo e in diversi concetti dello Stoicismo. Se poi, nonostante tutti gli accorgimenti del caso, fingessimo comunque di credere per un attimo alla storia filosofica che dell'immanenza Deleuze ci propone altrove, pur senza chiamarla mai storia e non sempre chiamando l'immanenza immanenza, il testo in questione ci costringerebbe comunque a storcere il naso: a eccezione fatta per l'onnipresente Spinoza infatti, che sebbene non occupi né la casella d'inizio né la casella finale di quella intuizione, senz'altro ne abita a buon diritto il *milieu*, i riferimenti filosofici sfiorano lo *hapax*. In un filosofese i cui precedenti si trovano esclusivamente in testi giovanili, ricompaiono tra le pagine deleuziane antichi confronti con Husserl e Sartre, disquisizioni kantiane e persino autori poco frequentati (almeno, a giudicare dai testi editi) come Fichte e Maine de Biran. Campo trascendentale, insistenza sulla differenza tra trascendente e trascendentale, un uso sospettosamente frequente del termine coscienza, richiamo, infine, al piano di immanenza. Seguono un paio di esempi a dir poco vaghi, forse persino fuorvianti a tratti, e una conclusione che, invece di concludere, propone una differenza che fa da eco a quella con cui il testo si apre – senza per questo sovrapporsi, ma non per questo agevolandone la comprensione. Andando per esclusione quindi, si può dire senza timore di errore che tale prassi non si è certo consolidata in virtù della chiarezza del testo in questione.

Affermare però che l'unica ragione del suo successo nel dibattito contemporaneo sull'immanenza sia il peculiare ordine di apparizione all'interno della produzione filosofica deleuziana, di cui dovrebbe necessariamente costituire una sintesi finale o enunciare il compito per l'avvenire, significherebbe non solo sminuirne il contenuto specifico, ma anche dimostrare cecità nei confronti dei notevoli effetti di cui è quasi-causa. Quasi-causa perché, naturalmente, tali effetti non sono frutto della gemmazione spontanea di «Immanenza: una vita...», bensì ibridi, contaminazioni, furti e incontri; si spiega così il variegato panorama interpretativo che ha abbracciato l'ultimo testo di Deleuze, coinvolgendolo in serie inedite, interrogandolo e rileggendolo alla luce della contemporaneità, accogliendo in ultima istanza l'invito deleuziano alla sperimentazione continua. Quando poi l'identificazione tra l'ultimo testo di Deleuze e la sua eredità filosofica si concentra sulla seconda parte del titolo, essa estende i propri margini fino ad accogliere l'ultimo testo di Foucault e l'intervista testamentaria di Derrida, suggerendo così una identificazione tra il mistero di «una vita» e l'ultima domanda del post-strutturalismo. La posta in gioco si alza, e l'immanenza assoluta deleuziana oscilla tra corpi foucaultiani e idiomi derridiani nel tentativo di rilanciarne la sfida, la quale però rischia di annidarsi al di sopra o al di sotto di quel movimento.

Come affrontare allora «Immanenza: una vita...», sapendo tutto ciò che ormai sappiamo sull'ultimo testo di Deleuze? Il minimo che se ne possa dire, mi

sembra, è ripetere le parole che il signor Wilfer rivolge alla figlia parlando del vecchio Harmon: «se la sua intenzione era di farci una sorpresa, ci è riuscito. E certamente l'aveva, quella intenzione»¹.

2.

Ripartiamo dunque proprio dall'effetto sorpresa che «Immanenza: una vita...» provoca in chi ne affronti la lettura, soffermandoci sugli esempi che Deleuze fornisce. Si accennava prima a un inizio didattico e un po' pedante, al quale segue la domanda esplicita sul «che cos'è?» dell'immanenza. A lettere cubitali si staglia allora, a metà saggio, la misteriosa equivalenza da cui nasce il titolo: la consueta assenza del verbo essere in Deleuze si accompagna questa volta a una singolare scelta d'interpunzione², che scavalca con il suo mistero il rifugio congiuntivo, costringendoci infine a chiederci se poi di equivalenza si tratti davvero. Il paziente lettore di *Differenza e ripetizione* si sente però ancora al riparo, perché memore della lezione bergsoniana sulle domande mal poste e, seduto in un angolo con l'aria di chi la sa lunga, attende il seguito, pronto a stanare il suo «chi», personaggio concettuale intorno al quale riavvolgere il filo del discorso. Pregustando già le vette panteistiche del professor Challenger e le follie del capitano Achab, l'affezionato delle pagine deleuziane si mette un po' più comodo e avanza spedito e concentrato nella lettura, pronto ad acciuffare la sua preda-rocchetto sul piano della letteratura.

Dopo una mezza paginetta appena, un personaggio si erge in effetti dal testo: si tratta di una figura secondaria all'interno del complicatissimo *Our Mutual Friend*, ultimo romanzo completo di Dickens. La scena alla quale Deleuze si riferisce è quella dell'incidente in barca del signor Riderhood, in seguito al quale quel personaggio odioso viene trasportato esanime e di gran corsa nell'albergo della signorina Abbey, dove un gruppetto ristretto, che comprende un dottore e la figlia del moribondo, si esercita nel tentativo di riempire quello che appare ora come «il guscio, l'esterno del signor Riderhood» con quel «la scintilla di vita ch'è dentro di lui [e che] può essere separata stranamente da lui». Ed è proprio mosso da quella strana separazione che il gruppetto si impegna anima e corpo nell'impresa: «tutti hanno il più vivo interesse per quella scintilla, probabilmente perché essa è la vita, e loro sono degli esseri viventi che dovranno morire»³. Il discorso

¹ C. Dickens, *Il nostro comune amico*, ed. online writingshome, p. 45.

² Cfr. G. Agamben, «L'immanenza assoluta», in "aut aut", 276, 1996, p. 40: «Già il titolo, malgrado l'apparenza svagata e quasi sospesa, ha una struttura inconsueta, che non può essere stata attentamente mediata. I due concetti chiave non siano (sic!) uniti, infatti, in un sintagma né legati dalla particella e (così caratteristica della titolazione deleuziana), ma ciascuno di essi è seguito da un segno di interpunzione (prima i due punti e poi i puntini di sospensione). La scelta di questa articolazione assolutamente non sintattica (né ipotattica né paratattica, ma, per così dire, atattica) dei due termini non è certamente casuale».

³ Cfr. C. Dickens, *Il nostro comune amico*, ed. online, cit. p. 459.

stesso perde l'incedere del dialogo per dare voce all'atmosfera che permea l'intera sequenza, al pensiero che accomuna tutti ma che nessuno osa pronunciare:

Se non te ne sei andato per davvero, Riderhood, sarebbe interessante sapere dove ti nascondi per il momento. Il fragile involucro mortale che con tanta perseveranza, tanta pazienza, tanta fatica, cerchiamo di rianimare, non dà segno di vita. Se te ne sei andato per davvero, Rogue, è un momento solenne, e se torni indietro non lo è di meno. Sì, nell'attesa e nel mistero di quest'ultima domanda, che implica quella di dove tu possa essere per il momento, c'è una solennità che si aggiunge a quella della morte, e ci rende, noi che ci diamo da fare intorno a te, altrettanto paurosi di guardarti quanto di lasciarti stare [...] La scintilla può spegnersi e andarsene, o può fiammeggiare e allargarsi, ma guardate! I quattro rozzi uomini guardano e piangono. Né in questo mondo né nell'altro mondo Riderhood potrebbe mai strappare una lacrima al loro ciglio, ma un essere umano che lotta così tra i due mondi li fa piangere. Egli lotta per tornare indietro. Ora è quasi arrivato, ma poi ritorna lontano. Ora lotta con maggior forza per tornare indietro. Eppure – come tutti noi quando sveniamo – come tutti noi ogni giorno della nostra vita quando ci svegliamo – egli è istintivamente riluttante a riprendere coscienza dell'esistenza, e vorrebbe che lo lasciassero dormire, se si potesse.⁴

E anche se, man mano che Riderhood riprende i sensi, il gruppo assume un atteggiamento sempre più distaccato nei suoi confronti, al punto che sulla soddisfazione di aver salvato una vita vince un senso di ingiustizia legato all'impossibilità di capire perché quella vita se la sia cavata, laddove tante altre vite, ritenute più degne, si sarebbero invece spente, Deleuze sembra soffermarsi proprio su quella solennità, altra rispetto a quella della morte e, per l'appunto, legata alla lotta, durante la quale le armi del giudizio, il rude e il fragile, e persino le storie personali vengono meno, in favore dell'impresa collettiva⁵. Il ricorso a *Our Mutual Friend* non ci offre però altri appigli, e ci si ritrova presto, da lettori di «Immanenza: una vita...», con poco più di un pugno di mosche in mano: è chiaro che il divenire che interessa Deleuze non è il biologico passaggio dalla vita alla morte, bensì ciò che accade nell'intorno in cui tale combattimento si dà, l'emergere di quel «l'immanente che non è in niente [e che] è una vita»⁶; tuttavia, il ricorso alla lotta contro la morte come momento esemplare di quell'emergenza resta ambiguo e induce a considerazioni non per forza giustificate. Ciò che si intuisce dall'episodio di Riderhood, che Deleuze priva persino del nome, riportando l'episodio in pochissime parole («una canaglia, un cattivo soggetto disprezzato da tutti, è ridotto in fin di vita»⁷), è che, a dispetto di quanto suggerito dall'etimologia del termine immanenza, l'immanenza di cui egli scrive è tutt'altro che statica sul piano delle vite individuali. Essa si affaccia al contrario sul piano dell'esistenza in forma di evento (la lotta con

⁴ *Ivi*, p. 460.

⁵ La costruzione della scena valorizza infatti il contrasto tra il pianto degli uomini rudi e la velocità con la quale la figlia di Riderhood, inizialmente sotto shock per la notizia e richiamata all'ordine dal dottore, riesce a mantenere il sangue freddo e a prestare servizio.

⁶ G. Deleuze, «Immanenza: una vita...», tr. it. di F. Polidori, in «aut aut», 271-272, 1996, p. 5.

⁷ *Ibidem*.

la morte, lo svenimento, persino il semplice risveglio) e sembra prendere il posto dell'individualità, come suo sostrato o come sua antagonista: l'essere stato un soggetto buono o cattivo, l'essere amato o disprezzato, lo stesso sopravvivere o meno all'esperienza è assolutamente indifferente; i modi lasciano il posto alla sostanza, la quale è letteralmente al di là del bene e del male⁸. Nel momento in cui la sostanza prende il sopravvento, per quanto temporaneo, sui modi, essa immobilizza il corpo in uno stato di beatitudine o di assoluta potenza, contraltare dell'assenza di atto, in cui ogni forma di resistenza risulta penosa e faticosa. Montaigne constata qualcosa di simile quando riporta la sua caduta da cavallo, insistendo non solo sulla dolcezza provata nel sentire che le forze gli vengono meno, che i sensi stanno abbandonando il corpo, ma anche sul movimento opposto, ossia sul dolore crescente che le sue membra provano man mano che riprende coscienza, in un climax paradossale per il quale più il corpo si rinvigorisce, più in realtà soffre. Tuttavia, il mistero spinoziano della *beatitudo* non ci permette di andare oltre nell'analisi, né quando se ne riporti l'esperienza in prima persona, né quando un personaggio fittizio ne sia occasione di riflessione per gli astanti.

Non è però la prima volta in cui a un riferimento semioscuro nel testo deleuziano segue un secondo, e magari anche un terzo, quali ulteriori vie d'accesso al problema. Sebbene l'attesa da sala cinematografica sia un po' sbiadita a vantaggio di una leggera orticaria, la curiosità porta ad avanzare nella lettura, a cercare una immagine che non sia l'esempio limite della morte, che risuoni con maggiore forza esemplificativa. Si giunge così all'esempio dei neonati: «Per esempio i neonati si somigliano tutti e non possiedono affatto individualità; ma hanno singolarità, un sorriso, un gesto, una smorfia, eventi che non sono caratteri soggettivi»⁹. Verrebbe quasi voglia di schierare Schwob in risposta, lì dove sembra essere ancora più deleuziano di Deleuze:

Se questo vi stupisce, volentieri dirò che la differenza e la somiglianza sono dei semplici punti di vista. [...] Cogliete dunque con la vostra immaginazione le suggestive differenze, ma imparate a confonderle, coll'esercizio della ragione, nella continuità delle somiglianze, che forniscono le leggi esplicative. Non prestate più fede a chi vi mostrava la discontinuità e le differenze individuali, o la libertà nell'universo, e nemmeno a chi vi espone la continuità e le leggi necessarie di esso. Tenete presente che la vostra matematica, fondata sulla continuità del tempo, dello spazio e dei numeri, è sufficiente a calcolare i movimenti degli atomi, che sono vortici discontinui. Immaginate che la somiglianza sia il linguaggio intellettuale delle differenze, e che le differenze siano il linguaggio sensibile della somiglianza. Sappiate che in questo mondo tutto è segno, e segno di segni.¹⁰

⁸ A una conclusione simile sembra giungere anche Foucault, sebbene la sua attenzione sia rivolta alla dimensione temporale e non a quella spaziale (il *pendant* quindi del «dove ti nascondi?» di Dickens) quando scrive di «quella strana eterocronia che è, per l'individuo, la perdita della vita, e quella quasi-eternità in cui non smette di dissolversi e annullarsi». Cfr. M. Foucault, *Eterotopie*, in Id. *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*. 3, Milano, Feltrinelli 1998, pp. 313-314.

⁹ G. Deleuze, «Immanenza: una vita...», cit., p. 6.

¹⁰ M. Schwob, «La differenza e la somiglianza», in Id. *Il terrore e la pietà. Racconti e scritti vari*, ed. it. a cura di N. Muschitiello, Einaudi, Torino 1992, pp. 63 e 67.

E Schwob, che di vite se ne intendeva, ha preferito ai neonati le donne, gli uomini e le moltitudini di fanciulli, offrendo ai propri lettori le singolarità dei suoi personaggi, proprio quei sorrisi, quei gesti e quelle smorfie che li definiscono, e che tengono insieme l'esperienza passata e l'intenzione futura, scavalcando così per esattezza letteraria la penna di ogni possibile biografo storicista. Forse però, e sembra essere questo il punto, anche singolarità e individualità sono solo punti di vista, o, meglio ancora, linguaggio intellettuale e linguaggio sensibile sono due modi di dire l'essere, la cui separazione è, in ultima istanza, insensata sul quel piano. Lo sforzo da compiere sembra al contrario quello di tenere insieme linguaggi apparentemente inconciliabili con la naturalezza con la quale la vita stessa accoglie in sé tutte le partizioni che secoli di filosofia sono state in grado di attribuirle: vi è, evidentemente, un nietzschiano rifiuto del pensiero dell'individuo come sostanza, come cogito, come centro o come termine di paragone, del confine tra umano e inumano, tra animale e vegetale. La singolarità, lungi dall'essere sinonimo di individualità e personalismo, è ciò che è «collettivo e privato a un tempo, particolare e generale»¹¹, ed è per questo spinozianamente connettiva. Il riferimento al gesto, e al gesto dell'infante in particolare, offre allora la possibilità di pensare tali singolarità oltre il paradigma antropologico, su un piano dunque che non è quello categoriale, ma che al contrario si sottrae alla sfera dell'umano per esprimersi nella sua semplice totalità. Come sottolinea opportunamente Federico Leoni, il punto fondamentale del gesto è allora la sua connettività, la sua capacità di «tenere insieme» prima e oltre ogni decisione linguistica.¹²

L'homo tantum e i neonati esprimono dunque, con forza uguale e contraria, lo stesso concetto: quello che di interessante c'è in una vita si muove sul piano pre-individuale, fuori quindi dal registro delle proprietà e in uno stato intermedio tra l'attivo e il passivo, tra il necessario e l'insignificante; l'individuo che ne emerge non è altro che un effetto di superficie, logicamente successivo sebbene affettivamente coesistente al muoversi di quei corpi nel mondo. Badiou ha ragione quando afferma che per Deleuze, sulla scia di Nietzsche, l'essere è pura

¹¹ G. Deleuze, *Logica del senso*, tr. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005, p. 136.

¹² Cfr. F. Leoni, «Struttura. Antropologia dell'immanenza. Mauss, Lévi-Strauss, Deleuze», in R. Panattoni, R. Ronchi (a cura di), *Immanenza. Una mappa*, Mimesis, Milano 2019, ebook, paragrafo 261-262, pp. 267-269: «nessun gesto è mai puro, isolato, autonomo. Ogni gesto è la sillaba o la frase di un discorso più ampio, e ogni discorso risponde o domanda ad altri innumerevoli discorsi. Cioè, ogni gesto è iscritto in un tessuto più vasto e anzi sconfinato. Ogni gesto è qualcosa come un nodo: tiene insieme in un certo punto un orizzonte di gesti molto più ampio, e insieme ogni gesto non è che un semplice filo, compone quell'ampio tessuto insieme a tanti altri fili che altrove si annodano, precipitando in un certo gesto che tutti li coagula altrove, tutti li rende efficaci in altro luogo. ^{Se} così è, in nessun punto si potrà stabilire un confine, e la sfera della gestualità umana in ogni punto si alleerà o confliggerà con le innumerevoli azioni concomitanti di ogni sorta di animali, vegetali, minerali, in una parola con l'intero accadere del mondo in cui quella gestualità si situa, con l'intero universo di cui in ultima la gestualità umana è materiata. In ogni gesto, in ogni nodo, è l'intero tessuto degli eventi umani e non umani a condensarsi, intanto che ogni punto di quel tessuto si riannoda in ogni altro punto vivendo in innumerevoli animali, alberi, montagne, tanto quanto animali, alberi, montagne vivono in esso».

neutralità, ossia uguaglianza¹³, e Ronchi riprende opportunamente il passaggio di William James sull'«esperienza pura» e sulla coesistenza di unicità e molteplicità al suo interno per spiegare come Deleuze intende il reale. Resta però il problema che «soltanto bambini appena nati, o uomini quasi in coma per sonno profondo, droghe, malattie, traumi, si può dire che abbiano un'esperienza pura nel senso letterale di un *questo* che non è ancora un *che cosa* definito»¹⁴; una serie di esempi limite dunque che, per quanto suggestivi, lasciano in bocca l'amaro della delusione. Persino una nietzschiana convinta come Clarisse sente il bisogno di bisbigliare a suo marito, dopo aver riportato un lungo discorso di Ulrich sulla manciata di elementi che compongono ogni cosa, che sì, è tutto molto bello, ma che non si sa poi che cosa fare.¹⁵

E come spesso accade quando non si sa cosa fare, si prova ad andare avanti a tentoni sperando che la soluzione appaia per caso o per fortuna da un momento all'altro. Il testo ha però quasi esaurito le sue battute, e l'occhio che accelera alla ricerca di una soluzione incontra terze vie tra le alternative classiche della

¹³ Cfr. A. Badiou, « De la vie comme nom de l'Être », in Rue Descartes (a cura di), *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, PUF, p. 31 : « Nietzsche sait que le nom « Vie » nomme l'égalité intégrale de l'être. Et Deleuze affirme avec lui que l'être est l'égalité elle-même. Comment la neutralité non catégorielle pourrait-elle être inégale ? Nietzsche n'en conclut pas moins à l'aristocratie dans la pensée, à la suréminence des forts, ce qui peut sembler paradoxal. Cependant, qui ou quoi est fort ? Est fort celui qui affirme intégralement l'égalité de l'être, faible celui qui se tient inégalement dans cette égalité, celui qui mutile et abstrait la joyeuse neutralité de la vie. Mais ainsi conçue, la force ne va nullement de soi, la force est concentration et effort, dépouillement de toutes les catégories sous lesquelles nous construisons l'abri opaque de notre actualité, de notre individualité, de notre moi. « Sobriété, sobriété ! », est-il dit dans *Mille plateaux*. Sobriété, parce que l'opulence spontanée, la dérisoire confiance en ce qu'on est, nous catégorise dans une région pauvre et assignée de l'être ».

¹⁴ Cfr. W. James, *Saggi sull'empirismo radicale*, trad. it. di L. Taddio, Mimesis, Milano 2009, pp. 51-52, citato in R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, Feltrinelli, Padova 2015, p. 32.

¹⁵ Cfr. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, ed. it. a cura di A. Frisé, tr. it. di A. Rho, G. Benedetti, L. Castoldi, Einaudi, Torino 2014, vol. 1, pp. 70-71: «- Che cosa dice lui stesso?! - Uff, non lo so! Che oggi è tutto disperso. Dice che tutto si è incagliato, non lui soltanto. Ma non se la prende come te. Una volta mi ha fatto un lungo discorso: se si scompongono i caratteri di mille persone si trovano appena due dozzine di qualità, di sentimenti, forme di sviluppo, principi costitutivi di cui tutti son fatti. E se si scompone il nostro corpo, si trova soltanto acqua e qualche dozzina di piccoli ammassi di elementi che vi nuotano dentro. L'acqua sale dentro di noi come dentro gli alberi e forma i corpi animali come forma le nuvole. Mi sembra molto bello. Solo non si sa più che cosa dir di noi stessi. E che cosa fare -. Clarisse fece una risatina. - Allora io gli ho raccontato che tu vai a pescare per intere giornate, quando hai vacanza, e te ne stai disteso in riva all'acqua. - Be', e poi? Vorrei sapere se lui ci resisterebbe per soli dieci minuti! Ma gli uomini, - disse Walter fermamente, - l'han sempre fatto, da diecimila anni contemplano il cielo, sentono il calore della terra e non pensano a smembrarli come non si smembra la propria madre. Clarisse rise di nuovo. - Lui dice che da allora tutto si è complicato. Così come nuotiamo nell'acqua, nuotiamo anche in un mare di fuoco, in una tempesta di elettricità, in un cielo di magnetismo, in una palude di calore, e così via. Ma tutto è intangibile. Alla fine non rimangono che formule. E che cosa significhino le formule umanamente non si può bene esprimere; e questo è tutto. Io ho già dimenticato quello che avevo studiato in liceo, ma in qualche modo combina. E dice anche che se oggi qualcuno vuole, come te o San Francesco, chiamar fratelli gli uccellini, non deve fermarsi a queste piacevolezze, ma esser pronto a gettarsi nella stufa, a infilarsi nel terreno attraverso una conduttura elettrica, o a guazzare nelle fognie giù per un lavandino».

filosofia, una strada a metà tra il determinato e l'indeterminato, il trascendente e l'immanente, il virtuale e il reale, il soggetto e l'oggetto. Fine. Poco male, magari il prossimo scritto sarà meno criptico.

3.

A dire il vero però, sembra che da quel banchetto in fondo alla classe non ci si sia più alzati, da più di vent'anni a questa parte, perché mentre si aspettava di abbeverarsi ai fiumi di inchiostro a cui Deleuze aveva abituato il suo pubblico e che, come ogni buona fonte, mai si sarebbero esauriti, ecco che Deleuze il vitalista, Deleuze l'affermativo, esce di scena, non senza un discreto fastidio da parte dei suoi interpreti. Se avesse scritto dell'intenzione di far calare il sipario, e non del moribondo uscito dalla penna di Dickens come una macchia d'inchiostro (e dall'ultima penna di Dickens, come se non bastasse!) avrebbe certo ridotto di gran lunga gli inconvenienti. Ci ha lanciato addosso un impersonale ed è andato altrove, lasciandoci con «la vita nella sua erranza», come aveva già fatto Foucault e come avrebbe fatto Derrida. L'aggravante è dunque la seguente: risolvere il rebus deleuziano dell'immanenza assoluta sotto lo shock del suicidio ha immediatamente significato risolvere il mistero collettivo di un lascito testamentario sulla vita, quello che i suoi attori principali erano forse «troppo stanchi per portare a buon fine». Ma se «l'uomo libero non pensa a nulla meno che alla morte, e la sua sapienza è meditazione non della morte, ma della vita», bisogna pur riconoscere che, dopo tanto spinozismo, nel leggere questo testo, già di per sé criptico, e per di più alla luce dell'esito biografico del suo autore, il rischio di pensare la vita attraverso la morte, dunque in ultima istanza a una vita sempre un po' mortifera, c'è eccome¹⁶. Non c'è da tacere dunque sulla tentazione che porta con sé, cui non sempre è semplice resistere: il rischio è infatti quello di considerarlo come un incompiuto, di pretendere di conseguenza di esplicitarne il non detto, di dire quello che, forse per mancanza di tempo, non sarebbe stato scritto da Deleuze, da Deleuze e Foucault, e a volte persino da Deleuze, Foucault e Derrida in coro. E per far tornare i conti, «una vita» è stato spesso camuffato da concetto, con il risultato che l'immanenza stessa, nella sua proposta deleuziana, quella dunque di

¹⁶ Federico Luisetti ha sottolineato con grande efficacia questo aspetto: «Nel 1832, alla morte di Jeremy Bentham e in accordo con le sue disposizioni testamentarie, la salma di Bentham venne utilizzata per esercitazioni anatomiche, imbalsamata e, dal 1850, collocata in un armadio-vetrina nei corridoi dello University College di Londra. Denominato, su suggerimento di Bentham, "auto-icona", il cadavere-manichino di Bentham conserva al suo interno l'intera struttura ossea, sostenuta da un complesso sistema di cavi. È questo il destino a cui dobbiamo strappare il deleuzismo: l'empirismo trascendentale come immortalità feticistica, vitalità funerea e presenza banale. L'incarnazione ed esposizione dell'automa spirituale, il divenire un'allucinazione mortuaria del trascendentale, un doppio del vivente, una presenza spettrale che insiste e incrina l'attualità: una vie, una vita perturbante. La vita impersonale di un corpo singolare, senz'anima» (F. Luisetti, *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 22).

una immanenza assoluta, è stata a sua volta concettualizzata. Questo, mi sembra, il primo nucleo problematico da cui partire per rilanciare la domanda intorno all'immanenza deleuziana: l'immanenza non è un concetto deleuziano, innanzitutto perché non è un concetto.

4.

Che immanenza sia in Deleuze il nome di una idea, e non un concetto, ossia il tentativo di pensare il movimento del problema che essa ci pone, irriducibile dunque a ogni sua potenziale traduzione sul piano nominale, è una proposta teoretica che ci permette di capire, in primo luogo, per quale ragione non si è in misura di individuarne l'oggetto (con le parole di *Differenza e ripetizione*, perché il movimento locale dell'Idea è indeterminato nel suo oggetto)¹⁷ o, con le parole di «Immanenza: una vita...», perché «l'immanenza assoluta è in sé: non è in qualche cosa, “a” qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto»¹⁸. «Una vita», se è la proposta di un nome, è il nome di un intorno problematico più che della sua soluzione, intorno che entra in risonanza con quello aperto, a sua volta, dall'immanenza stessa¹⁹. Tra i due fuochi dell'ellisse, tra i due spasmi baconiani responsabili della deformazione delle figure, si apre l'intero campo problematico di un movimento che, infine, porta all'*immanere*, al «rimanere dentro». *Logica della sensazione* fornisce a questo proposito una ottima chiave di accesso:

Secondo la legge di Beckett o di Kafka, al di là del movimento c'è l'immobilità, al di là dello stare in piedi c'è lo stare seduti, e al di là dello stare seduti, lo stare distesi, per poi infine dissolversi. L'autentico acrobata è quello dell'immobilità entro il tondo [...] Insomma, non è il movimento che spiega i livelli di sensazione, bensì sono i livelli di sensazione a spiegare quanto resta ancora del movimento.²⁰

¹⁷ José Gil contribuisce alla questione con la seguente osservazione: «Lorsque Deleuze pense l'Idée comme problème, il problématisé cette idée même de l'Idée comme problème; il fait entrer le mouvement du problème dans l'Idée, dans le mouvement de sa propre pensée. «Problématiser» une Idée signifie établir les conditions de sa pensabilité en tant que problème, *en même temps qu'on effectue dans la pensée le mouvement même de l'établissement de ses conditions*». Cfr. J. Gil, «L'alphabet de la pensée», in Rue Descartes (a cura di), *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, cit., p. 16.

¹⁸ G. Deleuze, «Immanenza: una vita...», cit., p. 7.

¹⁹ Agamben, pur partendo da un diverso accesso, ossia quello dei segni di interpunzione che caratterizzano il titolo dell'ultimo saggio deleuziano, giunge a una conclusione simile. Cfr. anche G. Agamben, «L'immanenza assoluta», cit., p. 42: «Se si riprende la metafora adorniana – i due punti come il semaforo verde nel traffico del linguaggio – che si ritrova nei trattati sulla punteggiatura nella classificazione dei due punti tra i segni “aprenti”, tra l'immanenza e una vita vi è allora una sorta di transito senza distanza né identificazione, qualcosa come un passaggio senza mutamento spaziale. In questo senso, i due punti rappresentano la dislocazione dell'immanenza in se stessa, l'apertura a un altro che resta, però, assolutamente immanente. Cioè quel movimento che Deleuze, giocando sull'emanazione neoplatonica, chiama *immanazione*».

²⁰ G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2004, p. 90.

E «al di là» significa, come Badiou non ha mai mancato di sottolineare, «au milieu», dove questo «au milieu» – e questo passaggio è stato forse esplicitato meno – significa innanzitutto nell’esperienza prima che nel concettuale. In altre parole, «au milieu» significa, secondo l’intuizione del Cratete di Schwob, «trasforma[re] la massima iscritta sul frontone del tempio di Delfi, e dire: “Vivi te stesso”»²¹. Più il piano cognitivo si avvicina a quello esperienziale, più la logica diventa una logica della sensazione e la soggettività cede il posto alle individualità. Si tratta, a ben guardare, di una insistenza sul parallelismo, ossia e non per caso, sulla tesi fondamentale dell’immanentismo: coincidenza tra eventi mentali ed eventi fisici. Ecco che «una vita» diviene il luogo di tale indistinzione, e può quindi darsi indistintamente nell’immaginario o nel quotidiano. Scrive Foucault: «la letteratura [...] si instaura in una decisione di non-verità: si dà esplicitamente come artificio, ma impegnandosi a produrre effetti di verità riconoscibili come tali»²²; Deleuze non sembra forse suggerire, dal canto suo, che una vita si nasconde nell’artificio delle vite, ma che a sua volta fornisce, attraverso di esse, altrettanti effetti di verità? Quando «una vita» si dà in un corpo, l’illusione antropogenica che quel corpo abbia vita si dirada, fino a svelare che quel corpo è, *sub specie aeternitatis*, vita. In altre parole, «una vita» sembra definirsi come il luogo e il tempo in cui il fondamento del suo manifestarsi viene meno, in cui il corpo smette di «trascende[re] la propria corporeità e la propria vita»²³, è libertà che emerge dalla costrizione, pensiero che si libera dalle catene del categoriale e del rappresentativo per spingere i propri confini oltre se stesso. Se la letteratura vi si fa materia e la materia letteratura, se il corpo diviene lettera e il virtuale non si oppone all’attuale, è perché le condizioni necessarie del dato esperito vengono meno, travolte dal movimento immobile dell’immanenza. La chiave di ogni divenire è precisamente tale parallelismo, come scrittori e artisti sanno, e proprio l’impossibilità di ritornare al fondamento decreta il più delle volte lo slittamento del singolo nell’irrazionale, nella follia.²⁴ Quando quel precategoriale

²¹ M. Schwob, *Vite immaginarie*, Adelphi, Milano 2012, p. 43.

²² M. Foucault, *La vita degli uomini infami*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 2009, p. 66.

²³ Cfr. P. Amato, «L’animale che parla e la (im)possibilità d’immanenza», in “Consecutio temporum. Rivista critica della postmodernità”, Numero 11, Luglio 2017, pp. 12-13: «La questione è: l’uomo è l’animale che parla, è il solo animale che, in forza della facoltà di linguaggio, trascende la propria corporeità e la propria vita. A differenza della celebre zecca di Uexküll, che come qualsiasi altro animale vive in stretta simbiosi con il proprio ambiente, l’uomo è l’animale capace di staccarsi dall’ambiente naturale (addomesticandolo, in un certo senso), di frequentarne i “dintorni” – l’uomo, suggerisce Uexküll, si munisce di un “mondo”, organizza topicamente ed eticamente, per così dire, la sua vita e il suo habitat, tracciando limiti fisico territoriali e fissando regole e norme –, e porsi a un livello trascendente dal quale è “in grado di vedere l’animalità degli altri animali, e quindi [...] di prendere le distanze dalla propria stessa animalità” [F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Laterza, Bari 2013, p. 15]».

²⁴ I testi di Deleuze e Guattari sono costellati da esempi di questo genere, il più delle volte tratti dalla letteratura. Sulle ragioni del sodalizio tra campo letterario e terreno filosofico si può dire, con Daniele Poccia, che «in termini molto generali, la letteratura ci mette nella condizione di fare l’esperienza di un’idea, incarnandone la fattura altrimenti astratta in figure determinate e sensibili, umane e non, mentre la filosofia ci conduce al cospetto di una certa *idea di esperienza* – un’esper-

si dà in tutta la sua potenza, l'ordine di un movimento irresistibile e al contempo inspiegabile costringe l'intorno ad assumere quello stesso movimento come istanza problematica: *La crociata dei bambini* è citata nell'introduzione a *Mille piani* proprio come esempio riuscito di nomadologia, ossia di messa in questione della Storia scritta dai sedentari, voce di «un apparato di Stato»²⁵, in favore di un movimento spaziale collettivo e di una pluralizzazione narrativa. In reazione, il racconto del vecchissimo papa Gregorio IX, pur cogliendo la tensione immanentistica dell'evento, riconfigura l'episodio sia spazialmente che nell'ordine della Storia, alleandosi con quel mare che ha inghiottito le barche e irrigidendo così l'accaduto in una struttura codificata:

Divino mare, non stupirti di quel che dico. Tutte le cose sono uguali dinnanzi al Signore. A cospetto dell'infinito, la ragione superba degli uomini non val più del piccolo occhio raggiato di uno dei tuoi animali. Dio assegna la stessa parte al granello di sabbia e all'imperatore. L'oro matura nella miniera in modo altrettanto impeccabile quanto il monaco che riflette nel monastero. Le diverse parti del mondo sono egualmente colpevoli, quando non seguivano le vie della bontà, che da lui procedono. Ai suoi occhi non esistono le pietre, o le piante, o gli animali, o gli uomini, ma le creazioni [...] son colpevole, come te, di colpe che non conosco. Tu ti confessi senza requie sul lido, con le tue mille labbra gementi, e io mi confesso a te, grande mare sacro, con le mie labbra vizzate. Ci confessiamo l'un l'altro. Assolvimi, e t'assolvo. Torniamo all'ignoranza e al candore. Così sia. Che farò su questa terra? Ci sarà un monumento espiatorio, un monumento alla fede che non sa. Le epoche venture devono sapere la nostra pietà, non devono disperare. Dio condusse a sé i bambini crociati, per mezzo del santo peccato del mare; furono massacrati degli innocenti; i corpi degli innocenti avranno il loro asilo. Sette navi affondarono alla scogliera del Reclus; su quell'isola, io costruirò una chiesa dei Nuovi Innocenti, e vi istituirò dodici prebendari. E tu mi ridarai i corpi dei miei bambini, mare innocente e consacrato; li porterai ai lidi dell'isola; e i prebendari li deporranno nelle cripte del tempio; e accenderanno, sopra, lampade eterne che bruceranno oli santi, e mostreranno ai pellegrini devoti tutte quelle piccole ossa bianche distese nella notte²⁶.

Il monumento è l'esatto contrario del movimento, come la Storia lo è rispetto alla nomadologia e la biografia al racconto. Come Paolo Vignola ha messo in luce con estrema chiarezza, una filosofia del divenire può darsi solo a condizione di decostruire le premesse dicotomiche del tempo lineare, l'idea di una tempo-

rienza ancora da fare, ancora da realizzare, ancora separata dal suo puro concepimento mentale» (cfr. D. Poccia, «Metodo. Tecno-logica dell'immanenza. Descartes, Kant, Canguilhem», in *Immanenza. Una mappa*, cit., pp. 500-504).

²⁵ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani*, a cura di P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 65: «I nomadi hanno inventato una macchina da guerra contro l'apparato di Stato. La storia non ha mai compreso il nomadismo, il libro non ha mai compreso il fuori. Nel corso di una lunga storia, lo Stato è servito come modello del Libro e del pensiero: il logos, il filosofo-re; la trascendenza dell'idea, l'interiorità del concetto, la repubblica degli spiriti, il tribunale della ragione, i funzionari del pensiero, l'uomo legislatore e soggetto. Pretesa dello Stato di essere l'immagine interiorizzata di un ordine del mondo, e di radicare l'uomo».

²⁶ M. Schwob, «La crociata dei bambini», in Id. *Il terrore e la pietà*, cit., pp. 128-129.

ralità orientata, monodirezionale, omogenea, gli assunti quindi di una Storia in senso teleologico che non lascia scampo all'inatteso²⁷. La riterritorializzazione, questa sì, concetto propriamente deleuzian-guattariano, è precisamente la fossilizzazione delle vie di fuga, la riscrittura ordinata dello stato di cose, l'elisione degli elementi fondamentali («le voci» che guidavano i bambini scompaiono) in favore di una normalizzazione, della re-integrazione di una trascendenza: dove c'è processo, *natura naturans*, si costruisce un *kósmos*. Si potrebbe forse suggerire che in tutte le discipline in cui la vita viene trattata come materia d'indagine, come avviene nel grande calderone delle scienze umane, il movimento che le è proprio, e che la sottende in ogni momento, sparisce sotto il mantello della oggettivizzazione²⁸. Quando Cimatti propone di pensare l'immanenza come lo scarto di tale oggettivazione, l'indecidibile per definizione, egli denuncia al contempo l'arbitrarietà delle distinzioni categoriali del pensiero speculativo; di conseguenza, ed è questo il punto fondamentale, l'immanenza non può, a rigore, essere pensata.

5.

Abbandonare la bussola categoriale significa ritrovarsi in una situazione non dissimile dall'intuizione semplice proposta da Bergson in apertura a *Materia e memoria*. Il movimento di sorvolo del pensiero filosofico recupera infatti, attraverso una decostruzione, l'immediatezza del dato intuito: «la filosofia, così

²⁷ Cfr. P. Vignola, «Pensieri dell'incontro. Rischio e urgenza dell'evento tra Gilles Deleuze e Jacques Derrida», in *Kainós*, 10 (2010), in <http://www.kainos-portale.com/index.php/10-pensieri-del-presente/47-ricerche/10/84-paolo-vignola>, pp. 9-10: «Ora, una filosofia del divenire ha innanzitutto il problema di liberarsi da ciò che impedisce di cogliere il movimento o il mutamento, e l'agente di tale impedimento è la Storia nel suo dispiegamento lineare del tempo, la quale determina solamente l'insieme delle condizioni a partire da cui si devia per "divenire", per creare cioè qualcosa di nuovo. È sul piano della Storia che si registrano la vita e la morte degli elementi e, nondimeno, si condannano le linee di fuga per la loro mancanza di avvenire, di progetto calcolato, per la loro pericolosità insomma. Altra cosa è pensare la vita e la morte sul piano del divenire, dove la morte del soggetto può coincidere con lo sprigionamento di potenze impersonali: la vita come piano d'immanenza composto da singolarità di ogni genere, in continua connessione».

²⁸ Felice Cimatti estende tale considerazione all'oggetto di scienza in generale. A partire dall'analisi filosofica del gatto di Schrödinger come sistema solidale inevitabilmente condizionato dall'osservatore, egli estende il potere trasformativo di quest'ultimo sul "fatto" scientifico fino ad affermare che «scienza vuol dire trasformare uno stato di cose in un "puro oggetto"». L'oggetto si colloca alla fine del processo della conoscenza, non alla sua origine. L'oggetto scientifico non è che il caso limite, puro appunto, del processo implicito in ogni atto linguistico e quindi cognitivo, che in fondo non mira ad altro che ad *istituire* la realtà di ciò di cui sta parlando. Toraldo di Francia definisce questa operazione fondamentale "oggettivazione [...] un'attività primitiva, cioè logicamente (e cronologicamente) anteriore a tutte le altre attività del pensiero". Ne segue che l'atto cognitivo crea il proprio oggetto o, altrimenti detto, che si dà oggetto solo per l'uomo. Cfr. F. Cimatti, «Animale. Etologia dell'immanenza. Heisenberg, Schrödinger, Deleuze», in R. Panattoni, R. Ronchi (a cura di), *Immanenza. Una mappa*, cit., paragrafo 166 (p. ebook 181-185).

definita, non è che il ritorno cosciente e riflesso ai dati dell'intuizione». ²⁹ Ciò che mi permette di distinguere quell'immagine particolare che chiamo il mio corpo dalle altre immagini (e andando così in direzione del principio di eguaglianza dell'essere di cui sopra) è il movimento, quello che il mio corpo riceve e quello che restituisce. L'analisi di tale movimento impone di oltrepassare l'idea per la quale la percezione non sarebbe altro che un istante matematico nel tempo che corrisponde al punto matematico nello spazio che chiamo il mio corpo, data la sua costante immersione in una continuità e dunque, in ultima istanza, in un infinito. Jankélévitch insiste su questo aspetto, esplicitandone alcune caratteristiche: dopo aver riportato la distinzione bergsoniana tra meccanismo e organismo, insistendo dapprima sul diverso rapporto che la singola componente intrattiene con la totalità dell'insieme di cui fa parte, poi sul tratto di imprevedibilità che contraddistingue il vivente («Quando la vita è da qualche parte, noi sentiamo, in modo confuso, che tutto diventa possibile» ³⁰), egli sposta l'attenzione sulla capacità che ogni singola parte dell'organismo ha di ricreare un intorno, di alterare dunque lo stato di cose, trasformandolo di conseguenza. L'analisi di tali infinite possibilità del vivente si incentra sul rapporto che l'organismo intrattiene con la temporalità, sulla «infinità immanente che caratterizza la durata continua della vita» ³¹. Si capisce allora che l'immanenza è, sin dal principio, una doppia immanenza ³²: a una immanenza di successione si affianca immediatamente (nel senso logico di senza mediazione e in quello cronologico di indistinzione tra un prima e un dopo) una immanenza di continuità. Con le parole di Jankélévitch:

Lo spirituale è infatti, da molti punti di vista, più «elastico» che malleabile, nel senso che, sebbene registri e perpetui tutti i mutamenti di cui è teatro, tende egualmente a ricostituire in ogni istante la propria totalità: si potrebbe dire che esso resta in ogni momento organicamente integro. Ma, dato che ha conservato le esperienze «avventizie» e che non reca traccia di rottura o di pluralità profonde, bisogna ammettere che le ha assimilate, digerite, *totalizzate*, e che quest'ultime, mentre venivano modificate, lo hanno a loro volta modificato. Ogni realtà spirituale possiede così per natura una certa virtù totalizzante che le permette di divorare tutti i mutamenti importati e di ricostituire, a ogni passo, la totalità del suo organismo, un organismo che è in continua trasformazione. E dato che questa totalizzazione riguarda, in ogni istante, tutti gli elementi dell'organismo spirituale, dobbiamo dire che non solo i contenuti della vita

²⁹ H. Bergson, *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Laterza, Bari 2009, p. 4.

³⁰ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, tr. it. di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1991, p. 23, traduzione modificata.

³¹ *Ibidem*.

³² Deleuze arriva alla stessa conclusione attraverso Spinoza: «Il significato dello spinozismo ci pare dunque il seguente: affermare l'immanenza come principio, liberare l'espressione da ogni tipo di subordinazione rispetto ad una causa emanativa od esemplare. *L'espressione cessa di emanare e di somigliare*. Ma un tale risultato può essere raggiunto solo in una prospettiva di univocità. Dio è causa di tutte le cose così come è causa di sé, produce così come esiste formalmente, o come intende se stesso oggettivamente» (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. di S. Ansaldo, Quodlibet, Macerata 1999, p. 142).

sopravvivono a se stessi nel tempo, ma che essi stessi, per così dire, si *rivivono* – solo in parte in ognuno dei contenuti contemporanei, e interamente nella persona spirituale che esprimono. È questa la reciproca immanenza di cui il nostro intelletto ha orrore e che le nostre arti cercano, al contrario, di imitare.³³

Ciò che caratterizza lo spessore del vivente è dunque, da una parte, la capacità descritta di cogliere come prima la semplicità dello sperimentato rispetto a quella dello sperimentale, di sentire l'immediatezza dell'intero prima di costruire l'anteriorità dell'elementare, di esperire la semplicità cronologica prima di pensare la semplicità logica. Il vivente ripropone dunque la tensione totalizzante di ciò che vive nelle relazioni che da sempre intrattiene con gli altri movimenti, e attraverso tale incontro di forze si modifica a sua volta. Si dà qui la differenza sulla quale si chiude «Immanenza: una vita...», ossia quella «tra i virtuali che definiscono l'immanenza del campo trascendentale e le forme possibili che li attualizzano e li trasformano in qualcosa di trascendente»³⁴: se «una vita contiene solo virtuali» è perché essa resta indifferente alle forme della sua attualizzazione, dunque in ultima istanza alle vite. Eppure, «una vita», l'immanenza di coesistenza, coesiste al contempo con l'immanenza di successione, a patto di pensare tale successione non in senso neoplatonico, come una forma emanativa, bensì come un movimento i cui effetti non sono identificabili a priori e in cui essa è agente e al contempo paziente. Ancora una volta, dove il concetto fatica a farsi strada nel non rappresentativo, la letteratura offre immagini in grado di restituire quell'esperienza:

Verso il suo trentesimo anno, Petronio, avido di questa libertà molteplice, cominciò a scrivere la storia di schiavi erranti e depravati [...] Si dice che quando ebbe terminato i sedici libri della sua invenzione, fece venire Sirio, per leggerglieli, e che lo schiavo rideva e gridava fragorosamente battendo le mani. In quel momento, essi formularono il proposito di mettere in atto le avventure composte da Petronio [...] Petronio disimparò interamente l'arte di scrivere, appena visse della vita che aveva immaginato.³⁵

Uccello disegnò le sue labbra, e i suoi occhi, e i suoi capelli, e le sue mani, e fissò tutti gli atteggiamenti del suo corpo; ma non fece mai il suo ritratto, così come facevano gli altri pittori che amavano una donna. Poiché Uccello non conosceva la gloria di limitarsi all'individuo; non restava in un sol luogo: voleva planare, nel suo volo, al di sopra di tutti i luoghi. E le forme degli atteggiamenti di Selvaggia furono gettate nel crogiolo delle forme, insieme con tutti i movimenti delle bestie, e con le linee delle piante e delle pietre, e con i raggi della luce, e con le ondulazioni dei vapori terrestri e delle onde del mare. E senza ricordarsi di Selvaggia, Uccello sembrava rimanere eternamente chino sul crogiolo delle forme.³⁶

³³ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, cit., pp. 17-18, traduzione modificata.

³⁴ G. Deleuze, «Immanenza: una vita...», cit., p. 7.

³⁵ M. Schwob, *Vite immaginarie*, cit., p. 75.

³⁶ *Ivi*, p. 106.

L'elemento fondamentale contenuto in tali racconti non è il loro carattere esemplare o didattico, non c'è niente di storico né di scientifico da riconoscere o da apprendere; il loro punto sta nell'esperienza che ne facciamo da lettori, ossia quella di seguire e inseguire una narrazione che ci lascia indietro spingendoci al contempo in avanti. In entrambi i casi il lettore supera, accorgendosene appena dopo, l'insuperabile della contraddizione logica, senza chiedersi come sia possibile comprendere il salto dall'ordinario allo straordinario, ma sentendo al contempo in modo confuso, che, quando c'è di mezzo la vita, tutto diventa possibile. Tale possibile è, in fin dei conti, il nome deleuziano della libertà: rendersi indipendenti dalla finitezza, accedere a «una vita» al di là delle vite, significa, in ultima istanza, dismettere tutte le costrizioni necessitanti.

Se «Immanenza: una vita...» non inizia e non finisce in senso tradizionale è forse proprio perché c'è in questo testo una sospensione dell'attuale in favore del virtuale: al di là di tutte le forme che nel pensiero filosofico l'immanenza ha assunto (ad esempio *mens insita in omnibus*, *causa sui*, infinito attuale, panpsichismo, eterogenesi differenziale, immanenza assoluta) e al di là di tutti i corpi in cui l'immanenza si è affacciata (corpi moribondi, in estasi, drogati, corpi reali o immaginari), essa è, d'istinto e alla fine di ogni analisi, uno dei nomi della libertà, perché indipendenza dalle costrizioni della finitezza, assoluta potenza. Accedere al piano di consistenza, alla coesistenza, varcare le soglie dell'impossibile, accogliere il movimento proprio dell'immanenza significa dunque, in ultima istanza, spogliarsi della propria finitezza per accedere all'infinito spaziale e temporale, dunque a quella libertà su cui si chiude *Materia e memoria* e alla beatitudine su cui si conclude l'*Etica*.

Alcune note su linguaggio, concetto e immanenza nell'interpretazione hyppoliteana di Hegel

Sandro Palazzo (Università di Bologna)

sandro.palazzo@fastwebnet.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 25/11/2019 - Accettato: 19/05/2020

English title: *Some notes on language, Concept and Immanence in Hegel's Hyppolitean Interpretation*

Abstract: The theme of this contribution is the relationship between language and concept in Hyppolite's interpretation of Hegel. This issue is addressed starting from two questions: what are the ontological conditions that make language possible; whether language has an originally transcendental status. After an analysis of the genesis of language, the investigation focuses on the self-reflexivity of language itself. Thus the basic thesis is developed, which can be summarized in the following points: the self-reflexivity of language implies the immanence of being at appearing; this implication requires a review of the Hegelian systematic organization, a review in which emerges the central role of *Lehre vom Wesen*; and only on the basis of this centrality, language can perform an originally transcendental function.

Keywords: Hyppolite, Hegel, linguaggio, concetto, immanenza, senso.

Sommario: 1. La cupa metà d'ombra; il problema del linguaggio in Hegel; 2. Senso e concetto; 3. La riflessività: universalità e determinatezza del linguaggio; 4. La rappresentazione: simbolo e segno; 5. Insufficienza e infondatezza del linguaggio rappresentativo; 6. Linguaggio poetico e simbolismo logico-matematico; 7. La natura paradossale della relazione di linguaggio e pensiero; metariflessività e autoriflessività del linguaggio 8. Fondazione ontologica del linguaggio e linguisticità dell'essere; 8.1 La dialettica di posto e presupposto; elementi del linguaggio e partizioni della *Logica*; 8.2. Riflessività del linguaggio e riflessività del Logos: *Dottrina dell'essenza* e immanenza dell'essere all'apparire; 8.3. La tensione interna al sistema hegeliano.

1. *La cupa metà d'ombra; il problema del linguaggio in Hegel*

«Ma render la luce/suppone d'ombra una cupa metà»¹: Hyppolite chiude con i versi di Valéry *Logica ed esistenza*, probabilmente la sua opera più significativa, in cui è messo a tema, entro una considerazione complessiva della filosofia hegeliana, il rapporto tra *Phänomenologie des Geistes* e *Wissenschaft der Logik*. Nelle pagine conclusive del testo del '53, Hyppolite rileva, seppur in modo contratto, l'intrinseca aporeticità di quel rapporto (LE, 627-629), e la citazione dal *Cimetière marin* sembra suggellare la parabola di un allontanamento, quanto mai discreto, da Hegel o, meglio, dalla possibile dissoluzione, nel sistema hegeliano, della storicità nella piena trasparenza del sapere assoluto. Il capitolo di apertura di *Logica ed esistenza* riprendeva le critiche contenute nella *Vorrede* della *Phänomenologie* alla pretesa intuizione immediata di un Ineffabile, al «non-sapere che sfugge per essenza al concetto» (LE, 89); la «cupa metà d'ombra», supposta dal riflettere «la luce», pare ora suggerire esattamente il contrario: l'apparire del vero – potremmo così interpretare i versi di Valéry –, il mostrarsi non di questo o quell'apparire ma della condizione di ogni apparire (la luce), e dunque l'ostendersi dell'essere nel pensiero ove si riflette, non sono mai disgiungibili da un'ombra, da un'ineffabilità che non accidentalmente ma per natura si sottrae al sapere. Così che quell'ostendersi non può, di diritto, tragguardare a un pensiero pienamente traslucido (il concetto) ma resta legato all'opacità (e storicità) del linguaggio; e anzi quel non sapere e quell'opacità sono le condizioni a partire da cui è possibile la parola che rende la luce. Dovremo cercare di comprendere la portata e il significato di questo slittamento dalla critica del non-sapere con cui si apre *Logica ed esistenza* a quella che, se è vera l'interpretazione qui abbozzata, appare l'affermazione del non-sapere come condizione, verrebbe da dire trascendentale, della dicibilità dell'essere.

A interessarci, in questa sede, non sarà né una ricognizione puntuale delle pagine hegeliane sul linguaggio, disseminate in opere e contesti assai diversi, né un'analisi del linguaggio con gli strumenti della linguistica, di cui pure Hyppolite aveva una buona conoscenza, ma la valenza trascendentale del linguaggio nella sua relazione col concetto e le implicazioni ontologiche sottese da quella relazione. Mi focalizzerò in tal senso su due ordini di questioni: a quali condizioni è possibile il linguaggio; in che modo il linguaggio assolve, se mai può assolvere, a una funzione trascendentale originaria.

In questo orizzonte, userò come testo di riferimento la *prima parte* di *Logique et existence*, *Langage et Logique*, cui affiancherò di volta in volta altre parti del testo e altri scritti di Hyppolite.

Mi pare però opportuno avanzare da subito alcune precisazioni. In primo luogo, è utile ricordare come in Hegel non si trovi una vera e propria filosofia del linguaggio: la trattazione più sistematica del tema è presente, come vedremo,

¹ P. Valéry, *Le cimetière marin*, citato in J. Hyppolite, *Logique et existence*, PUF, Paris 1953; ed. it. *Logica ed esistenza*, Bompiani, Milano 2017, p. 629 [da ora citato dalla ed. it., con la sigla LE].

nell'*Enzyklopädie*. Il tema del linguaggio percorre bensì trasversalmente le opere hegeliane, dal *System der Sittlichkeit* alle due esposizioni sistematiche jenesi del 1803-1804 e 1805-1806, dalla *Phänomenologie* alla *Logik*, all'*Ästhetik*, ma complessivamente mi pare che si possa concordare col Bodammer quando afferma che «per Hegel il linguaggio non è stato un tema centrale della filosofia»². Sempre il Bodammer aggiunge un rilievo prezioso quando scrive che l'interpretazione hegeliana del linguaggio riposa sulla concezione secondo cui

lo spirito, elevandosi nel corso della storia alla perfetta autocoscienza, è un "Assoluto" che include in sé la finitezza, e per ciò stesso il linguaggio, come momento della propria autoposizione. Una critica a Hegel dovrà in primo luogo riconsiderare a fondo questo punto di vista sistematico. Una simile riconsiderazione potrebbe giungere, in contrasto con Hegel, a vedere nel linguaggio il tema essenziale della filosofia, e a considerare l'"Assoluto" come ciò che è ancora da farsi³.

È in direzione di questa critica che sembra volgersi la lettura hyppoliteana di Hegel.

In secondo luogo, infatti, sebbene sia difficile rinvenire nell'opera ermeneutica hyppoliteana una recisa sporgenza teoretica rispetto ai testi interpretati, è significativo che l'intera *prima parte* di *Logica ed esistenza* sia dedicata proprio al tema del linguaggio; tema che assume dunque, nell'impianto complessivo dell'opera, una rilevanza ben maggiore che in Hegel, mettendo in rilievo una tensione interna alla filosofia hegeliana e sollecitandone – come vorrei mostrare – una riconsiderazione dell'organizzazione sistematica. Nell'*Introduzione*, Hyppolite chiarisce da subito come la comprensione della tesi hegeliana dell'«identità dell'essere e del sapere» (LE, 85), ovvero della reciprocità del «discorso del filosofo sull'essere» e del «discorso dell'essere stesso attraverso il filosofo», «suppone innanzi tutto l'esplicitazione della filosofia del linguaggio umano disseminata nei testi di Hegel» (LE, 87). Ancora più icasticamente leggiamo in *Structure du langage philosophique*: «la filosofia di Hegel è dominata dal problema del linguaggio»⁴.

² Th. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Felix Meines Verlages, Hamburg 1969, p. 1. Sul tema del linguaggio, oltre al fondamentale lavoro di Bodammer, mi limito a rinviare al cap. I del testo "classico" di G.R.G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, Clarendon Press, Oxford 1950 e, per quanto concerne la letteratura in lingua italiana a: S. Tagliabue, *La mediazione linguistica*, Feltrinelli, Milano 1979 (capp. III e IV, in particolare pp. 180-211 sul nesso di pensiero e linguaggio); S. Costantino, *La dialettica come linguaggio*, Mursia, Milano 1980; D. Sacchi, *L'istinto logico del linguaggio*, Marietti, Genova 1991 (con un confronto, teoreticamente marcato, della prospettiva hegeliana con l'ermeneutica); F. Li Vigni, *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, Guerini, Milano 1997 (per un ripercorrimto diacronico del tema del linguaggio nell'opera hegeliana). Va naturalmente ricordato J. Derrida, discepolo di Hyppolite, *Le puits et la pyramide*, in *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; ed. it. *Il pozzo e la piramide*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 105-152.

³ Th. Bodammer, op. cit., p. 241.

⁴ J. Hyppolite, *Structure du langage philosophique d'après la préface de la Phénoménologie de l'esprit* (1967), in ID., *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris 1991, 2 voll. [da ora con la sigla F, seguita dal numero del volume], I, p. 343.

In terzo luogo, Hyppolite considera sincronicamente le pagine hegeliane sul linguaggio: ciò che importa al filosofo francese non è l'evoluzione del tema del linguaggio in Hegel né i diversi contesti (psicologico, fenomenologico, estetico) di emergenza del tema linguistico, ma la funzione sistematica del linguaggio in relazione, in particolare, alla *Logica* (cfr. LE, 87).

2. *Senso e concetto*

La tensione tra l'elemento linguistico e l'elemento logico emerge già nella nozione attraverso cui Hyppolite interpreta il rapporto tra la *Fenomenologia* (e in generale la *Realphilosophie*) e la *Logica*: la nozione di senso. «Il comprendersi e l'esprimersi di questa realtà [la realtà effettuale: *Wirklichkeit*] come linguaggio umano è ciò che Hegel chiama il concetto o il senso» (LE, 83). È sintomatico che Hyppolite usi senso e concetto quasi come sinonimi; i due termini, per quanto strettamente connessi, non sono invero interamente sovrapponibili, dal momento che il senso comporta un versante strutturalmente linguistico che non può di diritto dileguare nella piena trasparenza del concetto. Questa discrasia semantica emerge in apertura del *secondo capitolo* della *prima parte* di *Logica ed esistenza*, quando Hyppolite introduce tematicamente la definizione di senso, traendola dalle *Lezioni di estetica* hegeliane:

Senso è invero una strana parola che è, a sua volta, impiegata in due sensi opposti. Da una parte designa infatti gli organi che presiedono all'apprensione immediata, dall'altra parte chiamiamo senso il significato di una cosa, la sua idea [il suo pensiero: *den Gedanken*], ciò che essa possiede di universale. È così che il senso si rapporta per un verso al lato immediatamente esteriore dell'esistenza e per altro verso alla sua essenza interiore. La considerazione riflessa [dotata di senso: *sinnvolle*], invece che separare i due aspetti, fa in modo che ciascuno di questi si presenti insieme al suo contrario; essa cioè, proprio mentre riceve di una cosa un'intuizione sensibile, ne afferra il senso [l'essenza: *das Wesen*] e il concetto. Ma, dal momento che queste determinazioni sono recepite come non dissociate, colui che contempla non ha ancora coscienza del concetto e non fa, per così dire, che presentirlo vagamente⁵.

In Hegel questa definizione occorre all'interno delle pagine sulla «vitalità naturale bella», e «senso» designa l'unità di interiore ed esteriore, di essenza e intuizione, in cui tuttavia il concetto è solo presentito. In Hyppolite, per contro, la nozione di senso assume un'estensione ben maggiore, connotando sia «lo statuto del linguaggio umano» (LE, 137), sia, come abbiamo letto, il «comprendersi» e l'«esprimersi» «della realtà effettuale», quindi ogni modo di manifestazione dell'essere nella coscienza e ogni comprensione, più o meno esplicita, del reale. Lo stesso uso quasi sinonimico di senso e concetto in Hyppolite indica che

⁵ G.W.F. Hegel, *Ästhetik*, hrsg. von F. Bassenge, Aufbau, Berlin 1976 [1955], vol. I, p. 133; ed. it., *Estetica*, Einaudi, Torino 1997, vol. I, p. 148; citato in LE, p. 137.

l'aspetto intuitivo e sensibile proprio del senso, lungi dal riferirsi a un momento destinato a diliegare in una piena evidenza logica, costituisce un versante strutturale del concetto stesso; quindi che la dialettica di sensibile e senso, peculiare del linguaggio umano nella sua determinatezza storica, è essa stessa un lato intrinseco e di diritto inaggirabile del concetto. Propriamente il senso non è il concetto, è piuttosto «divenire del concetto nel discorso» (LE, 137); nel linguaggio «l'Assoluto appare come senso e come Logos» (LE, 127). È bensì vero che in Hegel ogni determinazione, anche non linguistica, è manifestazione dell'intero, cioè senso, ma Hyppolite sembra qui suggerire che il linguaggio è quell'elemento peculiare in cui la manifestatività dell'intero giunge a coscienza di sé («solo il linguaggio è senso e senso di senso», LE, 141-143, nota *) e in cui, insieme, il Logos appare non già come costellazione di significati data una volta per tutte ma come intrinseca manifestatività, ovvero come apparire determinato ed essenzialmente temporale.

Questo livello preliminare di indagine, non ancora fondato, può essere ulteriormente sviluppato attraverso due chiarimenti. Per un verso, il senso è unità della natura e del Logos, «interiorizzazione del mondo» ed «esteriorizzazione dell'io» (LE, 135): non è né un mondo che la coscienza si limiti a registrare o da cui astragga delle generalità esteriori, né un pensiero muto o un universo di significati intemporalmente, una piena e conclusa trasparenza dell'essere al pensiero. Il senso, in quanto linguistico, è l'unità di sensibile e significato, non già come sintesi *ex post* ma come ciò che è primo, da un punto di vista fondativo, rispetto ai suoi momenti costitutivi (cfr. LE, 143-149). Per un altro verso, questo carattere sintetico e fondativo del linguaggio riposa interamente sulla struttura del Logos. Hyppolite riprende il noto passo della *Prefazione alla seconda edizione della Scienza della logica*:

Le forme del pensiero trovano la propria esposizione e il proprio essere nel *linguaggio* dell'uomo. [...] In tutto ciò che diviene per lui interiorità, rappresentazione in generale, [...] è all'opera il linguaggio, e nel linguaggio si trovano le categorie; ed è così che l'uomo pensa in modo affatto naturale secondo la logica, o, meglio, che la logica costituisce la sua *natura* stessa⁶.

Ciò che dovremo tentare di comprendere è la struttura e il fondamento del rapporto tra le forme del pensiero e il linguaggio.

3. *La riflessività: universalità e determinatezza del linguaggio*

Sensata è, come si accennava, ogni comprensione più o meno esplicita del reale. È significativo che, nel passo dell'*Estetica* sopra menzionato, Hyppolite traduca *sinnvoll*, «dotato di senso», con «riflessivo»: ciò che appare, in tanto può apparire

⁶ ID., *Wissenschaft der Logik*, in *Sämtliche Werke* [da ora SW], hrsg. von G. Lasson, später J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig (è l'edizione cui fa riferimento Hyppolite), Bd. III (1932), pp. 9-10; ed. it. *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, 2 voll., vol. I, p. 10; citato in LE, p. 87.

in quanto non è semplicemente dato ma riflesso, cioè trasceso nella sua puntualità opaca e portato nella luce che costituisce il potere di riflettere proprio della coscienza. È solo in una distanza (trascendenza) che il dato può apparire: «Ogni apparire [...] è riflessione» (LE, 247). In quanto riflesso, l'apparire è già dato entro l'elemento dello spirito o del senso, là dove con spirito o senso si intende la stessa capacità della coscienza di trascendere il dato e di universalizzarlo: come scrive Hyppolite in *Situation de l'homme*, «l'uomo è nella sua essenza l'ente che può trasgredire il limite facendolo proprio e donando[gli] [...] un significato spirituale»⁷, sicché il trascendere in quanto tale «ha in ogni caso un senso» (LE, 617). In altri termini, il senso implica costitutivamente una riflessività, cioè una duplicazione e insieme un'unità tra il dato (e in prima istanza il sensibile) e il pensiero. Sensato è perciò ogni apparire in quanto apparire, non solo l'apparire tematicamente posto come tale nel concetto ma anche l'apparire precategoriale e implicito in una pre-comprensione: «il disvelamento del dato non è un'operazione seconda, appartiene all'esistenza stessa»⁸. Ora, questo potere di riflettere si manifesta, già nel suo strato precategoriale, come linguaggio: «Il linguaggio enuncia appunto questa mediazione universale. [...] Ciò che dico, in quanto lo dico, in quanto è parola intelligibile, traspone nell'elemento dell'universalità l'opacità delle determinazioni» (LE, 127).

Senza l'elemento universale del linguaggio non sarebbe possibile né la comunicazione intersoggettiva né la comunicazione interlinguistica: «la traduzione si compie nell'elemento universale del linguaggio» (LE, 205; cfr. 97, 123). Più ancora, senza il linguaggio non sarebbe possibile la comprensione delle determinazioni particolari, né il loro apparire, o, almeno, l'apparire non potrebbe venire trattenuto e sottratto all'immediatezza del proprio dileguare. Nel *primo capitolo* della *prima parte* di LE, Hyppolite ripercorre la figura hegeliana della certezza sensibile, mostrando la contraddittorietà della pretesa della coscienza a cogliere la pura e puntuale singolarità spazio-temporale del questo e dell'ora⁹. La certezza sensibile, e le figure che, a un livello di maggiore consapevolezza, ne reiterano la pretesa all'immediatezza (godimento [LE, 117-123]; anima bella [LE, 123-127]), cadono in una duplice, complementare, contraddizione, il cui esito è lo scetticismo (in senso lato): pretendere che l'immediato possa apparire fuori dall'orizzonte dell'universalità (universalità che, come riflessione, costituisce la coscienza in quanto tale e la condizione dell'apparire dell'ente); pretendere che il potere di trascendere proprio della coscienza possa fare a meno della determinazione, ossia tradursi non già in una universalizzazione del determinato ma in una negazione del determinato.

La coscienza che pretende di vivere la pura singolarità senza pensarla o significarla non può infatti che dissolversi, ed è invano che rifiuta il linguaggio e il discorso e

⁷ J. Hyppolite, *Situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne* (1947), F, I, p. 113.

⁸ ID., *Nécessité et liberté dans l'histoire et la connaissance historique* (1960), F, II, p. 993; cfr. *ivi*, p. 992.

⁹ LE, pp. 89-97; 107-117 (per i luoghi hegeliani, salvo citazioni puntuali, rinvio, qui come altrove, all'apparato di note dell'ed. it. di LE).

pretende di raggiungere un Assoluto ineffabile. [...] Essa, se per ostinazione rinuncia al linguaggio, non può che perdersi, dissolversi. Ripetiamolo, questa dissoluzione è sempre possibile, e la sola trascendenza virtuale appare allora quella del nulla. Lo scetticismo non si avvede di come il processo discorsivo continui incessantemente, di forma in forma, di figura in figura, di determinazione in determinazione, e di come il nulla sia sempre, in modo determinato, «il nulla di ciò da cui risulta»¹⁰. Lo scetticismo conclude nell'astrazione del nulla, isola il nulla come ineffabile anziché pensarlo come la negatività interna che consente al discorso di proseguire andando di determinazione in determinazione; ma la coscienza che presume di raggiungere l'essere assoluto nella singolarità, sia fuori di sé che in se stessa, è vittima di questa pretesa immediatezza dell'essere, e ciò che trova non è l'essere ma, appunto, il nulla, non la mediazione, essa sola concreta, ma la trascendenza dell'astrazione suprema (LE, 103-105).

Siffatta posizione riproduce la dialettica di essere e nulla con cui si apre la *Scienza della logica* (cfr. LE, 105, 113) e la sua insostenibilità riposa sulla contraddittorietà dell'intera *Dottrina dell'essere*, vale a dire sulla contraddittorietà della posizione di un immediato che non si alieni riflessivamente e non si auto-compenetri nel pensiero. Al livello fenomenologico, la contraddittorietà consiste nel porre un'eterogeneità tra potenza universalizzatrice della coscienza e determinazione, così che l'universalità è ridotta a negazione del determinato e perciò ad abbassamento del determinato a puro negato, a non essere; e, in modo affatto concomitante, nel porre il determinato come puro dato che apparirebbe in sé alla coscienza, indipendentemente dalle condizioni dell'apparire costitutive della coscienza stessa. La coscienza, per contro,

non può rinunciare all'universalità né rifiutare la determinazione che, essa sola, le conferisce l'esserci. Un simile rifiuto la condurrebbe solo a quella dissoluzione che abbiamo visto minacciare sempre la singolarità astratta, astratta appunto in virtù del rifiuto delle determinazioni, e dunque identica all'astratta universalità (LE, 125).

In altri termini: l'apparire risulterebbe contraddittorio senza la riflessività o idealità o potenza universalizzatrice della coscienza; ma a sua volta, la riflessività o idealità che consente l'apparire risulterebbe contraddittoria se pensata come mera negazione del determinato, ossia come alquanto di indipendente da una determinatezza temporale.

Ciò equivale a dire che la riflessività o idealità si leva da una situazionalità storica determinata e in quanto rischiaramento di quella situazionalità¹¹. La capacità di trascendere il dato a partire da una situazione determinata non costituisce, come abbiamo visto, una peculiarità della coscienza filosofica ma della coscienza in quanto tale, indica l'esperienza umana nella sua precategory. Questo primo livello di riflessività o idealità è una negazione, appunto ideale,

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, SW II (1937), p. 68; ed. it. *Fenomenologia dello spirito*, La nuova Italia, Firenze 1995, 2 voll., vol. I, p. 71.

¹¹ J. Hyppolite, *Nécessité et liberté*, cit., F, II, p. 993.

del dato o del sensibile, ma non è né un mero annullamento del sensibile né una riflessione autocosciente e concettuale: è, come abbiamo letto, un «presentimento del concetto».

Orbene – ed è questo il punto cui volevamo giungere – il linguaggio, come linguaggio naturale, è esattamente quell'elemento ideale che è dato in unità con la determinatezza sensibile (il significante) e con una situazionalità storica concreta (la codificazione dei significati nelle diverse lingue): il linguaggio è «quel legame del singolare e dell'universale che è per Hegel il concetto o il senso» (LE, 123); e il «dissolversi» della coscienza nell'universale astratto o nell'astratta immediatezza equivale alla pretesa impossibile di «sfuggire al divenire del senso, al discorso» (LE, 115). La mediazione che toglie la contraddittorietà della duplice astrazione è in prima battuta linguistica. Ciò che va ora esaminato è il processo linguistico di universalizzazione del dato e determinazione dell'universale.

4. *La rappresentazione: simbolo e segno*

Poco prima di citare le *Lezioni di Estetica*, Hyppolite aveva fatto riferimento ai §§ 446-465 dell'*Enciclopedia*, che costituiscono l'unica trattazione sistematica del linguaggio da parte di Hegel, e che Hyppolite stesso ripercorre nel *secondo capitolo* della *prima parte* di *Logica ed esistenza*¹². Nel testo hegeliano, ci troviamo all'interno dello *spirito soggettivo*, nel punto β (*rappresentazione*) della sezione "a" (*spirito teoretico*) della *psicologia*.

Il tema, leggiamo nel testo hegeliano, è «la rappresentazione» come «termine medio tra l'immediato trovarsi-determinata dell'intelligenza e il pensiero»¹³. Hegel analizza, come scrive Hyppolite, «la dialettica di sensibile e senso che determina lo statuto proprio del linguaggio umano» (LE, 137). Il problema è dunque quello dello statuto e non della genesi psicologica della rappresentazione e del linguaggio: la dialettica di sensibile e senso non è riguardata come una mera storia empirica e psicologica della formazione del linguaggio ma come una genesi trascendentale del linguaggio stesso a partire dai suoi momenti costitutivi, i quali, slegati dal loro compimento, appaiono in sé astratti. Questi momenti astratti sono, in senso generalissimo, l'interiorità del soggetto e l'esteriorità dell'oggetto considerate come opposte ed estrinsecamente relazionate.

Già nel primo momento della rappresentazione, il ricordo o, meglio interiorizzazione (*Erinnerung*), si rende evidente come il dato intuitivo, che considerato astrattamente in sé dileguerebbe (così come già emerso dalla figura della *certainza sensibile*), venga già da subito sciolto dalla propria immediatezza dileguante e conservato alla stregua di immagine nell'interiorità del soggetto. L'immagine conservata non è tuttavia saputa ma «astrattamente conservata» nel «pozzo not-

¹² Su quanto immediatamente segue cfr. LE, pp. 149-167.

¹³ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [da ora Enz], SW V (1930); ed. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bompiani, Milano 2007, § 451.

turno» dell'intelligenza¹⁴, cioè immagazzinata virtualmente nell'inconscio o meglio nel preconsciouso.

Perché il ricordo propriamente detto venga attualizzato occorre una nuova intuizione. L'immagine virtuale viene attualizzata da un'intuizione presente o l'intuizione presente sussunta sotto l'immagine conservata; in ogni caso, ciò che è attualmente intuito non è più una semplice presenza opaca ma è riconosciuto, cioè già in qualche modo rappresentato, dall'intelligenza. L'immagine ricordata non è tuttavia né l'intuizione attuale né l'astratta soggettività del pozzo preconsciouso ma un contenuto determinato che, in quanto dato nel modo dell'assenza, è contenuto proprio dello spirito (*immaginazione riproduttiva*) e in tal senso già universale concreto¹⁵.

La capacità del soggetto di avere immagini e di trascendere la puntualità dell'intuizione costituisce la *fantasia*, ovvero il potere creativo proprio del simbolismo, dell'allegoria, della poesia (*dichtende Einbildungskraft*¹⁶).

L'immagine della fantasia è però un contenuto esso stesso astratto se non si fa essente, se non si rende intuitiva. Il farsi intuitivo della fantasia è il *simbolo* o il *segno*. Nel simbolo, come per esempio il geroglifico, l'intuizione sensibile attuale e il contenuto simbolizzato hanno ancora qualcosa in comune; nel segno invece «il sensibile è ridotto al minimo, non ha valore per se stesso [...], non ha alcuna somiglianza col contenuto rappresentato» (LE, 157). Il segno così inteso è la parola, verbale e scritta, in cui l'aspetto materiale, il significante, non possiede una connessione intrinseca con il significato¹⁷.

L'arbitrarietà di principio che lega il segno al significato è indice del dileguare stesso del contenuto sensibile e del suo farsi trasparente al significato. Questo farsi trasparente del suono o della successione di grafemi si compie nella memoria (*Gedächtnis*¹⁸), ossia nella facoltà di cogliere immediatamente nel segno il significato, come quando, dinanzi al suono o al segno grafico "leone", noi non tratteniamo più l'attenzione sul suono stesso o sulla traccia grafica ma cogliamo direttamente in quel suono o in quei grafemi il significato: nella parola è pensata la cosa stessa, senza far ricorso alle immagini sensibili¹⁹. La trasparenza del segno al significato non è un dileguare effettivo del segno ma la sua intera spiritualizzazione e, insieme, l'esistenza esteriore del significato.

Scrivi Hyppolite:

Questa esteriorità, il sistema aperto del linguaggio e della parola, è il pensiero in sé (*Gedächtnis = Denken*), il pensiero che si è fatto esso stesso cosa, ente sensibile, suono, mentre la cosa stessa si negava, si interiorizzava in pensiero (LE, 153).

¹⁴ Enz § 453.

¹⁵ Enz § 455.

¹⁶ Enz § 456.

¹⁷ Cfr. Enz §§ 457-460.

¹⁸ Cfr. Enz §§ 461-464.

¹⁹ Enz § 462 e già *Jenenser Realphilosophie 1805-1806*, in SW XX (1931), p. 183; ed. it. *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Roma Bari 2008, p. 74; citati in LE, p. 163.

Il significato è presente nell'esteriorità del linguaggio, i segni sono per noi i significati stessi; così l'intelligenza si è resa esteriore a sé stessa, oggettiva; dimorando essa stessa nel linguaggio e in esso vivendo, ha superato anche la propria creazione arbitraria. Trova il senso, l'interiorità, il contrario dell'essere, come un ente, e trova l'ente, il contrario del senso, come un significato. È come se alcunché di naturale fosse divenuto interamente significato e vita del senso, senso visibile e udibile, senza alcun supporto estraneo, restando tuttavia natura, ma riflettendosi (LE, 159-161).

Nel linguaggio, e in particolare nella sua struttura grammaticale, si realizza quel primo livello di riflessività di cui abbiamo parlato e che consente l'accesso al mondo. In questa riflessività, il potere di trascendenza, che costituisce l'esistenza in quanto tale, non dilegua nel semplice togliimento del contenuto dato ma è per dir così legato nell'effettualità del linguaggio, dimodoché l'idealità o soggettività del trascendere è posta in unità con l'oggettività e la sensibilità. Tale idealità oggettivata, che è comprensione implicita dell'essere, è il linguaggio della rappresentazione o linguaggio naturale, quella trama di significati che strutturano precategorialmente l'apparire del mondo e che, come vedremo meglio più avanti, dispongono dell'uomo più di quanto egli non ne disponga.

5. *Insufficienza e infondatezza del linguaggio rappresentativo*

Tuttavia, al livello sin qui raggiunto, il linguaggio rappresentativo si mostra insufficiente e in sé infondato. Mi pare di poter esplicitare questa insufficienza scandendola in quattro snodi aporetici tra loro connessi. In primo luogo, il pensiero è ancora formale rispetto ai propri contenuti e, insieme, i contenuti estranei rispetto al pensiero. Il pensiero fungente nella rappresentazione è bensì elemento dell'universalità, ma di un'universalità astratta opposta alla determinatezza dei contenuti pensati, i quali, a loro volta, sono attribuiti a una fonte estranea (LE, 167-169²⁰). Fonte estranea, aggiungerei integrando quanto detto con il § 20 dell'*Enciclopedia* hegeliana, che va intesa sia come mondo denotato dal significare, sia come sistema di significati storicamente depositati in una lingua e come tali trovati, dati, allo spirito.

In secondo luogo, e in relazione al primo punto, nel linguaggio rappresentativo non appare il legame intrinseco tra i significati, cioè tra le determinazioni del pensiero, e tra il pensiero e i suoi pensati: all'altezza del discorso sinora sviluppato non si può escludere che il pensiero «si libri al di sopra di ciò di cui parla» (LE, 175), riducendosi a mera chiacchiera o a vuoto formalismo e ricadendo da ultimo nella posizione scettica di cui si è detto (cfr. LE, 175-179).

In terzo luogo, non si è ancora mostrato se la trascendenza propria dell'esistenza sia una riflessione soggettiva e meramente umana o sia apparire dell'essere stesso. Se pure l'uomo è consegnato al linguaggio, questo non esclude che nel

²⁰ Cfr. Enz. §§ 465 sgg.

linguaggio si articolino dei semplici punti di vista storici, sia pur collettivi, privi di ogni intrinseca verità (storicismo). Non si è cioè mostrata la portata veritativa di quel pensare che opera come pensiero implicito o precategoriale, o, anche, che il mondo di significati consegnati al linguaggio esprima effettivamente un'intrinseca logicità dell'essere. L'istanza di pensare insieme «colui che parla» e «ciò di cui si parla», e cioè «l'unità del sé e dell'essere» (LE, 133), attraversa l'intera *prima parte* di *Logica ed esistenza* e presiede alla transizione al piano fondativo, propriamente logico-ontologico, sviluppato nelle *parti seconda e terza* dell'opera.

Aggiungerei una quarta considerazione metatestuale, strettamente connessa alle precedenti, per esplicitare quanto afferma Hyppolite: la riflessione che ha mostrato la genesi trascendentale del linguaggio non è una riflessione rappresentativa ma una riflessione sulla riflessione, cioè una riflessione propriamente concettuale, che deve a sua volta fondare la propria verità. Il linguaggio di cui si parla nell'*Enciclopedia*, se è fondato, non è fondato in sé ma solo per noi, per il filosofo che si è già elevato al sapere assoluto.

In sintesi: «il sapere [e il linguaggio] non filosofico», rappresentativo, va dalla «cosa stessa» al soggetto «del sapere», incapace «di dimenticare se stesso nel contenuto». «Si dà dunque da un lato l'argomentazione e il sapere, dall'altro il supporto fisso, da un lato la riflessione, dall'altro la cosa»; per contro «lo stile del pensiero filosofico [...] appare in un discorso in cui la mediazione è la cosa stessa»²¹. Il superamento della quadruplici aporia ora rilevata può avvenire solo là dove si mostri che la dialettica di senso e sensibile sia effettivamente la manifestazione di una struttura dell'essere: nella genesi del linguaggio, il livello antropologico e fenomenologico, e il sotteso residuo di arbitrarietà e formalismo, non possono venir tolti e fondati che nella logica come ontologia (cfr. LE, 169). Occorre far vedere se, e in che modo, nel linguaggio siano fungenti le categorie; ma il linguaggio che esprime questo secondo livello di riflessività non può, evidentemente, essere *simpliciter* il linguaggio della rappresentazione: l'essere come senso «è rivelato dal linguaggio, a condizione che quest'ultimo venga inteso come quel sistema che supera se stesso in se stesso, come il discorso che anticipa il pensiero logico» (LE, 163-165). In tal modo il linguaggio, «che è pensiero in sé, diventa pensiero per sé», e «il pensiero dell'essere, che costituisce il linguaggio, diventa pensiero del pensiero», senza tuttavia, e il rilievo è della più grande importanza, «che questa riflessione sul linguaggio esca essa stessa dal linguaggio» (LE, 167).

6. Linguaggio poetico e simbolismo logico-matematico

Nel *terzo capitolo* della *prima parte* di *Logica ed esistenza*, Hyppolite si interroga sulla specificità del linguaggio filosofico, distinguendolo tanto dal linguaggio poetico quanto da quello matematico o della logica formale.

²¹ J. Hyppolite, *Structure du langage philosophique*, cit., F, I, p. 349.

Il superamento del formalismo del linguaggio e dell'esteriorità tra contenuto e riflessione sembra a tutta prima poter avvenire nel linguaggio poetico²². La poesia, come noto, si pone per Hegel al vertice delle arti. Nell'arte in generale il contenuto spirituale non è semplice rinvio come nel segno ma è espresso nell'opacità della materia, così che l'arbitrarietà del legame tra segno e significato è tolta non già in direzione di una trasparenza del segno al significato bensì in direzione di una opacizzazione, per dir così, del significato, in quanto esso coincide con la sua stessa espressione sensibile. L'arte è perciò apparire del senso ma non è ancora senso per sé, senso saputo; il primato della poesia rispetto alle altre arti, rimarca Hyppolite, consiste proprio nella possibilità di rendere il sensibile trasparente al significato. Nella poesia, a differenza che nella musica, il suono non vale per se stesso, come materialità espressiva del senso, ma nella sempre più accentuata struttura di rimando al significato spirituale. Per ciò stesso, però,

la poesia, se è il vertice dell'arte, è anche il segno del suo declino e ne è il compimento, nel duplice senso del termine. La negazione del sensibile è a tal punto completa che l'arte non pare più possibile, e già traluce il puro significare, il senso come senso, cioè la filosofia (LE, 139).

D'altra parte, la negazione del sensibile non può neanche approdare a una completa dismissione del linguaggio naturale e alla formulazione di una *characteristica universalis*, secondo il progetto leibniziano su cui più volte Hegel avanza delle riserve²³. Un linguaggio simbolico che pretenda di liberarsi una volta per tutte dalla determinatezza storica del linguaggio naturale finirebbe col porre una relazione statica tra il simbolo e il contenuto concettuale, smarrendo così la vitalità intrinseca del pensiero. L'attribuzione di un simbolo a un significato concettuale univoco renderebbe infatti il concetto un termine morto e reificato il cui legame con gli altri concetti sarebbe stabilito in modo meramente esteriore e meccanico, così che si rivelerebbe contraddittorio il compito di cogliere il movimento interno del concetto e la sua connessione con la totalità. Il significato, piuttosto, «si modifica attraverso il contesto. Occorre pur mantenere l'unità e l'invarianza, ma questa non può essere trattenuta che come mediazione, come senso totale» (LE, 207, 209). Il sistema linguistico «non rinvia a un preteso senso riposto dietro il linguaggio, ma ad altri significati, essi stessi espressi ed esprimibili. L'Io è immanente, come universalità, alla totalità del discorso» (LE, 165)²⁴.

L'insufficienza della caratteristica universale riposa sul presupposto di un preteso senso non linguistico nascosto dietro il linguaggio, insufficienza che mi sembra possa venir riguardata sotto molteplici rispetti tra loro complementari.

²² Su quanto segue cfr. LE, pp. 181-187, 191-197 e già, nel cap. II, pp. 139-143.

²³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie*, cit., SW II, pp. 35-45 (ed. it. cit., vol. I, pp. 32-44); *Wissenschaft der Logik*, cit., SW IV, pp. 331-332 (ed. it. cit., vol. II, pp. 778-779); *Enz* § 459.

²⁴ Cfr. J. Hyppolite, *Langage et être, langage et pensée* (1966), F, II, pp. 920 sgg.

Innanzitutto, porre un senso puro in guisa di contenuto statico o eterno di diritto indipendente dalle proprie espressioni linguistiche storicamente determinate, indipendente cioè dal linguaggio naturale, significa condannare quelle espressioni, proprio in quanto storiche, a un rapporto di esteriorità col senso, cioè contraddire il *demonstrandum*: l'intrinseca logicità del precategoriale. Il linguaggio simbolico apparirebbe, afferma Hyppolite, come un vestito che copre un corpo, che copre un presunto senso nudo (cfr. LE, 201 sgg.): da un lato avremmo un contenuto muto del pensiero, dall'altro una coscienza che ponendosi a un grado zero di linguisticità e di storicità, e come tirandosi per i capelli fuori da ogni linguaggio storicamente costituito, dovrebbe creare un sistema simbolico adeguato a quel contenuto.

Ora, non solo le espressioni storiche di quel significato resterebbero esteriori al significato stesso, ma, in secondo luogo, sarebbe eteronoma al contenuto la riflessione che attribuisce il simbolo a un preteso significato già costituito: non sarebbe la cosa stessa a riflettersi nel pensiero, a esprimersi, ma la cosa, il sistema di significati invarianti, sarebbe un contenuto già dato, un immediato che la riflessione, non si sa bene come, procurerebbe di adeguare. Tale pretesa non è solo irrealizzabile ma «assurda», cioè contraddittoria,

dal momento che il progredire del pensiero muta continuamente la natura e la relazione degli oggetti del pensiero stesso. Sarebbero dunque necessari sempre nuovi simboli corrispondenti alle nuove scoperte e alle nuove relazioni del pensiero. Siffatta caratteristica universale [...] sarebbe sempre in ritardo su quel progredire. L'illusione dell'intelletto rimane tuttavia tenace; esso [...] prende in considerazione solo l'*espressione* del pensiero nel linguaggio, come se il significato potesse essere un'interiorità priva di esteriorità (LE, 197).

L'illusione dell'intelletto comporta un «abbassarsi dal senso [...] all'essere immediato» (LE, 201), il ritorno a una posizione simile a quella della certezza sensibile.

In terzo luogo, mi pare che l'insostenibilità della posizione che pretende di adeguare un contenuto univoco attraverso un sistema di simboli possa venire espressa nei termini seguenti: se si domandasse alla coscienza che avanza siffatta pretesa cosa garantisce l'applicabilità di quel "vestito simbolico" a quel contenuto, essa dovrebbe inventare un metalinguaggio simbolico per giustificare la propria pretesa e così via all'infinito:

Determiniamo il codice che fissa questi segni [i simboli univoci della *characteristica universalis*] e le regole del loro uso, ma li determiniamo con l'ausilio di una lingua più potente, una metalingua che può a sua volta essere codificata. Rischiamo così di andare all'infinito da una lingua a una metalingua che parla sulla prima.²⁵

²⁵ ID., *Langage et être*, cit., F, II, p. 923.

7. *La natura paradossale della relazione di linguaggio e pensiero; metariflessività e autoriflessività del linguaggio*

A emergere è la natura intrinsecamente paradossale della relazione di linguaggio e concetto. Il linguaggio precede il concetto che deve fondarlo, ma d'altra parte la riflessione concettuale sulla riflessione avviene pur sempre entro il linguaggio, così che la costellazione di significati dati all'interno della lingua e storicamente configurati sembra non poter mai essere tolta. La metariflessione propriamente filosofica avviene pur sempre nel linguaggio, che a sua volta appare come intrinsecamente metariflessivo e autoriflessivo: «la lingua quotidiana [il linguaggio naturale] – scrive Hyppolite in *Langage et être* – è la metalingua» di ogni altro possibile linguaggio ed «la metalingua di se stessa, dice, e dice sul proprio dire»²⁶. Come abbiamo già letto in *Logica ed esistenza*, «solo il linguaggio è senso e senso di senso»; ossia, in modo più disteso:

Il linguaggio *precede* il pensiero di cui pure è *espressione*, e, se si vuole, il pensiero precede se stesso in quella immediatezza. Il linguaggio non rinvia che a se stesso, non si supera che nel linguaggio, ed è in questo senso che lo si può dire naturale (LE, 161)²⁷.

La paradossalità del linguaggio, e il suo privilegio rispetto ad altre forme di determinatezza, consiste nella sua autoriflessività e metariflessività, nell'essere insieme determinato come questa o quella lingua storicamente data, e trascendente la determinatezza (come è evidente nel caso della traduzione). Questa trascendenza è la riflessività e universalità intrinseca del linguaggio. Ora, l'affermazione secondo cui il linguaggio esprime il pensiero può essere esplicitata, io credo, nei termini seguenti: se per pensiero si intende l'orizzonte dell'apparire dell'ente, cioè non questo o quell'orizzonte ontico ma la possibilità del costituirsi di un orizzonte dell'apparire in quanto tale, allora la trascendenza interna del linguaggio, la sua autoriflessività e universalità, coincide con il rinviare del linguaggio, in se stesso, oltre se stesso, al Logos, eccedente ogni manifestazione linguistica. Se non si desse questo rinvio interno resterebbe incomprensibile la possibilità di tradurre una lingua determinata in un'altra lingua e la possibilità del linguaggio di parlare su se stesso, ovvero esattamente l'autoriflessività e la metariflessività del linguaggio. E tuttavia, l'eccedenza del Logos, salvo ricadere nelle aporie del formalismo logico-matematico, sembra non potersi dare se non di volta in volta nelle lingue determinate, sembra cioè potersi trovare solo, in quanto *presupposto*, nel linguaggio naturale, che sempre e inevitabilmente la precede. Il pensiero logico, il discorso filosofico, è un linguaggio – abbiamo letto – che «supera se stesso *in se stesso*».

Ebbene, se è vera l'intrascendibilità del linguaggio naturale, diventa quanto mai problematica la fondazione stessa del discorso che ha per tema il linguaggio, ovve-

²⁶ *Ivi*, p. 924.

²⁷ Corsivi miei. Cfr LE, pp. 165-167 e già pp. 131-133.

ro la peculiarità del discorso filosofico: se la storicità del linguaggio appare a tutta prima inaggirabile, come può il discorso sinora fatto pretendere alla verità? Come è possibile cioè risolvere la quadruplica insufficienza del linguaggio rappresentativo di cui si è detto sopra? O, in altri termini, come è possibile, se è possibile, la riflessione sulla riflessione, ovvero la fondazione della stessa logicità implicita del linguaggio? Logicità che, ricordiamolo, deve essere dimostrata non come generica idealità formale ma come senso dell'essere, cioè manifestarsi del vero.

Mi pare di poter dire che in questa fondazione non è in questione la trascendibilità fattuale del linguaggio naturale ma la possibilità o meno di un suo togliimento ideale, la possibilità di riguardarlo come momento trascendentale originario o, viceversa, come momento astratto del vero: occorre chiedersi se l'orizzonte storico del linguaggio possa essere tolto, cioè conservato ma solo come momento, in una piena evidenza tetica del Logos; o, che è lo stesso, se il non-sapere possa esser dissolto. In quest'ultima direzione sembra andare la filosofia hegeliana, là dove si considerino esemplarmente le pagine conclusive della *Logica*:

La logica espone il muoversi dell'idea assoluta solo come la Parola originaria (*Urwort*), la quale è un esternarsi, ma però tale che come esterno è immediatamente daccapo scomparso²⁸.

8. *Fondazione ontologica del linguaggio e linguisticità dell'essere*

8.1. *La dialettica di posto e presupposto; elementi del linguaggio e partizioni della Logica*

Occorre operare una transizione al piano precipuamente ontologico, e mi pare che il filo conduttore per questa transizione sia offerto proprio dalla paradossalità del linguaggio. Dire che il linguaggio *precede* il pensiero e, insieme, lo *esprime*, significa che ciò che deve essere fondato (il linguaggio) è presupposto a ciò che lo fonda (il Logos) e che non potrebbe fondarlo se non presupponendolo. Ora, questa dialettica di posto e presupposto non è un circolo vizioso bensì una struttura logica dell'essere. Hyppolite scrive:

Il linguaggio *precede ed esprime il pensiero*. [...] Dire che il linguaggio è anteriore al pensiero significa che il pensiero non è un senso puro che potrebbe esistere non si sa dove, al di fuori della propria espressione, quasi fosse un'essenza al di là dell'apparenza; il pensiero è soltanto in quanto già presente, in quanto precede se stesso nella parola (LE, 193).

Viene qui adombrato il fondamento ontologico cui il nostro discorso intende approdare, ovvero l'impossibilità di pensare un'essenza fuori dall'apparenza. Poco prima Hyppolite aveva avanzato un rilievo che assume un ruolo fondamentale:

²⁸ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., SW IV, p. 485 (ed. it. cit., vol. II, p. 936).

Nel linguaggio, il pensiero in quanto significato è presente immediatamente come cosa; si trova al di fuori di se stesso. Perciò la dialettica logica sarà una dialettica dell'essere; dirà l'essere immediato prima di dire l'essenza, che è riflessione, alla stessa stregua in cui il significato è riflessione in rapporto al segno. Ma questa riflessione, a sua volta, è; è immediatamente come senso nella totalità del discorso. Il linguaggio, quale lo abbiamo descritto, manifesta il passaggio dal sensibile al senso, passaggio che è condizione perché l'essere si dica e sia autocoscienza (LE, 193).

E, più avanti, aggiunge: «Essere, riflessione, senso sono tre momenti del linguaggio» (LE, 201). A ben vedere, è posto un parallelismo tra gli elementi del linguaggio e le partizioni della Logica²⁹: al sensibile corrisponde l'essere (immediato); alla possibilità di dire il sensibile, e di lasciarne apparire l'essenza, corrisponde la riflessione che, come noto, è la struttura portante della *Dottrina dell'essenza*; al dispiegarsi del senso nella totalità del discorso sembra corrispondere la logica del concetto, ma qui, con uno slittamento significativo, Hyppolite parla di senso. In ogni caso, il potere del linguaggio di interiorizzare il sensibile ed esteriorizzare l'io e il significato, ovvero la riflessività propria del linguaggio, ebbene tale potenza riflessiva sembra fondarsi sulla struttura del Logos, e segnatamente sulla riflessività intrinseca dell'essere messa a tema nella *Dottrina dell'essenza*.

Nella *Logica dell'essenza*, Hegel mostra che è l'essere stesso ad apparire, a riflettersi e a fondarsi, come se l'apparenza rinviasse a un altro da sé. Ma questo altro è il movimento stesso dell'apparire, dello sdoppiarsi (LE, 317).

Lo sdoppiarsi dell'essere in essenza e apparenza si realizza nella stessa duplicità del linguaggio in quanto determinato e universale. È questo che dovremo ora portare alla luce.

8.2. *Riflessività del linguaggio e riflessività del Logos: Dottrina dell'essenza e immanenza dell'essere all'apparire*

Ritorniamo sul rinvio interno del linguaggio al Logos e sul presupporci del Logos nel linguaggio. Quel rinvio sarebbe contraddittorio se non riposasse su una logicità o idealità dell'essere, se cioè non esprimesse quello che Hyppolite efficacemente chiama «atto di trascendere», distinto dalla trascendenza in senso metafisico (LE, 355): se l'essere fosse una datità opaca eterogenea rispetto al proprio apparire o riflettersi, l'apparire sarebbe in ultima istanza apparire di nulla e lo stesso linguaggio, in cui l'apparire si determina, resterebbe del tutto estraneo alla cosa, così che ricadremmo nella contraddittorietà della certezza sensibile o dello scetticismo denunciata sopra. La medesima contraddittorietà si ripresen-

²⁹ La trattazione sistematica delle tre parti della *Scienza della logica* si trova in LE, parte III^a, cap. III, in particolare pp. 567-591; cfr. anche *Essai sur la Logique de Hegel* (1952), F, I, pp. 169-174.

terebbe se pensassimo una identità di essere e pensiero (il Dio della tradizione metafisica) non interamente riducibile al proprio apparire, cioè alle manifestazioni determinate: in tal caso l'essere resterebbe un ineffabile e, più ancora, le sue manifestazioni determinate non sarebbero pienamente essenti ma consegnate alla «contingenza del contenuto» e al «capriccio»³⁰. Non solo il rimando interno del linguaggio al pensiero, l'universalità del linguaggio, resterebbero impossibili, ma nulla potrebbe colmare lo iato tra linguaggio-pensiero e mondo. L'essere deve venire piuttosto pensato come «riflessione assoluta» (LE, 277). Questo riflettersi interno, questo scindersi di essenza e apparenza e la loro unità come realtà effettuale, sono esattamente, come si accennava, il tema della *Dottrina dell'essenza*: «l'intera logica dell'essenza è logica dell'apparire; l'essere è divenuto interamente apparire» (LE, 581; cfr. 329, 473, 583 sgg.). All'altezza della *Dottrina dell'essenza*, l'essere della prima sezione della *Logica* è posto come presupposto e questo porre è già anticipatamente l'apparire dell'essere a sé nel concetto: «L'essere era essenza in sé; l'essenza è senso in sé, è quasi un secondo essere dietro il primo; quando però non si fa più astrazione dal suo porsi, quando la si comprende come autoponentesi, come autocostituentesi, non è più essenza ma senso» (LE, 589). La struttura dell'essenza non è tuttavia solo una struttura logica ma è il fondamento logico della stessa Natura e dell'intera *Realphilosophie*, sino al suo compiersi nel sapere assoluto³¹: che l'essere costitutivamente appaia significa che l'intero Logos è già sempre essere (Natura) che appare, e appare a sé (fenomenologia, o, più in generale, spirito), cioè risolve ogni iato tra essere e riflessione nel senso: «si dà identità immediata tra natura e Logos; ma questa identità posta, divenuta per sé, è lo spirito in cui di nuovo la natura si pensa come Logos»³². Il senso, a sua volta, non si libra sopra l'immediatezza dell'essere ma si ritrova in quella come presupposto.

Ora, il movimento dell'apparire in quanto dialettica di posto e presupposto è proprio il movimento che istituisce il linguaggio come tale, e il privilegio del linguaggio, rispetto a ogni altro apparire determinato, sembra consistere nel mantenere la tensione dei due momenti (naturalità e storicità da un lato, universalità dall'altro lato), senza che né l'uno né l'altro possano dileguare:

Questo apparire, poiché è, è un momento che non può venir cancellato, così come il segno sensibile non può interamente dileguare nel significato; dilegua come segno, ma appare allora il significato. Il significato è presente in modo sensibile e comprende esso stesso il proprio giungere all'apparire, il movimento di mediazione che lo fa esistere senza che esso, come significato, sia mai stato *preesistente*, in guisa di essenza già costituita dietro l'apparenza, al proprio giungere all'apparire (LE, 251).

³⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie*, cit., SW II, p. 15 (ed. it. cit., vol. I, p. 8); citato in LE, p. 351; cfr. LE, pp. 341-355.

³¹ LE, pp. 369-375.

³² J. Hyppolite, *Essai sur la Logique*, cit., in F, I, p. 16; cfr. LE, pp. 239-241, 247-249, 359-375, 533-541, e l'intero cap. III della parte III^a. Sulle questioni più strettamente ontologiche qui affrontate, sull'atto di trascendere e, più in generale, sul ruolo fondativo della logica rinvio a S. Palazzo, *Struttura, genesi, differenza*, *Introduzione* a LE, pp. 9-65.

In virtù di questa sintesi di un apparire che non può venire cancellato e di un significato che non preesiste a quell'apparire ma lo rischiarà, il linguaggio può assolvere a una funzione originariamente trascendentale: questa sintesi è a priori e logicamente fondante rispetto ai suoi momenti (essere e concetto), così che il linguaggio viene a costituire il sostrato di ogni altro apparire e, anzi, a strutturare l'accesso dell'uomo al mondo, senza che questo accesso dipenda dall'arbitrio di un soggetto. Infatti, l'autoriflessività del linguaggio, ovvero, insieme e contemporaneamente, la strutturale opacità sensibile del pensiero nella parola e il rimando interno della parola al Logos (il potere di universalizzazione o la riflessività del linguaggio), sono fondati sull'immanenza integrale dell'essere all'apparire determinato; ma questa immanenza implica che nel linguaggio sia l'essere a esprimersi, implica, in altri termini, il superamento dell'antropocentrismo: non l'uomo dispone del linguaggio (e più in generale dell'apparire dell'essere) ma piuttosto il linguaggio dispone di lui, ed è solo su questo fondamento che il linguaggio è condizione trascendentale dell'esperienza e che la sua arbitrarietà è di diritto tolta. Come scrive Hyppolite in *Structure du langage philosophique*:

il linguaggio è il soggetto-oggetto. È solo nel linguaggio che il pensiero è esistente. In ogni altra esteriorizzazione, il pensiero si smarrisce e si disperde, se non viene reso certo dal linguaggio. [...] Il linguaggio è quell'oggetto che è insieme riflesso in sé; è nel linguaggio che il pensiero è per sé soggetto e oggetto. L'orizzonte del linguaggio è l'autocoscienza universale dell'essere³³.

O anche, completando un brano precedentemente citato:

Lo stile del pensiero filosofico – che Hegel chiama dialettica – appare in un discorso in cui la mediazione è la cosa stessa, discorso che è quello di un soggetto impersonale, come, dopo tutto, soggetto impersonale è il linguaggio stesso³⁴.

Il linguaggio non è un mero strumento, che lascerebbe sussistere l'eterogeneità tra significato e cosa, pensiero e mondo, ma è il manifestarsi della logicità dell'essere. È solo a questo livello che si può fondare l'affermazione secondo cui nel linguaggio «si trovano le categorie»: le categorie si trovano in quanto quel presupposto (la costellazione di significati presenti in un insieme di segni codificati entro una lingua storicamente determinata) che la riflessione filosofica esplicita e pone come momento del concetto, alla stessa stregua in cui natura, storia e spirito finito sono posti come momenti del sapere assoluto, ovvero dell'autocomprendersi del Logos.

³³ J. Hyppolite, *Structure du langage philosophique*, cit., F, I, p. 343; su immanenza e superamento dell'antropocentrismo cfr. almeno LE, pp. 529-531, 543-545, 557-559, 591 e *Conclusione*.

³⁴ ID., *Structure du langage philosophique*, cit., F, I, p. 349.

8.3. *La tensione interna al sistema hegeliano*

Emerge qui, però, quella tensione interna al sistema hegeliano (e forse a ogni filosofia dell'immanenza) di cui si diceva e che Hyppolite non tematizza esplicitamente. Proviamo a raccogliere quanto emerso nel precedente paragrafo. Abbiamo visto che il linguaggio si fonda sull'immanenza dell'essere all'apparire. Tuttavia, sembra che tale immanenza possa esprimersi soltanto nel linguaggio; è solo nel linguaggio, infatti, che l'elemento sensibile, e più in generale la determinatezza storica, sono tratti come essenziali. D'altra parte, il discorso sinora svolto sul linguaggio è bensì linguistico ma pretende a una verità assoluta. Le categorie presupposte dal linguaggio sono ancora intrinsecamente linguistiche una volta che vengano poste, cioè fondate?

Se si resta fedeli alla progressione hegeliana dei tre momenti della *Logica*, il linguaggio pare di nuovo venir relegato a un ruolo per dir così di "ponte" tra l'immediato (la natura) e la trasparenza compiuta del concetto (sapere assoluto). La capacità del linguaggio di riflettere l'essere, ovvero di lasciar apparire di volta in volta la manifestatività dell'essere (il senso del senso), riposerebbe sulla struttura intrinsecamente manifestativa del Logos, e questa, a sua volta, concluderebbe a (sarebbe fondata su) una piena autoriflessività, a un sapersi senza residui del tutto come tutto, sicché anche la determinatezza del lasciar apparire proprio del linguaggio dileguerebbe in un apparire concluso e totale.

Nell'*Essai sur la Logique*, Hyppolite distingue tra una genesi reale e una genesi ideale delle categorie: il Logos necessariamente si aliena; le categorie si fanno esteriori, sia come natura, sia come struttura portante dell'apparire del mondo nella riflessione implicita dell'esperienza, sia nella riflessione esplicita che costituisce la storia dei sistemi filosofici. Nei sistemi filosofici la logicità presupposta del mondo è posta esplicitamente per sé. La parzialità di ogni sistema filosofico dipende certo dalla parzialità di ogni categoria rispetto al tutto, così che si dà «un certo parallelismo tra la *genesi reale* nella storia delle filosofie, e la *genesi ideale* delle categorie nella logica hegeliana». Ma «questo parallelismo non è perfetto. La storia è sottomessa a vicissitudini temporali, a condizioni particolari». Il superamento della parzialità delle categorie, superamento che è anche fondazione delle categorie, consiste nel loro ricollocamento nella trama necessaria del tutto, ma questo significa che di ogni categoria è trattenuta la mera parzialità ideale e non le vicissitudini temporali e anche linguistiche in cui quella categoria è espressa: «La logica della filosofia, senza esser assoggettata alla genesi reale, che ha consentito alle categorie dell'Assoluto di apparire nell'esperienza umana, deve presentare una genesi ideale, mostrare la dialettica che lega le categorie le une alle altre. [...] La logica hegeliana [...] si sforza di sostituire alla storia effettiva una genesi ideale che mostra il legame interno di tutte le categorie; esse non sono più allora riguardate come momenti storici, ma come momenti del *Logos*»³⁵. Nel-

³⁵ J. Hyppolite, *Essai sur la Logique*, cit., F, I, pp. 167-168; cfr. LE, pp. 535-541.

la genesi ideale, la parzialità di ciascuna categoria si mostra nel suo aspetto puramente logico, spogliato dalle condizioni e vicissitudini storiche, dunque anche dalla determinatezza linguistica. Questa ricollocazione ideale delle categorie nel tutto, quindi la fondazione stessa del loro alienarsi, è bensì espressa in un linguaggio storicamente determinato che si leva da una precomprensione storica e linguistica, ma risolve in sé questa precomprensione, così da configurarsi come ultima parola dell'essere, parola originaria. Questa parola, nella sua espressione linguistica, è certo perfettibile, ma resta comunque la manifestazione di una struttura originaria, immutabile, rispetto a cui la stessa espressione linguistica è abbassata strutturalmente a momento secondario, tolto e superato, cioè in sé astratto:

Il linguaggio è la dimora dell'essere come senso. Il Logos è il verbo originario, primevo, ed è certo esteriorizzazione, ma esteriorizzazione che come tale, appena apparsa, dilagua. Hegel afferma che allora l'unico determinarsi del senso è il suo conoscersi, il suo comprendersi, il pensiero puro in cui la *differenza* (quella che si libererà nella natura esteriore e nello spirito finito) è l'alterità che conduce il pensiero stesso al proprio autosuperamento (LE, 557, corsivo mio).

Sulla base di ciò che si è detto in precedenza, questo significherebbe però lasciar dileguare, in quanto momento contingente, e perciò non pienamente essente, proprio l'apparire determinato come natura, storia, lingua particolare, quell'apparire, quell'esteriorizzarsi, che pure, come abbiamo letto sopra, «non può venire cancellato». Il programma immanentista, il progetto di fondazione della stessa logicità precategoriale dell'apparire, verrebbe a essere compromesso e si ripresenterebbe il rischio di formalismo che più volte Hyppolite, e proprio sulla scorta di Hegel, ha denunciato. A venire dimenticata sarebbe la differenza interna al Logos, la sua necessaria esteriorità, che sempre più decisamente, nel corso degli anni '50 e '60, Hyppolite tenderà a interpretare come un'irriducibile opacità, storicità, erramento dell'essere³⁶.

Nello sviluppo della riflessione hyppoliteana si troverà più volte la denuncia dell'aporeticità del sapere assoluto hegeliano, denuncia su cui non possiamo qui soffermarci ma che, in ogni caso, non troverà mai in Hyppolite uno sviluppo teoreticamente autonomo e rigoroso.

Quanto abbiamo visto in relazione al tema del linguaggio sembra tuttavia suggerire una possibile riconfigurazione del sistema di Hegel. Se secondo la scansione sistematica hegeliana, peraltro ricostruita fedelmente da Hyppolite, essere ed essenza sono momenti astratti, tolti e superati, del concetto, il che equivale a dire che il non-sapere e la situazionalità storico-linguistica sono tolti e superati

³⁶ Cfr. ID., *Structure du langage philosophique*, cit., in F, I, p. 352; *Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger* (1954), F, II, p. 620; *Projet d'enseignement d'histoire de la pensée philosophique* (1962), F, II, p. 998; *Leçon inaugurale au Collège de France* (1963), F, II, p. 1015; sul tema cfr. S. Palazzo, *Jean Hyppolite e la metafisica della metafisica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», CXII, Gennaio-Marzo 2020, pp. 243-264.

Alcune note su linguaggio

nel sapere assoluto, per contro l'omologia tra riflessività del linguaggio e riflessività del Logos che emerge dalle pagine hyppoliteane invita a considerare essere e concetto come momenti astratti dell'essenza³⁷, così che il sapere assoluto si rivela un'impresa impossibile e, per ciò stesso, l'orizzonte storico-linguistico risulta intrascendibile. È solo abbassando il concetto a momento interno dell'apparire, cioè considerandolo come istanza di universalità e non come totalizzazione in atto, che il linguaggio può assumere un valore trascendentale originario e la tensione tra linguaggio e pensiero mantenere una strutturale apertura temporale:

Si dà nel processo concreto della significazione [...], nella referenza globale del linguaggio al mondo attraverso questo processo di significazione, [...] e da ultimo nella comunicazione intersoggettiva, un superamento di ogni sistema chiuso [...]. La filosofia non potrà mai liberarsi dal linguaggio naturale, raggiungere l'essere altrimenti che attraverso l'esser-detto. Così il sistema costituito, la struttura, rinvia a un'esegesi, e questa, a sua volta, a una struttura. È l'incompletezza del sistema totale, dell'in-sé, che comporta l'emergenza del senso per sé³⁸.

Il senso non verrebbe più a coincidere col concetto ma sarebbe la tensione interna e mai risolta di linguaggio e pensiero, e il differire irriducibile dell'essere rispetto al sapere sarebbe allora la condizione per cui la parola, sempre di nuovo e sempre di volta in volta, può lasciare apparire il senso:

Ma render la luce
suppone d'ombra una cupa metà.

Che la via indicata da Hyppolite conduca a un rigoroso superamento delle aporie hegeliane è discutibile ma non può essere qui dibattuto. Mi limito a rimarcare come l'intero discorso sinora fatto, e cioè la fondazione del valore trascendentale del linguaggio sull'immanenza dell'essere all'apparire, se è vero, non può che porre a proprio fondamento l'invarianza di quell'immanenza come struttura intemporale. Come a dire che l'enunciato che esprime l'immanenza è vero non in virtù della propria configurazione storico-linguistica ma della contraddittorietà della propria negazione, sicché anche la configurazione storico-linguistica di quell'enunciato deve essere ancora ricompresa nell'eternità della struttura che viene enunciata, e come suo momento.

³⁷ Sulla centralità della *Dottrina dell'essenza* cfr. J. Hyppolite, *L'idée de la doctrine de la science et le sens de son évolution chez Fichte* (1964), F, I, pp. 49-50; *Leçon inaugurale*, cit., F, II, pp. 1025-1026.

³⁸ ID., *Langage et être*, cit., F, II, p. 925.

«...une épistémologie sans démon, sans crochet céleste».¹

La terza causalità bergsoniana e le radici di un discusso rovesciamento assiologico

Riccardo Valenti (Università degli Studi di Firenze)

rvalenti94@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 20/11/2019 - Accettato: 27/02/2020

English title: *“une épistémologie sans démon, sans crochet céleste”. Bergson’s Third Causality and the Roots of a Long Debated Axiological Overturn”*

Abstract: This paper analyzes some historical and theoretical aspects concerning Bergson’s causality of life creation. Mostly relying on the several volumes of *Cours*, recently published by Presses Universitaires de France, this work aims to underline the relationship which links the historical framework of Bergson (i. e. the study of Aristotle’s and Plotinus’ metaphysics) to his original philosophical production. By stressing on the notions of ‘transcendence’ and ‘immanence’, this paper holds a partly different interpretation of Bergson’s theory of ‘positive’ creation, largely focusing on a peculiar conception of ‘matter’ and ‘materiality’ in *Creative Evolution*.

Keywords: act; causality; exchange; matter; effort.

Sommario: 1. Bergson: la filosofia e la storia del pensiero antico; 1.1. I documenti; 1.2. Prospettive e confronti: quale “atto” fonda la metafisica occidentale?; 2. La causalità «sui generis». L’individuazione e le differenti formulazioni di un quesito “senza tempo”; 2.1. L’oro e gli spiccioli; 2.2. La Grecia e il “mercato” ontologico; 2.3. Entelechia ed energeia. Le ragioni del rifiuto bergsoniano; 3. Aristotele e Plotino. Gli stilemi di un’aritmetica causale; 3.1. L’immanenza, la materia e la molla; 3.2. «... diminuant d’intensité c’est-à-dire se chargeant d’obscurité.»; 4. L’armonia; 4.1. Lo slancio. La posizione la finitezza; 4.2. Conclusioni. Un “Bergson” mitico?

¹ Paul-Antoine Miquel, *Une harmonie en arrière*, in Frédéric Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, «Épiméthée», PUF, Paris 2008, p. 135.

1. Bergson: la filosofia e la storia del pensiero

Uno degli aspetti che la critica ha maggiormente considerato, nel valutare la portata innovatrice del contributo bergsoniano, è stato il rilievo che questi ha accordato alla reinterpretazione di alcuni caratteri teorici di insegnamenti ed impianti concettuali di filosofi del passato, allo scopo di rendere più efficace l'esposizione del proprio pensiero. Egli ha sancito, attraverso questa pratica, il distacco dalla «metafisica naturale dell'intelligenza umana», così come dalla sua spontanea formazione e dal suo "logico" consolidamento, pur mantenendo un legame significativo con gli autori della tradizione².

Bergson è così studiato come pensatore di "rottura", e ciò avviene nonostante gli studiosi mantengano inalterata la propensione a ribadirne l'intima concordanza che lo ricollega alle riflessioni degli esponenti di epoche precedenti. Gli studiosi ne rimarcano così, ad un tempo, la continuità e la discontinuità teorica: le prerogative dello storico e docente sono divise dalle ispirazioni dell'«apprendista filosofo», tutelando l'unità di un dialogo costruttivo che queste due figure da sempre intrattengono³.

1.1. I documenti

Indice dell'orientamento di questo filone ermeneutico è la recente pubblicazione di alcuni tra i più importanti *Cours* tenuti da Bergson al Collège de France. Si tratta di un consistente numero di cicli di lezioni consacrati all'approfondimento di un soggetto specifico e filosoficamente rilevante, alla cui trattazione Bergson dedica un intero anno accademico (o scolastico) nel tentativo di argomentare, seguendo un ordine cronologico, la posizione di un determinato problema e le differenti risoluzioni teoriche a questo apportate dai pensatori delle differenti e successive epoche studiate. In riferimento a queste spiegazioni, che lo stesso Bergson si impegna a riportare fedelmente e con un certo rigore filologico, il filosofo francese riconosce via via il proprio personale plauso e manifesta le proprie perplessità, cercando di sottolinearne i punti di forza e di debolezza. Sulla base di queste preziose indicazioni didascaliche, è possibile stabilire con sicurezza a quali dottrine filosofiche Bergson abbia attribuito un favore più evidente, nonché quali riferimenti concettuali sia comprovato abbia recuperato ed implementato con efficacia nel proprio sistema. L'interesse editoriale che i corsi bergsoniani hanno suscitato consente, infatti, di ricostruire con precisione i passi del cammino intellettuale

² Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, BUR, Rizzoli, Milano 2012, p. 308, (= *L'évolution créatrice*, in Henri Bergson *Œuvres*, Édition du Centenaire, PUF, Paris 1959, p. 770).

³ Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Vrin, Paris 1999, pp. 13-29; Salvatore Grandone, *Bergson storico della filosofia. Tempo e libertà nei corsi al Collège de France*, in Federica Buongiorno, Rocco Ronchi, Caterina Zanfi (ed.): *Bergson dal vivo*, «Lo Sguardo.net: rivista di filosofia», n° 26, (I), p. 97; Saverio Mariani, *Bergson duplice. Spinoza amico-nemico della filosofia della durata*, *ivi*, p. 149.

dell'autore, negli anni immediatamente precedenti alla comparsa delle opere più mature, come *Materia e memoria* e *L'evoluzione creatrice*.⁴

In particolare, in virtù dell'epilogo cui è da poco giunta la collana dei *Cours* edita da Presses Universitaires de France, serie che si è conclusa quest'anno con l'edizione de *L'idée de temps*, si ritiene sia possibile istituire uno studio più segnatamente "archeologico" della maturazione del pensiero di Bergson, vale a dire l'approfondimento del versante propriamente "genetico", inerente alla nascita ed allo sviluppo della riflessione ontologica bergsoniana.

1.2. Prospettive e confronti: quale "atto" fonda la metafisica occidentale?

Questo contributo cerca di evidenziare i caratteri teorici che uniscono gli aspetti principali della dottrina della causalità del vivente o "creatrice" di Bergson, come questa si trova espressa al cuore de *L'evoluzione creatrice*, alle proposizioni causali dei maggiori esponenti del pensiero antico. Con particolare riferimento alle concezioni di "trascendenza" ed "immanenza", secondo la comprensione che di queste Bergson offre, si proveranno ad evidenziare i punti salienti che descrivono la nascita e la natura del "tempo" nelle metafisiche di Aristotele e Plotino. Si tratta di una genesi delineata secondo lo svolgimento di una particolare causalità discendente, nonché concepita sulla base di una specifica teoria dell'"atto", del "cambiamento" e del "movimento", come le ricerche di Ronchi hanno messo in luce negli ultimi anni. Questa teoria stabilisce che, secondo la de-costruzione della problematica metafisica e fisica occidentale, offerta all'interno del quarto capitolo del *L'Evolutione creatrice*,

[d]a qualche parte deve essere dato – e deve essere dato in modo totale, senza resti di sorta – quanto qui ora manca, altrimenti la mancanza sarebbe ingiustificata. Il mondo fisico, proprio in quanto corrotto e corruttibile, implica questa origine pura sottratta alle vicende del tempo. E la implica secondo due modalità: la presuppone e la postula. Questo mondo la reclama a gran voce come suo fondamento. [...] Nella metafisica

⁴ Si considerino i volumi H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-3*, PUF, Paris 2016 (*Storia dell'idea di tempo*, a cura di Simone Guidi, «Canone Minore», Mimesis Edizioni, Milano 2019); H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-5*, PUF, Paris 2017; H. Bergson, *Histoire des théories de la mémoire. Cours au Collège de France 1903-4*, PUF, Paris 2018; H. Bergson, *L'idée de temps. Cours au Collège de France 1901-2*, PUF, Paris 2019; nonché i quattro volumi che racchiudono le lezioni tenute da Bergson al Liceo «Henri-IV» di Parigi e a quello di Clermont-Ferrand in Alvernia. Ovvero H. Bergson, *Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique. Clermont-Ferrand, 1887-8*, «Épiméthée», PUF, Paris 1990; H. Bergson, *Cours II. Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand. Leçons de morale, physique et métaphysique au lycée Henri-IV*, «Épiméthée», PUF, Paris 1992 (parzialmente tradotto in H. Bergson, *Corso di psicologia. Liceo Henri-IV 1892-1893*, prefazione di Domenico Conte, traduzione e introduzione di Salvatore Grandone, Mimesis Edizioni, Milano 2017); H. Bergson, *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théorie de l'âme*, «Épiméthée», PUF, Paris 1995; H. Bergson, *Cours IV. Cours de Bergson sur la philosophie grecque*, «Épiméthée», PUF, Paris 2000 (parzialmente tradotto in H. Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École Normale Supérieure*, traduzione e cura di Angela Longo, Textus Edizioni, L'Aquila 2019).

occidentale la pienezza dell'origine data *quelque part* spiega insomma, ad un tempo, la decadenza di questo mondo [...] Il *quelque part* va comunque pensato come rigorosamente separato, sovraessenziale, solitario [...]: esso è cioè presupposto e postulato dalla scena di questo mondo [...], ma è ciò che, come tale [...], non è mai dato incontrare in questo mondo. È l'ultrasensibile supposto dal sensibile.⁵

Ciò che è dato dall'atto «senza resti di sorta», nella perfetta realizzazione della «trascendenza» giustifica pertanto, secondo questa ricostruzione, la successiva insorgenza della realtà fisica: risultato evidente i soggetti di esperienza che occupano «questa parte» della rappresentazione del mondo sensibile, ovvero per coloro che constatano la «pienezza dell'origine», a partire dalla lacunosità delle sue conseguenze. Il «fisico» è tutto ciò che si riconosce come deficitario, una volta posto il «metafisico», ossia tutto ciò che viceversa contempla dei «resti», delle defezioni ontologiche definite e concepite in virtù dalla mera concezione e posizione dell'atto primo. Quest'atto, che caratterizza tanto la metafisica aristotelica quanto plotiniana, è quello definito dall'*entelechia*, vale a dire dall'«atto compiuto [...], interamente dato [...] [d]a qualche parte a fondamento del reale, più reale del reale sensibilmente dato». L'*entelechia* rende così concepibile il conseguente esercizio dell'*energeia*, ovvero dell'«atto in atto, [...] il quale sarà da pensarsi (e da spiegarsi) come diminuzione [dell'atto compiuto, ndr]».⁶

Il pensiero dell'atto compiuto determina la fondazione ultrasensibile del sapere «scientifico», un'istituzione da collocarsi in una realtà superiore ed alla quale ogni contenuto epistemico fa riferimento. Questo fondamento sancisce la validità stessa di ogni processo di apprendimento, dell'acquisizione di ogni nozione della quale il mondo sensibile è precipua occasione di «scoperta» nonché, allo stesso modo, l'esclusione dell'inconcepibile manifestazione di qualsiasi elemento di novità ontologica ed epistemologica non «compiutamente» previsto. Come infatti chiarisce Ronchi

L'atto come *entelechia* è anteriore alla potenza: tutto ciò che può essere, qui e ora, deve dunque essere integralmente dato *quelque part*. Se non lo fosse, questo contingente movimento dell'intelligenza che passa faticosamente dall'ignoto al noto non avrebbe spiegazione alcuna. [...] La coscienza suppone la scienza come il meno suppone l'intero, ed è debitrice al suo atto *in fieri* (il conoscere) dell'atto compiuto – dell'atto totalmente fatto – di quella.⁷

L'ipostatizzazione di un sapere eterno e perfettamente realizzato altrove, rispetto a dove questo pur sensibilmente si dispiega, decreta inequivocabilmente l'inefficacia dell'azione del tempo. «Se tutto è dato», scrive Ronchi, «il tempo

⁵ R. Ronchi, *L'oro e gli spiccioli. Bergson, la teologia aristotelica e il principio di continuità*, in Giusi Strummiello (ed.): *Dio, la vita, il nulla. L'evoluzione creatrice a cent'anni dalla pubblicazione*, Edizioni di Pargina, Bari 2008, pp. 37-38.

⁶ *Ivi*, cit., p. 39.

⁷ *Ivi*, cit., p. 43.

non fa nulla. Semmai ritarda e addensa nuvole di ignoranza su quanto *quelque part* si dispiega immobile e in un luore inaccessibile».⁸

Questa è la prospettiva che, secondo Bergson, accomuna tutte le metafisiche greche nei riguardi della comprensione della temporalità e che lui reputa assolutamente erronea. Tale concezione è esprimibile secondo una peculiare dinamica causale, definita da Bergson come «causalità *sui generis*».⁹

2. *La causalità «sui generis». L'individuazione e le formulazioni di un quesito "senza tempo"*.

La causalità *sui generis* è tratteggiata come l'elemento di derivazione "processuale" fondante ed esclusivo dell'orizzonte metafisico classico. Questo orizzonte statuisce, come ricordato, la posizione di un'"ulteriorità", rispetto alla quale le cose sensibili sono ordinate e concepite. Esso fornisce un prezioso metro di giudizio che stabilisce lo statuto deficitario di queste cose. La causalità *sui generis* consta, secondo la ricostruzione offerta da Bergson, del motivo ricorrente come pure «costitutivo della metafisica occidentale».¹⁰

Questo modello di derivazione è descritto dall'autore come un'istanza ineludibile, universalmente ricorrente al cuore della storia del pensiero e necessaria a spiegare «la degradazione del logico nel fisico, il passaggio dalla scienza alla coscienza e, in breve, la deriva dell'Uno ai Molti».¹¹

2.1. *L'oro e gli spiccioli*

Questa causalità è presentata da Bergson sotto forma di un'"equazione" metafisica. L'autore intende sottolineare, con questa similitudine, il rapporto di stretta implicazione che lega i due componenti di un'unica e fondamentale dinamica causale. La posizione o "datità" di un primo principio comporta inevitabilmente, infatti, la fissazione di una sorta di "contrappeso" ontologico, vale a dire di emergenza che completa e "bilancia" la sproporzione e l'eccesso cagionati dalla prima posizione stessa. Secondo l'argomentazione di Ronchi – che a questo tema ha dedicato numerosi contributi – e le parole del filosofo francese, la causalità *sui generis* si definisce come

una sorta di equazione che mette in rapporto due membri, «della quale il primo è un termine unico e il secondo una somma di un numero infinito di termini. [...] [Questa

⁸ *Ibidem*.

⁹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 305-6 (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 768). Si veda anche H. Bergson, *Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique: Conférence de M. Bergson*, in F. Worms (ed.): *Annales bergsoniennes II*, «Épiméthée», PUF, pp. 56-7.

¹⁰ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 181; Rocco Ronchi, *La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., p. 552; R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2011, p. 166.

¹¹ *Ibidem*.

concezione,] [...] noi la formuleremo così: la posizione di una realtà implica la posizione simultanea di tutti i gradi di realtà intermedi fra essa e il puro nulla.¹²

Il seguente principio è solitamente messo in mostra, ancora più nel concreto, tramite la metafora dell'“oro” e degli “spiccioli” ad esso corrispondenti. Una volta posto l'infinito valore di una prima *pièce* d'oro, carattere fondante ed universale della successiva e neonata economia metafisica, un secondo infinito, differente per natura, deve necessariamente seguire e corrispondere all'immediata posizione della ricchezza prima. Questo secondo infinito si trova perciò ad essere innescato o rilasciato dalla perfezione del primo. Il secondo perciò equivale, o meglio “risponde”, nella molteplicità, all'unità del primo, della quale è da sempre secondaria ed imperfetta espressione.

Ecco che allora, ad esempio, la piena “attualità” di Aristotele, nella figura del divino “Pensiero di pensiero”, giustifica e rende “concepibili” tutti i successivi livelli di potenzialità e quindi di mancanze, di “gradi”, che si rapportano all'attualità della quale sono intesi come progressive e sempre crescenti defezioni. Gli oggetti sono classificati sulla base di ciò che manca loro per essere “perfetti”, e sono perciò concepiti “negativamente”, a partire dalla perfezione raggiunta «da qualche parte»¹³.

Secondo questa prospettiva, l'oro della *pièce* causa o addirittura “crea” gli spiccioli, in quanto “divisa”. Essi ne rappresentano infatti, nel commercio, il fondamentale valore economico, e quindi metafisico, dell'indimenticato ed inevaso riferimento trascendente. Le monete spicciole, e per estensione il denaro o la valuta, si relazionano in questo modo e già da sempre difettosamente con la ricchezza prima, della quale sono “traduzione” parziale e inadeguata.¹⁴

¹² *Ibidem*; H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 306-8, (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 768-70); H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, cit., pp. 185-6; R. Ronchi, *L'oro e gli spiccioli. Bergson, la teologia aristotelica e il principio di continuità*, in Giusi Strummiello (ed.): *Dio, la vita, il nulla. L'evoluzione creatrice a cent'anni dalla pubblicazione*, cit., p. 45; S. Grandone, *Bergson storico della filosofia, Bergson storico della filosofia. Tempo e libertà nei corsi al Collège de France*, in Federica Buongiorno, Rocco Ronchi, Caterina Zanfi (ed.): *Bergson dal vivo*, «Lo Sguardo.net: rivista di filosofia», cit., p. 108; Rose Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, PUF, Paris 1959, p. 4; C. Riquier, *Causalité et création: l'élan vital contre Plotin et la causalité émanative*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 298-9.

¹³ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 305-8, (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 766-70).

¹⁴ Con più destinazioni, la metafora presenta numerose occorrenze nella produzione bergsoniana. Si vedano allora H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 301, 307-8 (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 763, 769-70); H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, pp. 239, 291, 307, (=H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., pp. 179, 221, 234). Si confrontino inoltre Anthony Feneuil, *Le dieu de l'évolution créatrice est-il un dieu des philosophes?*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 315-6; C. Riquier *Causalité et création: l'élan vital contre Plotin et la causalité émanative*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 298-9; R. Ronchi, *La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 554-7; R. Ronchi, *L'oro e gli spiccioli. Bergson, la teologia aristotelica e il principio di continuità*, in Giusi Strummiello (ed.): *Dio, la vita, il nulla. L'evoluzione creatrice a cent'anni dalla pubblicazione*, cit., pp. 49-51; R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., pp. 169-70; C. Riquier, *Archéologie de Bergson*, PUF, Paris 2009, pp. 384-6.

2.2. La Grecia e il “mercato” ontologico

La formulazione *sui generis* rappresenta una causalità metafisica che intende descrivere la nascita del movimento, e quindi della “temporalità” e della potenzialità tutta, a partire dal riconoscimento della posizione di una prima eternità, attuale e perfettamente realizzata «da qualche parte». A partire da questa posizione si individua la subitanea comparsa di un effetto, il quale si allontana dalla causa come distaccandosi da un originario inviluppo ontologico. Si tratta di un curioso processo causale, all’interno del quale non è semplice stabilire con nettezza quale sia lo statuto “positivo” dell’effetto propriamente causato. A ben vedere, infatti, come la metafora dell’“oro” e degli “spiccioli” sembra suggerire, è sempre e solo una la ricchezza che si comunica e si estende, allargandosi sempre più fino a divenire “mercato”. Da questo punto di vista, secondo quanto riportato dalle lezioni bergsoniane tenutesi al Collège de France, l’esposizione aristotelica vanta un rimarcabile vantaggio rispetto a quella platonica. Seguendo infatti la trattazione bergsoniana

Aristotele ci ha dato, in più rispetto a Platone, una teoria della causalità, e tutto l’essenziale di questa teoria della causalità [...] è l’idea che l’effetto è implicato nella causa, che l’effetto è la causa diminuita, è una diminuzione della causa. E di conseguenza, se si ammette la teoria della causalità di Aristotele, la derivazione del sensibile in rapporto all’intelligibile si spiega da sé, mediante la teoria della causalità. Tale teoria non esiste in Platone, ed egli ha creduto di dover aggiungere [...] un *théos*, un Demiurgo, un Dio che arrangi le cose [*arrangeur*], un Dio che è causa; egli non si è innalzato a una concezione sufficientemente astratta della causalità per rappresentarsi la durata, il divenire, il tempo, scaturendo tutto ciò necessariamente dall’eternità, una volta che questa sia posta.¹⁵

[b]isogna [...] immaginare la causalità in questo modo: è la coniazione della moneta aurea [*le monnayade de la pièce d’or*]. [...] Data la moneta aurea, non è possibile non dare contemporaneamente la moneta spicciola che vi è contenuta [*qui y est comprise*]; se si pone il pensiero immobile (*nous*), si pone il pensiero mobile discorsivo – che è come la moneta spicciola del cielo [*la mennue monnaie du ciel*] – se si dà Dio, immutabile, eterno, si dà il movimento regolare, periodico, del cielo che è il tempo, indefinito sviluppo di quest’eternità. La causalità è questo: è la necessità che si dia l’inferiore quando il superiore è dato, è la necessità che l’incompleto esista una volta che sia dato il completo; d’altro lato, è la trasmissione per via di diminuzione della [causalità] stessa, di quanto è contenuto nella Forma.¹⁶

¹⁵ H. Bergson, *Storia dell’idea di tempo*, cit., p. 171, (= *Histoire de l’idée de temps*, cit., pp. 116-7).

¹⁶ *Ivi*, cit., p. 239, (= *Ivi*, cit., pp. 179-80). Bergson inoltre scrive, ne *L’evoluzione creatrice*, che «Si troverebbe, dunque, immanente alla filosofia delle idee, una concezione *sui generis* della causalità, concezione che è importante mettere in piena luce, perché è quella a cui ciascuno di noi arriverà quando seguirà fino alla fine, per risalire fino all’origine delle cose, il movimento naturale dell’intelligenza» (cit, p. 305, = *L’évolution créatrice*, cit., p. 768).

Aristotele non è ovviamente il solo a cogliere la necessità di questo svolgimento che coinvolge una causa e la sua conseguente diminuzione, ovvero il suo inevitabile rilassamento ontologico. È infatti a Plotino che Bergson riconosce la formulazione più precisa della causalità *sui generis*, nel contesto offerto dal pensiero antico.¹⁷

Un ulteriore estratto di *Histoire de l'idée de temps*, dove è un'altra volta menzionata la metafora dell'oro e degli spiccioli, è illuminante a questo proposito. Come in fatti recita il testo,

c'è una necessità inerente l'Uno, una forza inerente l'intelligibile, che anche è uno, inerente all'anima stessa, in quanto questa possiede una certa unità; è la necessità dello svolgimento che fa sì che ogni essere tragga da se stesso, nel senso della divisione e del molteplice, tutto ciò che contiene, sotto forma di unità. Già abbiamo impiegato un paragone sul quale dobbiamo ritornare, è il paragone del conio di una moneta aurea [*monnayage d'une pièce d'or*]. Dato un pezzo [d'oro], bisogna che ne sia tratta l'intera moneta [*pièce*] spicciola e, quando si tratta di un pezzo infinitamente prezioso che è l'anima, infinita è la moneta che se ne trae.¹⁸

Tale concezione viene richiamata sulla base di un'«esigenza» di spiegazione, e cioè della ricerca di una dimostrazione che sia in grado di rendere accettabile e soddisfacente l'«operato» di un principio metafisico in virtù del quale le cose sensibili procedono dalle idee, che di queste sono diretta emanazione e progressivo affievolimento. Questa concezione, come rapidamente riassunto in questa sede, incarna lo statuto di una «specie di causalità», ed è pertanto rappresentabile in tale veste.¹⁹

Plotino concorre infatti, a parere di Bergson, al rafforzamento ed alla stabilizzazione della «metafisica naturale dell'intelligenza umana».²⁰

Quest'ultima stabilisce il massimo valore epistemologico al «concetto», vale a dire al costrutto intellettuale che «si forma naturalmente», e che gli Antichi ritenevano coincidesse con la «realtà stessa delle cose».²¹

Il «concetto», nonché l'impianto teorico che su di esso s'innesta, si rivela tuttavia colpevolmente incapace di rispecchiare e catturare, «intuitivamente», la realtà ugualmente innegabile – nonché sensibilmente evidente – del cambiamento e del mutamento fisico. Ecco che allora questi vengono etichettati come un «qualcosa» di meno, un qualcosa di non propriamente o non del tutto reale, un qualcosa del quale occorre giustificare «concettualmente» la successiva e «derivata» venuta all'essere.²²

¹⁷ Sylvain Roux, *Plotin et la liberté selon Bergson*, in Federica Buongiorno, Rocco Ronchi, Caterina Zanfi (ed.): *Bergson dal vivo*, «Lo Sguardo.net: rivista di filosofia», cit., p. 124.

¹⁸ H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 291, (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 221).

¹⁹ Si veda allora H. Bergson, *Cours IV*, cit., pp. 50-1.

²⁰ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 308, (= H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 770).

²¹ *Ivi*, cit., p. 311 (= *Ivi*, cit., p. 773).

²² H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., pp. 159, 176-7 (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., pp. 106, 122-3).

2.3. *Entelechia ed energiea. Le ragioni del rifiuto bergsoniano.*

La perfezione prima, come detto, giustifica e rende soprattutto intellegibile il decadimento del termine secondo, vale a dire la successiva imperfezione conaturata all'ineluttabile declino del mondo fisico. L'intento di Bergson "filosofo", come ci è pervenuto dalle riflessioni della sua opera, è quello di scomporre questa causalità, di analizzarla così da metterne in luce i tratti di profonda ed inaccettabile inidoneità. La denuncia bergsoniana investe principalmente il riscontro dell'«inefficacia» che il tempo – tratto secondo, derivato e sommamente sterile – si trova ad assumere all'interno di questa rappresentazione.²³

Il principale carattere di staticità è talvolta direttamente associato a Dio, come appare evidente dall'esposizione della metafisica aristotelica, e a una teologia dell'atto compiuto a essa relativa. Il tempo corrisponde qui alla copia mimetica dell'eternità, alla sua riproduzione ristagnante, come l'equazione *sui generis* ha in precedenza illustrato: secondo quest'immagine, infatti, il tempo non fa nulla, non produce nulla e non è responsabile della creazione di «imprevedibili novità», come viceversa prevede la metafisica bergsoniana della "durata"²⁴.

Lo sforzo metafisico della dottrina di Bergson può allora essere rappresentato dal tentativo di rivalutare "positivamente" la dimensione della "temporalità" e della sua "piena" e soprattutto immanente efficacia causale, ovvero un nuovo apprezzamento del secondo termine dell'equazione introdotta dalla causalità *sui generis*.²⁵

Si tratta infatti, secondo Bergson, di assecondare una prospettiva metafisica e speculativa secondo la quale il "tutto non è dato", ovvero che riesca a contemplare un'azione temporale che ammetta per sé una concreta facoltà di creazione, e non sia perciò debitrice del riferimento a un'eternità trascendente, della quale sarebbe immagine o decadimento materiale. È questione dunque di "porre" e "postulare" un atto che non sia diminuzione e derivato di qualcos'altro; che sia definito in virtù di ciò che è, e non di ciò che non è; e la cui pienezza o realizzazione si ponga al livello del suo esercizio stesso, che non contempi "scarti", secondo una rinnovata "orizzontalità" dell'orizzonte ontologico nel quale si esprime. Occorre riconoscere una causalità "creatrice" che permetta di figurare la costante crescita dell'essere, nel contesto dello studio dell'evoluzione del vivente, come un lavoro

²³ *Ivi*, cit., p. 314, (= *Ivi*, cit., pp. 241-2).

²⁴ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 191-2, (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 662); H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, cit., pp. 42-3, 98-101, 109, 126-7; H. Bergson, *Histoire des théories de la mémoire*, cit., p. 301; Jean-François Pradeau, *L'âme élastique: quelques remarques sur la définition du temps que propose Plotin dans l'éternité et le temps*, in Danièle Augier et al. (ed.), *Culture classique et christianisme*, «Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Age», p. 144; R. Ronchi, *La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 553-554; C. Riquier, *Archéologie de Bergson*, cit., pp. 98-9.

²⁵ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 305-6, (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 768); Georges Mourélos, *Bergson et les niveaux de la réalité*, PUF, Paris 1964, p. 142; C. Riquier, *Archéologie de Bergson*, cit., pp. 399-400; R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., pp. 46-7; R. Ronchi, *Il canone minore: verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 192, 207.

che muove e si costituisce dal basso e non, al contrario, come il risultato di ciò che dall'alto ha determinato, una volta per tutte, la sua irreparabile imperfezione.

3. *Aristotele e Plotino. Gli stilemi di un'aritmetica causale*

Come emerso dalla lettura della citazione riportata nel paragrafo 2.2., Bergson pare accordare un favore maggiore all'esposizione aristotelica, rispetto a quella platonica, della derivazione *sui generis*. La ragione che sta dietro questo particolare riconoscimento, si è detto, è da ricercarsi nella più evidente formulazione "causale", e quindi "logica" e "cogente", per mezzo della quale Aristotele esprime l'andamento del suddetto paradigma. Aristotele ha il merito di individuare, secondo Bergson, le fattezze di una più chiara e distinta dinamica processuale. Lo Stagirita rimarca infatti il valore di uno svolgimento ontologico che prevede una "causa" ed un "effetto", senza tuttavia contemplare l'introduzione di altri elementi al fine di rendere concepibile e giustificabile la discesa del sensibile a partire dall'intelligibile primo, come invece sembra fare Platone nelle vesti del demiurgo «arrangiatore».

3.1. *L'immanenza, la materia e la molla*

Ciò nondimeno, non si accerta solo quest'unica compiacenza nei riguardi aristotelici ma, bensì, se ne individua una seconda, di portata teorica fondamentale. Nell'ottica della ricerca del superamento del metodo dialettico e della postulata "trascendenza" delle *Idées*, Bergson riscontra, al cuore dell'esposizione di Aristotele, un aspetto alquanto singolare relativo all'essenza delle «Forme». Questo carattere concerne l'"immanenza" che il filosofo francese attribuisce a queste ultime, all'interno del complesso "equilibrio" causale previsto dallo Stagirita. Come infatti la trascrizione di *Histoire de l'idée de temps* riporta, «[l]a Forma aristotelica sarebbe inerente alle cose – immanente, come diciamo oggi – [viceversa,] l'Idea platonica sarebbe esterna alle cose sensibili, sarebbe trascendente».²⁶

In Aristotele, lo sforzo che bisogna produrre non ha un contenuto semplicemente negativo, ha un contenuto positivo, perché [...] le Idee, infatti, non sono completamente realizzate. A esse manca sempre qualcosa: cosa che Aristotele esprime dicendo che vi è sempre della potenza [*qu'il y a toujours de la puissance*], a fianco dell'atto. Mai l'idea è data perfettamente in atto – o meglio – non ve n'è che una: è l'Idea delle Idee, pensiero di pensiero, cioè Dio; ma, per tutte le altre Idee, tutte le altre Forme, non sono mai date in modo completo, mai completamente realizzate. Il sistema delle Forme, il sistema delle Idee, esiste *de jure*, c'è *de jure*, non c'è *de facto*, manca sempre qualcosa.²⁷

²⁶ H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 174, (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 119).

²⁷ *Ivi*, cit., p. 180 (= *Ivi*, cit. pp., 125-6).

Quali riferimenti teorici presuppone questo cambio di prospettiva? Cosa costituisce questa conclamata mancanza, questa parzialità nell'opera di creazione delle realtà sensibili? Cosa cagiona questo allontanamento da Dio, la sola Idea ad essere completamente realizzata? Che cosa è, propriamente, "altro" da Dio, è perché è richiamato qui, "logicamente", a occupare questa specifica funzione? Quale entità ha il compito di ricoprire, in questo particolare contesto, il faticoso ruolo di «contrappeso» causale, di bilanciamento ontologico proprio alla causalità *sui generis*? Bergson risponde diffusamente a questi interrogativi nel seguito del testo, di nuovo introducendo una metafora davvero suggestiva.

Prendiamo le forme di Aristotele: quelle forme, quelle Idee ci sono, ma sempre diminuite. C'è un'immagine, di cui mi son servito per chiarire la cosa: occorre rappresentarsi le *eidè* in Aristotele, come molle compresse [*comme des ressorts comprimés*]. Immaginiamo una molla compressa. È per ciò stesso diminuita, non è se stessa per intero. Le Forme di Aristotele sono tali. Ma [...] ciò che in Aristotele vi è di assai notevole [...] è che tale diminuzione è proprio il divenire, il cambiamento; quanto, in sé, è diminuzione dell'Idea, incompletezza dell'Idea, è quanto ci appare esistente sotto forma di divenire, di cambiamento di tutte le cose. Se comprimiamo una molla, quella tende ad allargarsi, a ingrandirsi, vorrebbe distendersi, ma la distensione non è nulla di positivo, semplicemente esprime la diminuzione della molla, quanto a essa è mancante. Il divenire, la realtà cangiante, quanto vi è di cangiante nella realtà, è per Aristotele lo stesso: una diminuzione delle Idee, una diminuzione della forma.²⁸

[è] dunque qualcosa di negativo che bisogna aggiungere all'Idea per ottenere la realtà sensibile e in movimento, ciò che Aristotele chiama materia, *hyle*. Prendiamo un esempio: la Forma dell'umanità, della virilità. Se tale forma fosse perfettamente realizzata, sarebbe completa immutabilità. Ma un uomo non è mai uomo in maniera completa, la Forma tende a realizzarsi, non può essere realizzata del tutto. È quanto Aristotele esprime affermando che questa Forma è congiunta a una materia, e dunque è tale mescolanza di Forma e di materia che si rivela col progresso, continuo sviluppo nel quale l'uomo cerca se stesso, mai si ritrova completamente. Quando sta per trovarsi, è necessario che muoia e che un altro rinasca – che lo imiti – e, con un processo circolare, [che] questa realtà si cerchi senza fine, senza mai giungere a essere se stessa in modo completo. Questa imita l'eternità [...] l'essere è vivo per la successione circolare degli individui che si rimpiazzano, imitano l'eternità, è un'imitazione, ma non la cosa stessa. La cosa si cerca e mai si trova completamente. Dunque vi sono le Idee, le Forme, e inoltre, unita all'Idea, alla Forma, una negazione. Occorre rappresentarsi la cosa come farebbe un matematico: una somma di due quantità, l'[una] positiva, l'altra negativa. Abbiamo la Forma, vi aggiungiamo la materia, niente di positivo. [...] Occorre aggiungere meno qualcosa. La materia è questo "meno", questa diminuzione, la Forma più diminuzione. Ecco la realtà.²⁹

²⁸ *Ivi*, cit., pp. 180-1, (= *ivi*, cit., p. 126).

²⁹ *Ivi*, cit., pp. 182-3, (= *ivi*, cit., p. 128).

[I]’Idea non è mai del tutto realizzata, è sempre incompleta. [...] ciò che le manca è proprio il suo carattere materiale, è la materialità. Quello che Aristotele chiama materia, in definitiva, è ciò che manca a un’Idea, a una Forma, per essere completamente se stessa, ed è in questo senso che si può dire che la Forma di Aristotele è immanente [...] occorre definire l’immanenza come incompletezza, difetto, mancanza di qualcosa; al contrario, la trascendenza, è la compiutezza [*achèvement*]. L’Idea di Aristotele è immanente nel senso che è incompleta, mai interamente data, e dunque, per definizione, essa è nella materia; poiché la materia è, per definizione, quanto manca alla Forma per essere completamente se stessa.³⁰

La molla ben figura questa particolare dinamica causale, la quale si delinea come una curiosa “aritmetica” che unisce un più e un meno, un “essere” e un “non essere”. La molla incorpora, ad un tempo, i fattori di contrazione e parallela distensione, nonché i richiami alla dimensione del lavoro discendente che conduce le Forme verso il loro progressivo e continuo decadimento. La molla porta con sé una naturale tendenza all’espansione, ovvero al rilassamento, a partire da un originario stato di inespressività, di inattività ontologica nei fatti impossibile da mantenere. Il rilascio della molla che viene meno alla “stasi” risponde a un’inclinazione che si dipana poi, successivamente, nell’informazione del mondo sensibile. La distensione si realizza, in Aristotele, grazie e soprattutto malgrado la resistenza che l’intensione, “materialmente”, le oppone. L’attività “formale” necessita infatti, per decadere, dell’intervento contraddittorio della passività “materiale”, che della prima rende in qualche modo “concreta” ragione. Le due componenti causali richiedono infatti il mutuo sostegno, al fine di poter esplicitare il loro rispettivo “ruolo” di creazione per successiva ed “ocasionata” diminuzione³¹.

Perché il «logico» della forma possa subire un’effettiva alterazione che lo porti a decadere dall’intelligibile primo, e cioè ad essere «corrotto», a guastarsi o avariarsi, come esplicita Bergson, occorre che si introduca all’interno del principio stesso la sua rovina, che al «logico» aristotelico si aggiunga ‘aritmeticamente’ qualcosa d’altro. Bisogna che l’idea sia pervertita, che il monismo sia corrotto, che quest’ultimo venga irrimediabilmente «compromesso».³²

³⁰ *Ivi*, cit., pp. 200-1, (= *ivi*, cit., pp. 144-5).

³¹ H. Bergson, *L’évolution du problème de la liberté*, cit., pp. 141-2; R. M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, cit., pp. 164-5.

³² H. Bergson, *L’évolution créatrice*, cit., p. 302, (H. Bergson, *L’évolution créatrice*, cit., p. 765); Thomas De Konnick, *Aristote, l’intelligence et Dieu*, PUF, Paris 2008, p. 27; p. 27; R. Ronchi, *La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l’Évolution créatrice*, cit., pp. 556-8; R. Ronchi, *Bergson filosofo dell’interpretazione*, Marietti, Genova 1990, pp. 220-1; R. Ronchi, *L’oro e gli spiccioli. Bergson, la teologia aristotelica e il principio di continuità*, cit., pp. 48-50, 54; R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., pp. 168-9, 173-5; R. Ronchi, *Il canone minore: verso una filosofia della natura*, cit., pp. 193-4; R. Chiaradonna, *Plotino*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, «Aulamagna», Carocci, Roma 2018, p. 63; A. Feneuil, *Le dieu de l’évolution créatrice est-il un dieu des philosophes?*, in F. Worms (ed.): *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 315-6; P.-A. Miquel, *Bergson ou l’imagination métaphysique*, cit., p. 95; C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, cit., pp. 384-5.

È necessario pertanto riformulare l'equazione metafisica menzionata poc' anzi, associando ora al «logico» «un principio egualmente coeterno», e cioè alla “materia” o il al “non essere” indeterminato ed universalmente privativo, al quale si deve ora riconoscere, al contrario, uno statuto ontologico determinato, operante e positivo. L'«immanenza» sembra essere qui evocata da Bergson con il preciso scopo di restituire un significato assiologicamente paritario di questa speciale contrarietà, logica o ontologica, presentata dall'immediata (com)posizione della materia o della «materialità» corrispondente alla più pura positività delle Forme. La «materialità», coeterna alla Forma della quale è *sunaition*, ovvero “concausa”, esplicita pertanto la comparsa della prima e fondamentale alterità della metafisica di Aristotele. Quest'inserzione si rivela nei fatti necessaria al fine di rispettare l'“esigenza” di spiegazione della derivazione, comprendendo in questo modo la curiosa interazione di due forze allo stesso tempo contraddittorie e complementari.

3.2. «... *diminuant d'intensité c'est-à-dire se chargeant d'obscurité*»³³

Bergson riconosce a Plotino la facoltà di aver superato il rigido dualismo che anima le ontologie di Platone e Aristotele. Plotino concepisce la nascita del divenire, della caduta delle anime particolari, come il progressivo ed inevitabile indebolimento che affligge la «speculazione», l'unità del *nous* e segnatamente la coincidenza di questo con le *psychai* particolari. Questo decadimento conduce questa «speculazione» alla graduale distensione in «azione».³⁴

Plotino non si serve allora del criterio offerto dalla dialettica platonica, né tantomeno egli richiama, per giustificare l'incombenza di questa causalità, le funzioni del *sunaition* materiale aristotelico. Bergson imputa a Platone di aver addotto una spiegazione esclusivamente «mitica» della successiva insorgenza della temporalità. Viceversa, Bergson individua nella proposta plotiniana, oltre ad una prima comprensione altrettanto mitica di questo svolgimento – e dai tratti moraleggianti – la valenza di una giustificazione pienamente analitica e “fisica” della caduta dell'anima particolare nel mondo sensibile. Questa seconda teoria descrive la derivazione processuale, al cuore della metafisica plotiniana, come un accadimento necessario³⁵.

Secondo il versante “mitico” della sua dottrina, la caduta dell'anima è da attribuirsi ad un'audacia perniciosa di quest'ultima. Essa decade perché è attratta dalla “gravità” offertale dalla materia, la quale dispone per lei un corpo che le somiglia. La materia consta di un polo ontologico opposto, di una fascinazione che esercita sull'anima un potere seduttivo. L'anima è spinta al decadimento dal desiderio di appartenersi pienamente. Essa aspira a completare lo «schizzo», dice

³³ H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 288, (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 219).

³⁴ H. Bergson, *Cours IV*, cit. pp. 30-4.

³⁵ *Ivi*, cit., pp. 37-8, 54, 63-5; H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit. pp. 278-81 (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., pp. 211-4).

Bergson, a congiungersi con l'abbozzo dell'immagine fornita dalla materia che la richiama verso il basso, verso la corporeità, il lavoro che l'attende e cui tende³⁶.

Assecondando invece la giustificazione più propriamente "filosofica", la seconda fornita da Plotino, l'anima del mondo porta in sé una naturale tendenza a divenire molteplice, e quindi al frazionamento in una moltitudine di anime particolari. L'anima discende in virtù di un'inclinazione interna e inoppugnabile. Sensibilmente diminuita appare, in questo specifico frangente, la responsabilità della materia nel determinare l'esito di questo processo discendente. Sebbene, a ben vedere, Plotino descriva il compimento di due dinamiche causali ugualmente necessarie (l'attrazione materiale è irresistibile per l'anima che ne avverte il richiamo, come ricorda l'«*ensorcellement*» di omerica memoria), la materia si trova qui collocata alla fine del cammino di discesa dell'anima stessa.³⁷

La materia è infatti ciò che fuoriesce, corrisponde a uno dei risultati di questa singolare emergenza causale. Essa è descritta come l'essere «indefinito» delle cose, ed è direttamente associata allo spettacolo delle immagini che si creano «senza fine». La materia è il limite mai «raggiunto», la traduzione indefinita (o dell'indefinito) della povertà delle immagini che tentano inutilmente di colmarsi. Essa è il riferimento fantasmagorico cui tende la forza espressiva dell'anima e la sua esigenza di creazione, è il progressivo esaurimento dei *logoi* nella misura in cui questi si allontanano sempre più dalla loro origine nell'unità dell'anima del mondo. La materia è l'affaticamento dell'essere plotiniano.³⁸

Non è semplice riuscire a tenere insieme entrambi i significati, rimarcabili testualmente, che Plotino e Bergson decidono di attribuire alla "materia". La giustificazione mitica non solo fa leva su criteri differenti ed alternativi, ma sembra addirittura avanzare gli stilemi di un malcelato dualismo ontologico. Da un lato, secondo la comprensione mitica della processione plotiniana, l'anima "informa" la materia: essa si unisce causalmente a lei per concludere il sinolo sostanziale. Dall'altro, invece, la materia sembra dischiudersi a partire dall'azione dell'anima, in quanto manifestazione del potere di creazione di quest'ultima: l'anima così si "concreta" nell'esercizio emanativo del suo innato desiderio di produzione. Bergson non si cura di risolvere quest'aporia: in un passo del corso del 1898-99, dedicato a Plotino, egli sembra addirittura giocare con la doppia accezione di "gravità", allo stesso tempo legge fisica e categoria morale. Poco dopo aver esposto il «punto di vista morale» della processione, Bergson illustra quello "fisico", ma lo fa non senza contemplare talune ambiguità speculative. Secondo questo versante teorico, infatti

la caduta dell'anima non sarebbe l'effetto di una scelta, e la punizione [*châtiment*] di un'audacia, ma sarebbe [il risultato] di un processo naturale, necessario ed automatico. L'anima non cadrebbe più, allora, a causa di un corpo di cui deve subire

³⁶ H. Bergson, *Cours IV*, cit., p. 32, 44, 59, 61.

³⁷ H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 288, (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 220).

³⁸ H. Bergson, *Cours IV*, pp. 31, 46-8.

l'attrazione: essa diverrebbe piuttosto produttrice [di questo corpo]. Audacia, caduta e punizione, non sarebbero allora che il rovescio morale di un processo inevitabile, essendo l'anima qualcosa che partecipa dell'Idea, ma che porta in sé una molteplicità che, come un grave troppo pesante [*comme un poids trop lourd*], la attira nello spazio e nel tempo; di modo che essa diventa, in virtù di quest'attività di divisione [*divisante*], creatrice di un corpo.³⁹

La spiegazione fisica richiama una componente dell'esposizione viceversa "morale": l'attrazione è fornita dal peso dell'anima stessa, un'anima pertanto già "fisica", cui non si nega però la tendenza verso qualcosa d'altro, ovvero una forza che la conduce verso il basso. È come se l'anima sporgesse, come se fosse in eccesso rispetto alla sua unità originaria. Il probabile punto di contatto tra le due visioni è offerto dall'illustrazione di un celebre esempio plotiniano, ovvero quello del «fascio di luce» e del «punto luminoso». Quest'altra metafora ha il pregio di non servirsi di una complessa ed equivocabile dicotomia teorica, la quale nota visioni mitiche ad interpretazioni fisiche, ma introduce un aspetto già incontrato in Aristotele, ovvero l'apprezzamento di una sorta di "aritmetica" causale. Come infatti riporta la trascrizione di *Storia dell'idea di tempo*:

E, di fatto, questo è il paragone che torna sempre da un capo all'altro delle *Enneadi*. Vi è questo paragone con un fascio di luce, che parte da un punto luminoso. Plotino, che non conosce [...] l'ottica moderna, immagina tale raggio come qualcosa che cala sempre d'intensità quanto più si allontana dal centro, calando d'intensità, ovvero caricandosi di oscurità. Si può dire, se si vuole, che sia una diminuzione di luce; in altro senso, si può dire che sia un incremento delle tenebre.⁴⁰

In questo estratto la "materia", o l'«oscurità», offrono il loro diretto concorso causale nel processo che porta alla caduta dell'anima: l'oscurità si aggiunge alla luce, che perciò si affievolisce sempre più. L'oscurità è partecipe e responsabile della graduale dissipazione del raggio di luce. Se da un lato la diminuzione luminosa è da imputarsi all'interruzione o al movimento contrario, di cesura, dell'oscurità stessa, vale a dire all'intervento propizio e "negativo" che lede e sopprime la luminosità del raggio; dall'altro, l'oscurità si trova a coincidere con l'affievolimento stesso, con la consunzione nella quale il prolungamento del raggio di luce inevitabilmente incappa. La resistenza che la luce oppone al proprio spegnimento, può essere dunque letta come lo sforzo di questa per continuare a brillare, escludendo l'influenza dell'oscurità. La luminosità del raggio è perciò l'esecuzione di un esercizio naturale che si indebolisce da sé, e la cui prostrazione si traduce proprio con il termine obliquo di «oscurità».

³⁹ *Ivi*, cit., p. 65.

⁴⁰ H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 288, (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 219).

4. *L'armonia*

Si giunge pertanto alla considerazione di Bergson “filosofo”. Quali elementi si possono recuperare dalle riflessioni condotte all’indirizzo degli “Antichi”, circa la nascita della temporalità, per illustrare i punti cardine della metafisica della “durata creatrice”? È possibile trasmutare in “positivo”, secondo una prospettiva puramente immanentista, ciò che gli “Antichi” figuravano come sommamente “negativo”, quale cioè prodotto di un decadimento metafisico e trascendente? Si trova, ugualmente presente in Bergson, la formulazione di una causalità *sui generis*? Al cuore del primo capitolo de *L'evoluzione creatrice*, nel tentativo di chiarire gli assunti teorici secondo i quali si declina il suo pensiero, egli fornisce un’interessante definizione del concetto di «armonia», esponendo un argomento fortemente anti-finalista. Si tratta di un’illustrazione fondamentale, dal momento che istruisce con precisione sul ruolo che Bergson stesso sente di ricoprire all’interno della storia del pensiero. In questo passo, egli chiarisce il suo intento di concepire, nello studio dell’evoluzione della vita, l’elaborazione di un’«epistemologia senza demone, senza appiglio celeste», e quindi una prospettiva che rifiuti qualunque trascendenza o riferimento ad una realtà ultrasensibile, ad ogni richiamo alle precedenti filosofie del concetto⁴¹.

Al tempo stesso però, come risulterà evidente dall’impiego della nozione di «armonia» “all’indietro”, questo chiarimento teorico non sembra voler rinunciare alle coordinate speculative della metafisica classica, allo scopo di capovolgere gli orizzonti del pensiero antico. Bergson infatti scrive:

Questa è la filosofia della vita verso cui ci incamminiamo. Essa pretende di superare contemporaneamente il meccanicismo e il finalismo [pp. 44-50 (=pp. 526-32, ndr)]; ma, come abbiamo già detto all’inizio, si avvicina più alla seconda dottrina che alla prima. [...] Come il finalismo radicale, sebbene in forma più vaga, essa ci rappresenterà il mondo organico come un insieme armonico. Ma quest’armonia è ben lungi dall’essere perfetta come si è detto. Essa ammette molte discordanze, poiché ogni specie, persino ogni individuo, non trattiene, dell’impulso globale della vita, che un certo slancio, e tende a utilizzare quest’energia nel proprio interesse; in ciò consiste l’*adattamento*. Dunque l’armonia non esiste di fatto [*en fait*]; essa esiste piuttosto di diritto [*en droit*]: voglio dire che lo slancio originario è lo slancio comune e che, più si risale, più le diverse tendenze sembrano complementari le une alle altre. [...] L’armonia, o meglio la «complementarità», si rivela solo a grandi linee [*en gros*], nelle tendenze piuttosto che negli stati. Soprattutto [...], l’armonia si trova più all’indietro che in avanti [*plutôt en arrière que devant*]. Essa dipende da un’identità di impulso, e non da una comune aspirazione. Invano si vuole assegnare alla vita un fine, nel senso umano del termine. Parlare di un fine significa pensare a un modello preesistente che deve solo realizzarsi [*qui n’a plus qu’à se réaliser*]. Significa dunque sopporre, in fondo, che tutto è dato [*tout est donné*], che il futuro potrebbe leggersi

⁴¹ E la citazione che dà il titolo a questo studio. P.-A. Miquel, *Une harmonie en arrière*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., p. 135.

nel presente. Significa che la vita, nel suo movimento e nella sua totalità, proceda come la nostra intelligenza, che è solo una veduta [*vue*] immobile e frammentaria di essa, e che si pone naturalmente al fi fuori del tempo. La vita, invece, progredisce e dura.⁴²

La proliferazione vitale situa le sue radici nelle profondità di un'identità perfetta, statica e primordiale. Quest'identità è così definita sulla base di un susseguente rilascio impulsivo, vale a dire una liberazione che, proprio come la molla aristotelica, viene definita a partire dalle sue conseguenze e dalle proprie successive ripercussioni ontologiche, vale a dire di un impeto universale che accomuna le modalità di espressione delle forze che ineriscono a questa tendenza.⁴³

L'unità della vita è un insieme indistinto e concorde le cui parti, che ne costituiscono la virtuale compattezza organica, sono poi portate a disperdersi, sparpagliandosi in una molteplicità eterogenea di correnti vitali: queste ultime trovano il proprio epilogo nell'«*adaptation*», ovvero l'individuale e differenziato punto di approdo relativo a questo processo di divergenza discendente, di successione in quanto rottura disordinata dell'ordine remoto. L'armonia generale si conclude così in una disarmonia particolare, nella prodigalità dispersiva o «dissipazione creatrice», come ha più volte ribadito Paul-Antoine Miquel.⁴⁴

L'assoluto equilibrio che caratterizza la vita alla sua sorgente possiede un'irresistibile inclinazione che la sollecita a venire meno in quanto uniformità inoperosa, per espandersi e divenire attiva e creatrice. Nel secondo capitolo Bergson riafferma le proprie convinzioni. Come infatti il testo riporta:

Se la vita realizza un piano, essa dovrà manifestare un'armonia sempre maggiore mano a mano che andrà avanti. Così, la casa manifesta sempre meglio l'idea del suo architetto via via che viene alzata pietra su pietra. Al contrario, se l'unità della vita è tutta nello slancio che la spinge sulla strada del tempo [*qui la pousse sur la route du temps*], l'armonia non sarà avanti, ma indietro. L'unità deriva da una *vis a tergo*: essa è data all'inizio come un impulso, e non è posta alla fine come un'attrazione. Lo slancio, comunicandosi, si divide sempre più. La vita, a mano a mano che progredisce, si sparpaglia in fenomeni che, a causa della loro origine comune, saranno per certi aspetti

⁴² H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 56-7, (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 537-8. Si vedano anche G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de la réalité*, cit., pp. 151-2; F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, «Quadrige», PUF, Paris 2004, p. 190.

⁴³ Armel Mazon, *Bergson: événement et création*, in «Methodos. Savoirs et textes, «L'événement», n° 17, 2017; Olivier Perru: *Bergson entre création et évolution*, Congrès annuel de la «SHES-VIE», Poitiers, France, 2008; Dimitri Tellier, «*Telle est ma vie intérieure, telle est aussi la vie en généraux*», in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 429-30; Matthias Vollet, Arnaud François, *Cours inédit de Bergson: «Leibniz: De originatione radicali rerum» (1898)*, in F. Worms (ed.): *Annales bergsoniennes II*, cit., pp. 30-1; M. Vollet, *La vitalisation de la tendance: de Leibniz à Bergson*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 289-90.

⁴⁴ P.-A. Miquel, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Éditions Kimé, Paris 2007, p. 16, 60, 116-34, 149-50; P.-A. Miquel, *Le vital: aspects physiques, aspects métaphysiques*, Éditions Kimé, Paris 2007, pp. 44-5; F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, cit., pp. 203-4, 227, 241.

complementari fra loro, ma che fra loro resteranno non meno antagonisti e incompatibili. Così la discordanza fra le specie andrà accentuandosi.⁴⁵

[L']evoluzione di cui noi parliamo non si compie mai nel senso di una associazione, ma di una *dissociazione*, mai verso la convergenza, ma verso la divergenza degli sforzi. L'armonia fra termini che si completano in certi punti, non si produce, secondo noi, lungo il percorso per mezzo di un adattamento reciproco; al contrario, essa è completa soltanto all'inizio [*qu'au départ*]. Essa deriva da un'identità originaria. Deriva dal fatto che il processo evolutivo che si schiude a forma di fascio allontana gli uni dagli altri, a mano a mano che crescono simultaneamente, dei termini in principio tanto complementari da essere confusi.⁴⁶

I passi proposti restituiscono l'immagine di una conformità primordiale che si compromette. Ciò si verifica, sembrerebbe, secondo le direttive di una degradazione, o meglio sarebbe dire di una "derivazione" ontologica, la quale accompagna la vita da un ordine primo ad un disordine secondo.⁴⁷

4.1. *Lo slancio. La posizione e la finitezza*

Il motore di questa successiva dissipazione creatrice è fornito dell'esercizio dello "slancio vitale". Esso rappresenta la forza grazie alla quale le differenti inclinazioni della vita si diffondono a partire dall'armonia, dalla sopracitata «unità di impulso». Esso incarna, perciò, la dimensione di lavoro, di comunicazione e propagazione delle differenti correnti vitali, le quali esprimono a loro volta l'attività creatrice inerente all'essenza vita stessa. Come ricordato in precedenza, nelle esposizioni delle derivazioni di Aristotele e Plotino, la realtà del "lavoro" è la rivelazione del decadimento, dell'essere decaduto, della progressiva consunzione che caratterizza il fattore scatenante del venire meno dell'unità del "Pensiero di pensiero" o del *nous* plotiniano. «Diminuirsi o discendere», dice chiaramente Bergson esponendo la processione di Plotino, «è operare [*Descendre, c'est travailler*]». ⁴⁸

Il lavoro è pertanto la manifestazione della mancanza, la caratteristica essenziale dell'essere imperfetto che tenta invano di colmarsi e raggiungere così l'immaginata e futura perfezione: il lavoro è il valore della ricerca di ciò che è, per definizione, irraggiungibile, ovvero la finalità trascendente. L'esposizione dell'«immanenza» aristotelica ha illustrato, tuttavia, come il lavoro possa essere spogliato di questo riferimento all'"ulteriorità", e possa essere perciò interpretato seguendo la relazione che esso intrattiene con il proprio sforzo "immanente" e con i propri frutti, conseguenza, questi, di una successiva commistione ontologica, dell'unione cioè di Forma e materia. Il resoconto relativo alla caduta

⁴⁵ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 106, (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 583).

⁴⁶ *Ivi*, cit., p. 119, (=Ivi, cit., p. 595).

⁴⁷ F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, cit., pp. 234-5.

⁴⁸ *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 184, (=Historie de l'idée de temps, cit., p. 129).

dell'anima in Plotino ha rimarcato, viceversa, l'illustrazione di una rappresentazione di causalità processuale, ma ha messo in evidenza, allo stesso modo, i limiti epistemologici sottolineati dalla questione della contrarietà, logica ed ontologica. Come visto, questa contrarietà pone più di un interrogativo sullo statuto del decadimento stesso, ad un tempo coefficiente – nel caso aristotelico – e principio così come risultato, – nel caso plotiniano –, della derivazione del sensibile a partire dall'intelligibile, della nascita della temporalità una volta posta l'eternità. Lo slancio bergsoniano recupera alcuni di questi caratteri teorici, come appare evidente dalla lettura di più passi de *L'evoluzione creatrice*. Il testo infatti riporta

[I]l compito della vita è quello di introdurre indeterminazione della materia. Indeterminate, cioè imprevedibili, sono che le forme che essa crea a mano a mano [*au fur et à mesure*] che evolve. Sempre più indeterminata, cioè sempre più libera, è anche l'attività a cui queste forme devono servire da veicolo. [...] la forza che evolve attraverso il mondo organico è una forza limitata, che sempre cerca di superare se stessa [*cherche à se dépasser elle-même*] -⁴⁹

È sorprendente la sproporzione tra questo lavoro e il risultato. Dal basso verso l'alto del mondo organico c'è sempre un solo, grande sforzo; ma il più delle volte questo sforzo non approda a nulla [*tourne court*], a volte paralizzato da forme contrarie, a volte distratto da ciò che deve fare a causa di ciò che sta facendo, assorbito da dalla forma che è impegnato ad assumere, ipnotizzato da essa come da uno specchio. Fin nelle sue opere più perfette, mentre sembra aver trionfato sulle resistenze esterne e persino sulle sue proprie [*de la sienne propre*], esso è alla mercé della materialità che ha dovuto darsi. [...] La causa profonda di queste dissonanze sta in una irrimediabile differenza di ritmo. La vita, in generale è la mobilità stessa; le manifestazioni particolari della vita non accettano questa mobilità che a malincuore [*qu'à regret*], e restando costantemente in ritardo su di essa.⁵⁰

[I]o slancio è finito, ed è stato dato una volta per tutte [*il a été donné une fois pour toutes*]. Esso non può superare tutti gli ostacoli. Il movimento che esso imprime è ora deviato, ora diviso, sempre contrariato, e l'evoluzione del mondo organico non è che lo svolgimento di questa lotta.⁵¹

Lo slancio vitale non può non darsi, la vita non può restare inespresa, dal momento che essa tende sempre, in ogni circostanza, ad «agire il più possibile».⁵²

Quest'azione è però avversata e contrariata da una pluralità di fattori: da un lato, infatti, vi è la finitezza inerente allo slancio stesso, un "finito" primo che è

⁴⁹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 126-7, (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 602).

⁵⁰ *Ivi*, cit., pp. 127-8, (= *Ivi*, cit., pp. 603-4). Un'esposizione analoga è contenuta a pagina 241 (=708), dove si trova scritto che «[I]o slancio di vita di cui parliamo consiste, insomma, in un'esigenza di creazione. Essa non può creare in senso assoluto, poiché incontra davanti a sé la materia, cioè il movimento opposto al suo. Ma si impadronisce di questa materia, che è la necessità stessa, e tende a introdurvi la maggior quantità possibile di indeterminazione e di libertà».

⁵¹ *Ivi*, cit., p. 243, (= *Ivi*, cit., p. 710).

⁵² H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 101-102, 104-5, 111-2, 128, 244-5 (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 578-9, 581-3, 588, 595, 603-4, 705, 711-2).

“posto una volta per tutte”, come emerge con chiarezza dal terzo estratto; dall’altro, la forza dello slancio si rapporta con resistenze ulteriori ed esterne, incarnate dalla “materia”, o dalla “materialità”, ad un tempo «strumento» o “organo” ed ostacolo della creazione vitale bergsoniana.⁵³

Materia e materialità rappresentano per lo slancio l’incontro e lo scontro con le proprie condizioni di esistenza e di azione, con i propri limiti, con i quali da sempre si trova a dover operare. La “materia” concerne infatti tutto ciò che lo slancio non è, che non può raggiungere, che non può ottemperare immediatamente pur in virtù della sua insita «esigenza di creazione», la quale prevedrebbe che egli potesse, al contrario, ottenere “tutto e subito”.⁵⁴

La materia, come nel caso aristotelico, è evocata al fine di “inserire” lo slancio in una dimensione di lavoro, di lotta, che possa giustificarne operativamente il decadimento, senza prevedere il riferimento ad una dimensione trascendente, ad un’armonia cui teleologicamente giungere, come illustrato nel paragrafo precedente. Allo stesso modo, la materialità si presta però ad una curiosa duplicità interpretativa, come avviene per l’oscurità plotiniana.

Le metafore della «granata», del «recipiente pieno di vapore a alta pressione» e del «braccio che si alza» ben figurano questa singolare dinamica per la quale all’innalzamento “esplosivo” dello slancio, ovvero alla sua massima espressione di creazione dirompente, deve rispondere – si ricordino le riflessioni a proposito del contrappeso ontologico – un inevitabile abbassamento, previsto in qualità di “definizione” e “precisazione” dalla deflagrazione vitale stessa.⁵⁵

Scriva infatti Bergson che

[q]uando la granata esplose, la sua frammentazione si spiega contemporaneamente con la forza esplosiva della polvere che contiene, e con la resistenza che il metallo vi oppone. Lo stesso vale per la frammentazione della vita in individui e specie. Essa deriva, riteniamo, da due serie di cause: la resistenza che la vita incontra da parte della materia bruta, e la forza esplosiva – dovuta a un equilibrio instabile di tendenze – che la vita porta in sé.⁵⁶

Immaginiamo dunque un recipiente pieno di vapore ad alta pressione, e che da qualche parte delle pareti del vaso vi sia una fessura attraverso cui il vapore esca a getto. Il vapore lanciato in aria si condensa quasi interamente in goccioline che ricadono, e tale condensazione e tale caduta rappresentano semplicemente la perdita di qualcosa, un’interruzione, una mancanza. Ma una piccola parte del getto di vapore permane, non condensata, per qualche istante; compie uno sforzo per risollevare le gocce che cadono, riuscendo, al massimo, a ritardarne la caduta. Similmente, da un immenso serbatoio di vita devono lanciarsi incessantemente dei getti, ciascuno dei quali, ricadendo, è un

⁵³ Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, Paris 1959, pp. 166-79.

⁵⁴ H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, cit., pp. 108-9, 249-50, 253-4, (=H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, pp. 592-3, 716, 720.

⁵⁵ Hans-Pascal Blanchard, *La metafisica de la matière*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 511-512; Yala Kisukidi, *Néant, négation, négativité dans l’Évolution créatrice de Bergson*, in *Ivi*, cit., pp. 405-6; Olivier Moulin, *Bergson: négation et travail de l’esprit*, in *Ivi*, cit., pp. 412-4, 420.

⁵⁶ H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, cit., p. 101, (H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, cit., p. 578).

mondo. L'evoluzione delle specie viventi all'interno di questo mondo rappresenta ciò che sussiste della direzione primitiva del getto originario, e di una spinta che si propaga in senso opposto alla materialità. Ma non restiamo troppo attaccati a questo paragone. Esso ci darebbe della realtà soltanto un'immagine attenuata, e persino ingannevole, poiché la fessura, il getto di vapore, il sollevamento delle goccioline sono determinati necessariamente, mentre la creazione è un atto libero e la vita, all'interno del mondo materiale, partecipa di questa libertà. Quindi, pensiamo piuttosto a un gesto come quello del braccio che si alza; poi supponiamo che il braccio, abbandonato a se stesso, ricada, e che tuttavia sussista in esso, sforzandosi di risollevarlo, qualcosa del volere che l'animava: con questa immagine del *gesto creatore che si disfa* avremo già una rappresentazione più esatta della materia. E vedremo allora, nell'attività vitale, ciò che sussiste del movimento diretto e del movimento invertito, *una realtà che si fa attraverso quella che si disfa*.⁵⁷

Il «gesto» bergsoniano si imprime o rifrange su un'altezza, ovvero sulla «materialità», che è allo stesso tempo occasione e risultato del suo venire meno come atto creatore. Nel «gesto» si dà un momento primo ed un momento secondo, si dà una contrazione ed un rilassamento, secondo gli stilemi poc'anzi ricordati. Anche la creazione bergsoniana contempla perciò la fondazione di un'«economia» e di un mercato ontologico: il più e il meno non sono più però, secondo questa raffigurazione, la trascendenza della perfezione e l'immanenza dell'imperfezione ma, bensì, la contrarietà e la sinergia dei due movimenti che stabiliscono le modalità secondo le quali la vita «finita» si spende.

4.2 Conclusioni. Un Bergson «mitico»?

È dunque possibile che la causalità del vivente bergsoniano si presti ad una lettura ugualmente «aritmetica», come avvenuto nel caso di Aristotele e Plotino? La creazione bergsoniana corrisponde al risultato della commistione di due contrari? Per certi versi, la propaggine delle correnti vitali può essere associata alla distensione della molla aristotelica, ma sulla base di opposti riferimenti speculativi. In Aristotele, secondo la ricostruzione bergsoniana, la «dissipazione creatrice» della molla è interpretata come qualcosa di «meno», di negativo, in relazione alla compressione, intesa come punto di partenza del successivo rilassamento della banda metallica. Il «rilassato» è allora tutto ciò che semplicemente «non è compresso»: il «più» rende dunque ragione della presenza del «meno», della distensione costituente la natura del mondo sensibile a partire dalla tensione, sempre mantenuta, delle separate forme intelligibili. Se si volesse implementare la molla aristotelica nella rinnovata significazione della metafisica bergsoniana, si sarebbe tentati di associare la diade compressione/distensione a quella di armonia/disarmonia. La «distensione» o la «crescita», tuttavia, si troverebbe in Bergson ad assumere un contenuto del tutto positivo, secondo la comprensione dell'atto «energetico» che egli fa propria nel suo pensiero: a crescere pertanto

⁵⁷ *Ivi*, cit., pp. 237-8, (*Ivi*, cit., p. 705).

non sarebbe più “tutto ciò che non è grande”, che non è completo, ma ciò che dal basso dimostra nei fatti concreta facoltà o “virtualità” di maturare.⁵⁸

Al cuore dell’evoluzione vitale bergsoniana si dà infatti la diramazione continua e «senza scarti» dell’efficacia causale, plenipotenziaria, che caratterizza ogni espressione derivata della tendenza vitale, ovvero la naturale inclinazione di ogni “specie” o “individuo” a germogliare sempre più, secondo differenti direzioni evolutive. La tendenza vitale, scrive Ronchi, non è pertanto «potenza di qualcosa», il “potere di non”, ma è «piuttosto l’atto (in atto)», pienamente immanente e che non ammette contingenze.⁵⁹

Come esplicita, Bergson, la vita stessa è «tendenza, e l’essenza di una tendenza è di svilupparsi a forma di ventaglio, creando, con il solo fatto della sua crescita [*par le seul fait de sa croissance*], direzioni divergenti fra le quali si dividerà il suo slancio. [...] [La natura] conserva le diverse tendenze che crescendo si sono diramate, e crea, con esse, delle serie divergenti di specie che evolveranno separatamente».⁶⁰

In Bergson è la “crescita” stessa a causare il superamento dell’unità originaria, la transizione da un ordine primo ad un disordine secondo, seguendo gli stilemi di una rinnovata causalità metafisica. “Crescita” è pertanto in nome più proprio all’essere bergsoniano, laddove invece, in Aristotele, essa costituisce, al contrario, il risultato derivato di un primitivo conflitto che impegna due principi fondamentalmente distinti. Tale pienezza non costituisce però una totalità ontologica, in senso stretto, come l’insorgenza della questione della materialità ha posto in evidenza. Vi sono infatti risultati che lo slancio non raggiunge, e vi è un “niente” con il quale esso è costretto a relazionarsi. Come nel caso plotiniano, sebbene da un punto di vista prettamente “fisico” e quindi immanente o «organico», la finitezza dello slancio causa qualche incertezza dal punto di vista dell’interpretazione dell’affievolimento dello sforzo stesso, che trova nella “materialità” il proprio avversario, e non solo la dimensione del proprio lavoro essenziale. L’equivocità sollevata dal caso della “materia” o della “materialità” suggerisce pertanto l’adozione di un criterio di studio “prospettico” che consenta di rimarcare con precisione i differenti e speculari aspetti di queste rispettive “mancanze” dello slancio vitale.

⁵⁸ F. Caeymaux, *Négativité et finitude de l’élan vital*, in F. Worms (éd.): *Annales bergsoniennes IV*, cit., p. 630.

⁵⁹ R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., p. 32.

⁶⁰ H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, cit., pp. 102-3, (=H. Bergson, *L’évolution créatrice*, pp. 579-80). *Ivi*, p. 134 (= *Ivi*, cit., p. 134).

Sulla soglia dell'immanenza.

Un confronto tra Sartre e Deleuze

Cristiano Vidali (Università Vita-Salute San Raffaele)

cristiano.vidali2@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 19/11/2019 - Accettato: 14/02/2020

English title: *On the Threshold of Immanence. A Comparison Between Sartre and Deleuze*

Abstract: A deep continuity between Jean-Paul Sartre's phenomenology and Gilles Deleuze's thought can be identified in concepts like those of "transcendental field" or "plane of immanence". Our aim is to show the affinity between these two philosophers, but also to stress their irreducible differences. More precisely, we will focus on Deleuze's radical rejection of transcendence, in any possible acceptance of this term, and try to outline the severe consequences of his choice both from practical and theoretical points of view.

Keywords: Transcendental field; plane of immanence; phenomenology; transcendence; intentionality.

Sommario: 1. Sartre e l'introduzione fenomenologica dell'immanenza; 2. Una vita: campo trascendentale e piano di immanenza in Deleuze; 2.1. L'evento del senso o il senso dell'evento; 3. Le differenze tra Sartre e Deleuze; 4. Aporie dell'immanenza assoluta?; 5. Conclusione.

1. Sartre e l'introduzione fenomenologica dell'immanenza

Quello dell'immanenza è sia un tema cruciale nell'opera di Gilles Deleuze, sia un punto centrale che permette di cogliere il debito dell'autore nei confronti di alcuni momenti della riflessione di quell'ambiguo maestro che per lui fu Jean-Paul Sartre. A proposito di questa eredità intellettuale è lo stesso Deleuze a esporsi in più occasioni, tra le quali emerge in particolare un debito verso un breve testo del 1937, ossia la *La trascendenza dell'Ego*. Infatti, è in questo saggio

– da Deleuze definito «decisivo»¹ – che Sartre introduce una inedita modalità di concepire l'immanenza, sullo sfondo della fenomenologia. Per cogliere appieno l'originalità del suo contributo è utile ripercorrere sommariamente alcuni punti salienti di tale opera.

L'intento di fondo del testo di Sartre viene rivendicato fin dalle prime righe con estrema chiarezza: si tratta per lui di mostrare «che l'Ego non è né formalmente, né materialmente *nella* coscienza: è fuori, *nel mondo*; è un essere del mondo come l'Ego dell'altro»². L'Ego, inteso qui come la specifica individualità di una coscienza, non sarebbe, dunque, un tratto ontologico appartenente all'essenza della soggettività, bensì un fenomeno apparente a qualcosa che, per definizione, gli preesiste, un *contenuto trascendente*.

All'interno della tradizione fenomenologica di derivazione husserliana, «trascendenza» non indica innanzitutto qualcosa di immateriale o ultramondano, bensì qualsiasi contenuto che, nell'apparire come fenomeno a una coscienza, testimonia un'autosussistenza e un'intrinseca separatezza da questa – cioè, che appaia come *al di là* della coscienza che lo rivela³. In questa accezione, dunque, la trascendenza non denota nient'altro che la differenza tra coscienza intenzionante e contenuto intenzionato, la distanza connaturata al fatto stesso di manifestare un fenomeno distinguendosi.

Oltre a questi primi aspetti, Sartre arricchisce – e, in realtà, enfatizza – la nozione di trascendenza indicando con essa il principio secondo cui la coscienza sarebbe «fuori di sé»: infatti, dal momento che in nessun caso può esistere una coscienza priva di mondo, questa dovrà necessariamente evaginarsi verso di esso, dovrà risultare esposta all'esteriorità e aderirvi⁴. È a partire dalla strutturale estroflessione della coscienza che Sartre trae l'impegnativa conclusione per cui essa sarebbe *tout court* priva di interiorità.

In una simile operazione, dove si rimarca sensibilmente il *côté* oggettivo dell'intenzionalità a scapito di quello soggettivo, potrebbe sembrare venir meno

¹ G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969; ed. it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 93.

² J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1966; ed. it. *La trascendenza dell'Ego*, Marinotti Edizioni, Milano 2011, p. 26.

³ Per esempio, cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; ed. it. *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003 (3ª ed. 2019), p. 312.

⁴ Tutto ciò, secondo Sartre, sarebbe derivabile direttamente dalla nozione stessa di intenzionalità, come espresso in un brevissimo testo di un paio d'anni successivo ("finalment tout est dehors, tout, jusqu'à nous mêmes: dehors, dans le monde, parmi les autres." J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in *Situations*, I, Gallimard, Paris 2010, p. 32). Per amor di completezza, è bene ricordare che Sartre impiega il termine «trascendenza» in un'accezione ulteriore, ossia nel senso per cui la coscienza supera attivamente il dato che le si manifesta, oltrepassa il mondo di cui è cosciente – appunto, lo trascende. Questo uso sarà particolarmente ricorrente ne *L'essere e il nulla* e testimonia il debito nei confronti delle lezioni di Kojève tra il 1933 e il 1939, nelle quali il termine è impiegato secondo questo stesso significato (cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947; ed. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996 (2ª ed. 2010), p. 19).

la stessa *trascendenza* del fenomeno e, con essa, la natura propria della coscienza trascendentale. Infatti, se fenomenologicamente l'essere è ciò che appare, e se la coscienza non si mostra mai in veste fenomenica – dal momento che è *a* e *per* essa, solo, che in generale qualcosa appare – ammettere l'autosussistenza di quest'ultima comporterebbe introdurre, per così dire, una soggettività 'alle spalle' della coscienza, celata a quest'ultima pur presiedendola. Ma così risulterebbe delusa precisamente quell'esigenza di una coscienza translucida – ossia priva di inconscio, di elementi occultati a sé stessa – che, per Sartre, caratterizza in modo irriducibile l'approccio fenomenologico⁵.

Nel denunciare l'errore di «coloro che fanno della coscienza trascendentale un inconscio pre-empirico»⁶, Sartre assolve pienamente il compito – che sarà anche deleuziano – consistente nella necessità di sbarazzarsi di

tutta la dimensione di manifestazione (nella posizione di un soggetto trascendentale che conserva la forma della persona), della coscienza personale e dell'identità soggettiva, che si accontenta di ricalcare il trascendentale sui caratteri dell'empirico.⁷

A rimpiazzare il dualismo sotto mentite spoglie della fenomenologia, che retroproietterebbe sul piano trascendentale le fattezze tutte contenutistiche della soggettività, sembrerebbe essere nientemeno che un'autentica immanenza, escogitata dall'interno della fenomenologia stessa. Invero, se né la coscienza può sussistere senza mondo né il mondo senza coscienza, e se è proprio il fatto di manifestarsi come differenziati a comportare una reciproca relazione di trascendenza, la *relazione* tra coscienza e mondo – che è prioritaria su di essi, in quanto li fonda – non sarà essa stessa trascendente, non essendo relata ad altro e non potendosi distinguere. Il piano della correlazione è ciò che fonda senza essere fondato da alcunché: nulla vi presiede, esso c'è e basta, *accade*⁸, e la relazione di differenziazione trascendente tra soggetto e oggetto è interamente condizionata dalla contingenza del suo accadere.

È a questa operazione che Deleuze si rivelerà tanto sensibile, dal momento che è in essa che prende forma lo schema originario a partire dal quale sarà possibile fondare il campo trascendentale come piano di immanenza. In realtà, delle implicazioni che trarrà Deleuze è, almeno in parte, già consapevole lo stesso Sartre. È egli stesso, invero, a rimarcare come, una volta che l'Ego trascendentale sia stato espulso dalla coscienza e ridotto a suo contenuto, si hanno almeno

⁵ Per questo: "L'io trascendentale è la morte della coscienza." (J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 34).

⁶ *Ivi*, p. 28.

⁷ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 92.

⁸ Come nota correttamente Rocco Ronchi: "Il costituito è la correlazione Io-mondo, il nesso soggetto-oggetto. Il costituente è l'*evento* di quella correlazione, che non ha altra stanza che nella correlazione, ma che non può essere detto come correlazione" R. Ronchi, *Oltre la fenomenologia. La questione della coscienza assoluta nella Transcendenza de l'Ego*, introduzione a J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 17).

tre conseguenze. Innanzitutto – e per Deleuze è la più importante – «il campo trascendentale diventa impersonale o, se si preferisce, “prepersonale”, è *senza Io*»⁹; l'anzidetta relazione irrelata di soggetto e oggetto si traduce, insomma, in un campo in sé né soggettivo né oggettivo. Secondariamente, «l'Io non appare che al livello dell'umano e non è che una faccia del Me, la faccia attiva»¹⁰. In altri termini, la dimensione agente non costituirebbe più il tratto specifico della soggettività, ma sarebbe solo *un* modo di manifestarsi del campo – rivelando un'interessante affinità con gli attributi spinoziani – alternativo alla passività, ma sul suo stesso piano. Infine, «l'io penso può accompagnare le nostre rappresentazioni perché compare su un fondo di unità che non ha contribuito a creare»¹¹. Il principio di individuazione della coscienza sarebbe, cioè, reso possibile dalla preesistente unità del campo, la quale è, però, preindividuale.

Nel gesto semplice ma radicale che abbiamo brevemente illustrato si situa il nesso tra Sartre e Deleuze: ciò che persisteva nella coscienza fenomenologica come possibilità per qualcosa (il fenomeno) di riferirsi ad altro da sé (la coscienza), una volta relativizzata la legittimità di questo riferimento, si traduce in uno spazio irrelato puramente immanente. Così, dice Deleuze:

Presupponendo un campo trascendentale impersonale, Sartre restituisce all'immanenza i suoi diritti. Solo quando l'immanenza è immanente esclusivamente a se stessa si può parlare di un piano di immanenza.¹²

2. *Una vita: campo trascendentale e piano di immanenza in Deleuze*

Ricollegandosi al procedimento che abbiamo abbozzato, Deleuze prende le mosse dalla nozione di «campo trascendentale» inferita da Sartre. Come suggerito poc'anzi, ciò che contraddistingue tale campo e che legittima a concepirlo come immanente è la totale assenza in esso di divisioni interne. Non si tratta, cioè, dell'immanenza in senso classico *di* un oggetto o dell'immanenza *per* un soggetto¹³, ma dell'onnicomprendività di tale campo che, non contemplando nulla all'infuori di sé, non avendo elementi trascendenti, si configura come piano di pura immanenza. L'accadere di tale piano e delle sue modificazioni interne – per così dire, il suo 'movimento' – è ciò che Deleuze definisce «UNA VITA»¹⁴.

⁹ J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 30.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, pp. 30-31.

¹² F. Guattari, G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; ed. it. *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, pp. 37-38.

¹³ Ogni volta che si interpreta l'immanenza come immanenza “a” qualcosa si produce una tale confusione di piano e di concetto, che il concetto diventa un universale trascendente e il piano un attributo nel concetto. (F. Guattari, G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 35).

¹⁴ G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, «Philosophie», 47, 1995; ed. it. *L'immanenza: una vita...*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 9.

D'altra parte, proprio la denotazione attraverso l'articolo indeterminativo di «una vita» è ciò che legittima, a detta di Deleuze, a riferirsi al suddetto campo come a un «trascendentale»¹⁵. A ben vedere, si tratta in realtà di un'accezione quantomeno singolare del termine: il trascendentale che ha in mente Deleuze non è con tutta evidenza l'invarianza di forme pure e universali definibili apriori, bensì l'inaggrabilità di quel campo esperienziale *nel quale* qualsiasi cosa, financo le stesse determinazioni del trascendentale, appare. Si potrebbe dire, in un certo senso, che l'immanenza di una vita cui egli fa riferimento sia il trascendentale dell'assenza di ogni trascendentale¹⁶.

A emergere da queste premesse così radicali è un pensiero dal nome ossimorico di «empirismo trascendentale»¹⁷: in esso, sullo sfondo del reale non starebbero la coscienza, l'Ego trascendentale o le categorie invarianti, ma il fatto nudo dell'esperire, il flusso di un'esperienza rigorosamente senza soggetto. Il mondo non si rivela, quindi, come collezione di istanze particolari sussumibili nell'universalità di una forma, ma come mero *spazio dell'accadere*¹⁸. Se qualcosa come una soggettività, cioè una trascendenza, appare è solo all'interno di questo flusso – dall'ascendenza sensibilmente bergsoniana – «che non ha la forma di una coscienza personale sintetica o di una identità soggettiva – poiché al contrario il soggetto è sempre costituito»¹⁹.

È importante osservare come Deleuze si premuri accuratamente di precisare che la torrenziale evenemenzialità del campo trascendentale non deve essere intesa come qualcosa di disarticolato o caoticamente incoerente; questo spazio non è, a detta sua, «senza-fondo, senza figura né differenza, abisso schizofrenico»: anzi, che il campo sia solo un confuso sfarfallio, «tutto lo smentisce, a cominciare dall'organizzazione di superficie di tale campo»²⁰. All'ombra di queste precisazioni vi è l'esigenza da parte di Deleuze di rettificare come il piano di immanenza *non* implichi una privazione di *senso*. Invero, vi è un senso che si compone almeno nella divisione tra «profondo» e «superficiale» nel piano stesso, che pur si verifica nel quadro della pura immanenza e senza ricorrere a trascendentalismi o generalizzazioni astratte. Proprio e solo all'interno di un campo trascendentale, in un piano di immanenza che «non è più individuale che personale – e non è più

¹⁵ *Ivi*, p. 10.

¹⁶ Sull'originalità del modo in cui Deleuze concepisce il trascendentale e sulla centralità di tale nozione nel suo pensiero, cfr. P. Montebello, *Il progetto di rinnovamento del trascendentale in Deleuze*, «Trópos», n. 2 2013, pp. 35-44.

¹⁷ Cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; ed. it. *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna 1971, pp. 232-233.

¹⁸ A questo proposito è assolutamente corretta l'intuizione di Agamben secondo cui la nozione di «campo trascendentale» di Deleuze rivela una singolare affinità con il *Dasein* heideggeriano (cfr. G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 384-385). Come il campo trascendentale deleuziano, il *Dasein* di Heidegger ha una connotazione spaziale ed evenemenziale: è la pura presenzialità di un'apertura (la celebre *Lichtung*), senza soggetto né oggetto, del/sul mondo.

¹⁹ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 93.

²⁰ *Ibidem*.

generale che universale»²¹ la donazione di senso risulta possibile. E ciò dipende dal fatto che il senso – a differenza di Husserl, che per l'ansia di salvarlo a ogni costo lo ha ridotto a un'inservibile «impassibilità» rappresentandolo come fatua idealità noematica²² – deve, secondo Deleuze, essere ricondotto alla realtà del suo *evento*. Nel prossimo sottoparagrafo ci occuperemo di chiarire precisamente come questi due termini possano essere congiunti tra loro.

2.1. *L'evento del senso o il senso dell'evento*

Dall'idealismo classico, il modo più perspicuo di concepire il reale è quello di intenderlo come effettuale, *wirklich*, come capacità di produrre effetti. In questo senso è reale ciò che è fonte di un effetto, come reale è l'effetto che può essere prodotto. Questa accezione di effettualità non è necessariamente in contraddizione con il piano di immanenza deleuziano: per il determinarsi di un effetto, infatti, è sufficiente che esso si distingua qualitativamente dall'alterità, ossia dalla causa. Anzi, la stessa natura dell'effetto sarà definita sulla base di come la causa appare: si tratterà di un effetto opaco, impenetrabile, neutrale e di superficie nella misura in cui viene ricondotto a una causa corporea; risulterà, invece, intriso di idealità e apparentemente inderivabile sul piano dell'immanenza laddove la sua «quasi-causa» appaia come incorporea²³.

Benché questa «doppia causalità» si risolva nella distinzione tra una causa reale e una quasi-causa ideale, ciò che è cruciale per Deleuze al fine di salvare il senso sul piano di immanenza è evitare che la nozione di causalità introduca surrettiziamente una qualche forma di trascendenza. Infatti, se l'effetto viene concepito come qualcosa che 'si stacca' dalla sua causa è la tenuta del piano di immanenza stesso a essere messa a repentaglio: ciò si verificherebbe sia se l'effetto avesse come sua fonte una causa oggettiva, un'alterità sensibile, sia a maggior ragione se provenisse da una fonte soggettiva, da un agente in prima persona che avviasse una catena causale nel mondo a lui esterna. In entrambi i casi, il risultato sarebbe introdurre di soppiatto la trascendenza tra oggetti o tra coscienza agente ed effetto agito.

Una simile cautela lascia intendere come sia la stessa nozione di causa a dover essere sensibilmente ridefinita. Invero, parlare di causa in un senso forte è qui certamente inappropriato nella misura in cui la si intenda come produzione assoluta di novità e determinazioni inedite che fanno il loro ingresso nel reale. Al contrario, per onorare l'immanenza deleuziana, l'effetto dev'essere in qualche modo già contenuto nella causa, non nel senso riduzionistico di esserne solo un epifenomeno, quanto in quello di essere un suo prolungamento. Quest'ambiguità relativa, da un lato, all'emanazione dell'effetto dalla causa e, dall'altro, all'immanenza assoluta sul cui piano tutto ciò si verifica è quanto Deleuze con-

²¹ *Ivi*, p. 93.

²² *Ivi*, pp. 91-92.

²³ Cfr. *ivi*, p. 90.

trassegna con il lemma d'ispirazione neoplatonica «immanazione»²⁴. In questa accezione non vi è produzione di novità intesa come qualcosa che si realizzi fuoriuscendo dal piano: che l'effetto sia immanazione della causa significa, in fondo, che è coestensivo, coappartenente a essa²⁵.

Questa produttività tutta interna all'immanenza – meglio, che è essa stessa immanenza – spinge Deleuze a connotarne la cascata di effetti attraverso la nozione di «univocità». Il reale, allora, sarebbe univoco in quanto si sviluppa, nella misura in cui, per così dire, ha una direzione, posto che è sempre la medesima e omogenea unità a dispiegarsi. Non c'è spazio per noumeni o multiversi: la realtà del piano di immanenza è unidirezionale e compatta, così come lo si potrebbe dire dello sviluppo della natura, dove ognuna delle sconfinato forme prodotte è ricompresa in essa ed esiste come sua espressione²⁶.

L'univocità del reale si manifesta, tra l'altro, nel fatto che esso non è ordinato gerarchicamente: non vi è, cioè, né un primato del mentale sul fisico, né del reale sull'ideale. Tutti gli enti sono parimenti veri, parimenti reali in quanto appartenenti al medesimo piano di immanenza e investiti di una comunicazione interna a essi trasversale²⁷. Questa orizzontalità non gerarchica del piano di immanenza non dev'essere intesa frettolosamente come una forma di eliminativismo o riduzionismo. Prerogativa di questi ultimi, infatti, è assumere una determinata manifestazione dell'essere (ad es. quella dell'ente spazio-temporale) e fissarla come unica forma possibile di esistenza effettiva, riducendo a rappresentazioni deformate di questa tutte le altre o liquidandole *tout court* come irreali. Al contrario, ciò che Deleuze fa è precisamente rivendicare l'effettività di *tutte* le «pieghe» del piano di immanenza, seppur qualitativamente differenziate tra loro. E proprio questo è ciò che qualifica l'univocità:

Difatti, l'essenziale dell'univocità non è che l'Essere si dica in un solo e stesso senso, ma che si dica, in un solo e stesso senso, *di* tutte le sue differenze individuanti o modalità intrinseche.²⁸

Purtuttavia, sarebbe inappropriato cogliere il riferimento all'essere dell'univocità come un'ontologia. Invero, se l'ontologia è il discorso sull'essere quale tratto

²⁴ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968; ed. it. *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999 (4ª ed. 2014), cap. XI, pp. 133-146.

²⁵ Si tratta di qualcosa di non dissimile dall'automovimento dello Spirito hegeliano, ove l'ingresso di ogni nuova determinazione nel reale è un crescere della medesima sostanza su sé stessa. Tuttavia, a rendere sensibilmente differente la posizione di Hegel è che nel suo sistema 1) è fondamentale la produzione del *nuovo*, indeducibile dalla causa libera che lo produce; e 2) la sostanza spirituale ha natura soggettiva cosciente.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 50. La somiglianza con Spinoza è evidente.

²⁷ Come nota Zourabichvili, è questa l'accezione di Deleuze nell'impiegare l'espressione «plan commun», dove «commun n'a plus le sens d'une identité générique, mais d'une *communication* transversal et sans hiérarchie entre des êtres qui seulement different» (F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Ellipses, Paris 2000, p. 83).

²⁸ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 65-66.

comune a tutto ciò che è reale, in quanto da quello riceve la propria realtà, essa è evidentemente incompatibile con il concetto stesso di piano di immanenza. Infatti, se il piano di immanenza fosse reale in quanto ha dell'essere, l'essere lo anticiperebbe, gli preesisterebbe, riproducendo così surrettiziamente una fatale forma di trascendenza. Al contrario, come già ribadito, la realtà del piano di immanenza è il suo *accadere*: c'è, e nulla sta alle sue spalle²⁹.

Se, dunque, il senso non può essere risospinto in un'idealità noematica universale o in un noumeno alle spalle degli eventi, risulta più chiaro perché in Deleuze i termini senso, effetto ed evento siano sostanzialmente sinonimi. Non c'è senso prima, dopo o al di sopra del mondo: nel quadro deleuziano, *il senso è concepibile solo in quanto coincidente con (il suo) accadere*; l'evento, quindi, è il solo spazio in cui il senso può aver luogo.

3. Le differenze tra Sartre e Deleuze

Se fin qui ci siamo limitati a ripercorrere l'itinerario speculativo che pone una relazione di continuità tra Sartre e Deleuze, dove nel primo viene delineato il quadro di fondo del campo trascendentale e nel secondo ne viene estratta la totalità delle implicazioni, è impossibile, tuttavia, non riscontrare tra i due autori delle irriducibili differenze.

Per introdurle, possiamo esordire riferendoci a un passaggio precedentemente citato, dove Sartre, a partire dall'espulsione dell'Ego dalla coscienza, trae la conclusione che il campo trascendentale dovesse essere considerato «impersonale o, se si preferisce, prepersonale»³⁰. In questo passo Sartre indica, quasi distrattamente, i due termini «impersonale» e «prepersonale», che sembra considerare sinonimi. A ben vedere, la differenza che intercorre tra essi è in realtà profondissima e latrice di enormi conseguenze. Infatti, se lo spazio dell'esperire è, come tale, *impersonale*, assolutamente nulla può giustificare il fatto che esso possa in un qualsiasi momento personalizzarsi: qualunque contenuto sarebbe reso impersonale dal campo stesso in cui appare e, essendone subordinato, in nessun modo esso potrebbe modificarne la forma. In breve: se il campo è *originariamente* impersonale, esso è destinato a rimanere tale in eterno. Tutt'al contrario, se si asserisce che il campo è *prepersonale*, ciò significa solamente che appare in un momento formalmente anteriore rispetto alla personalizzazione, ma non che sia incompatibile con

²⁹ Per questo si può affermare che: «Il n'y a pas d'ontologie de Deleuze. Ni au sens vulgaire d'un discours métaphysique qui nous dirait ce qu'il e nest, en dernière instance, de la réalité [...] Ni au sens plus profond d'un primat de l'être sur la connaissance.» (F. Zourabichvili, *L'ontologique et le transcendantal*, in P. Marrati, A. Sauvagnargues, F. Zourabichvili, *La philosophie de Deleuze*, P.U.F., Paris 2004, p. 6). È possibile scorgere in ciò un'eco fenomenologica, nella misura in cui l'essere di ciò che appare è ricondotto al suo apparire – qui al suo accadere.

³⁰ Cfr. *supra*, nota 9.

essa. Anzi, è precisamente in quanto esso è già da sempre prepersonale che, in generale, una sua personalizzazione è possibile.

Nel seguito del testo, emerge con estrema chiarezza che Sartre ha in mente proprio questa seconda via quando si riferisce all'impersonalità del campo d'esperienza. Ciò è testimoniato innanzitutto dal fatto che egli inaugura la propria riflessione riprendendo l'esigenza kantiana per cui l'Io penso deve poter accompagnare tutte le rappresentazioni del soggetto³¹. Con ciò, precisa Sartre, non si deve intendere che sussista *de facto* un Io trascendentale personale che unifichi tutte le esperienze del soggetto, ma solo che in qualche modo vi sia *di diritto* nella coscienza la possibilità di unificare, anche sul piano prepersonale, le esperienze e ascriverle a posteriori a sé. Tutto ciò che si richiede alla coscienza prepersonale, insomma, è che io possa «considerare la mia percezione o il mio pensiero come *miei*»³².

Per quanto sottile, questa distinzione è cruciale: essa non costringe necessariamente a presupporre una dimensione *ab origine* personale della coscienza o, peggio, che questa debba sempre assumere sé stessa posizionalmente come proprio contenuto per potersi ascrivere percezioni e rappresentazioni; questo, all'opposto, inibirebbe una miriade di attività che il soggetto svolge, e può svolgere, precisamente in quanto lo fa *inconsciamente*. Piuttosto, si tratta 'solamente' di ammettere una forma di 'autocoscienza minima', un riferimento inconsapevole a sé della coscienza che le consente di distinguersi al proprio interno dai suoi contenuti. Ora, è solo sullo sfondo di questa premessa che sarà possibile per la coscienza, in generale, appropriarsi delle esperienze come proprie; è questa, secondo Sartre, la natura della coscienza, la cui absolutezza consiste precisamente nell'autoapprendersi, nell'essere immanente a sé stessa³³.

Ancora, ciò che Sartre rifiuta dell'Ego trascendentale è l'universalizzazione e la retroproiezione sul piano dell'apriori di un contenuto che, invece, appare in qualità di trascendenza per la coscienza, e *non* l'esigenza *tout court* di un principio di unificazione interno alla stessa. Al contrario: Sartre rivendica la necessità di rendere conto dell'unificazione operata dalla coscienza – il cui carattere di necessità non è dovuto che al *fatto* di prodursi –, ma lamenta che non è indispensabile introdurre sovradeterminazioni concettuali per compensare ciò che il concetto fenomenologico di intenzionalità è già perfettamente in grado di spiegare³⁴.

³¹ Citato direttamente da Sartre (cfr. J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 26).

³² *Ibidem*.

³³ «L'esistenza della coscienza, infatti, è un assoluto, perché la coscienza è coscienza di se stessa. Il che significa che il tipo di esistenza della coscienza è di essere coscienza di sé.» (*Ivi*, p. 34). L'oscillazione ambigua del campo d'esperienza tra impersonalità e prepersonalità verrà definitivamente risolta a favore della seconda ne *L'essere e il nulla* introducendo la nozione di «cogito preriflessivo» (cfr. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; ed. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014, pp. 19-23).

³⁴ «Ora, è certo che la fenomenologia non ha bisogno di ricorrere a questo Io unificatore e individualizzante. La coscienza si definisce infatti attraverso l'intenzionalità. Grazie all'intenzionalità essa si trascende, si unifica sfuggendo a se stessa.» (J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 32).

L'intenzionalità non ha, dunque, come unica implicazione il fatto – già di per sé decisivo – di distanziare la coscienza dal suo oggetto, rendendolo in ciò trascendente. Essa ha anche un principio di unificazione intrinseco, dovuto da un lato alla *temporalità* come elemento di continuità sintetica nel movimento ritenitivo-protensivo³⁵, dall'altro all'*autoriferimento preriflessivo* come embrionale autodifferenziazione della coscienza rispetto al suo oggetto³⁶.

È a partire da questo insieme di premesse che Sartre può introdurre, infine, l'idea di una coscienza pienamente riflessiva e mediata, avente la capacità di assumere sé stessa per oggetto e capace di autoaffezione. Certo, si tratta di una coscienza afflitta al proprio interno da un'intrascendibile scivolosità: nell'autocoscienza riflessa, infatti, la coscienza intenzionante è sempre altra dalla coscienza intenzionata; la coscienza noetica, insomma, non può cogliere sé stessa *in quanto attiva* se non attraverso qualcosa di esterno che la indichi, cioè se non mediatamente. Cionondimeno, a questa insuperabile contraddittorietà fa da contrappeso l'inaudita potenzialità che l'autocoscienza riflessa porta con sé. Ponendosi su questo piano, Sartre si iscrive pienamente nella tradizione filosofica moderna inaugurata da Cartesio: il limite del *cogito* consisteva essenzialmente nel fatto di essere concepito come *immediatamente* riflessivo, prescindendo da ogni derivazione genetica riferita alla coscienza prepersonale e preriflessiva, ma *non* ci si ingannava nel pensarlo come unità prospettica di mediazione oggettivante³⁷.

È evidente che, a partire da queste coordinate, ci troviamo pienamente immersi nel novero della trascendenza, financo nell'*autotrascendenza* del soggetto rispetto a sé stesso – una dimensione, questa, nella quale Deleuze non può che ritrovarsi fatalmente a disagio. Infatti, proprio su questo punto si innesta la critica a Sartre di Deleuze, dovuta in ultima istanza al fatto che quest'ultimo non pone sufficiente attenzione sulla disambiguazione suggerita poc'anzi tra «impersonale» e «prepersonale»³⁸. In conseguenza di ciò, egli scorge in Sartre un'operazione svolta a metà, esordita con il limpido proposito di dar voce a quel piano di immanenza troppo a lungo taciuto, ma incagliatasi nei residui del coscienzialismo fenomenologico:

In Sartre però, e ciò impedisce il pieno sviluppo delle conseguenze della sua tesi, il campo trascendentale, impersonale è ancora determinato come quello di una coscienza, che deve unificarsi in sé e senza Io, mediante un gioco di intenzionalità e pure ritenzioni.³⁹

³⁵ Sulla «coscienza unificantesi nel tempo» il riferimento è alle *Meditazioni cartesiane* di Husserl (cfr. *ivi*, p. 33).

³⁶ È per questo, come note acutamente Rocco Ronchi, che, malgrado il suo marcato esternalismo, Sartre fa di tutto per conservare un nucleo di differenza tra l'intenzionalità in quanto rivelatrice di fenomeni trascendenti e in quanto riferimento preriflessivo a sé (cfr. R. Ronchi, *Il puro apparire*, «Philosophy Kitchen», n. 1, 2014, pp. 30-32).

³⁷ Cfr. J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 36.

³⁸ Cfr. G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 7, nota 3.

³⁹ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 93, nota 72.

Nell'intenzionalità distanziante, in quel «nulla» che scinde la coscienza al suo interno, si consuma tutta la divergenza tra il progetto filosofico di Sartre e quello di Deleuze. Se Sartre intende donare una nuova portata ontologica alla coscienza in qualità di *esistenza* e in virtù della sua *libertà* – ciò che impone di serbare una nozione 'forte' di soggettività⁴⁰ –, Deleuze intraprende, invece, la strada dello spogliamento della coscienza di ogni connotazione soggettiva per restituirle il respiro di un puro flusso esperienziale.

In Deleuze, se il campo impersonale è lo spazio di manifestazione della soggettività come qualcosa di costituito, tra i due deve sussistere uno scarto qualitativo incolumabile: il campo impersonale d'esperienza è, *dev'essere* altro dalla personalità che ivi appare. È in questo senso che egli può dire: «Mai il fondamento può somigliare a ciò che fonda»⁴¹. Da questo assunto di fondo Deleuze inferisce a cascata la necessità di rimuovere tutti gli elementi che affollavano il campo: innanzitutto, la personalità quale manifestazione di un soggetto come determinazione reale; l'oggettività delle proprietà dei contenuti noematici che sulla base dell'intenzionalità coscienziale assumevano una solidità intersoggettiva; infine, il principio individualizzante che ogni prospettivismo deposita sul suo contenuto⁴². Ciò a cui impone di rinunciare, insomma, è tanto l'aspetto particolaristico e particolarizzante della coscienza, quanto quello intersoggettivamente vincolante, che rende le entità noematiche vere nell'essere scoperte da qualsiasi coscienza. Per conseguire un simile proposito, il campo trascendentale d'esperienza dovrà ridursi a una «pura corrente di coscienza a-soggettiva, coscienza pre-riflessiva impersonale, durata qualitativa della coscienza senza io», un campo soggetto al puro «aumento o diminuzione di potenza»⁴³.

In una simile cornice, è del tutto evidente, non vi è alcuna cittadinanza per la soggettività. Si potrebbe dire che quella trascendenza che il campo trascendentale elimina nel divenire piano di immanenza è in modo fondamentale proprio la trascendenza dovuta alla posizione della soggettività, così come a tutte le prerogative a essa correlate. Nel quadro delineato da Deleuze, il soggetto si rivela non essere che «un habitus, un'abitudine, nient'altro che un'abitudine in un campo di immanenza, l'abitudine di dire Io...»⁴⁴.

4. Aporie dell'immanenza assoluta?

Il gesto speculativo di Deleuze che abbiamo cercato molto sommariamente di restituire è tanto radicale quanto oneroso nelle sue conseguenze. Nei

⁴⁰ Il che si rivelerà in modo tanto più evidente ne *L'essere e il nulla*, per esempio in nozioni come quella di «circuitto dell'ipseità» ove si rafforzerà considerevolmente l'idea di una continuità identitaria dell'autocosciente nel tempo (cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 144-146).

⁴¹ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 93.

⁴² Cfr. *ibidem*.

⁴³ Cfr. G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 7.

⁴⁴ F. Guattari, G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 38.

confronti della tradizione metafisica, infatti, l'intenzionalità fenomenologica contribuiva certamente a oltrepassare diverse ambiguità teoretiche di difficile risoluzione – una fra tutte, il dualismo delle sostanze – e, tuttavia, questa non perveniva alla conclusione di dover liquidare per intero l'eredità di tale tradizione. Per la fenomenologia, le operazioni coscienziali del pensiero, della rappresentazione, della temporalizzazione, della percezione assumono forme inedite, ma vengono preservate nel loro nucleo essenziale. Al contrario, il radicalismo teoretico di Deleuze lo spinge a rifiutare persino queste primarie acquisizioni speculative, ciò da cui deriva una serie di difficoltà che sarebbe faticoso non riconoscere.

La prima di esse è legata all'idea di *determinazione*. Nella prospettiva fenomenologica, la possibilità di determinare un contenuto qualsiasi – indipendentemente dalla sua natura – dipendeva in modo sostanziale dalla trascendenza dell'oggetto rispetto alla coscienza, nonché dalla possibilità di discriminare sensatamente il reale sulla base delle articolazioni protensivo-ritensive e delle strutture manifestative proprie dell'intenzionalità. In che modo rendere conto del determinarsi dei contenuti in assenza di ogni distanza, di qualsiasi trascendenza tra essi e lo spazio nel quale si verificano?

A questo problema, di cui è perfettamente consapevole, Deleuze cerca di fornire una risposta: «L'indefinito come tale non denota una indeterminazione empirica, ma una determinazione di immanenza o una determinabilità trascendentale»⁴⁵. Tuttavia, vi sono qui diverse ambiguità che sembrano ben lontane dall'essere dipanate: infatti, in che modo si può realmente concepire una «determinazione di immanenza»? Da che cosa si staccerebbe il contenuto determinato, essendo esso immanenza così come lo è il suo sfondo? In che senso si è legittimati a introdurre qualcosa come una «determinabilità trascendentale»? Non si compie, forse, con ciò precisamente quel medesimo gesto rimproverato a Sartre, ossia la retroproiezione della trascendenza su un piano trascendentale?

Con tutta evidenza, le problematiche relative alla questione della determinabilità coinvolgono trasversalmente diversi altri elementi della concettualità deleuziana. Per esempio, se si rinuncia alla possibilità di commensurare qualitativamente i contenuti sulla base del loro apparire come trascendenti, cosa legittima a considerare il campo trascendentale secondo l'articolo indeterminativo di *una* vita⁴⁶? Che la vita sia una, infatti, significa che essa *non* è un'*altra*, altrimenti si tratterebbe *tout court* della vita. Ma nella pura immanenza di una vita, com'è possibile apprenderla come essente una, in assenza di un'*altra* che la trascenderebbe? In breve, com'è possibile determinarla, essendo essa il fondo indeterminato di ogni determinazione?

A ben vedere, difficoltà di questo genere – riconducibili, in fondo, a una costante minaccia di derealizzazione dovuta alla rinuncia ad ammettere qualsiasi

⁴⁵ G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 12.

⁴⁶ Cfr. *supra*, nota 15.

forma di *differenza* come determinazione reale da cui origina l'esperienza – sono tipiche di molte filosofie che assumono un orizzonte metafisico intransigentemente monista. In realtà, una posizione monista non deve condurre necessariamente alle conseguenze appena riportate: infatti, è perfettamente possibile assumere che vi sia una sola realtà, ma che essa si manifesti in più piani emergenti qualitativamente diversi e, cionondimeno, tutti parimenti reali⁴⁷. Un simile quadro, pur conservando un monismo di fondo, ammetterebbe *al proprio interno* ampie forme di trascendenza: per esempio, quelle tra proprietà emergenti o tra i contenuti fenomenici e la coscienza che li apprende. Rispetto a questo genere di assunti vi è un'inguaribile distanza in Deleuze, la cui immanenza assoluta – a detta dell'autore, inscritta in una tradizione già composta di insigni predecessori come Spinoza o l'ultimo Fichte⁴⁸ – rifiuta di principio ogni possibile accezione di trascendenza, per quanto relativizzata. Si tratta, forse, di quella soglia impalpabile tra monismo della sostanza – come quello di Spinoza, Schelling, Hegel o Marx – che contempla la differenza come emergenza qualitativa *reale* e monismo dell'essere puro, *à la* Parmenide, ove affiora presto l'ineffabilità di un piano che, in assenza d'alterità, non può propriamente nemmeno essere determinato come *uno*.

A testimoniare la cogenza di queste problematiche è, tra l'altro, il fatto che Deleuze medesimo avverta ripetutamente l'esigenza di ricorrere in qualche modo a dei discrimini rispetto a ciò che legittimamente può essere definito reale: ciò accade talora reintroducendo le categorie di soggettività e oggettività, ancorché in qualità di apparenze⁴⁹, talaltra oscillando tra l'attribuzione di realtà o virtualità al piano di immanenza e alle determinazioni particolari che vi prendono forma⁵⁰.

Infine, le conseguenze della rimozione di ogni principio di trascendenza o differenza ontologica si riversano in modo cruciale nella fatica relativa alla possibilità medesima di *concepire* lo stesso piano di immanenza. Proprio in questa aporia, secondo Deleuze, si rivelerebbe tutta la radicalità di ciò che è insieme la necessità del pensiero e la sua intima impossibilità:

Si direbbe che *IL* piano di immanenza sia contemporaneamente ciò che deve essere pensato e ciò che non può essere pensato. Esso sarebbe dunque il non pensato nel pensiero. È lo zoccolo di tutti i piani, immanente a ogni piano pensabile che non riesce a pensarlo, la parte più intima del pensiero e al tempo stesso il suo fuori assoluto.⁵¹

⁴⁷ Nel dibattito odierno, è la posizione espressa dall'emergentismo (per esempio, cfr. A. Zhok, *Emergentismo. Le proprietà emergenti della materia e lo spazio ontologico della coscienza nella riflessione contemporanea*, ETS, Pisa 2011, *passim*). Si tratta di una posizione *prima facie* non incompatibile con la riflessione di Deleuze – seppur in un quadro profondamente diverso – come accennato precedentemente (cfr. *supra*, nota 26).

⁴⁸ G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., pp. 8-9.

⁴⁹ «Anche il piano di immanenza si attualizza in un Oggetto e in un Soggetto ai quali è attribuito.» (*Ivi*, p. 12).

⁵⁰ «Ma [...] il piano di immanenza stesso è virtuale, così come gli eventi che lo popolano sono virtualità.» (*Ivi*, pp. 12-13).

⁵¹ F. Guattari, G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 48.

Addirittura:

Forse è il gesto supremo della filosofia: non tanto pensare *IL* piano di immanenza, quanto mostrare che esso è là. Non pensato in ogni piano, pensarlo come il fuori e il dentro del pensiero, il fuori non esterno e il dentro non interno.⁵²

Attraverso il lessico del piano di immanenza, Deleuze incarna, insomma, il classico sforzo della filosofia nel pensare l'assoluto: ciò che, essendo comprensivo di tutto, deve comprendere anche la sua stessa rappresentazione quasi fino ad annullarla; ma che, d'altronde, sfugge eternamente dalle mani del pensiero che lo concepisce in quanto, per il fatto stesso di essere oggettivato, viene de-terminato. Si tratta del doppio movimento che, nell'improbabile tentativo di condurre fino in fondo la radicalità della pratica filosofica, afferma in modo oscillatorio talora la portentosa realtà del pensiero, tal'altra l'impenetrabile densità dell'assoluto. Tra queste due vie, è evidente, Deleuze si rende convintamente protagonista della seconda.

5. Conclusione

In questo breve scritto ci siamo proposti di delineare la derivazione di alcune nozioni centrali del pensiero deleuziano – come quella di campo trascendentale o piano di immanenza – dalla fenomenologia sartriana e di concentrarci tanto sui loro elementi di continuità, quanto sulle rotture esplicite operate da Deleuze e le loro irriducibili conseguenze. La nostra analisi si è mossa su un piano squisitamente teoretico, ma è evidente che le implicazioni dell'elaborazione teorica deleuziana si riverberano gravosamente anche su innumerevoli altri piani, primo tra tutti quello pratico e, correlativamente, quello morale – la cui rilevanza era già stata recepita sensibilmente dalla fenomenologia. In particolare, Sartre aveva tentato di conservare contemporaneamente, concordemente con Scheler⁵³, la realtà del valore – inteso in modo assolutamente generico come ciò che *motiva* l'azione – quale contenuto trascendente della coscienza e la libertà del soggetto, capace di agire a partire da quello ma mai secondo una rigida logica di causalità efficiente. Nella fenomenologia sartriana a rendere possibile una – tutt'altro che facile – convivenza tra oggettività del valore e libertà soggettiva era precisamente l'intenzionalità come principio distanziante: era questa determinazione – di carattere eminentemente *ontologico* – ad aprire e serbare la possibilità della prassi e della morale.

All'opposto, nella misura in cui Deleuze sopprime totalmente lo spazio di una siffatta fessura ontologica, inaugurando un'immanenza letteralmente assoluta, è

⁵² *Ivi*, pp. 48-49.

⁵³ Si veda M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Niemeyer, Halle 1913-1916; ed it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.

chiaro che l'orizzonte morale e la prassi soggettiva a esso correlata non possono trovare legittimamente cittadinanza alcuna. In che senso, infatti, la pura immanenza, ove l'evento di ciascuna singolarità (virtuale) non è che un prolungamento per immanazione del piano, potrebbe *rapportarsi* al valore? In che senso sarebbe possibile inaugurare una prassi riferita a un contesto normativo da assecondare, ridefinire o rifiutare? Come può essere condotta un'azione propriamente umana, ossia – partendo da Hegel – libera *in quanto* conforme a un'autonoma concettualità? In che modo questa potrebbe essere autenticamente creatrice, sorgente di conciliazione o contraddizione, se a essere emanati non sono che effetti tutti interni alla vita del piano di immanenza?⁵⁴

È sufficiente questa sbrigativa rassegna a palesare come il nervo scoperto toccato da Deleuze, dal quale le svariate problematiche emergono, è la soggettività – il cui movimento attivo nel reale, per Sartre, non è altro che la *libertà* stessa. Uno dei più significativi lasciti della lezione sartriana, infatti, è che la libertà non è una facoltà del soggetto, non un suo attributo psicologico, ma è la determinazione *ontologica* della coscienza, la sua *essenza* – coincidente paradossalmente, in questo caso, con il non averne alcuna⁵⁵. Proprio in questa specifica accezione poteva essere salvato, in Sartre, il problema fenomenologico ed esistenziale del senso: questo risiede nel fatto che *la libertà è la vita della coscienza nel mondo*, ciò di cui nessuna soggettività umana può essere deprivata.

Senso, libertà e coscienza vengono, così, a intrecciarsi anche, ma in modo decisivo, nel requisito di una qualche forma di trascendenza. Forse, proprio in tal modo si potrebbe render ragione di come in tutta la storia della filosofia occidentale vi sia un'endemica e insopprimibile tendenza a «vomitare» la trascendenza⁵⁶, quasi che la sua soppressione portasse con sé implicazioni troppo gravose per potervi realmente rinunciare.

Le strade imboccate da Sartre e Deleuze rappresentano precisamente le possibilità della filosofia rispetto a questo bivio. Da un lato Sartre, pur abbracciando l'importanza del campo trascendentale, non liquida le problematiche relative

⁵⁴ Sulle difficoltà di Deleuze nel confrontarsi con l'orizzonte pratico si è soffermato con acume Alain Badiou, con particolare riferimento alla dimensione politica (cfr. A. Badiou, *Deleuze e la politica*, in *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Ombre Corte, Verona 2007, pp. 100-107). Da un lato, egli riscontra come sia oggettivamente «difficile sostenere se Deleuze sia realmente interessato alla politica. Certamente [...] si possono trovare molti riferimenti a concetti politici. Ma quando Deleuze scrive da solo, non afferma mai che la creazione filosofica sia relativa anche alla politica» (*ivi*, p. 101). Dall'altro lato, egli indica come nell'autore vi sia tanto una profonda ambiguità – laddove non vere e proprie contraddizioni – nel definire in che cosa risieda la natura stessa della politica, fluttuando tra la vocazione alla prassi creativa e quella alla teoria (cfr. *ivi*, p. 103), quanto una sua chiara subalternità non appena egli cerchi di individuarla. Invero, nella misura in cui si riconosce alla politica la funzione estremamente generica di «liberazione del divenire» e di creatività, Badiou rileva come queste stesse prerogative, in *Che cos'è la filosofia?*, fossero state attribuite in modo ben più saliente alla scienza, all'arte e alla filosofia (cfr. *ivi*, p. 104).

⁵⁵ «[L]a libertà non è un essere: è l'essere dell'uomo, cioè il suo nulla d'essere.» (J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 507).

⁵⁶ Cfr. G. Agamben, *op. cit.*, p. 387.

all'unità e alla coerenza dell'Ego, ciò che lo costringe a sobbarcarsi la faticosa eredità speculativa della soggettività, ma gli permette di salvare il valore della prassi come attività temporalizzante – e derivativamente *storica* – conferitrice di senso⁵⁷. In questo caso, l'intenzionalità scende a patti con l'irremovibilità del coscienzialismo: come dice Rocco Ronchi riferendosi a Sartre, «[i]n ogni nostro esodo intenzionale siamo sempre accompagnati da noi stessi»⁵⁸.

Dall'altro lato, Deleuze si arrischia a perseguire fino in fondo il compito di tracciare un campo trascendentale come puro flusso esperienziale immanente, deponendo ogni residuo coscienziale, ma anche l'orizzonte valoriale di una libertà pratica. Ma, esattamente allo stesso modo di Sartre, ad animare questa soluzione è, in fondo, la stessa pretesa di salvare la – o una? – dimensione del senso. È in quanto, come abbiamo già avuto modo di argomentare, solo nella densità del piano di immanenza può albergare il senso, che Deleuze può spingersi ad affermare che «l'immanenza assoluta [...] è completa beatitudine»⁵⁹. In questo orizzonte viene a esser ricompreso il nostro intero itinerario: nella domanda, antica quanto la filosofia, se beato sia colui che agisce in conformità con l'essere poiché è tutt'uno con esso, oppure colui che progetta, si tormenta e solo sporadicamente *riesce* – ma tutto il valore di quel successo dipende interamente dal fatto che egli *poteva fallire*.

⁵⁷ Non a caso, sul versante opposto, «[c]'è in Deleuze, come in Nietzsche, una forte convinzione anti-storica. La distinzione cruciale è fra storia e divenire.» (A. Badiou, *op. cit.*, p. 102).

⁵⁸ R. Ronchi, *Oltre la fenomenologia. La questione della coscienza assoluta nella Transcendence de l'Ego*, cit., p. 20.

⁵⁹ G. Deleuze, *L'immanenza: una vita...*, cit., p. 9.

Saggi (Parte III)
Immanenza e antropologia

**L'antropologo sciamanizzante.
Sciamesimo e statuto del discorso antropologico
in Eduardo Viveiros de Castro**

Maririta Guerbo (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne -
Università degli Studi Roma Tre)
maririta.guerbo@univ-paris1.fr

*Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 21/11/2019 - Accettato:
09/02/2020*

*English title: The shamanizing anthropologist. Shamanism and the theoretical
foundation of the anthropological discourse in Eduardo Viveiros de Castro*

Abstract: The starting point of this paper is the statement of Eduardo Viveiros de Castro about Perspectivism and Shamanism in Amazonia: according to the author, both are practices of Immanence. We intend to separate and discuss the meaning and the theoretical context of this twofold assertion. Regarding the first term, Perspectivism, we question its pertinence as a practice of Immanence. Contrarily, it is at the intersection of Structuralism and the Deleuzian concept of Becoming that Shamanism helps us think the problem of Immanence. Lastly, we argue that Viveiros de Castro himself pretends to practice a sort of “*shamanizing anthropology*”: his discourse doesn't aim to represent Alterity, but to make it experienceable.

Keywords: Ontological Turn, Structuralism, Perspectivism, Shamanism, Becoming.

Sommario: 1. Quante pratiche dell'immanenza?; 2. Un solo piano di immanenza, tanti mondi preclusi; 3. Il signore del rischio: incorporazione, muta e metamorfosi; 4. Struttura e/o divenire: due pensieri incompatibili?; 5. L'antropologo *sciamanizzante*.

1. *Quante pratiche dell'immanenza?*

Appena prima di cominciare un'intensa opera di riappropriazione del concetto di divenire così come viene definito da Gilles Deleuze e Félix Guattari nel piano 1730 – *Divenire-intenso, divenire-animale, divenire-impercettibile...* di *Mille Plateaux*, Eduardo Viveiros de Castro dichiara:

Lo sciamanesimo amazzonico, così come il prospettivismo che gli fa da sfondo, è effettivamente una pratica dell'immanenza.¹

Cosa sta facendo qui l'antropologo brasiliano? Strategicamente, egli sta parlando la stessa lingua di un ipotetico lettore più avvezzo ai concetti deleuziani che a quelli dell'antropologia strutturalista, lettore di cui Viveiros de Castro avrà più che mai bisogno nel capitolo che segue. Tuttavia, per prendere sul serio questa proposta di pratica di immanenza non possiamo limitarci a testare lo sciamanesimo amerindio sul banco di prova di *Mille plateaux*. Se è vero che Viveiros de Castro ha scelto di far appello ad uno strutturalismo in divenire, ibrido mostruoso con corpo levi-straussiano e filosoficamente bicefalo, allora, l'originalità della proposta implicherà l'allargamento della giuria a discapito dell'imputato: sono chiamati a intervenire (e eventualmente a demolire) sia gli antropologi sia i filosofi.

Ma procediamo con ordine. Va da subito sottolineato che la tesi da testare è esplicitamente duplice: 1) lo sciamanesimo amazzonico è una pratica di immanenza 2) il sistema di relazioni tra umani e non-umani all'interno del quale lo sciamano viene riconosciuto e opera, ribattezzato dall'antropologo "prospettivismo", lo è del pari. Nel mio contributo cercherò di dimostrare non solo che queste due tesi devono essere disgiunte, ma anche che ne nascondono una terza, più fondamentale: 3) il discorso dell'antropologo sul prospettivismo si pone ugualmente come pratica d'immanenza, proprio perché questo stesso discorso non è esterno al sistema di relazioni che descrive (discorso *su*), ma è propriamente interno al prospettivismo (discorso *nel*). È lo statuto del discorso antropologico che cambia radicalmente con Viveiros de Castro e le asserzioni sui nativi finiscono per involuppare anche chi le formula.

In un primo momento tenterò di chiarire i termini e di contestualizzare le due tesi di *Metafisiche cannibali*, al fine di metterne in evidenza la portata filosofica: cosa ci permette di pensare la pratica dello sciamanesimo amazzonico rispetto al problema filosofico dell'immanenza? I testi dell'antropologo brasiliano ci permettono, per così dire, di "riempire" di esperienze concrete questo concetto specialistico e spesso *jargonant*, ovvero di esplicitarlo innanzitutto come la norma che una serie di pratiche precise, nella fattispecie sciamaniche, sembra rispettare. Nell'ultima parte del mio contributo cercherò di dimostrare che lo statuto stesso del discorso di Viveiros de Castro, una volta esplicitato, non può non condurci al paradosso di un antropologo *sciamanizzante*². Al lettore lascio l'ultima parola in merito alla fecondità di un tale paradosso.

¹E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris 2009, p. 128; tr. it. *Metafisiche cannibali*, Ombre Corte, Verona 2017, p. 138.

²Verbo coniato da Ernesto de Martino per Hitler in E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale*, « Società », IX, 3, 1953, pp. 313-342. Non ce ne voglia Viveiros de Castro...

2. *Un solo piano di immanenza, tanti mondi preclusi*

La teorizzazione del prospettivismo si inserisce all'interno del dibattito intorno al collasso della "grande partizione"³ tra natura e cultura, o meglio, come precisa Philippe Descola, l'opposizione tra *una* natura e *molte* culture: il nostro paradigma naturalista ci porta in effetti a opporre ad una natura universale, oggetto di studio delle scienze dure, una molteplicità di culture, oggetto di studio delle scienze umane.

Viveiros de Castro oppone alle quattro ontologie di Descola una sola opposizione, potremmo dire una nuova grande partizione, quella tra naturalismo multiculturalista all'occidentale di cui sopra e il prospettivismo multinaturalista amerindio, la cui posizione si potrebbe schematizzare in *molte* nature e *una* cultura. Non intendo riassumere esaustivamente la posizione teorica nota come prospettivismo cosmologico: altri se ne sono già occupati.⁴ Riprenderò solamente quegli elementi del prospettivismo che, da una parte, ci permettono di comprendere a pieno il ruolo occupato dallo sciamano e che, dall'altra, sarebbero suscettibili di elevare lo stesso prospettivismo a pratica dell'immanenza.

Viveiros de Castro esordisce con l'affermazione di Lévi-Strauss secondo la quale il mito amerindio narra del processo di speciazione a partire da uno stato di sostanziale indifferenziazione dell'umano dal non-umano⁵: l'antropologo brasiliano precisa inoltre che "la condizione originale comune agli umani e agli animali non è l'animalità, ma piuttosto l'umanità".⁶ Umanità che deve essere qui intesa come una condizione, quella di "persona" o "soggetto" e non come il fatto di essere il membro di una specie, secondo la distinzione tra *humanity* e *humankind* istituita da Tim Ingold.⁷ Per comprendere al meglio la qualità dell'agire sciamanico, teniamo presente sin da ora che questo stato d'indifferenziazione originario non è relegato al solo tempo mitico, ma riaffiora come rischio perenne anche una volta conclusosi

³ Dal titolo della prima raccolta di testi appartenenti alla cosiddetta svolta ontologica, S. Consigliere (ed.), *Mondi multipli I. Oltre la grande partizione*, Kainos, Napoli 2014.

⁴ Rimando pertanto agli studi, alle traduzioni e alle curatele che hanno permesso al pubblico italiano di avvicinarsi all'opera di Viveiros de Castro e più in generale alle posizioni dell'*ontological turn*. Oltre alla prima (*ivi*), anche la seconda raccolta di S. Consigliere (ed.), *Mondi multipli II. Lo splendore dei mondi*, Kainos, Napoli 2014; A. Mancuso, *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Mimesis, Milano-Udine 2018; R. Brigati, V. Gamberi (ed.), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

⁵ C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris 1988, p. 193.

⁶ E. Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four lectures given in the Departement of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998*; tr. it. *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 42.

⁷ T. Ingold, *The animal in the study of humanity*, in T. Ingold (ed.), *What is an animal?*, Routledge, London 1994, pp. 84-99 e dello stesso autore *Humanity and Animality*, in T. Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, Routledge, London 1994, pp. 14-32.

il processo di speciazione, momento che dà avvio ad un tempo che potremmo qualificare come storico.

Tornando alla comune condizione di *humanity*, la domanda sorgerà spontanea nel lettore, in che modo l'allargamento di tale condizione ai non-umani prevede come suo corollario la posizione multinaturalista, ovvero la moltiplicazione dei mondi naturali? Ciò che cambia non è semplicemente il tipo di accesso, più immediato, più intuitivo della totalità degli esseri viventi allo stesso mondo?

L'umanità è definita da Viveiros de Castro come una capacità spirituale, quella "di occupare un certo punto di vista".⁸ Se la differenziazione tra le varie specie si instaura sulla base delle affezioni, dei comportamenti, dei modi di essere propri a ciascun *corpo* specie-specifico, tutti gli esseri viventi, essendo dotati di un punto di vista, condividono la possibilità, umana, di far cultura. Così facendo, il prospettivismo amerindio ribalterebbe l'opposizione tra una e una sola natura universale e differenti culture particolari: tutte le specie vedono il reale *nello stesso modo*, ovvero come mondo culturale, allo stesso tempo però ciascuna specie vede *un mondo differente*. L'esempio amato dall'antropologo brasiliano è quello del sangue del tapiro che per il giaguaro è birra di manioca.

Tuttavia, anche ammesso questo primo postulato, cosa ci impedisce di assegnare alla visione del mondo amerindia una posizione pacatamente relativista? Ad un'accresciuta molteplicità di posizioni soggettive corrisponderebbe semplicemente un'accresciuta molteplicità di rappresentazioni dello *stesso* mondo: *per* il giaguaro, il sangue del tapiro è *come* birra di manioca. Per rispondere adeguatamente all'argomento relativista, è necessario chiarire fin da ora la portata del debito contratto da Viveiros de Castro con la filosofia deleuziana, riconoscendo allo stesso tempo all'antropologo l'originalità *bricoleuse* di cui dà prova la sua interpretazione del concetto deleuziano di punto di vista, combinato a quello di corpo come assemblaggio di affezioni.

Ne *La Piega*, Deleuze definisce il prospettivismo come un "relativismo, ma non quel tipo di relativismo che crediamo. Non è una variazione della verità a seconda del soggetto, ma la condizione in cui appare al soggetto la verità di una variazione".⁹ Deleuze sta negando la posizione secondo la quale la qualità dell'oggetto risulta dall'incontro tra l'oggetto reale o "verità della variazione" e il punto di vista soggettivo. Per ritornare al nostro esempio amerindio, la differenza sangue / birra di manioca non è posta dal punto di vista del giaguaro che si incontra con l'oggetto sangue del tapiro. Per semplificare, potremmo dire che al punto di vista è accordata una sorta di priorità cronologica sugli altri termini coinvolti: prima della relazione da esso stabilita non c'è nessun oggetto reale, nessuna verità della variazione oggettiva e dunque nessuna rappresentazione che potremmo qualificare di "soggettiva". Il prospettivismo è risolutamente anti-kantiano: è il punto di vista a precedere logicamente e il giaguaro e la birra di

⁸E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, cit., p. 40.

⁹G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Éditions de Minuit, Paris 1988, p. 27; tr. it. *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 1990, p. 32.

manioca o, nelle parole di Deleuze, il punto di vista è “la condizione della verità della variazione”. Bisogna riconoscere a Viveiros de Castro il merito di aver reso palpabile questa concezione non relativista di punto di vista con l'esempio di una relazione che definisce essenzialmente e non accidentalmente i suoi termini, quella filiale.¹⁰ A rigore bisognerebbe dire che il sangue del tapiro è la birra di manioca *del* giaguaro e non che lo è *per* il giaguaro, nello stesso modo in cui nessuno direbbe che sono figlia *di* mia madre *per* mia madre, dal solo punto di vista di mia madre; al contrario, lo sono per tutti, oggettivamente, realmente e proprio perché questa relazione non è *sogettiva*, ma *sogettivizza*, individualizza i termini che lega. *Per il prospettivismo amerindio il reale è dunque relazionale.*

Ciò che è in gioco nel concetto deleuziano di punto di vista o prospettiva è un salto metodologico fondamentale: quello da un piano di problematiche epistemologiche al piano delle questioni ontologiche.¹¹

Come abbiamo visto però le prospettive non si equivalgono: se il reale è relazionale, i reali sono tanti quanti le relazioni differenziali che li determinano. Ora, a determinare come tale la differenza prospettica sangue/birra di manioca è l'insieme di affezioni che caratterizzano il corpo dell'uomo rispetto a quello del giaguaro: ciascuna prospettiva è definita dalle affezioni proprie a ciascun corpo specie-specifico.¹² Ma se l'accesso a ciascun mondo è dato dal corpo del giaguaro o del tapiro o ancora da quello immateriale dello spirito, allora questo accesso risulta parimenti bloccato alle altre specie.

Se il *continuum* culturale tra umani e non-umani ci aveva riportati ad un piano orizzontale delle relazioni tra viventi, abolendo il carattere trascendente dell'umano rispetto al piano delle cose naturali, al contempo, l'asserzione multinaturalista erge su un tale piano delle barriere tra ogni specie: barriere invalicabili perché ontologiche e non semplicemente epistemiche. Ai nostri occhi, il mondo del giaguaro non è solamente *incredibile*, ma diventa pure *impossibile*. Per me umano, il giaguaro esiste unicamente come corpo diverso dal mio: sia la sua *humanity* sia il mondo culturale di cui essa è condizione mi sono preclusi. E quel che è peggio è che la chiusura non è dovuta tanto ad una mia ristrettezza di vedute, ad una certa mancanza d'immaginazione contingente, ma è ineluttabilmente inscritta nel mio corpo, dal sistema di affetti che mi caratterizzano fisiologicamente come parte della *humankind*.

Deleuze e Guattari ci insegnano che il piano d'immanenza è attraversato da differenze che si compongono e scompongono, al contrario, una volta elevato a postulato ontologico, il prospettivismo non finisce per reificare le differenze spe-

¹⁰ E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, cit., p. 96.

¹¹ “Nel concetto di prospettiva c'è più di quanto appare superficialmente [...] ciò che è in gioco qui è la relazione tra le diverse prospettive ontologiche, non epistemologiche”, *ivi*, p. 64.

¹² “Una prospettiva non è una rappresentazione perché le rappresentazioni sono una proprietà dello spirito, mentre il punto di vista è situato nel corpo”, E. Viveiros de Castro, *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*, in S. Consigliere (ed.), *Mondi multipli II. Lo splendore dei mondi*, cit., p. 38. Si tratta della ripresa letterale dell'affermazione deleuziana che fa da epigrafe all'articolo citato di Viveiros de Castro: “Il punto di vista si trova nel corpo, scrive Leibniz”. G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, cit., p. 16; tr. it. *La piega. Leibniz e il Barocco*, cit., p. 19.

cie-specifiche? E il piano d'immanenza culturale non finisce per frantumarsi in un caleidoscopio di mondi impenetrabili, determinati unicamente dalle rigidità fisiologiche di ciascun corpo specie-specifico? Da notare tuttavia che il problema dell'immanenza si pone al prospettivismo (del *native* e dell'antropologo) come la necessità di spiegare alcune pratiche. La questione dell'interscambiabilità delle prospettive deve allora essere trattata a partire dalle pratiche che la risolvono: l'incorporazione, la muta, la metamorfosi.

3. *Il signore del rischio: incorporazione, muta e metamorfosi*

Per il prospettivismo amerindio, incorporazione, muta e metamorfosi sono delle pratiche attraverso le quali mondi specie-specifici differenti entrano in contatto: la prima pratica prevede di ingerire e così facendo assimilare al proprio il punto di vista dell'altro; la seconda consiste nel cambiare pelle, finendo per sostare nel punto di vista al quale la nuova pelle permette di accedere; la terza pratica infine è quella propriamente sciamanica. Si tratta di una sorta di muta *reversibile*: la metamorfosi prevede di mettere in pratica sistematicamente una muta, ma anche di riuscire a tornare indietro al proprio reale di partenza.

Ma procediamo per gradi. Il mondo del giaguaro o del tapiro è ontologicamente diverso dal mio: non vediamo le cose in maniera differente, vediamo delle cose differenti. Questa tesi implica un corollario etico-politico fondamentale: normalmente, in quanto umana, io non riconosco nel tapiro la stessa *humanity* che esprimo arrogandomi i diritti del pronome personale *io*¹³; al contrario, percepisco il tapiro come un corpo nel senso più povero del termine ovvero come "apparenza corporea variabile" o ancora come natura, nel senso in cui "la natura è la forma della terza persona, in verità della non-persona o dell'oggetto, indicata dal pronome impersonale *esso*. Questa la situazione della *doxa* amerindia. Al contrario, dissipare le differenze intra-specifiche significa riconoscere al multi-naturalismo il ruolo di paradigma ontologico: riuscire a dare del *tu* al giaguaro. Come afferma Viveiros de Castro, dare del "tu" implica un trattamento particolare della differenza specie-specifica: dando del tu al giaguaro gli riconosciamo la sua condizione di *humanity*, lo trattiamo come soggetto e non come corpo.

Tuttavia, il riconoscimento dell'altro come portatore di una prospettiva non ha niente a che fare con una forma di *politesse* cosmica, al contrario, un tale riconoscimento passa per una serie di situazioni incontrollabili e talmente rischiose da giustificare lo sciamanesimo come istituzione culturale protettiva. E questo per una ragione fondamentale: non c'è nessuna conversione *spirituale* dello sguardo, il riconoscimento del Tu nell'Esso implica *letteralmente* il fatto

¹³ Fondamentale nell'opera di Viveiros de Castro l'analogia con l'insieme dei pronomi descritto da Benveniste nella sua discussione sui soggetti di enunciazione. È Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, pp. 251-266; tr. it. *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 1971, pp. 301-319.

di mettersi nei panni del giaguaro, ovvero d'indossarne il corpo specie-specifico. Per questo ho coniato il termine di *muta*: per indicare la fase iniziale della metamorfosi, quella del cambiamento di corpo, fase nella quale come vedremo non si può sostare all'infinito.

Dal canto suo, lo stadio della *doxa* garantisce di tener ferma, di reificare certo, ma anche di stabilizzare, la relazione differenziale primaria tra specie, quella predatore/predato e i termini della pratica che attualizza il rapporto del soggetto all'oggetto, l'incorporazione o più semplicemente l'ingestione dell'oggetto preda. "Esso" è sempre, in quanto preda, incorporabile (tapiro); in quanto predatore, incorporatore (giaguaro).

Al contrario, mettersi nei panni del giaguaro può provocare dei problemi di sfasatura del campo prospettico e dunque delle nostre pratiche d'incorporazione.

Mentre viveva con i Kamayurá, Umoro uccise due abitanti del villaggio, e qualche tempo dopo morì. I dottori brasiliani conclusero che la sua morte era stata la conseguenza di un attacco epilettico. I Kaiapó erano di un altro avviso, come ci si poteva aspettare. [...] *La storia che Umoro uccise due persone è vera, eccetto che lo fece senza sapere cosa stesse facendo, a causa di una sigaretta che lo sciamano gli diede mentre stava avendo una crisi epilettica. Peggiorò e non riconobbe nessuno: pensava di star uccidendo degli animali.*¹⁴

Viveiros de Castro accosta molto efficacemente la storia di Umoro con quella dell'infanticidio di Agave ne *Le Baccanti* di Euripide. Se la prospettiva è situata nel corpo, cambiare prospettiva implica di essere soggiogati e condotti dagli affetti che determinano il corpo in cui si è mutati: nel caso di Umoro, vedere gli umani come – si badi bene questo come non ha nulla di metaforico – delle prede animali; nel caso di Agave, vedere nel figlio Penteo, ammantato nella pelle di un cerbiatto e dunque mutato, una bestia selvatica da predare. Ancora efficace per pensare questa esperienza di *deumanizzazione*¹⁵, mi pare il concetto demartiniiano di crisi della presenza e i possibili esiti catastrofici ai quali la perdita della presenza può dare luogo.¹⁶ La comunicazione con un'altra prospettiva può avere come conseguenza la perdita delle proprie frontiere individuali. Il passaggio al limite *par excellence* è quello che avviene scambiandosi di prospettiva con gli spiriti: il prezzo da pagare in tal caso è la morte.

Fondamentale si rivela allora la capacità di dire ancora "io". A tal proposito, Viveiros de Castro riporta il metodo di protezione degli Achuar Jívaro: davanti ad uno spirito, specie predatrice per eccellenza in quanto non incorporabile, bisogna saper asserire il proprio punto di vista. La formula Achuar «"Anch'io sono una persona" significa: sono io la vera persona qui». Deformando la lettera

¹⁴ E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, cit., pp. 130-131.

¹⁵ E. Viveiros de Castro, *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*, cit., p. 49.

¹⁶ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magicismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, tutto il capitolo due *Il dramma storico del mondo magico*, ma in particolare pp. 70-81.

del testo demartiniano, potremmo dire che gli Achuar Jívaro danno prova di un certo *cosmocentrismo critico*.

Prese le misure del rischio letale insito nella comunicazione tra mondi, possiamo finalmente introdurre chi di questo rischio ha fatto, per così dire, il suo mestiere:

Gli sciamani, esseri multinaturali per definizione e per funzione, sono capaci di transitare nelle varie prospettive, di chiamare ed essere chiamati “tu” dalle soggettività extra-umane senza perdere la loro condizione di soggetti.¹⁷

Lo sciamano pratica una forma di attraversamento dei limiti del corpo specie-specifico: questa la sua prima abilità, assieme alla capacità di tornare indietro e, dopo aver assicurato il dialogo intra-specifico, di riuscire a distinguere le prospettive e a rimettere a fuoco quella propria alla nostra specie. L'esperienza mentale che consiste nel pensare l'interscambiabilità delle prospettive si realizza dunque nella pratica sciamanica della metamorfosi.

Ma lo sciamano non pratica un'interscambiabilità arbitraria: come spiega bene Deleuze nelle lezioni su Spinoza tenute a Vincennes, è necessario saper riconoscere la portata e il valore delle interazioni che avvengono tra i corpi, ovvero saper rispondere alla domanda che chiede se e in che misura la connessione tra diversi affetti può essere feconda o letale, creatrice o distruttrice.¹⁸ Padrone di una tale *ars* degli affetti, lo sciamano potrà quindi dare del tu al giaguaro o allo spirito, ma potrà anche decidere di togliere il saluto al tapiro, scegliendo così di trattarlo come una preda, un neutro “esso”. Una tale disqualifica è vitale: togliendo al tapiro lo statuto di persona, lo sciamano permette a sé stesso e agli altri membri della collettività amerindia un'incorporazione della preda scevra dai caratteristici effetti collaterali dell'esperienza post-cannibalica.

Come si può evincere da quest'ultima precisazione, il prospettivismo amerindio si basa in realtà sulla negazione del principio di uguaglianza prospettica presunto invece dalla mitologia amerindia: principio avente nella comune condizione di *humanity* la sua garanzia portante. L'insieme di tecniche attuate dallo sciamano e in misura minore dal resto della comunità sono parte integrante del prospettivismo come visione del reale: proprio tali tecniche mirano, lo ricordiamo, a rendere possibile l'articolazione di una gerarchia tra le prospettive specie-specifiche, precisamente attraverso l'affermazione o la negazione del loro statuto di punto di vista. Il dialogo con i grandi predatori, l'azione contro le prede. La vita della specie umana nella foresta è assicurata proprio da una tale diplomazia cosmica.

Ma ritorniamo ai nostri propositi introduttivi: alla prima delle due tesi di *Metafisiche cannibali* esposte all'inizio del nostro contributo rispondiamo che no, il

¹⁷ E. Viveiros de Castro, *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*, cit., p. 49. e, con gli stessi identici termini, E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, cit., p. 137.

¹⁸ G. Deleuze, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2013, p. 55.

prospettivismo non è di per sé una pratica d'immanenza. Proprio nella misura in cui va considerato come pratica avente valore strategico, ovvero come messa in forma umana del sistema delle relazioni che legano e dividono le differenti specie, il riconoscimento multinaturalista è secondario rispetto alla gerarchizzazione dei differenti mondi. Ciò che è in gioco è la continuazione della vita *umana* nella foresta.¹⁹ Certo, come dice Viveiros de Castro, l'immanenza non deve essere confusa con l'uguaglianza tra i punti di vista²⁰, e bisogna concedergli che la gerarchia tra le specie e i loro mondi non è fissa: anzi, è proprio dello sciamano il poter rompere la gerarchia naturale prede/predatori. Eppure, l'attualizzazione di una nuova gerarchia rimane pur sempre funzionale ad una situazione pratica specifica che la collettività umana si impegna, grazie al multinaturalismo di cui fa prova lo sciamano, a risolvere.

Ecco allora la nostra prima tesi: il prospettivismo per come lo ha esposto Viveiros de Castro è un possibile piano sul quale chi è capace di metamorfosi può costruire una pratica d'immanenza, ma non lo è in sé e per sé perché non tutti i suoi elementi sono capaci della stessa mobilità. Anzi, alcuni elementi del piano sono condannati alla più totale immobilità.

4. *Struttura e/o divenire: due pensieri incompatibili?*

Nel paragrafo precedente abbiamo definito la pratica della metamorfosi distinguendola, prima, dalla pratica escludente dell'incorporazione, poi, dal rischio letale a cui l'esperienza della muta può esporre. Il titolo di questo paragrafo si interroga sulla possibilità di *pensare* in termini prettamente teorici, la metamorfosi dello sciamano come pratica d'immanenza. Abbiamo visto come le tecniche sciamaniche realizzino innanzitutto degli obbiettivi umani d'interesse collettivo, attraverso una gerarchizzazione delle diverse prospettive, che passa anche per l'esclusione di determinate specie (in particolare le prede da incorporare durante il pasto) dalla categoria di soggetti. In questo paragrafo interrogheremo più da vicino lo statuto del divenire implicato nella metamorfosi dello sciamano: se le gerarchizzazioni alle quali la metamorfosi dà luogo sono indiscutibili, il processo soggettivo che rende possibile questa conversione prospettica può essere ridotto a una serie di prevedibili effetti collettivi? Rispondere significa impegnarsi a testare l'eventuale complementarità della teoria del divenire di *Mille plateaux* con l'antropologia strutturalista.

Ma riprendiamo il filo del nostro ragionamento. La piena comprensione antropologica dello sciamanesimo trasversale passa per il confronto con le cate-

¹⁹ Segnalo che una critica alla tenuta dell'argomento di Viveiros de Castro secondo il quale "il prospettivismo è antropomorfo ma non antropocentrico" viene avanzata da R. Brigati nel ricco contributo che ci propone alla fine della raccolta curata con V. Gamberi, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, cit., pp. 337-338.

²⁰ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, cit., p. 128; tr. it. *Metafisiche cannibali*, cit., p. 138.

gorie lévi-straussiane di totemismo e di sacrificio: grazie ai due grandi classici lévi-straussiani del 1962²¹, il totemismo cessa di essere una semplice istituzione e diventa un sistema di classificazione, o meglio il modo di organizzare gli oggetti e le relazioni reali proprio alla *pensée sauvage*. Viveiros de Castro si propone allora di prolungare il gesto di Lévi-Strauss, applicandolo all'istituzione del sacrificio.²² Ricordiamo schematicamente le due caratteristiche fondamentali che per Lévi-Strauss oppongono totemismo e sacrificio: 1) il totemismo postula una correlazione isomorfa tra due serie di differenze, quella tra specie naturali (animali) e gruppi sociali (umani); il sacrificio invece presuppone l'esistenza di una sola serie nella quale si effettuano delle mediazioni tra termini differenti (polarizzati attorno alle due categorie di umano e divino) 2) nel totemismo, la correlazione isomorfa tra specie naturali e gruppi sociali è formale, mentre durante il sacrificio la mediazione tra esseri umani e divinità è reale, effettiva.

Ora, il problema è che, se la linguistica strutturale permette a Lévi-Strauss di pensare la correlazione isomorfa tra due serie differenziali, non gli permette invece di pensare le identificazioni continue e reali che il sacrificio mette all'opera. L'operatore totemico funziona infatti nello stesso modo del fonema in linguistica: è in sé vuoto di significato, ma acquista tutto il suo senso nel momento in cui entra in una relazione di opposizione (o relazione differenziale) con altri elementi come lui. Al contrario, nell'istituzione del sacrificio, nessun termine si oppone agli altri, nella misura in cui i termini si confondono continuamente gli uni con gli altri. È per questa ragione che il sacrificio appare a Lévi-Strauss come "*le règne de la continuité*"²³: ogni elemento che entra nella relazione sacrificale non vale in quanto individuale, ma nemmeno in quanto differenziale, dal momento che è sempre suscettibile di trasformarsi in un altro elemento. Se il principio fondante dell'analisi strutturale è che un singolo elemento non è mai significativo, ma lo diventa quando è messo stabilmente in relazione con un altro elemento, la relazione sacrificale non può non apparire a Lévi-Strauss come oscura e inutile ai fini dell'analisi antropologica. Inoltre, all'antropologo francese sembra impossibile prendere sul serio la mediazione reale che fa funzionare il sacrificio, ovvero pensarla come parte di una logica diversa da quella della semplice identificazione simbolica tra i due termini.

Al contrario, è per pensare la logica del sacrificio che Viveiros de Castro convoca la filosofia del divenire di Deleuze e Guattari: la mediazione non formale, né metaforica né identificatrice, è quella metamorfica. Il lettore ci avrà di certo anticipato: lo sciamano è l'operatore sacrificale, colui che, attraverso la metamorfosi, media tra due termini incommensurabili, ma facenti parte dello stesso *continuum*, la serie della *humanity* postulata dal mito come condizione culturale co-

²¹ Sto facendo riferimento a *Le totémisme aujourd'hui* e *La pensée sauvage*. C. Lévi-Strauss, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 2008, pp. 449-551 e pp. 553-872 ; tr. it. *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1991 e *Il pensiero selvaggio*, Saggiatore, Milano 2003.

²² E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, cit., p. 119; tr. it. *Metafisiche cannibali*, cit., pp. 129-130.

²³ C. Lévi-Strauss, *Œuvres*, cit., p. 797; tr. it. C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 245.

mune a tutte le specie. Bisogna però tenere presente un punto che l'antropologo brasiliano non precisa adeguatamente: se la differenza sangue/birra di manioca è *logicamente* interna all'unica serie sacrificale, lo sciamano, in quanto operatore sacrificale, non sosta *praticamente* in tale serie. La serie sacrificale esiste solo in *ordo idearum*, è unica solo da un punto di vista nominalista. È bene precisarlo perché non esiste davvero un piano dove le differenze inter-specifiche che determinano il multi-naturalismo sono perfettamente equivalenti, semplicemente uguali a zero. Nemmeno il piano mitico è scevro di differenze inter-specifiche²⁴: il mito presenta solamente alcune isole di indiscernibilità, di incontro e scambio tra mondi interspecifici, che fanno *presupporre* l'esistenza di un *continuum* indifferenziato.²⁵ Non bisogna postulare né un'uguaglianza di partenza (mito ancestrale) né un appiattimento d'arrivo (rito sciamanico): questo perché l'alpha e l'omega del piano prospettico è proprio la metamorfosi e la differenza di potenziale che la rende possibile.

È proprio per questo che nessuna metamorfosi realizza pacificamente l'uguaglianza tra due o più punti di vista: lo sciamanismo trasversale non è orizzontale; per ritornare al nostro esempio, il punto di vista inclusivo dello sciamano non rende nulla la differenza tra il giaguaro e l'umano, non azzera quello che Viveiros de Castro denomina "il potenziale differenziale intra-specifico". Ma lo sciamanesimo trasversale non è nemmeno verticale: lo sciamano non veste i panni del sacerdote, dell'interprete di un ipotetico punto di vista dei punti di vista, quello di Dio. A tal proposito, il prospettivismo sembra essere coerentemente anti-rappresentativo: difatti, non prevede una forma di rappresentazione di grado superiore a partire dalla quale diverrebbe possibile trattare ciascun mondo come un oggetto accessibile e confrontabile con gli altri mondi specie-specifici.

Se la serie sacrificale permette all'antropologia post-strutturale di porre il problema di una mediazione reale tra le differenze, una tale mediazione non annulla la differenza ma per così dire la mette in pratica. Come dice Viveiros de Castro, parafrasando Deleuze, divenire-giaguaro non significa diventare un giaguaro. L'attraversamento delle frontiere ontologiche non implica la cancellazione di tali frontiere: è compito nostro aggiungere che questo è logicamente l'unico modo per non stabilire semplicemente delle *nuove* frontiere. Da notare poi come la logica dell'operatore totemico non è stata semplicemente scalzata da quella sacrificale: le due sono poste come complementari. I divenire si possono stabilire solo all'interno di un campo abitato da differenze specie-specifiche che divergono e le cui combinazioni sono potenzialmente infinite. Lo sciamano incarna una tale

²⁴ "Nel mito, ogni specie di essere appare agli altri come appare a sé stessa (cioè come essere umano), mentre agisce nei confronti degli altri come se mostrasse già la propria natura distintiva e definitiva (come animale, pianta, o spirito)". E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, cit., p. 41.

²⁵ "Vorrei concludere osservando che il prospettivismo amerindio ha un punto di fuga, per così dire, in cui le differenze tra punti di vista sono al tempo stesso *annullate* ed *esasperate*: il mito, che assume così il carattere di discorso assoluto". E. Viveiros de Castro, *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*, cit., p. 49. Il corsivo è mio.

divergenza, ma per incarnarla ha bisogno che la divergenza non scompaia completamente. Il totemismo definisce le divergenze formali, classificandole secondo un metodo differenziale; il sacrificio pone delle mediazioni reali: in definitiva, per essere pensate correttamente le due dimensioni devono essere tenute assieme.²⁶

Ma allora cosa *fa* lo sciamano, se, come dicono Deleuze e Guattari, “una corrispondenza di rapporti non fa un divenire”?²⁷ La risposta viene sempre da loro: lo sciamano si allea con il giaguaro. Posta la complementarità dei due paradigmi opposti da Lévi-Strauss, quello totemico e quello sacrificale, la relazione *stabilita* dallo sciamano è quella di *alleanza o affinità*: ovvero, una relazione che eccede quella intra-specifica della filiazione, ma anche quella dell’identificazione, creando delle relazioni in eccesso, una nuova serie di differenze assolutamente innaturali o contro-naturali. Uno sciamano ha sempre un animale tutelare: ma la relazione che li lega non è la stessa che lega totem e gruppo sociale, non è quella della correlazione formale. Lo sciamano vede con gli occhi del suo animale tutelare: nello stesso modo in cui per vedere come un gatto bisognerebbe speri-mentarsi, provando a togliere il rosso, l’arancione, il marrone dal nostro spettro visivo. Il vampiro e la strega quando si trasformano non diventano semplicemente pipistrelli o gatti neri, al contrario stabiliscono grazie a una deformazione dei loro corpi specie-specifici, un’*alleanza* con un’altra specie. Il punto di vista dello sciamano non è dunque il risultato di un’addizione, non equivale a quello dell’essere umano più qualcos’altro: è una prospettiva differente, innaturale o contro-naturale, poiché come dice Viveiros de Castro lo sciamano *confonde le specie*²⁸, attualizzando quegli stessi sprazzi di indiscernibilità a cui il mito dà un accesso narrativo: e che cos’è poi il rito se non la messa in scena di ciò che di più significativo narra il mito? È per una tale capacità d’ibridazione che lo sciamano può tornare indietro e non rimanere bloccato nella muta, perché è costitutivamente a metà strada tra l’uomo e il giaguaro: questo suo sostare nella zona di indiscernibilità tra due specie gli permette di accedere al piano multinaturale dove ogni specie è soggetto; come dicono Deleuze e Guattari, “le partecipazioni, le nozze contro natura, sono la vera Natura che attraversa i regni”.²⁹

Abbiamo già visto che Viveiros de Castro definisce lo sciamanesimo nei termini di una diplomazia interspecifica. A questa sua affermazione potremmo tutta-

²⁶ “Fedele al mio *habitus* strutturalista persisto tuttavia nel pensare che la somiglianza sia un tipo di differenza; soprattutto, considero l’identità o la « medesimezza » come la negazione stessa della connessione”. E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, cit., p. 79.

²⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980, p. 290; tr. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi Editore, Roma 2003, p. 296.

²⁸ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, cit., p. 136; tr. it. *Metafisiche cannibali*, cit., p. 144. Ho leggermente modificato la tr. it. « mescola delle specie »; « confonde le specie » mi sembra meglio esprimere l’elemento di *ruse*, di astuzia proprio allo sciamano quando perverte i rigidi confini specie-specifici, “confondendo le acque” della *doxa* amerindia, di una natura apparentemente immutabile.

²⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, cit., p. 295; tr. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 301.

via controbattere con la stessa obiezione con la quale si concludeva il paragrafo precedente: una tale diplomazia non è assieme stabilita e gestita da un'unica specie, la nostra? Prova ne sarebbe il fatto che gli sciamani sono umani. Ma le cose non stanno così: nel mondo amerindio, l'*agency* che fa dello sciamano un essere assolutamente singolare, è condivisa con altri membri parimenti singolari di altre specie. Gli esseri umani li riconoscono da alcune possibili deformazioni dei loro corpi specie-specifici: uno sciamano, uno scoiattolo albino, un albero piegato dal vento sono allora legati da una forma fondamentale di solidarietà e considerati degli intermediari privilegiati dei rapporti tra umani e non-umani.³⁰

5. *L'antropologo sciamanizzante*

Tutto il decimo capitolo di *Métaphysiques cannibales* sullo sciamanesimo trasversale è un grande omaggio al decimo piano di *Mille Plateaux*, 1730 – *Divenire-intenso, divenire-animale, divenire-impercettibile...* Mi pare tuttavia che vada privilegiata una lettura più attenta alle trasformazioni operate dall'antropologo brasiliano sul corpus lévi-straussiano che all'uso a volte mimetico del lessico deleuziano: o meglio, si tratta di pensare l'uso di *Mille Plateaux* esclusivamente in funzione dell'impulso post-strutturalista che Viveiros de Castro vuole dare all'antropologia.³¹ A questo proposito, la teoria del divenire è propriamente funzionale a trasformare lo strutturalismo non tanto in una teoria della pratica³², ma in una pratica *tout court*. Più radicalmente, la mia tesi è la seguente: *Viveiros de Castro intende trasformare l'antropologia in una pratica sciamanica*. Gli antropologi sono i nostri sciamani, a patto di intendere il ruolo di quest'ultimi secondo la definizione riportata precedentemente, quella di "esseri multinaturali per definizione e per funzione, [...] capaci di transitare nelle varie prospettive".

Abbiamo visto come la teoria del divenire renda spiegabile la relazione sacrificale, l'angolo morto dello strutturalismo lévi-straussiano: il problema in tale relazione consiste nel fatto che i termini si confondono, si trasformano l'uno nell'altro. I divenire deleuziani rendono allora ragione di queste trasformazioni reali; e lo sciamano le mette realmente in pratica. Ora, nello stesso modo in cui per Lévi-Strauss l'antropologo doveva ripercorrere le classificazioni totemiche

³⁰ "Cette communion des singuliers qui transcende les catégories peut être appelée *trassingularité*" Charles Stépanoff, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris 2019, p. 81. In questa bella etnografia dello sciamanesimo siberiano, Charles Stépanoff si confronta a più riprese con Viveiros de Castro: in particolare, l'antropologo francese afferma che in alcune società l'esplorazione dei mondi delle altre specie non è appannaggio dei soli sciamani, non è "confiscata" per usare le sue parole da degli specialisti, ma appartiene a tutti i membri della comunità. Ivi, pp. 416-418.

³¹ P. Charbonnier, *L'Anti-Narcisse de Viveiros de Castro*, La vie des idées (rivista on line del *Collège de France*), <https://laviedesidees.fr/L-Anti-Narcisse-de-Viveiros-de.html>.

³² P. Maniglier, *Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique*, Revue de Métaphysique et de Morale, n°1/2005, pp. 89-108.

della *pensée sauvage*, per Viveiros de Castro l'antropologo deve ripercorrere le metamorfosi interne al multinaturalismo. Ma la modalità di questi due percorsi, di questi due "inseguimenti" è radicalmente diversa. La corrispondenza tra la serie naturale e quella sociale è isomorfa: pertanto, per ripercorrerla fedelmente sarà sufficiente attuare un'analisi formale. La stessa cosa non può dirsi invece per le trasformazioni sacrificali.

Lo abbiamo già visto assieme con l'incorporazione, la muta e la metamorfosi: le relazioni che determinano le pratiche di interscambiabilità delle prospettive sono reali. Ergo se l'antropologo vuole ripercorre fedelmente tali relazioni deve divenire-*native*. L'interpretato prende allora il posto dell'interpretante, o meglio scompaiono entrambi, per le stesse ragioni per le quali divenire-giaguaro non significa per un uomo divenire un giaguaro. Coerentemente con alcuni elementi del prospettivismo che abbiamo ripercorso nella prima parte del contributo, un tale divenire permette al discorso antropologico di Viveiros de Castro di uscire dal cerchio della rappresentazione.³³ Il discorso antropologico non deve più rappresentare il mondo indigeno, perché così facendo continuerebbe kantianamente ad applicare le stesse categorie, le sue categorie, a del materiale empirico sempre nuovo. Come dice protretticamente l'antropologo, *non si tratta più né di spiegare né di interpretare, ma bisogna moltiplicare, sperimentare*.³⁴

L'*anti-Narciso* ha allora il compito di illustrare la tesi secondo cui tutte le teorie antropologiche non banali sono *versioni* di pratiche di conoscenza indigene; queste teorie si pongono, in questo modo, in forte continuità strutturale con le prammatiche intellettuali dei collettivi che si trovano storicamente in "posizione d'oggetto" nei confronti della disciplina.³⁵

Su questo punto Lévi-Strauss è il vero e proprio precursore: scegliendo di adottare per l'antropologia lo stesso metodo di classificazione del pensiero selvaggio, è infatti riuscito a porsi "in continuità strutturale con le prammatiche intellettuali" delle popolazioni prese ad oggetto dei suoi studi. Ma una volta accettato il postulato anti-rappresentativo dell'incommensurabilità tra i punti di vista, Viveiros de Castro, deve riconoscere al *native* un'alterità assoluta: un'alterità che egli pensa nei termini del suo prospettivismo amerindio, ovvero in termini *ontologici*.³⁶ Non

³³ "Il dispositivo anti-rappresentativo per eccellenza di *Mille piani*, quello che blocca il lavoro della rappresentazione, è il concetto di divenire". E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, cit., p. 133; tr. it. *Metafisiche cannibali*, cit., p. 142.

³⁴ E. Viveiros de Castro, *O nativo relativo*, « Mana », 8, 1, aprile 2002; trad. it. *Il nativo relativo*, in R. Brigati, V. Gamberi (ed.), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, cit., pp. 127-128.

³⁵ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, cit., p. 6; tr. it. *Metafisiche cannibali*, cit., p. 30.

³⁶ Sulle valenze politiche di un tale gesto teorico si veda il manifesto di E. Viveiros de Castro, M. Holbraad, M. A. Pedersen, *The Politics of Ontology*, January 13, 2014, <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>. Inoltre, rinvio il lettore alla polemica, antropologicamente e filosoficamente feconda, che oppone l'antropologo David Graeber a Viveiros de Castro, in particolare D. Graeber, *Radical alterity is just another way of saying "reality"*. *A reply to Eduardo Viveiros de Castro*, "HAU. Journal of Ethnographic Theory", 2015, 5 (2), p. 34.

tratterò in questa sede il problema, o meglio “la voragine” disciplinare che questa posizione apre³⁷: ci basti considerare il paradosso secondo il quale il mondo amerindio è pensato dall'antropologo brasiliano negli stessi termini di autonomia ontologica del mondo proiettato da un punto di vista specie-specifico, poiché entrambi sarebbero in definitiva debitori della concezione deleuziana dell'alterità.³⁸

Ora, *se i divenire dello sciamano rendono possibile la comunicazione tra mondi altri, le sperimentazioni dell'antropologo devono consistere in dei divenire*. Come per lo sciamano non si tratta semplicemente di rendere intelligibile, di attualizzare il punto di vista del giaguaro, ma piuttosto di dare corpo ad una nuova relazione, e dunque ad un mondo in eccesso rispetto alla totalità dei mondi naturali; per l'antropologo si tratterà allo stesso modo di moltiplicare i mondi culturali: è l'ibrido innaturale tra teoria e pratica, tra filosofia e etnografia che dovrebbe permettere all'antropologo di non riportare l'Altro al Sé. Per queste ragioni, possiamo affermare che Viveiros de Castro “sciamanizza”. Un'obiezione sorge tuttavia spontanea: l'antropologia sciamanizzante non finisce logicamente per confutare il prospettivismo? Il *native* non è il mio Altro, ma il mio Stesso, dal momento che possediamo lo stesso corpo specie-specifico; negare questa posizione implica l'affermazione di multiculturalismo. A quest'ultimo proposito, lo sciamano occupa il ruolo del *mediatore naturale*, proprio perché riesce a gestire le relazioni tra umani e non-umani; ma l'antropologo non finisce allora per occupare semplicemente il ruolo del *mediatore culturale*, per rivestire il quale non sembra aver bisogno di nessuna metamorfosi o sperimentazione? Lasciamo queste obiezioni prive di risposta, come ne abbiamo tacite altre.

Ci basti lasciare aperte per il lettore le aporie e le contraddizioni disciplinari di una teoria “innaturale” o “contro-natura” anche perché radicalmente multidisciplinare o meglio anti-disciplinare. Se la metamorfosi passa sempre per l'ibridazione tra le specie, l'esercizio di una tale pratica, applicata a delle barriere disciplinari sempre più trascendenti, non può non essere riconosciuta all'opera dell'antropologo sciamanizzante Eduardo Viveiros de Castro.

³⁷ Si tratta del problema fondamentale dell'incommensurabilità tra le culture, su questo punto si veda A. Mancuso, *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, pp. 228-237.

³⁸ “L'Altro deleuziano è il concetto stesso di punto di vista [...] Per caratterizzarlo, ricordiamo nuovamente l'Altro deleuziano. Altro è l'espressione di un mondo possibile” E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, cit., p. 166-168; tr. it. *Metafisiche cannibali*, cit., p. 169-171. Aggiungiamo che l'uso metodologico e l'uso descrittivo che l'antropologo brasiliano fa del concetto deleuziano di *Autru* meritano di essere distinti e, solo in un secondo momento, di essere chiariti ulteriormente rispetto alle dichiarazioni di Viveiros de Castro. Il bel congresso organizzato a Pisa da Fabio Dei e da Luigigiovanni Quarta il 16 e 17 dicembre 2019 mi ha dato la possibilità di discutere in maniera proficua una prima formulazione di questo problema.

**«Penser autrement»,
ovvero l'impresa filosofica di un antropologo**
Luigigiovanni Quarta (Università di Pisa)
luigigiovanni.quarta@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 15/09/2019 - Accettato: 20/05/2020

English title: «*Penser autrement*». *The philosophical endeavour of an anthropologist*

Abstract: In the theoretical works of Eduardo Viveiros de Castro I would to stress two main aspects: we find a philosophical position that transfigure the anthropological matter derived from the fieldwork and, on the other hand, we may identify an anthropological position that nourish a long tradition of philosophical reflections. In other words, I would to suggest that in his intellectual challenge we rediscover the entire debate about ontology and epistemology. Against the hermeneutics tradition of anthropology and against the platonic and cartesian philosophy, the concept of immanence leads the brasilian anthropologue to change perspective on philosophical interpretation and onthological dimension of social facts. But I also would to suppose that the same perspective might be the origin of anthropology's death.

Keywords: Perspectivism; Myth; Ernesto de Martino; Eduardo Viveiros de Castro; Hermeneutics.

Sommario: 1. Premessa; 2. Gli antropologi e l'altro: un problema vecchio quanto l'antropologia; 3. Eduardo Viveiros de Castro: ciò che non basta; 4. Il mito è immanenza; 5. Conclusioni: l'attentato all'antropologia.

1. *Premessa*

Nelle prime pagine di *Métaphisiques cannibales*, il testo di Eduardo Viveiros de Castro forse maggiormente noto al pubblico specialistico e non, l'autore pone chiaramente quale sia l'intento della sua impresa teorica, intento che può riassumersi nei termini di un totale rinnovamento del metodo e delle finalità dell'antropologia. Scrive Viveiros de Castro:

Una nuova antropologia del concetto [...] che contro-effettua un nuovo concetto di antropologia, attraverso il quale la descrizione delle condizioni di autodeterminazione ontologica dei gruppi studiati prevale in modo assoluto sulla riduzione del pensiero umano (o non umano) a un dispositivo di riconoscimento: classificazione, predicazione, giudizio, rappresentazione... L'antropologia come "ontografia comparativa" [...] – questo è il vero punto di vista dell'immanenza.¹

All'interno di queste poche righe è contenuto tanto il feroce attacco che l'antropologo brasiliano ha mosso, in tutte le sue opere, contro l'impianto storicamente sedimentato – e in particolare contro la tradizione ermeneutica – dell'antropologia occidentale quanto la proposta di rinnovamento della stessa disciplina che, utilizzando un lessico deleuziano, dovrebbe trasformarsi in un'antropologia del concetto garantita dal situarsi su un piano di pura immanenza.

Non è compito di questo saggio quello di addentrarsi nella correttezza dell'uso del lessico e delle categorie deleuziane nell'opera di Viveiros de Castro. Piuttosto, assumendo il piano di immanenza² come punto concettuale di svolta da introdurre nell'analisi dei contesti "altri", si tratta di indagare *in primis* la consistenza interna del modello proposto e, conseguentemente, le ricadute puramente epistemologiche che un modello di questo tipo comporta all'interno di una disciplina. Se la ricerca e il testo che ne deriva sono un'indagine – nel senso letterario dell'opera poliziesca –, si tratterà di svelare se sia stato effettivamente compiuto un delitto e, eventualmente, chi ne sia il colpevole. Per dare un'anticipazione che spero non danneggi la *suspense*, in questo caso un delitto c'è e l'assassino non è il maggiordomo: è l'antropologo. Che poi questo assassinio possa effettivamente produrre conseguenze positive se ne discuterà solo alla fine.

2. *Gli antropologi e l'altro: un problema vecchio quanto l'antropologia*

L'accusa di un pensiero colonizzatore occidentale, che fagocita il soggetto della sua interlocuzione – l'indigeno – e lo riduce a un semplice oggetto di conoscenza, privandolo del suo proprio statuto conoscitivo, è un tema indissociabile dallo sviluppo stesso dell'antropologia e certamente Viveiros de Castro non è stato il primo ad affrontare la questione. Vale la pena provare a segnalare un possibile panorama di riferimenti, con esiti differenti da quelli raggiunti dall'antropologo brasiliano, per disegnare i contorni di una questione che ha accompagnato tutto il sapere antropologico quasi dai suoi albori.

Pur con toni molto più pacati e decisamente meno de-colonizzatori, già Edward Evans-Pritchard si poneva la domanda. Certo, in termini puramente

¹ E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Press Universitaire de France, Paris 2016, p. 7.

² Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Editions de minuit, Paris 1991/2005; G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, in Id., *Deux régimes de fous*, Les Editions de minuit, Paris 2003, pp. 359-363. Vedi anche, C. D'Aurizio, *L'immanenza e il pensiero italiano contemporaneo*, infra.

epistemici, disinteressandosi della storicità dei soggetti che davano corpo al suo sapere. Ma in alcune pagine intense della sua etnografia sulla stregoneria Zande³ l'antropologo britannico avanzava, sebbene non esplicitamente, un dubbio: descrivendo una notte passata tra gli Azande raccontava di aver osservato una sfera luminosa che si muoveva, sicura, attraverso il villaggio. La sua esperienza coincideva precisamente con la descrizione che gli Azande gli avevano fatto della stregoneria. Aveva forse assistito a un attacco stregonesco? Detto in altri termini: la stregoneria, analizzata in quel testo come dispositivo funzionale di una comunità, era qualcosa *di più* di un "semplice" espediente culturale?

In tempi più recenti – a partire almeno dalla fase di decolonizzazione e con la pubblicazione dei diari privati di Bronislaw Malinowski, fondatore della moderna antropologia culturale⁴ – gli antropologi sono stati obbligati a porsi una domanda squisitamente epistemologica su alcune problematiche metodologiche del proprio lavoro. Sul senso ultimo dell'antropologia: il nodo essenziale era – resisi conto della dimensione "traduttiva" dell'opera antropologica – riflettere sulle condizioni di possibilità dell'indagine antropologica. È su queste basi che Clifford Geertz avanzava un nuovo concetto "semiotico" di cultura e proponeva un rapporto antropologico molto differente. Il problema era specificatamente ermeneutico, come scriveva lucidamente nel saggio di apertura di *Interpretazione di culture*:

In un posto come il Marocco, ciò che impedisce a quelli di noi che sono cresciuti facendo altri ammiccamenti o badando ad altre pecore, di capire che cosa fanno gli uomini, non è ignorare come operano i processi cognitivi [...] quanto la mancanza di familiarità con l'universo immaginativo entro il quale i loro atti diventano segni. Dato che si è evocato Wittgenstein, si può anche citarlo. [...] «Noi non *capiamo* gli altri. (E non perché non sappiamo cosa si dicono). Non riusciamo a metterci nei loro panni». [...].

Normalmente non è necessario definire in modo tanto sofisticato che l'oggetto dello studio è una cosa e lo studio di esso un'altra cosa [...]. Tuttavia, dato che nello studio della cultura l'analisi penetra nell'oggetto stesso [...] il confine tra la cultura [...] come fatto naturale e la cultura [...] come entità teorica tende a divenire confuso. [...] In breve, gli scritti antropologici sono essi stessi interpretazioni, e per di più di secondo o di terzo ordine. [...] Sono quindi invenzioni, invenzioni nel senso che sono "qualcosa di fabbricato", "qualcosa di confezionato" [...]. Sebbene la cultura esista nella stazione commerciale, nel forte sulla collina o nei pascoli di pecore, l'antropologia esiste nel libro, nell'articolo, nella conferenza, nella mostra al museo o, talvolta, ai giorni nostri, nel film. Rendersi conto di questo significa comprendere che nell'analisi culturale, così come nella pittura, non si può tracciare il confine tra i modi di rappresentazione e il contenuto effettivo.⁵

³ Cfr. E. Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.

⁴ Cfr. B. Malinowski, *A Diary in the strict sense of the term*, Stanford University Press, Palo Alto 1989.

⁵ C. Geertz, *Verso una teoria interpretativa della cultura*, in Id., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 21-25. Per un'attenta trattazione dell'ermeneutica geertziana, cfr. R. Malighetti, *Clifford Geertz. Il lavoro dell'antropologo*, UTET, Torino 2008.

Da qui, l'ovvia domanda geertziana: cosa fa un antropologo? Scrive! In questa opzione teorico-pratica si istituisce un'evidente quanto incolmabile differenza tra l'antropologo e i soggetti del suo incontro etnografico. Una differenza talmente ampia che i soggetti sono immediatamente ricondotti ad agenti di produzione e riproduzione di significati che vanno a comporre quell'esile tela – la cultura, appunto – che costituisce l'orizzonte dello sguardo dell'antropologo. E che questi, alla fine, cercherà di interpretare attraverso un testo. Di mezzo, tra l'antropologo, la cultura indigena e l'etnografia, ci sono le rappresentazioni e i significati, oggetti concettuali ambigui la cui pienezza di senso non può mai essere attinta ma verso la quale ci si muove per approssimazione. Tra noi e gli altri – vicini o lontani che siano – c'è sempre un sottile diaframma che segna il confine dell'alterità: è la cultura, ovvero il campo (la rete) dei significati. L'opzione ermeneutica è dunque un cammino di avvicinamento che non porta mai a “capire” gli altri ma, al più, a poterli “dire” convinti che, alla fine dell'operazione interpretativa, ci sarà sempre un resto, un residuo inattingibile, uno scarto di senso senza il quale non si potrebbe dare né l'istituzione della separazione Io/Altro né l'impresa antropologica. Questo scarto, tuttavia, non crea alcun problema all'antropologo americano. Non è un granello fastidioso nella macchina antropologica ma, anzi, è il punto di partenza e la legittimazione di un'intera operazione metodologica. Come dirà qualche anno più tardi, per fare una buona etnografia della stregoneria non si può essere né strega né geometra. Nel primo caso non si riuscirebbe a mettere in atto quella mossa di lateralizzazione fondamentale per la comprensione interpretativa del fatto culturale – la strega è attraversata da quei significati che dovrebbe poter spiegare, e dunque ne è anche determinata; nel secondo, si sarebbe completamente estranei alle «tonalità peculiari» di quell'orizzonte di significato che è la stregoneria.⁶ L'antropologo è quindi quel soggetto particolare che riesce, accettando una variabile cessione di senso, a intrufolarsi nei significati altrui – a differenza del geometra – senza lasciar-sene pienamente determinare – evitando di divenire una strega.⁷

Operazione molto simile, ma ripensata da una differente prospettiva, è quella di Michel de Certeau che tanto per la storia, quanto per l'antropologia – e sicuramente anche per la teologia – non ha mai smesso di interrogarsi su quale sia la possibilità di intercettare l'altro. Che l'altro sia Dio, un indigeno o una posseduta di Loudun, la domanda sulla possibilità di parlare dell'incontro è il grande quesito di fondo che attraversa i lavori dell'intellettuale francese. E come in Clifford Geertz, anche in Michel de Certeau la scrittura assume un carattere fondativo. La scrittura dice, «produce, preserva, coltiva “verità” non periture, si articola su un

⁶ Id., «Dal punto di vista dei nativi»: sulla natura della comprensione antropologica, in Id., *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 73.

⁷ Non distante da questa prospettiva, sebbene ancora più radicale, è quella esposta dagli antropologi della cosiddetta “svolta riflessiva”, che tanto hanno discusso e scritto sul ruolo dell'antropologo come scrittore e sulle aporie insite nel tentativo comprendete nell'incontro etnografico. Cfr. J. Clifford, G.E. Marcus, a cura di, *Scrivere le culture. Pratiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma 2016; J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

brusio di parole svanite non appena enunciate, perse dunque per sempre. Una “perdita” irreparabile è la traccia di queste parole nei testi di cui sono l’oggetto. È così che sembra scriversi una relazione con l’altro». ⁸ Il moto che conduce l’uomo all’incontro con l’alterità necessita di una tecnica ambivalente, che accoglie in sé il senso dell’imperituro ma anche quello dell’assenza. La parola indigena non può esistere, per noi, se non attraverso la sua trasfigurazione. De Certeau usa, in modo molto puntuale, questa parola: trasfigurazione. Non c’è traduzione, né semplicemente trasformazione. C’è una rivoluzione del senso, forse, perché la “figura” del pensiero indigeno deve diventare altro da sé per poter superare il suo essere mortale. Ogni incontro con l’altro presuppone questo cambio di figura. È un incontro asimmetrico, in cui non vengono investite le stesse armi e non c’è consenso sul risultato. La ricerca dell’antropologo – o del teologo, o dello storico – è una ricerca che, per raggiungere la sua acme, non può lasciare intatto l’altro ma lo deve accogliere e consumare, dandogli vita in una forma nuova, in una forma che non ha fine. In questo processo trasfigurativo l’altro non esiste più come identico a sé: non è, cioè, l’oggettivamente “altro”. La scrittura antropologica preserva qualcosa che, in fondo, non è la stessa cosa che si è incontrata. Ma – e questa è la grandezza di questa azione ermeneutica – di essa si tenta di restituire il senso profondo, un senso che si radica nella storia e da essa non potrà mai più essere espunto. Un’operazione – si potrà dire – coloniale. Un’operazione, cioè, che non ha rispetto dell’altro utilizzandolo come mezzo per espandere il proprio orizzonte conoscitivo. Michel de Certeau ne è pienamente consapevole ma, altrettanto lucidamente, riconosce nel meccanismo trasfigurativo la condizione di possibilità – l’unica condizione di possibilità – intrinseca nella storia e nell’antropologia. Come nella teologia negativa, l’Altro è sempre totalmente altro e di esso non si dà conoscenza ma solo esperienza. Questa esperienza deve poi attraversare i vincoli di un sapere – quello prodotto dall’analitica e dalla scrittura – che lo renderanno qualcosa di nuovo. L’unico oggetto che, tuttavia, ci è dato contemplare. Il rapporto è dialettico. La voce dell’altro è il reale senza il quale non esisterebbe nessuna possibilità scientifica. E la tecnica dell’antropologo appartiene al mondo delle sue rappresentazioni. Nell’incontro tra queste realtà si genera un sapere circolare che non ha fine e che necessita tanto della voce effimera dell’altro quanto del modello imperituro della storia. Scrive acutamente de Certeau:

Il selvaggio diventa la parola insensata che rapisce il discorso occidentale, ma che, proprio a causa di ciò, fa scrivere indefinitamente la scienza produttrice di senso e di oggetti. Il posto dell’altro, che esso rappresenta, è, dunque, doppiamente “favola”: in quanto frattura metaforica [...] e in quanto oggetto da comprendere [...]. Un dire arresta lo scritto [...] e costringe a estendere la produzione – fa scrivere.⁹

⁸ M. de Certeau, *Etno-grafia. L’oralità, o lo spazio dell’altro: Léry*, in M. de Certeau, *La scrittura dell’altro*, a cura di S. Borutti, U. Fabietti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, pp. 32-33.

⁹ Id., *La scrittura dell’altro*, a cura di S. Borutti, U. Fabietti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, pp. 63 e sgg. Per un recente e approfondito lavoro su Michel de Certeau, cfr. A. Sobrero, *La macchina antropologica. Michel de Certeau: l’invenzione del quotidiano (prima parte)*, *Lares*,

Un ultimo antropologo che ritengo fondamentale affrontare rispetto al problema del rapporto che l'antropologia ha instaurato con l'alterità è Ernesto de Martino. In particolare, nelle riflessioni avanzate nell'opera postuma *La fine del mondo*.¹⁰ L'argomentazione di de Martino si muove negli interstizi prodotti da due possibili approcci che, fino a quel momento, avevano segnato l'andamento dei lavori antropologici: da una parte, un'impostazione tendenzialmente etnocentrica; dall'altra, una che procedeva verso un relativismo assoluto. In entrambe queste possibilità si nascondono insidie non indifferenti. L'etnocentrismo tende infatti a coprire l'esperienza dell'alterità deformandola completamente e assumendola nei termini categoriali della cultura dell'antropologo. L'altra cultura rischia di scomparire definitivamente, astratta e incasellata in significati culturali che non le appartengono o, peggio, ricondotta in uno spazio puramente epistemologico, all'interno del quale produrre giudizi sulla sua consistenza teorica. La stregoneria è vera o è falsa? La risposta non potrà che essere negativa.¹¹ L'opzione relativista, invece, incorre nel rischio opposto, cioè quello di ipotizzare una necessaria auto-deprivazione, da parte dell'antropologo, per recarsi sul campo scevro da ogni condizionamento aprioristico, evitando così il rischio di deformare l'esperienza etnografica. L'assunto di partenza è una lettura forzata (ed essenzializzata) dei concetti wittgensteiniani di "forma di vita" e "gioco linguistico", ipotizzando che ogni contesto culturale sia una forma di vita a sé stante, organizzata in maniera autonoma, che conferirebbe un significato unico a ogni fatto culturale al suo interno.¹² L'auto-deprivazione, tuttavia, metterebbe l'antropologo nell'imbarazzante condizione di non poter *de facto* muovere analisi alcune, sprovvisto com'è di categorie analitiche. È la condizione che de Martino considera, con una metafora potente, simile a quella del presentarsi di fronte all'alterità nudi come vermi. Entrambi i rischi, tuttavia, nascono da un dato fattuale che è l'inizio di ogni possibilità antropologica: «al centro della ricerca etnografica sta oggi, come ai tempi delle scoperte, l'incontro etnografico».¹³

2, pp. 229-264; Id. La macchina antropologica. Michel de Certeau: l'invenzione del quotidiano (seconda parte), *Lares*, 3, pp. 17-47. Sul rapporto tra oralità e scrittura nell'opera di Michel de Certeau, cfr. L. Quarta, *Parole di suono e parole di carta. Su oralità e scrittura*, in *Cultura, scuola, educazione. La prospettiva antropologica*, a cura di F. Dei, Pacini Editore, Pisa 2018, pp. 117-162.

¹⁰ E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002.

¹¹ A questo proposito, risultano illuminanti le critiche mosse da Wittgenstein all'impostazione analitica di Frazer. Cfr. L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano 1975. Cfr. anche, Id., *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1999; Id., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2009.

¹² Una posizione così radicale la si trova in alcuni autori che, tra gli anni Sessanta e Settanta, sono intervenuti su un dibattito di carattere epistemologico sul concetto e sulle forme della razionalità. In particolare, cfr. P. Winch, *Comprendere una società primitiva*, in *Ragione e forme di vita*, a cura di F. Dei, A. Simonicca, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 124-181. Si veda anche, F. Dei, A. Simonicca, *Introduzione. Razionalità e relativismo in antropologia*, in *Ragione e forme di vita*, a cura di F. Dei, A. Simonicca, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 13-88.

¹³ E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 389.

Quest'incontro apre lo spazio del paradosso, come scrivevo poco sopra, perché sembra prestarsi a due sole possibilità: o la riduzione dell'altro al medesimo – dunque, l'etnocentrismo; o la riduzione del medesimo all'altro – dunque un (impossibile) relativismo assoluto. Per riprendere le suggestive immagini geertziane, o il geometra o la strega. Ma qui Ernesto de Martino indica una terza via, che si insinua tra le due del paradosso offrendoci una soluzione che faccia salvi tanto il sapere antropologico quanto l'essenza dell'incontro. Che faccia salvo, cioè, il soggetto nella storia: non più un unico soggetto conoscente, l'antropologo, che oggettiva il soggetto altro ma due soggetti, entrambi profondamente immersi nella storia, ovvero nelle infinite possibilità in cui l'umano può darsi. «L'unico modo di risolvere questo paradosso», scrive de Martino

è racchiuso nello stesso concetto dell'incontro etnografico come duplice tematizzazione, del “proprio” e dell’“alieno”. L'etnografo è chiamato cioè ad esercitare una epoché etnografica che consiste nell'inaugurare, sotto lo stimolo dell'incontro con determinati comportamenti culturali alieni, un confronto sistematico ed esplicito fra la storia di cui questi comportamenti sono documento e la storia culturale occidentale che è sedimentata nelle categorie dell'etnografo impiegato per osservarli, descriverli e interpretarli: questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia alinea è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il “proprio” e l’“alieno” sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo dunque, a partire dal quale anche “noi” avremmo potuto imboccare la strada che conduce alla umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico. In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale; un esame il cui esito media una riforma del sapere antropologico e delle sue categorie valutative, una verifica delle dimensioni umane oltre la consapevolezza che dell'essere uomo ha avuto l'occidente.¹⁴

In de Martino, allora, lo scandalo dell'incontro etnografico assume le proporzioni di quel fondativo impegno antropologico ben descritto nei termini del *regard éloigné* o del “giro lungo”, formulazioni rispettivamente di Claude Lévi-Strauss e di Clyde Kluckhohn. L'ampliamento dell’“orizzonte storiografico” è, cioè, un esercizio costante, per dirla in termini bourdieusiani, di denaturalizzare ciò che la cultura addomestica nell'ordine del quotidiano, producendo naturalizzazioni di ciò che, nell'esperienza etnografica, si rivela essere una costruzione culturale. In questo cammino ci si riconosce appartenenti alla schiera dell'umano, valorizzando la differenza come una possibilità storicamente situata attraverso la quale l'uomo si dà forma e si costituisce come tale. Ciò che resta delle varie forme dell'umano non è la differenza: al contrario, il riconoscimento nell'incontro della differenza come appartenente a un medesimo movimento di costruzione del sociale è ciò che permette all'antropologo di mettere sé stesso in prospettiva senza eliminare l'alienità del suo altro. In fondo, qualsiasi cultura, anche quella dell'antropologo che scrive “il punto di vista dell'indigeno”, risponde allo stesso

¹⁴ *Ivi.*, p. 391.

imperativo che è quello di trascendere nel valore – cioè, nell’edificazione dell’umano, nell’ordine culturale – il caos della datità del mondo.

3. *Eduardo Viveiros de Castro: ciò che non basta*

Se, come si è visto, il problema epistemologico che si ingenera nel rapporto tra l’antropologo (e il suo sapere) e il nativo (e il suo discorso) e le pratiche che coinvolgono questo rapporto (scrivere, da una parte, e vivere, dall’altra) sono sempre state un tema al cuore dell’antropologia, nella prospettiva di Eduardo Viveiros de Castro le soluzioni progressivamente avanzate dagli antropologi occidentali risultano, per vari motivi, insufficienti. La prospettiva critica assunta dal brasiliano si può circoscrivere, credo senza tema di eccessive riduzioni, al fatto – in parte inoppugnabile – dell’incapacità antropologica di cogliere “fino in fondo” il discorso indigeno. Cioè, detto altrimenti, il pensiero indigeno che, come scrive acutamente Roberto Brigati in un suo recente saggio dedicato alla svolta ontologica, assume in Viveiros de Castro le proporzioni di un vero sapere filosofico.¹⁵ «Abbiamo qui un’antropologia che [...] rivendica non per sé stessa, ma per i propri oggetti di studio uno *status* filosofico a pieno titolo. Non più “cosmologie”, un termine che di per sé è già una messa a distanza, né tanto meno mitologie [...] ma ontologie, *sistemi* [...] di pensiero. Il pensiero selvaggio è diventato grande e osa chiedere un posto al tavolo di Plotino e di Leibniz». ¹⁶ In questo troviamo il senso dell’intera operazione viveirosdecastriana, cosa che condurrà l’antropologo ad avanzare la necessità, come si è visto all’inizio di questo lavoro, di una trasformazione metodologica essenziale: non più etnografie ma ontografie. Prima di affrontare più da vicino il tema di cosa voglia significare, in questo contesto, parlare di ontografie, cerchiamo di comprendere meglio quali siano i residui di colonialismo intellettuale rinvenuti da Viveiros de Castro nelle grandi soluzioni avanzate dai suoi colleghi nella seconda metà del Novecento.

Come puntualizza Brigati, il centro essenziale di questa impresa intellettuale è quello di eliminare ogni possibilità di “messa a distanza” del pensiero dell’altro, di rimettere al centro della riflessione il fatto che il sapere indigeno è un sapere sistematicamente strutturato, praticato costantemente da soggetti, e non riducibile a un oggetto di analisi del nostro pensiero. Il pensiero indigeno ingaggia nella storia uno scontro con il nostro pensiero, rivaleggiandovi sul piano della metafisica. Non è, allora, qualcosa che va categorizzato, secondo le nostre modalità, per farne oggetto di studio ma, al più, un “sistema” da affrontare, con cui fare i conti. Vale la pena riflettere sulla proposta di Eduardo Viveiros de Castro a partire da una lunga citazione tratta da uno dei suoi testi teorici più sistematici e ap-

¹⁵ Cfr. R. Brigati, *La filosofia e la svolta ontologica dell’antropologia contemporanea*, in R. Brigati, V. Gamberi, a cura di, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

¹⁶ *Ivi.*, p. 302.

profonditi, in cui l'autore tenta un superamento definitivo di tutta la tradizione fenomenologica ed ermeneutica, apparentemente consustanziali all'antropologia contemporanea. Egli scrive:

L'idea antropologica di cultura colloca l'antropologo in una posizione di uguaglianza col nativo, implicando che ogni conoscenza antropologica di un'altra cultura è culturalmente mediata. Tale uguaglianza è tuttavia, in prima istanza, semplicemente empirica, o *de facto*: essa indica la comune [...] condizione culturale dell'antropologo e del nativo. La relazione differenziale dei due con le rispettive culture, e perciò con le *reciproche* culture, è tale che l'uguaglianza di fatto non implica un'uguaglianza di diritto, un'uguaglianza sul piano della conoscenza. L'antropologo solitamente ha un vantaggio epistemologico sul nativo. Il discorso del primo non si situa sullo stesso piano del discorso del secondo: il senso stabilito dall'antropologo dipende dal senso del nativo, ma è il primo che detiene il senso di questo senso: è lui che lo spiega e lo interpreta, lo traduce e lo introduce, lo testualizza e contestualizza, lo giustifica e lo significa. La matrice relazionale del discorso antropologico è ilomorfica: il senso dell'antropologo è la forma, quello del nativo la materia. Il discorso del nativo non è detentore del senso del proprio senso. Di fatto, come direbbe Geertz, siamo tutti nativi; ma di diritto, qualcuno è sempre più nativo di qualcun altro. [...] Che cosa accade se rifiutiamo al discorso dell'antropologo il suo vantaggio strategico rispetto a quello del nativo? [...] Traduttore traditore, si usa dire; ma che succede se il traduttore decide di tradire la propria lingua? [...] Se, invece di postulare con indulgenza che siamo tutti nativi, portassimo alle ultime, e debite, conseguenze la scommessa opposta: che cioè siamo tutti "antropologi" [...] – e non già qualcuno più antropologo di altri, ma proprio ognuno a suo modo, il che vuol dire in modi molto diversi?¹⁷

La torsione che viene richiesta all'antropologia è essenziale e la radicalità della relazione tra antropologia e discorso nativo viene condotta alle estreme conseguenze. La presa che l'antropologia ha sul sapere altro è garantita da un movimento di ablazione. L'altro deve essere cancellato nella sua alterità per poter diventare oggetto di un discorso che gli conferisce, certo, un senso; un senso, tuttavia, che non è mai il suo proprio ma che risulta da una sistematica opera di trasmutazione. Un'opera infedele nel duplice senso di restituire una *fictio* inautentica e di non rispettare le "buone" regole di ingaggio di una qualsiasi relazione. Regole che potrebbero essere semplificate in una massima morale: prendere l'altro seriamente. La prospettiva nativa, tuttavia, pone seri problemi alla realizzazione di questa pratica poiché se, come scrive Geertz, l'etnografia è scrittura (dell'antropologo e non del nativo) o, come afferma Viveiros de Castro, essa consiste in una «qualsiasi pratica di senso»¹⁸ (dell'antropologo e non

¹⁷ E. Viveiros de Castro, *Il nativo relativo*, in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, a cura di R. Brigati, V. Gamberi, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 109-110. Per un approfondimento più puntuale degli autori e dei temi della cosiddetta "svolta ontologica", e in particolare dell'opera di Eduardo Viveiros de Castro, cfr. A. Mancuso, *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Mimesis, Milano 2018.

¹⁸ *Ivi.*, p. 107.

del nativo) lo scarto che si genera tra la pratica antropologica e la pratica nativa genera una frattura insanabile. Nella via segnata da Clifford Geertz, questo scarto aiuta a conferire un senso più profondo, decifrabile attraverso la prassi ermeneutica, ai significati che costituiscono l'ordine del culturale. In quella di de Martino, invece, l'esperienza della differenza, l'esperienza di questo scarto indicibile, apre la possibilità di intravedere la molteplicità che costituisce il fondo comune che è l'umano. Da una parte, siamo nel regno delle rappresentazioni; dall'altra, invece, nell'esistenzialismo fenomenologico. Per Viveiros de Castro entrambe queste visioni del mondo – che, vale la pena sottolinearlo, credo offrano due modalità analiticamente corrette per affrontare il problema dell'alterità – sono deficitarie. Entrambe ridurrebbero al silenzio l'alterità. Nel primo caso il silenzio è prodotto per il tramite del concetto di rappresentazione, imposto a mondi culturali che potrebbero semplicemente fare a meno di questo concetto. Dunque, forza i soggetti altri all'interno di griglie concettuali che le annichiscono. O, almeno, non sono in grado di far parlare questi soggetti che diventano una voce oggettivata che parla una lingua che non è la loro. In più, il concetto di rappresentazione crea una superfetazione di mondi. Il linguaggio, attraverso le rappresentazioni, si insinua come diaframma tra soggetto e mondo e istituisce una separazione originale che è quella del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto. Una separazione che, correttamente, Viveiros de Castro fa risalire alla filosofia platonica e cartesiana, e, aggiungerei, agostiniana. Il mondo delle rappresentazioni ingiunge una separazione – quella che viene comunemente definita *Grand Partage*¹⁹ – non solo epistemologica (una soggettività cognitiva che si costituisce attraverso la sua capacità di “dire” la materia) ma anche ontologica. Il problema non è il dualismo ontologico in sé ma il fatto che esso non possa essere utilizzato come sistema analitico (e ancor prima, metafisico) per dare ragione di altre metafisiche, come quelle native amerindiane di cui si occupa l'antropologo brasiliano.

Nel secondo caso, invece, la valorizzazione della differenza come momento di appercezione della comune umanità data nella sua possibilità di essere “altra” – la differenza parla, in fondo, di un orizzonte morale e culturale condiviso, dell'u-

¹⁹ Riflettendo sulla costruzione e la distribuzione dei contenuti del Museo di Storia Naturale di La Plata, Philippe Descola ci fornisce un'ottima immagine di quale sia il *primum movens* del dispositivo del *Grand Partage*: «Per caricaturale che sembri, questo microcosmo a due piani riflette chiaramente l'ordine delle cose che da almeno due secoli ci governa. Sul basamento maestoso della Natura, con i suoi sottoinsiemi manifesti, le sue leggi inequivocabili e i suoi limiti ben circoscritti, poggia il gran bazar delle culture, la torre di Babele delle lingue e dei costumi, la specificità umana incorporata nell'immensa varietà delle sue manifestazioni contingenti. Certo, sono molti gli spiriti saggi che vedono in questo curioso edificio un'illusione di prospettiva: osservato nel suo aspetto universale, il mondo diventa natura; osservato nei suoi aspetti particolari, diventa storia» (P. Descola, *Oltre la natura e la cultura*, in S. Consigliere, a cura di, *Mondi multipli I*, Kaiak Edizioni, Roma 2014, pp. 39-61, p. 41). Sul concetto di *Grand Partage*, cfr., più diffusamente, P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005. Da un punto di vista più filosofico – e politicamente marcato –, cfr. I. Stengers, *La grande partizione*, in S. Consigliere, a cura di, *Mondi multipli I*, Kaiak Edizioni, Roma 2014, pp. 129-145.

mano, appunto – fa sì, secondo Viveiros de Castro, che proprio la differenza venga così assorbita ed eliminata. Alla fine, la visione demartiniana risulterebbe un tentativo di rendere l'altro un po' meno altro poiché i meccanismi che sono al lavoro in quel contesto sono contingentemente differenti ma universalmente identici. Il culturale – nella sua specifica declinazione del multiculturalismo – è, come per il regno delle rappresentazioni, un tentativo di silenziare l'alterità facendone un esempio di “medesimo”.

La critica di Viveiros de Castro, per quanto ci possa apparire estrema, ha delle buone frecce al proprio arco. Se, nelle linee di ricerca delineate nel paragrafo precedente, si vedeva una certa convergenza su alcuni assiomi di base dell'antropologia – il mondo è uno e i soggetti e gli sguardi che ne fanno esperienza sono differenti; la cultura funziona ovunque nello stesso modo ma i suoi contenuti contingenti sono differenti; il discorso antropologico, ineluttabilmente, deve rinunciare all'interezza del discorso nativo; questo scarto che si crea, non evitabile, è il più produttivo motore di creazione del sapere antropologico; e anche se non lo fosse è uno scarto necessario – l'antropologo brasiliano è proprio in questi assiomi che intravede le mancanze strutturali del discorso antropologico. La quieta accettazione dello scarto e del dualismo ontologico conducono l'antropologia verso un'ipocrisia strutturante: il sapere che si è costruito come modalità di comprensione del discorso degli altri e, per questo tramite, come meccanismo di disvelamento dei processi di naturalizzazione operanti nel mondo culturale dell'antropologo si trova impossibilitata a esaudire questo compito proprio perché, per quegli assiomi di cui sopra, rende il discorso dell'altro un discorso silenzioso, se non proprio insensato.²⁰

Un esempio non molto lontano dalla nostra esperienza può aiutarci a capire meglio lo scollamento che vi è tra le rappresentazioni degli antropologi e i mondi esperiti dai soggetti. Si pensi al rito cattolico dell'eucaristia.²¹ Cosa potrebbe mai dire un antropologo dell'eucaristia? All'interno di un rito estremamente articolato, un oggetto – l'ostia – assume alcune specifiche valenze simboliche che veicolano non solo dei significati specifici che si attivano nel rito ma anche una visione del mondo complessa, fatta di memoria, valori, affetti, emozioni. Una visione morale del mondo. Il problema, tuttavia, è che nella prospettiva tanto dell'officiante quanto di tutti coloro che prendono parte al rito della comunione, la metamorfosi dell'ostia avviene *realmente*. Quel pezzo di pane non lievitato, che è l'ostia, così come il vino nel calice dell'officiante, subisce una trasformazione di essenza che li rende immediatamente imperituri e gloriosi corpo e sangue del

²⁰ Cfr. E. Viveiros de Castro, *Métaphisiques cannibales*, Press Universitaire de France, Paris 2016, p. 43.

²¹ Anche Valentina Gamberi (cfr. V. Gamberi, *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?*, in *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 13-14) offre nel suo saggio una trattazione del rito eucaristico al fine di mostrare la differenza tra l'approccio ermeneutico o fenomenologico e quello degli autori della svolta ontologica. Sebbene il modo di analizzare questo esempio sia molto simile, in questa sede mi interessa unicamente per mostrare quali aporie, sensatamente indicate da Viveiros de Castro, si producano nell'approccio antropologico classico.

Cristo sacrificatosi per la redenzione del mondo. Nella prospettiva del cattolico praticante non vi è dimensione simbolica ma certezza della transustanziazione.²² Il punto, qui, appare molto chiaro. La pratica discorsiva dell'antropologia è irriducibile alle pratiche quotidiane dei soggetti coinvolti nel rito eucaristico. Si potrebbe quasi arrivare a dire che tra l'una e le altre non vi è una superficie di intersezione. Non che il discorso antropologico sia errato. Semplicemente si pone su un piano meta-pratico talmente tanto lontano da quello delle concrete pratiche degli attori sociali, che vorrebbe comprendere, da non essere più in grado di dire molto delle stesse. Quantomeno, non è in grado di dire qualcosa che sia esprimibile e comprensibile nei termini del cattolico. La sua verità è su un altro ordine di discorso e costruisce il suo senso solo in riferimento alla comunità di destinazione della sua opera: la comunità laica degli scienziati sociali. Crea un senso specifico della pratica eucaristica che, però, non è più il senso praticato da chi ne è attivamente coinvolto. Ciò che si perde, in questo gioco di specchi e interpretazioni, è precisamente il senso dell'altro.

Per tentare di recuperarlo, Eduardo Viveiros de Castro, con una torsione che, nonostante la sua sfiducia nell'epistemologia, ha un sapore prettamente filosofico ed epistemologico, si rivolge all'opera iconoclasta di Gilles Deleuze, provando a ripensare l'antropologia come relazione profonda con l'alterità, con l'*Autruí* deleuziano. Scrive Viveiros de Castro, riflettendo proprio sul concetto di *Autruí*:

«La regola da noi prima invocata di non esplicitarsi troppo significa innanzitutto non esplicitarsi troppo con l'altro, non esplicitare troppo l'altro, mantenere i propri valori impliciti, moltiplicare il nostro mondo popolandolo di tutti gli espressi che non esistono al di fuori delle loro espressioni».²³

La lezione può essere utile per l'antropologia. Mantenere impliciti i valori di Altri non significa celebrare qualche sacro mistero che essi racchiuderebbero. Significa rifiutare di attualizzare i possibili, decidere di mantenerli *indefinitivamente* come possibili, non de-realizzandoli come fantasie dell'altro, né fantasticandoli come attuali per noi. L'esperienza antropologica in questo caso dipende dall'interiorizzazione formale delle "condizioni speciali e artificiali" di cui parla Deleuze: il momento in cui il mondo di altri non esiste al di fuori della propria espressione si trasforma in una condizione esterna, vale a dire interna alla relazione antropologica, la quale realizza tale espressione possibile come virtuale. Se qualcosa spetta di diritto all'antropologia non è di certo l'incarico di *spiegare il mondo di altri*, ma di *moltiplicare il nostro mondo*.²⁴

²² È chiaro, altresì, che l'esempio del rito eucaristico, attraverso la "democratizzazione" del culto e attraverso un processo secolare di storicizzazione dello stesso apre a una molteplicità di interpretazioni possibili. Sono certo che esistano molti cattolici che sarebbero pronti a vedere nell'ostia un simbolo e ragionare sulle proprie pratiche nei termini laici di costruzione culturale. Nondimeno, è innegabile che ve ne sia un'altra parte rilevante che, invece, abbraccerebbe in modo non mediato e naturalizzato l'idea mistica della transustanziazione.

²³ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Press Universitaire de France, Paris 1968, p. 335.

²⁴ E. Viveiros de Castro, *Il nativo relativo*, cit., pp. 131-132.

Uno dei modi attraverso i quali egli pensa non solo di poter sovvertire – di moltiplicare – il mondo antropologico ma anche di far esplodere il dualismo ontologico è proprio quello dell'uso del concetto di piano di immanenza come modello di analisi del mito.

4. *Il mito è immanenza. Conseguenze possibili*

È quasi inutile sottolineare che Viveiros de Castro, come qualsiasi antropologo, non fa a meno del concetto di differenza. Anzi, per certi versi, esso è al cuore della prospettiva di analisi dell'ontologia indigena che egli propone. Ciò che però designa i confini di una metodologia che si vuole radicalmente nuova è il modo in cui questa differenza viene concettualizzata.

Il punto è precisamente definire che ruolo giochi la differenza nella metafisica nativa – nella metafisica amerindiana. Uno degli esempi che egli utilizza quasi sistematicamente nelle sue opere teoriche è quello, ormai noto, del giaguaro. L'uomo che incontra il giaguaro intento a nutrirsi di un tapiro vedrà un grande predatore che beve il sangue di un tapiro. Ma – ed ecco tutto il senso della complessa impresa filosofica anti-intuitiva di Viveiros de Castro – il giaguaro, per sé stesso, in quell'istante non sta bevendo sangue di tapiro ma birra di manioca. Così come la pozza di fango è una casa cerimoniale per il tapiro. E i vermi di un cadavere sono pesci grigliati per un avvoltoio.²⁵

Questo è il punto di vista del mito ma è un punto di vista totalmente reale. Prima, tuttavia, di delineare quali conseguenze implichi questa visione del mito, bisogna fare un rapido (e ingeneroso) riferimento alla teoria del prospettivismo.

I giaguari bevono birra di manioca perché essi sono intimamente umani, così come i tapiri, le anaconda, i morti e molti altri enti che popolano il mondo. L'umanità è l'unico punto di vista che appartiene a ogni essere. Ma allora dove si situa la differenza? La differenza si situa nel corpo – cioè nel mondo – e non nella soggettività. In questa formulazione troviamo l'abisso incolmabile che si verrebbe a generare tra un multiculturalismo (figlio dell'epistemologia e del relativismo occidentale) e il multinaturalismo: nel primo caso, l'idea è di una omogeneità e continuità del mondo fisico che però viene appreso – percepito – secondo varie prospettive, soggettivamente e culturalmente determinate; nel secondo caso, invece, lo sguardo possibile è unico ma i mondi (i corpi) sono differenti. Un unico mondo/molte soggettività costituisce il binomio multiculturalista; un unico soggetto/molti mondi è, invece, il binomio che genera il prospettivismo. Certo, per corpo non va intesa l'unità organico-funzionale; su questa, ci dice l'antropologo brasiliano, non c'è differenza tra l'ontologia occidentale e quella amerindia. Il corpo – e qui riecheggiano, trasfigurate, le lezioni di Gilles Deleuze su Spinoza²⁶ – è «un insieme di modalità e di modi d'essere che costituiscono un *habitus*, un

²⁵ Cfr. Id. *Prospettivismo cosmologico...*, cit.; Id., *Métaphisiques cannibales*, cit..

²⁶ Cfr. G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, OmbreCorte, Verona 2013.

ethos, un etogramma».²⁷ È cioè un fascio di affezioni, una specifica composizione di parti. Un principio trasformativo e di trasformazione. Lo sguardo del giaguaro è uguale al mio sguardo ma i nostri corpi rispondo a relazioni differenti. Questo fa sì che la possibilità di dire “Io” non sia, come nello schematismo tradizionale, una capacità riflessiva del soggetto umano, ma una proprietà del contesto. Qualsiasi essere possa assumere un punto di vista (una prospettiva) – e gli esseri che lo possono fare sono potenzialmente tutti –, nel momento in cui si trova ad assumere un punto di vista diventa un “Io”, ovvero assume la posizione di soggetto. Questo succede tanto al giaguaro quanto all’essere umano.²⁸ Ne derivano due questioni: un problema di referenzialità e un problema, tutto epistemologico, di proposizionalità.

Cosa significa asserire che il giaguaro, per me, intento nel bere sangue di tapiro sta bevendo, per sé, birra di manioca? Vuol dire che “birra di manioca” e “sangue” hanno il medesimo correlato oggettivo e che la scelta di uno o dell’altro dipende puramente dalla soggettività dell’enunciatore? Evidentemente no, perché saremmo nel vecchio problema di filosofia del linguaggio rispetto alla “stella della sera” e “stella del mattino” che hanno il medesimo correlato oggettivo – ovvero il pianeta Venere. Ciò che propone Viveiros de Castro è pensare al problema della referenzialità come un problema di molteplicità. “Quella specifica cosa” ha al suo interno una virtuale molteplicità ontologica fatta di una coppia birra-di-manioca/sangue. Al di là o al lato dall’ontologia occidentale, nell’ontologia mitica amerindiana non avrebbe senso ragionare dell’essenza di “quella specifica cosa”. Non si dà mai il problema della cosa-in-sé.

Si è nel sangue o nella birra; nessuno beve la bevanda-in-sé. [...] Il problema del prospettivismo amerindiano non è, allora, quello di trovare il referente comune [...] a due rappresentazioni differenti [...] ma, al contrario, di circoscrivere l’equivoco che consisterebbe nell’immaginare che quando il giaguaro dice “birra di manioca” sta facendo riferimento alla nostra stessa cosa, semplicemente perché “vuole dire” la nostra stessa cosa. In altre parole, il prospettivismo suppone un’epistemologia costante e delle ontologie variabili; stesse rappresentazioni, oggetti differenti; unico senso, referenti molteplici.²⁹

²⁷ Cfr. E. Viveiros de Castro, *Métaphisiques cannibales*, cit., p. 40.

²⁸ Vi sono alcuni corollari necessari all’idea secondo la quale il soggetto sia una funzione pronominale del discorso dipendente dal punto di vista. Innanzitutto, significa ribaltare, come esplicita Viveiros de Castro, l’idea secondo la quale chiunque sia un soggetto ha un punto di vista. Nel mondo dei “pronomi cosmologici” (cfr. E. Viveiros de Castro, *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*, in *Mondi multipli II*, a cura di S. Consigliere, Kaiak Edizioni, Roma 2014, pp. 19-50) vale l’opposto: chiunque possa assumere un punto di vista è un soggetto. Quindi, potenzialmente, qualsiasi ente è un soggetto. In più, vi sono altri due pronomi che ricoprono un ruolo abbastanza importante. L’acquisizione della posizione di “Esso” nel discorso (mitologico) significa l’immediata trasformazione del soggetto in oggetto. L’“Esso” è il mondo – sempre relazionale, contestuale e dipendente da elementi indessicali – della Natura. Infine, il pronome più importante e più pericoloso: il “Tu”. Essere chiamati in causa da un soggetto attraverso il “Tu” significa essere riconosciuti nella stessa posizione di chi afferma “Tu”. Il rischio di un evento simile è che, colui che ci identifica come il suo “Tu”, sia uno spirito: questo implicherebbe, immediatamente, la nostra morte.

²⁹ E. Viveiros de Castro, *Métaphisiques cannibales*, cit., pp. 40-41.

Il problema della proposizionalità, invece, deve essere assunto come assiomatico. È forse, anzi, un assioma comune a una larga parte dell'antropologia. Tale assunto si può esplicitare nel modo seguente: il nostro modo di fare esperienza del mondo – la nostra epistemologia e ontologia – è in una dimensione inerentemente proposizionale – pensiamo secondo le modalità aristoteliche, il nostro linguaggio è formalizzabile in termini proposizionali, il rapporto del nostro pensiero con il mondo è quello definito nella metafisica platonica e cartesiana; la *pensée sauvage*, invece, è puramente pratica e non proposizionale.³⁰ Le conseguenze dell'incontro di un pensiero proposizionale con uno non-proposizionale, di uno rappresentazionale con uno non-rappresentazionale possono essere molteplici ma, secondo l'antropologo brasiliano, si sono spesso ridotte ad essere un profondo fraintendimento dell'ontologia nativa, costretta ad essere, in qualche misura, "proposizionalizzata". Costretta, cioè, all'interno dell'angusto perimetro dell'epistemologia occidentale.

L'ontologia nativa, invece, è irriducibile all'epistemologia occidentale. E questo per un problema molto specifico: il mito – cioè, l'ontologia nativa – è l'insieme infinito degli eventi che si danno in un piano di immanenza; l'antropologia occidentale, come tutta la nostra *histoire savante*, ha, come propria condizione trascendentale, la trascendenza.

Nella mitologia amerindia, che viene evidentemente considerata, da Viveiros de Castro, come espressione di un'intera ontologia – se non proprio consustanziale alla stessa – tutto ciò che avviene è interno al piano. Non c'è forma di presentismo, già che il presentismo è immediatamente una forma di trascendenza, né c'è un'uscita possibile dal piano. Ogni corpo, come forma del particolare, e ogni anima come forma dell'universale, sono presi in un gioco di divenire assoluto. Il mito mette in scena una storia in cui il cosmo si articola attraverso differenze "intensive", cioè inerenti a ogni personaggio, e non estensive – cioè, già trascendenti – che sono il principio di differenziazione delle specie, cioè "Grandi Divisori". Nel mito tutto si dà nell'evento e nell'istante e al suo interno, come per il caso della referenzialità della birra di manioca e del sangue, non esiste una disgiunzione di rappresentazioni ma una «sovrapposizione di stati eterogenei».³¹ Questo ha un'implicazione molto forte. Innanzitutto, il mondo amerindio è un mondo trasformativo e la possibilità pratica soggiacente all'esistenza di ogni personaggio è la "metamorfosi". Nel mito, il corpo è il vestito (che, peraltro, è una buona approssimazione semantica del termine *habitus*) che può sempre essere

³⁰ Questa schematizzazione Viveiros de Castro la eredita da *La pensée sauvage* di Claude Lévi-Strauss ma se ne trovano tracce profonde anche in autori come Jack Goody e Walter Ong e, più in generale, in tutto il dibattito classico su oralità e scrittura. Dalla parte dell'oralità, cioè del pensiero selvaggio, c'è ancora la figura del *bricoleur*, pensatore concreto; dalla parte del mondo letterato c'è invece il formalismo e il pensiero astratto. Cfr. J. Goody, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, FrancoAngeli, Milano 1990; W. Ong, *Oralità e scrittura*, Il Mulino, Bologna 2014.

³¹ E. Viveiros de Castro, *Métaphisiques cannibales*, cit., p. 32. Per un buon esempio di cosa voglia dire, ontologicamente, trovarsi all'interno di questo piano mitologico di immanenza, cfr. Id., *Prospettivismo comologico*, cit., pp. 128-129.

cambiato. Nell'unicità dell'umano i corpi svelano delle differenze intensive che sono, però, modificabili. Si può costantemente passare da uno stato all'altro, così come, apparentemente fuori dal mito, fa lo sciamano.³² Il corollario è che, in ogni metamorfosi, data l'unicità della forma di soggettività, ciò che cambia è il corpo, cioè il mondo intero. Nei due binomi uomo/giaguaro e birra-di-manioca/sangue il divenire-giaguaro dell'uomo, cioè la metamorfosi di quel fascio di affezione che compone l'uomo come corpo in quello che compone il giaguaro come corpo, implica anche un passaggio di fase delle affezioni del sangue in quelle della birra-di-manioca. La metamorfosi, nel piano di immanenza, implica, quindi, un'infinita trasformatività del mondo. Di più: essa implica la compresenza di tanti mondi possibili. Insomma, dalle potenzialità del corpo secondo l'analisi che Deleuze fa di Spinoza, ci troviamo in un'ontologia leibniziana di compossibili. Tutti i compossibili fanno parte del piano di immanenza. E si manifestano attraverso la metamorfosi che li lascia apparire. In questo piano del divenire assoluto, in questo piano di immanenza, il mito – come già aveva sottolineato Lévi-Strauss – non ci parla della storia, ma di ciò che è prima della storia.

Il mito non è storia perché la metamorfosi non è processo; “non era ancora” processo e “non sarà mai” processo. [...] Il prospettivismo amerindiano conosce allora nel mito un luogo geometrico dove la differenza tra i punti di vista è contemporaneamente annullata ed esacerbata. In questo discorso assoluto, ogni sorta d'essere appare agli altri esseri come esso appare a sé stesso – come umano – mentre esso agisce già manifestando la sua natura distintiva e definitiva di animale, di pianta o di spirito. Punto di fuga universale del prospettivismo, il mito parla di uno stato dell'essere in cui i corpi e i nomi, le anime e le azioni, l'io e l'altro si interpenetrano, immersi in uno stesso contesto preoggettivo o preoggettivo.³³

In altri termini, il piano del mito, che è un piano di pura immanenza, è un piano ortogonale alla storia. È un piano in cui non si danno ancora Soggetto e Oggetto, un campo trascendentale dove il soggetto e l'oggetto, come abbiamo visto, dipendono solo dalla funzione pronominale legata a un punto di vista – alla posizione di “Io” o “Esso” che si genera a partire da un punto di vista. Il Soggetto e l'Oggetto esistono solo come luogo del pronome in un discorso.³⁴ È un piano che taglia il reale e apre prospettive profondamente differenti a quelle che la nostra epistemologia – che forse, parafrasando Michel Foucault che si domandava se la nostra *scientia sexualis* fosse la forma della nostra *ars erotica*, è l'ontologia della nostra contemporaneità – potrebbe immaginare. Un piano tanto lontano

³² Sul tema dell'immanenza e dello sciamanesimo, cfr. M. Guerbo, *L'antropologo sciamanizzante*, *infra*.

³³ E. Viveiros de Castro, *Métaphisiques cannibales*, cit., pp. 32-34.

³⁴ Vale la pena notare che, probabilmente, Eduardo Viveiros de Castro non concorderebbe sull'uso del concetto di “discorso”, che invece desumo da Michel Foucault. Resto tuttavia convinto che, per molti versi, il “discorso”, come piano degli eventi desoggettivati dal quale emerge un sapere senza soggetto, così come il modo in cui il filosofo francese concettualizza l'*episteme*, non siano per nulla lontani dal mondo di immanenza di cui parla il brasiliano.

dalla nostra epistemologia da risultare, come scrivevo più sopra, la condizione di possibilità per avanzare un'ipotesi (molto più filosofica che antropologica) anti-intuitiva: cioè, un modo di pensare diversamente, di pensare altrimenti. E pensare altrimenti significa almeno tre cose: pensare in un altro modo, pensare altre cose in un altro modo, pensare l'altro – relazionarsi con l'altro – in un altro modo. È per questo che, a proposito di parafrasi, Viveiros de Castro, nella conclusione della trattazione del prospettivismo in *Métaphisiques cannibales*, ripropone sarcasticamente l'*Amleto* di Shakespeare: «Ci sono molte più cose in cielo e in terra di quante ne sogni la nostra antropologia»³⁵. L'ontografia, di cui si accennava prima, è precisamente la trasformazione dell'antropologia da una disciplina che “interpreta” – in senso geertziano – le pratiche native (e che secondo Viveiros de Castro diventa un'operazione di tradimento delle stesse) ad una che, invece, ne circoscrive la sistematicità metafisica, le prende fino in fondo sul serio e le interpreta lasciando che, quell'ontologia *Altra*, stravolga l'ontologia di partenza (o, di nuovo, l'epistemologia).

5. Conclusioni. L'attentato all'antropologia

Mi chiedevo, nelle *Premesse*, se, trattando dell'impresa intellettuale di Eduardo Viveiros de Castro, si possa riscontrare un delitto e, eventualmente, chi ne sia l'artefice. Per rispondere a questa domanda, si deve valutare questa impresa secondo due modalità differenti: essa può essere considerata come un ripensamento *filosofico* delle condizioni di produzione del sapere occidentale e del suo rapporto con i sistemi di pensiero non-occidentali oppure può essere considerata come un'operazione *antropologica* a pieno titolo, volta a stravolgere l'epistemologia delle scienze sociali, da una parte, e contemporaneamente a proporre un'etnografia nuova di un mondo “lontano”. Che la si interpreti in un modo o nell'altro, ai fini della scoperta del delitto, fa una grande differenza.

Nel primo caso, ovviamente, non si dà reato. In fondo, la storia filosofica dell'occidente, almeno fino all'instaurazione canonizzata del positivismo, da una parte, e dell'illuminismo, dall'altra, è stato un continuo incontro e scontro di metafisiche alternative. Parmenide ed Eraclito, Aristotele e Plotino, Spinoza e Cartesio, solo per fare i primi esempi che mi vengono in mente. Per circa due-mila anni, il nostro sapere si è andato formando attraverso il confronto serrato tra ipotesi sull'essere e sul mondo affatto incommensurabili. Viveiros de Castro, allora, con i suoi lavori sulle metafisiche native e sul prospettivismo ha semplicemente risvegliato la coscienza della possibilità, inerente all'umano, di incontrare l'ipotesi di una strutturazione dell'essere radicalmente altra. Per dirla ancora con Brigati, ha fatto sedere, riconoscendone la profonda dignità filosofica e la sua

³⁵ E. Viveiros de Castro, *Métaphisiques cannibales*, cit., p. 29.

sistematicità, il pensiero indigeno al tavolo delle grandi metafisiche occidentali.³⁶ *Penser autrement* significherebbe, quindi, seguire – e credo a ragione – la via di una filosofia empirica che sia un modello aperto di confronto con mondi filosofici alternativi.

Se, invece, si opta per considerare l'impresa viveirosdecastriana come propriamente antropologica, i problemi aumentano e, temo, ci si trova di fronte (quantomeno) a un tentato omicidio.

La premessa necessaria è riconoscere all'antropologo brasiliano che il suo lavoro, proprio per quel giro "lunguissimo" cui ci obbliga, è un assentimento sincero e devozionale al demone dell'antropologia. Se gli antropologi di inizio secolo scorso si erano a lungo interrogati sulla razionalità indigena, arrivando pazientemente a decostruire la pretesa naturalità (e superiorità?) del modello occidentale, quello che fa Eduardo Viveiros de Castro è condurci al cuore di una metafisica e di un'ontologia differente, facendola rivaleggiare con la nostra, fino a obbligarci a riconoscere quanti e quali processi le hanno dato forma, rendendocela un'evidenza naturale. Resta tuttavia un problema profondamente metodologico. Un'antropologia che si trasformi in un'ontografia è un'antropologia che svanisce nell'attimo stesso della sua metamorfosi. Se è vero che il Novecento è stato il grande secolo dell'epistemologia, esso lo è stato a ragione poiché, a partire dal criticismo kantiano, ha rimesso al centro proprio la dimensione trascendentale del sapere: quali siano, cioè, le condizioni di legittimità di un sistema organico di pratiche e concetti, quale, ad esempio, l'antropologia. Un'antropologia che si dissolva nel piano ontologico dell'alterità è un'antropologia impotente. Si potrebbe dire che, come il relativismo spinto fino alle estreme conseguenze non può che condannarci alla tautologia silenziosa "tutto è relativo", il tentativo di Viveiros de Castro è talmente tanto radicale nel forzare gli assunti antropologici fino alle estreme conseguenze che il risultato non può che essere – mi pare – la scomparsa stessa dell'antropologia.

E a poco possono valere i tentativi propositivi dell'antropologo brasiliano che, in modo molto vago, prova a indicarci una via, ovvero quella di far sì che l'antropologia, nel tradurre il pensiero altro, tradisca il proprio linguaggio e non quello dell'altro. Il mondo dell'epistemologia, il mondo dell'antropologia, è un mondo – volendola vedere nei termini viveirosdecastriani – di trascendenza e in esso non è facile trovare uno spazio per l'immanenza, a meno di non essere pronti a compiere quel delitto che sarebbe la fine dell'antropologia.

Sosterrei tuttavia che, all'intersezione tra le varie implicazioni filosofiche ed epistemologiche dell'impresa intellettuale fin qui esposta, si apre un cammino. Un cammino appena accennato, ancora immerso in una nebbia densa non semplice da fendere. Un cammino che, probabilmente, non porterà a molto ma che, nel tracciare una possibile strada differente, ci riporta al dettato demarti-

³⁶ Cfr. R. Brigati, *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, cit., p. 302.

niano: ci indica, insomma, come ampliare il nostro orizzonte – filosofico, antropologico, culturale, morale, politico. Come estendere ulteriormente i nostri concetti e le nostre pratiche. Come espandere la nostra metodologia, in particolare la nostra pratica traduttiva. È da questo crocevia che, credo, si debba ripartire. Da una nuova possibilità – questa sì immanente al mondo dell'Altro – di tradurre le pratiche e i saperi nativi (dove, per nativo, non intendo mai puramente “esotico”).

L'equivoco è una categoria trascendentale, una dimensione costitutiva del progetto di traduzione culturale proprio della disciplina. Essa [è] una condizione di possibilità del discorso antropologico [...]. Tradurre vuol dire installarsi nello spazio dell'equivoco, e abitarlo. Non per disfarlo [...] ma, al contrario, [...] per aprire e allargare lo spazio che non immaginavamo esistere tra “lingue” in contatto [...]. Tradurre vuol dire presumere che ci sia da sempre e per sempre un equivoco: è comunicare attraverso la differenza, invece di custodire l'Altro sotto silenzio presumendo una univocità originale e una ridondanza ultima – una somiglianza essenziale – tra ciò che egli è e ciò che noi “stavamo dicendo su di lui”.³⁷

³⁷ *Ivi*, p. 57.

Note critiche

Spazi di pensiero insospettabili: i romanzi libertini a vocazione filosofica del XVIII secolo

Valentina Sperotto (Università Vita-Salute San Raffaele)
sperotto.valentina@hsr.it

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 24/10/2019 - Accettato: 02/03/2020

English title: *Unsuspected Spaces of Thought: the Libertine Novels with a Philosophical Vocation of the 18th Century*

Abstract: In his last work, Colas Duflo explores the corpus of libertine novels with a philosophical bent, showing their impact on the European culture in the 18th century. These clandestine and pornographic works were more popular than philosophical treatises and played a crucial role in spreading some unconventional ideas of the Enlightenment. Duflo discusses the moral and metaphysical ideas that underlie the most relevant among these works, such as *Dom Bougre*, *Thérèse philosophe*, *Les Bijoux indiscrets*, *Juliette* and *Le Rideau levé*. The author focuses on the peculiar combination of pornographic fiction and philosophical dissertation, on the diffusion of materialistic thesis and on the distortion of the legacy of the Enlightenment by Sade.

Keywords: heterodox Enlightenment, libertine's works, XVIIIth century philosophy, French philosophy.

Proseguendo l'esplorazione delle forme della filosofia nel XVIII secolo, avviata con *Les aventures de Sophie. La philosophie du roman au XVIII^e siècle* (CNRS Éditions, Paris 2013) nella sua ultima opera intitolata *Philosophie des pornographes. Les ambitions philosophiques du roman libertin*, Colas Duflo approfondisce la dimensione filosofica presente all'interno dei romanzi libertini del XVIII secolo. Come rileva lo stesso autore, sono state le ricerche di Robert Darnton, studioso di storia del libro, antecedenti a quelle sviluppate in ambito filosofico-letterario, a mettere in evidenza l'importanza della letteratura clandestina per la comunicazione e la circolazione delle idee del cosiddetto Illuminismo radicale ("Lumières radicales"), sottolineando il vasto spazio di diffusione dei romanzi pornografici tra i vari titoli che venivano messi in commercio senza privilegio reale. Gli studiosi di letteratura, tuttavia, hanno trascurato la dimensione filosofica

di questi testi, considerando gli effetti ideologici come un aspetto di discontinuità rispetto alla narrazione del testo. D'altra parte, nell'ambito degli studi di filosofia dell'Illuminismo non si è fin ora dato molto spazio all'analisi dei romanzi libertini, che costituiscono un vero punto cieco nella storia delle idee approfondito in *Philosophie des pornographes*. Duflo ha il merito di riuscire a interrogare questo corpus di testi in cui le dissertazioni filosofiche si mescolano alle avventure licenziose dei protagonisti, facendone emergere l'interesse sul piano della diffusione dell'Illuminismo sia per quanto riguarda l'ampiezza del pubblico raggiunto, sia relativamente all'originalità delle scelte stilistiche.

In effetti, la riflessione muove proprio dalla constatazione dell'estraneità reciproca tra filosofia e pornografia, mettendo in luce contemporaneamente l'enorme diffusione di alcuni di questi romanzi e il contributo che essi hanno dato alla promozione di un pensiero laico e di una morale secolarizzata nel Settecento. In particolare questo ruolo è stato svolto dalle tre opere che costituiscono l'oggetto di un esame dettagliato: *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du père Dirrag et de mademoiselle Éradice* (1748), *Histoire de Dom B., portier des Chartreux, écrite par lui-même* (1741) di Jean-Charles Gervaise de Latouche, *Les Bijoux Indiscrets* (1748) di Denis Diderot. La scelta di questi tre romanzi risponde a un criterio preciso e fondato: si tratta indiscutibilmente di opere maggiori nel panorama di quello che Duflo ha definito il "romanzo libertino con aspirazioni filosofiche", sono, infatti, i tre titoli più citati all'interno di altre opere e i più imitati, ma si tratta anche, come hanno dimostrato le ricerche di Darnton, delle opere in assoluto più ordinate ai librai clandestini del XVIII secolo (p. 30). In questi tre romanzi lo spazio dedicato all'argomentazione è più esteso in confronto alle numerose opere dello stesso genere scritte all'epoca, e questo testimonia un'ambizione filosofica degli autori che fin ora non era stata interrogata. Un ulteriore aspetto di estraneità per i contemporanei va individuato nel carattere ibrido di questi testi: non si tratta solo dell'alternarsi di narrazione pornografica e filosofia, ma anche dell'ambizione che essi hanno di produrre tanto un effetto estetico, quanto ideologico di vera e propria trasformazione del lettore tramite la messa in discussione dei principi della morale cristiana, nonché di liberazione dai pregiudizi che gravavano su alcuni comportamenti considerati da questi autori, Diderot *in primis*, semplicemente naturali. Scopo degli autori libertini è dunque "sviluppare narrativamente la necessità di interrogare le norme morali nella pratica e di esplorarne le conseguenze, di mettere in scena il carattere dannoso per la vita della morale dei preti e, in certi casi, di immaginare nel ritiro, al di fuori di una società vittima dei pregiudizi e delle superstizioni, una possibilità di vivere altrimenti e di inventare una nuova figura dell'onestà" (p. 27). È questo il nodo cruciale che emerge dall'analisi contenuta in *Philosophie des pornographes*: il contributo determinante che ebbero le opere clandestine e, in particolare, i romanzi pornografici nella diffusione del pensiero dell'Illuminismo eterodosso, grazie all'impatto di più ampia portata rispetto alle opere dei grandi filosofi che ebbero una divulgazione decisamente più ristretta (si pensi alla differenza fra la quindicina di copie distribuite tra i sovrani e gli eruditi d'Europa

della *Corrèspondance littéraire* di Grimm e le migliaia di esemplari del *Portier des Chartreux* diffusi dal 1741).

Il romanzo, genere disprezzato da molti scrittori affermati del tempo, nel XVIII secolo era, nonostante ciò, in una fase di piena espansione, al punto che si registra in quel periodo un'inflazione di titoli richiesti da un pubblico nuovo. All'interno del variegato *corpus* costituito da questo genere letterario, rientra a pieno titolo il romanzo libertino. La circolazione dei romanzi era fonte delle vive preoccupazioni dei moralisti cristiani in quanto si trattava di una lettura priva delle forme di sorveglianza verticale esercitate fino a quel momento su questo tipo di attività. La lettura individuale, infatti, è il preludio di una cultura laicizzata e di una morale secolarizzata. I romanzi libertini contribuirono a questo processo poiché, come mostra lo studioso, per la loro *indisciplinarità* ("indisciplinarité" è un termine efficace che Duflo riprende da Laurent Loty, si veda p. 49) circolavano tra i nuovi lettori e lettrici che fruivano anche dei fogli di giornale, dei romanzi presi a prestito dai *cabinet de lecture*, delle opere filosofiche e dei *pamphlet*. Un pubblico, insomma, capace di apprezzare il carattere ibrido dei romanzi pornografici a vocazione filosofica e, allo stesso tempo, terreno fertile per le idee critiche e radicali espresse al loro interno. Sicuramente le avventure erotiche dei protagonisti rispondevano alla ricerca di questo tipo di svago da parte dei destinatari e delle destinatarie, ma essi erano anche interessati all'aspetto ulteriore che si trova in opere come *Dom Bougre*, *Thérèse Philosophe*, *Les Bijoux indiscrets* e cioè il fatto che le rappresentazioni letterarie, che sono esperienze di pensiero, proprio in ragione degli effetti reali che riuscivano a produrre svolgevano appieno il compito di *fiction pensante* (felice espressione di Franck Salaün, che dà il nome anche a una collana pubblicata dall'editore parigino Hermann, e che si traduce letteralmente come "finzione pensante", perdendo però parzialmente la connotazione che del termine francese *fiction*). Questi romanzi danno forma a una filosofia narrativa che richiede un ruolo attivo e critico da parte del pubblico, soprattutto nell'affrontare le digressioni in cui vengono esplorate le conseguenze morali o politiche delle questioni sollevate dalla narrazione. I lettori e le lettrici di questi romanzi erano in grado di apprezzare e cogliere numerosi riferimenti per noi in alcuni casi quasi indecifrabili, che costituivano spesso il sale della critica espressa da questi autori, si pensi a *Dom Bougre*, ma anche alla stessa allegoria messa in scena nei *Bijoux Indiscrets*, che oggi necessita di un commento per poter essere compresa nelle sue allusioni alle dispute e ai personaggi dell'epoca.

L'ibridismo dei testi apre però un problema relativo allo statuto del discorso, poiché le sequenze argomentative sono sempre introdotte all'interno di questi romanzi come discorsi dei personaggi, anche quando sono esposti dalla voce narrante dato che questa, nei romanzi pornografici, è sempre voce di un personaggio. Le sezioni dissertative rompono il patto di lettura tra autore e lettore in quanto interpellano direttamente quest'ultimo, chiedendogli di interrogarsi sulle questioni poste (ovvero di esaminare criticamente le situazioni messe in scena nelle sequenze narrative). In tal modo, tuttavia, si spezza il ritmo della narrazio-

ne, cosicché le sequenze filosofiche incidono tanto sulla velocità, quanto sulla ricezione, data la diversa forma di attenzione richiesta da un testo argomentativo a paragone di un testo narrativo. Duflo osserva inoltre che, affinché le digressioni argomentative siano credibili è necessaria la presenza di personaggi legittimati e essere portatori di un discorso filosofico. Tale scelta dà luogo a una serie di figure che contribuiscono a rafforzare positivamente l'immagine dei filosofi, favorendo la battaglia illuminista contro i polemisti del tempo che tentavano di mettere gli illuministi in cattiva luce, come nel ritratto satirico che ne fece Charles Palissot nella sua celebre opera teatrale *Les Philosophes* (1760).

Secondo Duflo, il romanzo clandestino o libertino può essere visto come la versione eterodossa delle ambizioni filosofiche del romanzo illuminista di cui mantiene le principali caratteristiche: costruzione di esperienze narrative, perciò fittizie, volte alla conoscenza di se stessi e messa in scena di discorsi offerti alla critica dei lettori, elaborazione di nuove forme di senso capaci di trasformare l'atto della lettura in un esercizio filosofico-critico. La maggior parte delle opere libertine con ambizioni filosofiche tentano di mostrare narrativamente che è possibile una "felicità filosofica" laica, molto diversa dal modello proposto dal cristianesimo. La caratteristica principale di questa nuova felicità è indubbiamente la liberazione dai pregiudizi che gravavano sul desiderio e sul piacere sessuale, messi in scena nel romanzo clandestino mostrando gli effetti positivi di una filosofia che spogliava da ogni colpa i piaceri, ricollocando le necessità del corpo nell'ambito delle norme fissate dalla natura (come osserva Duflo, significativo di questo doppio svelamento, filosofico e sessuale, è il titolo dell'opera di Mirabeau *Le Rideau levé*, si veda p. 210). Spesso il raggiungimento dello stato di liberazione e di felicità viene descritto dall'io narrante come conquista conclusiva di un percorso complesso, che assume ironicamente a modello quello della conversione (p. 208). Un altro aspetto che connota lo stato di felicità descritto, o meglio, in molti casi, omesso in quanto semplice esito finale del racconto, è che in essa non è insita alcuna forma di trasgressione: diversamente da quanto avviene nelle opere del marchese de Sade (e a differenza delle analisi novecentesche di Sigmund Freud, Georges Bataille e Jacques Lacan), il piacere, collocato in seno alla natura e alle sue leggi, non implica l'infrazione di alcuna norma e, proprio per tale ragione, non necessita di alcuna dissimulazione. Il modello di felicità proposto da questi romanzi non è riconducibile, nella maggior parte dei casi, alle teorizzazioni illuministe sulla felicità collettiva, ma ripropone piuttosto "l'eredità intellettuale del libertinismo erudito che passa anche attraverso la riformulazione del «vivi nascosto» degli antichi epicurei" (p. 215) assumendo le caratteristiche di uno stile di vita cui potevano aspirare pochi membri di una élite culturale e sociale. Così la narrativa clandestina "mette in scena delle forme di questa vita felice possibile su scala individuale" (p. 215) come in *Thérèse philosophe* o in *Clairval philosophe, ou Les Confessions d'une courtisane devenue philosophe* (1765), che si concludono con la descrizione dei godimenti e della libertà in cui vive una coppia non sposata e ritirata dalla società. D'altra parte, tale modello offre un'alternativa alla concezione corrente in quell'epoca della vita onesta,

come di un'esistenza basata sulla conformità alle leggi della natura e delle norme sociali immanenti.

Non si tratta però solo di delineare questo tipo di vita felice, ma anche, secondo quella che si può definire come la passione dominante del *voyeur*, di soddisfare la *libido sciendi*, ragione per cui il romanzo pornografico cerca di far vedere per far provare, cioè di produrre effetti reali sui lettori partendo dalla rappresentazione dell'osceno, che è sempre in questi testi dell'ordine della scena. Un esempio celebre si trova in una famosa pagina del *Portier des chartreux* (ripresa successivamente anche da Mirabeau in *Le Rideau levé*) in cui il personaggio di Saturnin descrive ciò che sta avvenendo, una scena di iniziazione, e a un tempo specifica gli effetti che questa provoca su di lui, riuscendo in tal modo a rendere presente ciò che invece tende a sottrarsi al linguaggio. Colas Duflo riesce a mostrare in che modo la dimensione oscena e romanzesca delle opere clandestine possa convivere con sequenze discorsive più filosofiche o, in alcuni casi, pamphlettistiche, grazie a un'articolazione stratificata dei testi che mirano a sovvertire le norme morali e sociali del tempo, tramite la duplice trasformazione morale e fisica del pubblico, prendendo le mosse proprio dagli interdetti della rappresentazione e del linguaggio. Grazie a tale sovversione è possibile introdurre nelle sezioni argomentative alcune tesi fondamentali dell'Illuminismo eterodosso, dalla già citata natura come nuova norma morale e, fondandosi su di essa, la contestazione delle idee alla base dell'educazione e della morale cristiana. Lo studioso osserva anche che sul piano filosofico un'opera come il *Portier des chartreux* oggi ci può colpire per la semplicità dell'argomentazione proposta, eppure è proprio da tale facilità che dipende l'efficacia conturbante, e insieme piacevole, della dissertazione; questo fa del romanzo un dispositivo in grado di destabilizzare il lettore, obbligandolo a investigare le sue idee morali. Necessità che porterà lo stesso Diderot a elaborare dei dispositivi testuali simili, per riuscire a proporre al pubblico il medesimo tipo di interrogativi e creare così una filosofia narrativa in cui le idee seguono un doppio corso, andando dalla filosofia al romanzo e viceversa.

Come si è visto, i romanzi libertini tale scelta mirava principalmente a criticare la religione e la filosofia morale del tempo, rendendo i romanzi pornografici con aspirazioni filosofiche – al di là del contenuto osceno – un luogo in cui gli autori osavano trattare proprio due degli argomenti principali su cui gravava la censura, escludendoli *a fortiori* dalla possibilità di ottenere il privilegio reale, ma anche un permesso tacito. A partire da questa considerazione decisiva Duflo osserva che molti autori di romanzi libertini pornografici non sostenevano le ragioni dell'ateismo filosofico, bensì quelle della religione naturale e del deismo, non per prudenza, ma proprio perché erano le posizioni dominanti tra gli illuministi eterodossi, che trovavano l'assenso e la simpatia di quelle *élite* che acquistavano i libri filosofici. Troviamo insomma nella temperie della borghesia laicizzata del Settecento una larga condivisione del voltairismo che si riflette anche nel *corpus* clandestino oggetto dell'analisi di Duflo. L'autore, tuttavia, sottolinea con la dovuta attenzione l'importanza relativa delle tesi metafisiche nell'economia di questi testi che nella maggior parte dei casi non si spingono oltre le già citate forme

di critica, satira e scetticismo, più adatte alla narrazione in paragone a lunghe dissertazioni dimostrative.

In considerazione dei temi e della portata critica dei romanzi libertini con ambizioni filosofiche Duflo si interroga anche sul ruolo e la portata del materialismo all'interno di questi testi. L'importanza della domanda è dovuta al fatto che si trattava della posizione più avversata e soggetta a censura del tempo, in quanto considerata causa della corruzione dei costumi, pertanto ci si aspetta di trovarne traccia in opere divulgate a dispetto, anzi contro, l'autorità. D'altra parte, tale domanda si collega alla necessità di un chiarimento ulteriore in merito a dei testi ibridi al loro interno ed eterogenei tra loro come quelli considerati. Punto di partenza è la considerazione che nei romanzi clandestini le tesi fondamentali riguardano la filosofia morale e la connessa antropologia delle passioni, accanto alla critica delle religioni positive e in particolare di quella cattolica. Frequente è la rappresentazione polemica di personaggi come preti corrotti e monaci dissoluti che ben si presta all'impianto narrativo, anche perché parte di una tradizione narrativa già esplorata nel secolo precedente da alcuni racconti licenziosi di La Fontaine come *Les Cordeliers de Catalogne* o *L'Ermite* (1667), che del resto funge da modello e viene citato nel *Portier des chartreux*, ma che si può far risalire fino al *Decameron* di Boccaccio. In questi romanzi, privi di una filosofia fondamentale, troviamo l'espressione di molteplici affermazioni da parte dei personaggi, che includono anche alcuni temi materialisti contribuendo a farne dei luoghi comuni, molto più delle opere di pensatori come La Mettrie, Diderot, d'Holbach. L'efficacia di questi romanzi era dovuta anche all'espressione più moderata delle conseguenze morali del pensiero materialista di quanto non fosse testi dei grandi filosofi, naturalmente, eccezion fatta per le opere di Sade. Occorre precisare inoltre che, proprio per la mancanza di sistematicità delle tesi oltre a quelle materialiste, particolarmente rilevanti in opere come le *Lettres galantes et philosophiques de deux nonnes* (1777) o in *Thérèse philosophe*, si incontrano anche argomentazioni scettiche, che vanno incluse in quelle che Duflo definisce forme di "eclettismo di contestazione" (p. 200).

Proprio a Sade sono dedicati i tre capitoli conclusivi sia perché le sue opere si collocano in un periodo posteriore in rapporto alle altre considerate nei capitoli precedenti, risentendo del clima di violenza rivoluzionario e post-rivoluzionario, sia perché Sade costituisce in un certo senso il punto di arrivo tanto della tradizione filosofica materialista del XVIII secolo francese, quanto del romanzo libertino con aspirazioni filosofiche. L'opera di Sade, nondimeno, fa subire una torsione a queste due tradizioni, tale per cui i suoi romanzi sono anche oltre e altro rispetto alla tradizione illuminista e clandestina. Contrariamente a filosofi come Diderot e d'Holbach, ma anche diversamente dagli autori dei romanzi libertini, Sade non intende fondare una nuova morale sulla normatività della natura, né liberare alcune azioni dal pregiudizio e dalla superstizione legate alla tradizione cristiana. Il suo immoralismo, che non può essere tradotto in una filosofia coerente, implica un elogio del crimine e quel

che si può trarre dai suoi romanzi non ha a che vedere con le prescrizioni morali, bensì con una descrizione della sua estetica romanzesca. Questo, constata Duflo, a maggior ragione considerando il fatto che nessuno dei suoi personaggi può essere eletto a portavoce del pensiero dell'autore. L'interesse filosofico dell'operazione compiuta da Sade, che cita all'interno dei suoi romanzi ampi passi tratti, prevedibilmente, da pensatori materialisti come Diderot e d'Holbach, ma anche, più inaspettatamente, da Rousseau e Voltaire, non è la produzione di nuovi enunciati filosofici, ma, come già ha messo in evidenza Michel Delon, una manipolazione dei testi che dà luogo a una traslazione della filosofia nella e dalla finzione romanzesca. Egli lo fa recuperando modalità e metodologie tipiche della letteratura clandestina, non solo scegliendo accuratamente i passaggi che vanno nella direzione della trasgressione dalle norme della morale cattolica, ma anche modificandoli, accorciandoli, selezionando solo ciò che risultava utile al suo scopo. Quest'operazione produce un effetto di deviazione e perversione della riflessione illuministica, presentando a lettori e lettrici figure, come la Delbène in *Juliette ou Les Prospérités du vice* (1797), che incarnano il rovesciamento della saggezza classica. A partire dalle tesi del materialismo classico la Delbène dimostra che se tutte le azioni hanno una causa e in natura tutto si lega, e al contempo tutto è necessario, di conseguenza il male non esiste. Anzi, secondo la Delbène si dovrebbe cercare di realizzare se stessi nel crimine poiché i vizi "sono pressoché l'unica felicità della nostra vita" (*Juliette ou Les Prospérités du vice* in *Œuvres*, t. III, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1998, p. 192, *cit.* in C. Duflo, p. 267, traduzione nostra), Duflo analizza il discorso e l'azione di questo personaggio, così come aveva fatto nel capitolo precedente con Sarmiento e altri protagonisti di *Aline e Valcour* (1786-1795), chiarendo un aspetto fondamentale dei romanzi di Sade e della loro relazione con il pensiero filosofico: la filosofia è indispensabile al libertinaggio che "ha bisogno di principi per raggiungere quella saggezza tranquilla e salda che persegue" (p. 267). La filosofia permette ai personaggi di rimettere in causa le nozioni di virtù ricevute tramite l'educazione, rendendo possibile l'azione trasgressiva. Siamo dunque di fronte a "un'erotica del discorso che dà un senso nuovo al dispositivo del dialogo filosofico tradizionale" (p. 269). L'interrogativo sul vero intento di Sade rimane aperto: la sua opera va letta come la radicalizzazione e il compimento dell'Illuminismo eterodosso o come "forma paradossale e ironica di reazione che mira a mostrare a quali deviazioni può portare l'Illuminismo"? (p. 278).

Nel capitolo conclusivo, *Épilogue*, vengono affrontate una serie di domande volte da un lato a spiegare la scelta di analizzare un *corpus* di opere decisamente estraneo al canone filosofico ma fondamentale per la comprensione della diffusione e dell'impatto di alcune tesi sulla nostra cultura e dall'altro ad aprire nuove piste di ricerca, al fine di rispondere alla domanda cruciale "Come siamo diventati quello che siamo?" (p. 286, quesito ancor più urgente poiché l'autore scrive all'indomani dell'attacco terroristico alla sede di *Charlie Hebdo*). "Nel romanzo libertino con ambizioni filosofiche", spiega Duflo, "i personaggi, e

il lettore per procura, scoprono che altre norme morali sono possibili, e che esse sono fondate sulla natura, che promuove tutto quello che vive e accresce la nostra capacità d'agire. La morale eterodossa non è un'antimorale cattolica, ma un'altra-morale (*alter-morale*), una contro-morale che afferma la positività di altre morali possibili" (*Ivi.*). In *Philosophie des pornographes* ci vengono forniti gli strumenti per comprendere queste opere, nate in un contesto storico particolare e ormai temporalmente lontano da noi, chiarendone gli aspetti filosofici e poetici non evidenti tramite la semplice lettura del testo. Lo studio svolto da Dufflo contribuisce alla costruzione di una nuova storia dell'Illuminismo, che includa le forme di circolazione e diffusione delle idee da cui oggi noi siamo eredi tanto nel nostro modo di pensare, quanto nel nostro modo di vivere. Comprendere la storia di queste idee su cui fondiamo comportamenti e ragionamenti quotidiani è tanto più importante a in quanto esse sono, a volte drammaticamente, messe in discussione e risulta pertanto fondamentale coltivare pienamente la coscienza che "l'Illuminismo non è uno stato, ma una combattimento, che deve essere sempre portato avanti" (*Les Lumières ne sont pas un état, mais un combat, et il est toujours à mener*, p. 289).

Controversie

Ragione e Trinità in Ilario e Agostino

Vincenzo Ceci (Pontificio Ateneo Sant'Anselmo - Roma)
cc.vins24@libero.it

Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 15/11/2019 - Accettato: 05/05/2020

English title: *Reason and Trinity in Hilary and Augustine*

Abstract: Starting from the position of Hilary of Poitiers and Augustine of Hippo, the essay examines a specific case of the interaction between reason and faith, that of the ratio applied to the understanding and speculative elaboration of the Trinitarian dimension of God, both as an autonomous ratio and as a ratio aided by faith. The perspective point, therefore, is at one time gnoseological and epistemological. In addition, this paper highlights links with patristic and philosophical sources and with developments in medieval thought.

Keywords: Hilary of Poitiers, reason and faith, Augustine of Hippo, medieval thought, Patristics, Trinity.

Sommario: 1. Obiettivo del testo; 2. Ilario; 3. Agostino; 4. Considerazioni finali.

Ego et Pater unum sumus.
(Gv 10,30)

1. Obiettivo del testo

Il testo ha lo scopo di analizzare la razionalità trinitaria in Ilario e in Agostino, ovvero la relazione della ragione, sia naturale che incrementata dalla fede, con la dimensione trinitaria del Dio biblico e della tradizione cristiana. Dunque tratteremo una fenomenologia della ragione applicata al dogma trinitario, o meglio una fenomenologia della conoscenza del Dio trino, evidenziandone i risvolti epistemologici. La prima parte del testo è dedicata alla razionalità del Vescovo di Poitiers e la seconda a quella del Vescovo di Ippona; entrambe constano di due paragrafi, il primo relativo agli esiti trini-

tari della ragione naturale, il secondo a quelli della ragione associata alla fede. Seguiranno alcune considerazioni circa la comparazione dei due modelli. La ricerca ha carattere diacronico.

Perché Ilario e Agostino? Il loro contributo alla teologia trinitaria è tra i maggiori mai espressi, e certamente il più rilevante nell'ambito della letteratura patristica di lingua latina; lo è per la vastità della ricerca, per la profondità teoretica, per il rapporto di fedeltà creativa rispetto alla tradizione e per l'impulso impresso alla successiva speculazione trinitaria. È chiaro che nella suddetta area latina non mancarono altri illustri pensatori, ad esempio Tertulliano – in occidente, l'*Adversus Praxean* rimase «il testo fondamentale per la teologia trinitaria almeno fino alla riflessione di Ilario e Agostino»¹. Il veemente Cartaginese conferì sistematicità alla ricerca trinitaria, in anticipo finanche sugli orientali; diede spessore teoretico alla riflessione sullo Spirito Santo, forse come riflesso della propria adesione al montanismo; introdusse la nozione di *persona*, fondamentale per la teologia trinitaria occidentale; e, consapevole di dover salvaguardare sia l'unità della *Substantia* che la realtà delle *Personæ*, prefigurò assai precocemente la formula del dogma trinitario. Tuttavia è latore d'una visione materialista di tipo stoico, in quanto concepisce Dio come corporeo (un corpo *sui generis*²), e resta in un'ottica di tipo subordinazionistico, in quanto dichiara il Figlio quale parte della divinità (*portio ex summa*³). Pertanto, il suo contributo, pur essenziale per lo sviluppo del dogma, risulta assai distante dalla formulazione definitiva del medesimo, ovvero quella di Nicea (325) e Costantinopoli (381).

È bene aggiungere una premessa di ordine metodologico. Più volte ci avvarremo dei termini «filosofia» e «teologia», ad esempio per qualificare la *ratio* come teologica o filosofica. I Padri, chiaramente, non consideravano tali saperi come costrutti epistemologici distinti; distinzione che avvenne nel sec. XIII con Tommaso d'Aquino⁴. Per gli scrittori cristiani dei primi secoli, invece, la speculazione in quanto tale è filosofia. E non fa eccezione la speculazione nella fede: è filosofia. Più precisamente, il discorso su Dio veniva considerato quale parte di un più vasto insieme di saperi, che costituiva per l'appunto la *philosophia*⁵ – d'altronde, ciò risulta vero anche nella lezione aristotelica⁶. T. Gregory, molto opportunamente, scrive che fino al sec. XIII non vi fu giustapposizione tra filosofia e teologia, al punto che il termine *theologia*, nel suo significato moderno, ancora in Abelardo non ha luogo⁷. È al netto di questo profilo storico-

¹ P. Podolak, *Introduzione a Tertulliano* (Letteratura cristiana antica – Nuova serie 8), Brescia 2006, p. 63.

² Cfr. Tertullianus, *Adv. Prax.* 7,8.

³ Id., *Apol.* 21,12.

⁴ Cfr. Thomas Aquinas, *S. Th.* 1,1; *Sup. Boet. de Trin.* 5,4.

⁵ Cfr. Severinus Boethius, *De Trin.* 2,1-20; *In Porpb. Isag.* 1,3.

⁶ Cfr. Aristoteles, *Metaph.* 6,1,1.6 (1025b-1026a).

⁷ Cfr. T. Gregory, «Filosofia e teologia nella crisi del XIII secolo», in Tarabacchia, Canavero (cur.), *L'infinita via. Ragione natura e Trinità da Anselmo a Tommaso*, Bergamo 1990, p. 237.

filosofico, quindi senza cedere a letture anacronistiche, e con grande prudenza, che ci siamo avvalsi del suddetto lessico pure in ambito patristico, giacché consente maggior chiarezza e concisione a chi scrive, e una fruizione più scorrevole a chi legge.

2. Ilario

LA RAGIONE NATURALE. Ilario non tematizza la questione epistemologica del rapporto tra ragione e fede, ma nel prologo del *De Trinitate*, ove espone i presupposti spirituali e intellettuali della propria conversione, quasi elevandola a paradigma dell'*itinerarium mentis in Deum*⁸, fa spesso riferimento a tale questione, implicitamente o esplicitamente. Da detti riferimenti, integrati con quelli delle opere esegetiche, si può agevolmente desumere e ricostruire la sua posizione in merito alle potenzialità della ragione filosofica e teologica, circa la conoscenza di Dio⁹. Una posizione lucida e approfondita: la distinzione gnoseologica tra una *ratio* autonoma e una *ratio* che interagisce con la fede, e i rispettivi ambiti, vi emergono netti e ben enucleati.

Espressione tipica della ragione autonoma o naturale è la filosofia, sulla quale Ilario esprime giudizi assai critici¹⁰ -rispondendo almeno in parte ad un *tòpos* patristico. Le colpe imputate ai filosofi sono, ad esempio, l'aver espresso opinioni vane e contraddittorie, l'aver affermato l'estraneità del divino rispetto all'umano, l'aver teorizzato l'ateismo, o il politeismo, e ogni forma di idolatria¹¹. Peraltro, essi sono assimilabili agli eretici¹²; in entrambi, infatti, figura il medesimo atteggiamento circa l'interazione tra ragione e fede, consistente nel concedere alla filosofia la priorità sulle Scritture, alla ragione la priorità sulla Rivelazione, e quindi alla sapienza umana la priorità sulla Sapienza divina¹³. Pertanto, Ilario ravvisa nello scetticismo l'unico atteggiamento filosofico realmente sostenibile: «molti di loro [...], con estrema prudenza, abbandonata ormai ogni ricerca snervante, hanno affermato di sapere soltanto che l'uomo non conosce nulla di tutto questo (*id est nihil horum hominem scire docuissent*)»¹⁴ -circa trent'anni dopo, col *Con-*

⁸ Cfr. G. Tezzo, introduzione in Hilarius, *De Trinitate* (Classici delle Religioni – Sezione quarta: La religione cattolica), Torino 1971, p. 47: «Ilario racconta la sua scoperta delle Sacre Scritture e il suo incontro con la fede nei capitoli 1-19 del primo libro del *De Trinitate*: sono capitoli a sfondo autobiografico, una specie di itinerario della mente alla conquista di Dio».

⁹ Sul rapporto fede/ragione in Ilario, cfr. E. Rapisarda, «Ratio e fides nelle opere di Ilario di Poitiers», in *Sicilorum Gymnasium* 4, Catania 1951, pp. 113-116; J. E. Emmenegger, *The functions of Faith and Reason in the theology of St. Hilary of Poitiers*, Washington 1947.

¹⁰ Cfr. Hilarius, *De Trin.* 1,4; *Tract. sup. Ps.* 1,7; 61,2; 63,5; 63,9; 65,7; 144,4; 148,3.

¹¹ Cfr. Id., *Tract. sup. Ps.* 61,2.

¹² Cfr. *Ivi*, 63,5.

¹³ Cfr. A. Orazio, introduzione in Hilarius, *De Trinitate* (Collana di testi patristici 217, vol. 1), Roma 2011, p. 47.

¹⁴ Hilarius, *Tract. sup. Ps.* 61,2; trad.: Orazio (per tutte le citazioni di Ilario).

tra Academicos, il giovane Agostino avrebbe assunto la posizione opposta, e con grande convinzione.

Nondimeno, altro è il giudizio sui filosofi, altro l'utilizzazione di concetti filosofici per la comprensione, l'approfondimento, l'organizzazione, la sistematizzazione e la forbita esposizione della fede. D'altronde, criticare la cultura classica -ove con veemenza autentica, come in Tertulliano, ove con un'enfasi di mera circostanza, come in Minucio Felice- e poi avvalersene, fu un fenomeno comune alla maggior parte dei Padri. Il risultato fu l'immissione di un rilevante importo di razionalità nella fede -tanto che, dal punto di vista categoriale, il cristianesimo venne spesso considerato una filosofia¹⁵, si pensi al caso di Giustino o di Clemente Alessandrino. Ebbene, secondo la lezione del Moreschini¹⁶, Ilario impiega le nozioni di infinità, di eternità, di incorporeità, di impassibilità, di immutabilità e di ineffabilità. Ma è importante rilevare la possibilità che il Nostro abbia acquisito tali concetti, o almeno che li abbia apprezzati, non dai filosofi, sia latini che greci, bensì dalla letteratura patristica, che da tempo ne faceva abbondante uso; e, in particolare, da Origene, letto durante l'esilio. Infatti, come la lettura dell'Adamanzio incise sensibilmente sui modelli esegetici di Ilario, così potrebbe aver inciso sulla sua formazione filosofica¹⁷. Ilario si avvale di tali nozioni nella propria attività esegetica come di altrettante chiavi ermeneutiche; e dall'integrazione di quelle e questa, costituisce i nuclei dogmatici/teoretici del suo pensiero trinitario e cristologico. Così, se la Scrittura è il fondamento imprescindibile della speculazione del Vescovo di Poitiers, l'organizzazione dei dati scritturistici in una visione unitaria e sistematica, ovvero in un sapere teologico propriamente detto, è sovente mediata da apriori filosofici.

Un esempio di tali meccanismi di sintesi è offerto dall'interazione della nozione di eternità con il Nome divino espresso in *Esodo* 3,14. Ebbene, nell'esperienza speculativa e spirituale di Ilario¹⁸, l'apprezzamento del Nome avvenne mediante l'apriori filosofico costituito dalla suddetta nozione, infatti l'*Ego sum qui sum* fu recepito quale affermazione dell'eternità, quindi dell'essere. E così, dal connubio tra filosofia e Sacra Scrittura, procede una visione propriamente teologica: l'eternità, «intesa come infinita esistenza dell'essere divino»¹⁹, va a configurare il Dio biblico -anche Agostino, riferendosi al Nome, porrà l'equazione tra Dio, eternità, essere, immutabilità e verità²⁰.

¹⁵ Cfr. H. R. Drobner, *Patrologia*, Casale Monferrato 2002, p. 191.

¹⁶ Cfr. C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica* (Letteratura cristiana antica – nuova serie 1), Brescia 2004, pp. 332-336.

¹⁷ Cfr. S. Petri, *Introduzione a Ilario di Poitiers* (Letteratura cristiana antica – nuova serie 13); Brescia, p. 56; M. Weedman, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers* (Supplements to Vigiliæ Christianæ 89), Leiden-Boston 2007.

¹⁸ Cfr. Hilarius, *De Trin.* 1,5.

¹⁹ Cfr. L. Longobardo, *Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers*, Napoli 1982, p. 21.

²⁰ Cfr. ad es. Augustinus, *Ser.* 7,7.

Indubbiamente, l'eternità alla quale Ilario fa riferimento ha natura filosofica: è quella accennata da Platone²¹ e sviluppata da Plotino²², che la intendeva, secondo il Chiaradonna, come «una puntualità esteriore a qualsiasi successione [...] una simultaneità esterna al tempo e tale da escludere ogni durata»²³, e non come un tempo dalla durata infinita. Infatti, come sottolinea S. Pietri, «Ilario osserva [...] che Dio, nella sua eternità, non permette di identificare un prima e un poi, cioè le determinazioni temporali in lui non hanno alcun senso»²⁴ -in ambito cristiano, questa nozione verrà ripresa e sagacemente impiegata da Agostino²⁵, e troverà in Boezio una definizione storica (*interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*²⁶).

La personale esperienza speculativa di Ilario, pertanto, mostra un uso positivo delle nozioni filosofiche. E c'è dell'altro. Se, come suddetto, i filosofi sono l'espressione tipica della *ratio naturalis*, non ne sono l'espressione unica; e se la filosofia è giunta ad esiti critici, ciò non equivale all'affermazione dell'impotenza della sola ragione. In effetti, proprio nel Prologo del *De Trinitate*, e quindi nell'autobiografia spirituale del nostro autore, riscontriamo esiti positivi nella ricerca di Dio condotta *sola ratione*, e sono esiti rilevanti. Infatti, realizzata la critica -peraltro con argomenti filosofici²⁷- delle aporie, delle contraddizioni e degli errori perpetrati dai filosofi, Ilario può liberare la ragione naturale in un processo fecondo di conoscenza di Dio. Prima di conoscere e accogliere la Rivelazione, e quindi con la sola ragione, egli aveva già chiari alcuni importanti elementi religiosi, morali e più propriamente filosofici: sotto l'impulso della natura (*quam quod natura ipsa auctore impulsit*), si era persuaso che l'uomo nasca per conquistare la vita eterna²⁸; il suo spirito si riconosceva creato da Dio, nobilitato nel servire Dio, orientato alla speranza in Dio, pacificato in Dio²⁹; era certo dell'unicità e indivisibilità del principio divino ed eterno³⁰; un sentimento naturale (*naturalis sensus*), o la stessa ragione lo persuadeva (*ratio ipsa suadebat*) della ragionevolezza della vita eterna³¹; con la facoltà naturale (*naturali sensu*), riconosceva al Creatore gli attributi dell'infinità, dell'eternità e dello splendore³². Dunque la ragione natu-

²¹ Cfr. Plato, *Tim.* 38 a. Cfr. Amerio, Ferretti, «Eternità», in *Enciclopedia Filosofica* vol 4 (dom - fic), ed. Melchiorre, Milano 2006, p. 3770; ivi, peraltro, si rileva che il frammento parmenideo 28 B 8,5 sembrerebbe anticipare tale nozione di eternità simultanea.

²² Cfr. Plotinus, *Enn.* 3,7 [45].

²³ R. Chiaradonna, *Plotino* (Pensatori 3), Roma 2009, p. 71.

²⁴ S. Pietri, *Op. cit.*, p. 71. Ciò non esclude che in Ilario appaia anche la nozione di eternità come successione infinita, data, per l'appunto, dallo sviluppo teoretico del nesso tra *infinitas* ed *æternitas* (cfr. L. Longobardo, *Op. cit.*, pp. 17-26).

²⁵ Cfr. ad es. Augustinus, *Conf.* 11,13,16.

²⁶ Severinus Boethius, *Consol.* V, pr. 6.

²⁷ Cfr. S. Petri, *Op. cit.*, p. 54.

²⁸ Cfr. Hilarius, *De Trin.* 1,2.

²⁹ Cfr. *Ivi*, 1,3.

³⁰ Cfr. *Ivi*, 1,4.

³¹ Cfr. *Ivi*, 1,9.

³² Cfr. *Ivi*, 1,11.

rale può applicarsi con successo alla conoscenza di Dio ed espletare un processo dialettico che consente importanti acquisizioni metafisiche, soprattutto l'intuizione dell'unicità ed eternità di Dio, nonché la sua qualità di principio creatore. Ma l'ambito gnoseologico che Ilario attribuisce alla ragione naturale, pur notevole, include il Dio uno ma esclude il Dio trino - come vedremo, la conoscenza della Trinità suppone la fede quale premessa necessaria.

Perché questo limite? I motivi sono ridicibili a due questioni di carattere ontologico. La prima rimanda alla creaturalità e consiste nella irriducibile sproporzione della creatura rispetto al Creatore: i filosofi «racchiudevano cose che non hanno limiti, entro i limiti del loro pensiero (*intra finem sensus sui indefinita concluderent*)»³³ - la ragione, essendo segnata dalla finitudine, non può comprendere l'Infinito. I passi relativi all'insufficienza della sola ragione sono molti³⁴; ci soffermiamo su quello che, più esplicitamente, afferma l'impossibilità della conoscenza naturale della Trinità:

Esso [il terzo libro del *De Trinitate*] adatta all'intelligenza della fede (*ad intelligentiæ fidem*), quanto il Signore ha fatto conoscere di Sé al di là del modo umano di capire (*ultra humani sensus intellegentiam*), dicendo: io nel Padre e il Padre in me [Gv 14,10]. Così, ciò che l'uomo non può comprendere per incapacità di natura (*per naturam hebetem non capitur*), è raggiunto dalla fede con un procedimento razionale (*id fides iam rationabilis scientiæ consequatur*); non bisogna rinunciare a credere a Dio quando parla di Sé, e neppure pensare che la comprensione della sua potenza sia fuori della ragionevolezza della fede (*est extra rationem fidei esse intellegentiam potestatis*)³⁵.

La circuminsessione, e quindi l'identità tra *esse* ed *inesse*³⁶, è tra i principali nuclei dogmatici in cui si condensa la lunga esegesi di Ilario; si tratta di un argomento spiccatamente speculativo, che dimostra la compostibilità di unità della natura e distinzione delle persone, contro l'eresia ariana e quella sabelliana. Ebbene, secondo il Nostro, tali altissime verità non sono accessibili alla ragione; o meglio, lo sono se accoglie la Rivelazione e interagisce con essa. Si noti, infatti, che l'autore non promuove la sola fede, bensì la fede unita alla ragione: le locuzioni *intelligentia fidei*, *fides rationabilis*, *ratio fidei*, prefigurano quel modello epistemologico che gli scolastici appelleranno *theologia*, distinguendola formalmente dalla filosofia. Avvalendoci di questo lessico, ancorché posteriore, possiamo affermare che, nell'ottica di Ilario, il problema della Trinità interessi la teologia e non la filosofia; quella trinitaria, pertanto, è una *ratio* teologica. Ma questo tra breve.

Il secondo fattore che incide sulle potenzialità della ragione naturale investe la dimensione morale, e concerne la coesistenza di anima e corpo. L'anima, e dun-

³³ *Ivi*, 1,15.

³⁴ Cfr. ad es. *Ivi*, 1,6; 1,7; 1,8; 1,13; 1,15; 1,19, per citare solo quelli che figurano all'interno del primo libro del *De Trinitate*, fin qui considerato.

³⁵ *Ivi*, 1,22.

³⁶ Cfr. *Ivi*, 7,41.

che la stessa ragione, risente del contatto col corpo ed è appesantita dalla permanenza nella materia; il decremento della propria purezza pone un limite alle sue potenzialità conoscitive³⁷. È difficile negare un'eco platonica o neoplatonica³⁸; tuttavia, Ilario potrebbe aver acquisito questa persuasione dalla lettura dei Padri, o dalla letteratura latina di argomento morale³⁹ -anche in questo caso, pertanto, è arduo individuare come propriamente filosofica la sua fonte. Riassumendo: talune verità sono inconoscibili in quanto radicate nell'infinità di Dio, e l'uomo ha un ulteriore limite nella pesantezza della propria componente corporea.

LA RAGIONE E LA FEDE. Fin qui, ci siamo concentrati sulla posizione di Ilario in quanto alla filosofia, alla ragione naturale, e all'impossibilità di conoscere la Trinità prescindendo dalla fede nella Rivelazione. Circa la filosofia, abbiamo evidenziato l'atteggiamento biunivoco di Ilario, che mentre condanna i filosofi si avvale di nozioni che hanno in essi la propria origine. E la ragione naturale può espletarsi anche positivamente, e giungere alla conoscenza di Dio in quanto uno, infinito, eterno e principio creatore; tuttavia le resta inaccessibile il sapere trinitario. Procediamo, dunque, con l'analisi gnoseologica ed epistemologica della ragione teologica, che sola può riflettere sulla dimensione trinitaria di Dio.

Ilario afferma chiaramente che la conoscenza della Trinità ha per presupposto la fede. Lui stesso vi pervenne mediante il Nuovo Testamento, e precipuamente col *Prologo* del Quarto Vangelo⁴⁰. Che commenta così: «La mente [per la fede nella Rivelazione] va oltre ciò che comprende con le facoltà naturali (*proficit mens ultra naturalis sensus intelligentiam*), e intorno a Dio viene istruita più di quanto non immaginava. Apprende infatti da Dio [...] che il Verbo è Dio e in principio è presso Dio (*Verbum Deum et apud Deum in principio esse audit*)»⁴¹. E ancora: «ciò che prima, con le facoltà naturali (*naturali sensu*), pensava circa l'eternità, l'infinità e lo splendore del suo creatore, ora [attraverso la fede] apprende che è proprio anche del Dio unigenito»⁴²; «Così, non rifiutava di credere che Dio in principio era presso Dio e che il Verbo fatto carne ha abitato tra noi per il fatto che non capiva, ma si rendeva conto di poter capire se credeva (*sed idcirco se meminisset intellegere posse, si crederet*)»⁴³. Pensare la Trinità, dunque, suppone la fede⁴⁴.

Quest'ultimo testo, tuttavia, fa seguire all'atto del credere quello del capire,

³⁷ Cfr. Id., *Tract. sup. Ps.* 56,3; 62,3; 118,14,1.

³⁸ Cfr. Plato, *Phedo* 62b; 66c – 67a; Plotinus, *Enn.* 1, 6 [1], 6; 1, 2 [19], 5; 1, 8 [51], 4, 11 sgg.

³⁹ Cfr. S. Petri, *Op. cit.*, p. 62.

⁴⁰ Cfr. Hilarius, *De Trin.* 1,10.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, 1,11.

⁴³ *Ivi*, 1,12.

⁴⁴ Cfr. D. Corry, *Ministerium Rationis Reddendae: An Approximation of Hilary Poitiers' Understanding of Theology* (Tesi gregoriana – Serie teologia 87), Roma 2002. Tale posizione, tuttavia, è stata discussa criticamente a fronte della nozione di *ratio caelestis* (Cfr. Hilarius, *De Trin.* 12, 27.32), ovvero di una certa complementarità epistemologica tra fede e ragione, qualora a quest'ultima sia data una speciale illuminazione dallo Spirito Santo, cfr. C. L. Beckwith, *Hilary of Poitiers on the Trinity* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2008.

del comprendere. Vale a dire che la fede, benché presupposta necessariamente, non è l'unico accesso alla Trinità: dopo la fede vi è la ragione, ovvero una *ratio* che elabori l'insegnamento della fede stessa -è la *ratio fidei* poc'anzi rilevata in *De Trinitate* 1,22. Per chiarezza, continueremo a chiamarla ragione teologica, sempre prudenti rispetto a visioni anacronistiche.

Secondo il Vescovo di Poitiers, la fede emerge anzitutto dalle Scritture, che tuttavia vanno intese correttamente; anche l'eretico, infatti, fa riferimento ad esse. Il Nostro, in effetti, parla esplicitamente di *religionis intellegentia*⁴⁵ circa la retta comprensione del testo biblico. Dunque, la ragione applicata alla fede è anzitutto una ragione applicata alle Scritture, ossia una ragione ermeneutica. Per motivi di spazio, esponiamo la tecnica esegetica di Ilario solo nelle sue caratteristiche generalissime, con l'efficace sintesi del Tezzo:

È un fatto che Ilario conosce la tradizione esegetica della Chiesa, quella tradizione nella quale rientrano in qualche modo gli scrittori cristiani come Ireneo, Tertulliano, Cipriano, Novaziano e Zenone di Verona; conosce i criteri dei letteralisti e degli allegoristi [...] La novità e l'originalità consistono, in primo luogo, nella ricerca del significato del testo scritturale col rispetto più scrupoloso della lettera, nella ricostruzione attenta della prospettiva storica, nell'analisi vigile di tutti gli elementi contestuali. In secondo luogo [...] il senso del testo biblico è cercato alla luce della rivelazione globale del mistero di Dio, perché tutta la Scrittura testimonia in un modo o nell'altro questo mistero⁴⁶.

Vale a dire che i passi biblici più oscuri vanno compresi alla luce di quelli più chiari, o dall'insieme della dottrina -vanno compresi, afferma Orazio, secondo l'*analogia fidei*⁴⁷. Così, l'Antico Testamento va compreso alla luce del Nuovo Testamento, attraverso una lettura allegorica o spirituale declinata in senso cristologico: la Legge e i Profeti non sono che figura e profezia del Cristo, ed è alla luce del Cristo che essi acquistano significato e senso, e divengono intelligibili. Vale dunque il principio che la parola va recepita secondo la parola (*dictorum intellegentiam expectet ex dictis*)⁴⁸. Nel *De Trinitate*, a differenza di quanto avrebbe fatto nel *Tractatus super Psalmos*⁴⁹, il Vescovo di Poitiers non insiste nell'espone la propria teoria esegetica, e si limita ad applicarla. Ad ogni modo, al netto di un'indubbia originalità, essa è debitrice di Origene -lo era sin dal *Commentarius in Evangelium Matthaei*, scritto prima dell'esilio; e dopo lo fu maggiormente, giacché in Frigia poté studiare in modo diretto i modelli esegetici origeniani⁵⁰.

⁴⁵ Hilarius, *De Trin.* 1,33.

⁴⁶ G. Tezzo, *Op. cit.*, pp. 43-44.

⁴⁷ Cfr. A. Orazio, introduzione in Hilarius, *De Trinitate*, p. 51.

⁴⁸ Cfr. Hilarius, *De Trin.* 1,18.

⁴⁹ Cfr. ad es. Id., *Tract. sup. Ps.* 5; 67,25. Cfr. A. Orazio, Introduzione in Hilarius, *Tractatus super Psalmos* (Collana di testi patristici vol. 185), Roma 2005, pp. 27-44.

⁵⁰ Cfr. S. Petri, *Op. cit.*, pp. 111-119.

Un esempio di tale attività esegetica declinata in senso trinitario è l'interpretazione di *Gn* 1,26-27, circa l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio: il plurale *facimus*, secondo il Nostro, indica la presenza del Padre e del Figlio, e la loro unità di azione⁵¹ – un *tòpos* della letteratura patristica antiariana. E anche Ilario affronta *Pr* 8,22, in cui la Sapienza dichiara di essere stata creata da Dio all'inizio della propria attività, testo col quale gli ariani solevano affermare la creaturalità del Figlio. Egli sviluppa la confutazione di questa tesi collocando il testo nel proprio contesto, e nota che già nel versetto successivo la Sapienza si dice generata fin dal principio e prima che venisse creata la terra; pertanto la Sapienza, ovvero il Figlio, è generata sin dall'eternità, e nella sapienza creata occorre ravvisare l'inizio delle vie di Dio, ovvero l'opera della redenzione predisposta sin dal principio⁵².

Così, la ragione organizza e sintetizza i dati scritturistici, ovvero l'esito dell'esegesi letterale e soprattutto spirituale, e li condensa in nuclei dogmatici e di teologia trinitaria – è dunque il momento della ragione propriamente teologica o trinitaria, subentrata a quella ermeneutica. L'esempio migliore è la nozione di natività, che nel *De Trinitate* appare sin dal primo libro⁵³, ed è tra gli elementi più caratteristici della teologia trinitaria di Ilario, nonché tra quelli maggiormente interessanti dal punto di vista speculativo⁵⁴. Con essa l'autore vuol garantire: contro gli ariani, l'unità di natura tra Padre e Figlio, giacché chi nasce eredita la natura di colui dal quale è nato; e contro i sabelliani, la distinzione reale e quindi la consistenza ontologica di ciascuna Persona⁵⁵.

Ilario non espone la propria posizione metodologica, ma analizzando il *De Trinitate* la si evince piuttosto agevolmente. Ebbene, nel passaggio dall'esegesi alla dogmatica, cioè nella sintesi/elaborazione di questa in quella, la *ratio* deve riflettere secondo taluni apriori, ovvero la trascendenza e l'analogia, sulle quali il Nostro scrive pagine assai pregnanti. E parte del suo metodo teologico sono anche il desiderio di Dio e la preghiera. Esaminiamo brevemente questi aspetti metodologici. Chi intende concepire la sostanza divina, dice Ilario, deve allontanare il proprio pensiero dalle cose finite e orientarlo verso l'infinito⁵⁶ – già sappiamo che la mente umana, di natura finita, non può cogliere la natura infinita; ora apprendiamo che può almeno orientarsi ad essa. Insomma, ogni contenuto riferito a Dio va compreso secondo l'infinità, giacché Dio è totalmente trascendente. La nozione di infinità –nozione filosofica, introdotta nel cristianesimo da

⁵¹ Cfr. Hilarius, *De Trin.* 9,17.

⁵² Cfr. *Ivi*, 12,39.

⁵³ Cfr. *Ivi*, 1,16.

⁵⁴ Cfr. L. Chitarin, *S. Ilario di Poitiers nella controversia sul mistero trinitario* (Collana Strumenti – Patristica 4), Venezia 2015, p.36; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 11), Roma 1975, pp. 298-312.

⁵⁵ Cfr. ad es. Hilarius, *De Trin.* 1,16.

⁵⁶ Cfr. *Ivi*, 1,18.

Clemente Alessandrino⁵⁷ in oriente e da Novaziano⁵⁸ in occidente- ha in Ilario un impiego particolarmente vasto e importante, assieme all'intero lessico della trascendenza divina e della teologia negativa⁵⁹ -se non teorizza quest'ultima, pure ha ben presente l'impossibilità della conoscenza totale di Dio, che è assolutamente trascendente e sfugge ad ogni tentativo di concettualizzazione apodittica. Tuttavia la ragione, tramite l'analogia, può costituire una nozione di Dio o delle sue perfezioni, se non adeguata alla *res* almeno indicativa di essa. Riportiamo un testo assai esplicativo, sottile elaborazione e filosofico ampliamento della lezione paolina di *Rm* 1,20:

Se poi, trattando della natura di Dio e della sua nascita, porteremo dei paragoni a titolo di esempio, nessuno immagini che essi contengano la perfezione di un ragionamento compiuto. Non c'è infatti alcun confronto tra le realtà terrene e Dio (*comparatio enim terrenorum ad Deum nulla est*). Ma la debolezza della nostra intelligenza costringe a cercare immagini nelle realtà inferiori come indizi di quelle superiori (*ex inferioribus tamquam superiorum indices quærere*), così che dal rapporto con le realtà familiari e a partire da ciò che ci dice il nostro pensiero consapevole, possiamo elevarci a quanto non siamo soliti pensare. Ogni paragone, perciò, sia considerato utile all'uomo e non proporzionato a Dio, dato che esso indica una comprensione più che esaurirla (*omnis igitur comparatio homini potius utilis habeatur quam Deo apta, quia intellegentiam magis significet quam expleat*).⁶⁰

Il confronto tra le realtà terrene e Dio è impossibile, e tuttavia la creatura, in quanto tale, possiede una certa somiglianza col Creatore: per detta somiglianza, le perfezioni visibili orientano la mente alle perfezioni invisibili. Così, con le realtà conoscibili si accede, pur parzialmente, alle realtà inconoscibili. In ogni caso, si tratta di processi conoscitivi indispensabili all'uomo ma mai proporzionati alla realtà cui tendono. E come il pensiero non è proporzionato alla realtà, così la parola non è proporzionata al pensiero⁶¹. La consapevolezza di questo limite insuperabile deve stimolare il desiderio di conoscere Dio, e questo dev'essere commisurato su quella, affinché si progredisca quanto possibile⁶². Nondimeno, il Vescovo di Poitiers sostiene che il progresso speculativo sia un dono divino, e che solo secondariamente rifletta l'impegno intellettuale dell'uomo. Perciò pone l'orazione tra i presupposti della teologia, e lui stesso principia nella preghiera la sua lunga riflessione sulla Trinità⁶³. Un passaggio di tale orazione risulta

⁵⁷ Cfr. E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani. Secoli I-V* (Letteratura cristiana antica – Nuova serie 26), Brescia 2012, p. 100.

⁵⁸ Cfr. *Ivi*, p. 88.

⁵⁹ Cfr. C. Moreschini, *Op. cit.*, p. 333. Inoltre, mentre nelle epoche successive il richiamo alla trascendenza e alla sovrintelligibilità divina costituirà l'ultimo momento della ricerca trinitaria, in Ilario il senso del limite e dell'incertezza ne pervade l'intero tracciato, cfr. L. Chitarin, *Op. cit.*, p. 23).

⁶⁰ Hilarius, *De Trin.* 1,19.

⁶¹ Cfr. *Ivi*, 1,7.

⁶² Cfr. *Ivi*, 1,34.37.

⁶³ Cfr. *Ivi*, 1,37-38.

particolarmente esplicativo dal punto di vista della fenomenologia della ragione trinitaria/teologica o della conoscenza di Dio: «Accordaci dunque il retto significato delle parole, la luce nell'intelligenza, la dignità nell'esposizione, la fede nella verità»⁶⁴.

Ilario afferma chiaramente che la conoscenza ideale della Trinità è quella espressa dalla fede battesimale, quindi una conoscenza non speculativa e non ancora sistematizzata dalla ragione: «Sarebbe sufficiente per i credenti la Parola di Dio (*sufficiebat credentibus Dei sermo*) [...] quando il Signore dice: andate ora e ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo [Mt 28,19]»⁶⁵. E spiega l'origine della necessità del processo razionale:

Ma dall'errore degli eretici e dei blasfemi siamo costretti a fare quanto non sarebbe lecito (*inlicita agere*), scalare luoghi scoscesi, parlare dell'ineffabile, presumere quanto sarebbe proibito. E pur essendo conveniente realizzare solo con la fede (*cum sola fide oporteret*) quanto è stato prescritto [...] siamo obbligati a estendere le nostre umili parole a realtà inesprimibili (*inenarrabilia*). Per l'errore altrui, siamo spinti ad affrontare l'errore, così che quanto sarebbe stato opportuno tenere racchiuso devotamente nell'animo, dev'essere ora esposto ai pericoli del linguaggio umano⁶⁶.

Nondimeno, non crediamo che un intellettuale colto e acuto come Ilario non abbia amato il sapere trinitario per se stesso. Nulla ci consente di contraddire le sue dichiarazioni programmatiche; ma possiamo ipotizzare che accanto alla motivazione polemica, urgente a livello ecclesiale, ve ne fosse un'altra di carattere personale, intellettuale, spirituale e affettivo -che in Agostino scopriremo essere rilevante.

Il Vescovo di Poitiers, pur avvalendosi copiosamente della ragione, esprime su di essa una valutazione piuttosto prudente: la ragione naturale è esposta all'errore, e se rettamente impiegata, perviene a Dio nella sua unità/unicità ma non nella sua dimensione trinitaria; al contrario, la ragione congiunta alla fede perviene alla Trinità, ma cogliendola con difficoltà e solo parzialmente. Al netto della fede, di un corretto metodo teologico, del desiderio e della preghiera, la ragione entra nel Μυστήριον ma non lo risolve nell'evidenza. Si direbbe, dunque, che Ilario apprezzi la ragione senza esserne un entusiasta, e che valorizzi molto l'assoluta trascendenza di Dio.

⁶⁴ *Ivi*, 1,38.

⁶⁵ *Ivi*, 2,1.

⁶⁶ *Ivi*, 2,2.

3. *Agostino*

LA RAGIONE NATURALE. Rispetto alla filosofia, o almeno al neoplatonismo, Agostino manifesta un atteggiamento di apertura e di apprezzamento. Per l'autore delle *Enneadi* nutrì stima e ammirazione⁶⁷, tanto da citarlo sul letto di morte⁶⁸. Ne apprezzò apertamente anche il discepolo più illustre, Porfirio⁶⁹.

In *Contra academicos* 3,19,42 Agostino sembra identificare la *verissima philosophia* col neoplatonismo, verosimilmente porfiriano⁷⁰. Tuttavia, dopo pochissime righe, afferma di voler assumere la filosofia (neo)platonica soltanto ove non contraddica le Scritture dei cristiani⁷¹. Riserve che appaiono anche nel *De vera religione*, ove ammette che ai (neo)platonici occorrono alcune correzioni: *et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent*⁷² -peraltro, afferma Reale, il «poco» riguarda la quantità e non la qualità, giacché implica pochi elementi dottrinali ma di grande rilievo⁷³. Tali correzioni, come vedremo, riguardano anche la dottrina trinitaria; ma, ancor più esplicitamente, esse concernono l'Incarnazione. Il neoplatonismo è filosofia del mondo intelligibile, non di quello sensibile, e in ciò, continua il neoconvertito, concorda con l'insegnamento delle Scritture⁷⁴. L'intelligibile, che è sede delle forme eterne, ovvero degli archetipi immateriali del mondo materiale, è l'Intelletto divino (*Intellectus*)⁷⁵, che per benevolenza del Padre si è incarnato⁷⁶; ebbene, il neoplatonismo tende all'intelligibile ma ne nega l'incarnazione, e Agostino, con tono polemico, non manca di rilevarlo sin dalle prime opere⁷⁷. È chiaro che, per le rilevanti prospettive razionali che gli offriva, egli abbia apprezzato la filosofia neoplatonica; tuttavia, se questa va assunta con riserve, se necessita di talune rettifiche, e se giunge finanche

⁶⁷ Cfr. Augustinus, *Contra Acad.* 3,18,41; *De civ. Dei* 9,10.

⁶⁸ Cfr. Possidius, *Vita Aug.* 28,11.

⁶⁹ Augustinus, *De civ. Dei* 7,25; 12,4; 12,27.

⁷⁰ G. Catapano, nota n. 79 in Augustinus, *Tutti i Dialoghi* (Il pensiero occidentale), Milano 2006, p. 220.

⁷¹ Cfr. Augustinus, *Contra acad.* 3,20,43.

⁷² Cfr. Id., *De vera rel.* 4,7.

⁷³ Cfr. G. Reale, «Agostino e il *Contra academicos*», in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano* (Augustiniana. Testi e studi, II), Palermo 1987, p. 28.

⁷⁴ Cfr. Augustinus, *Contra acad.* 3,19,42.

⁷⁵ Cfr. Id., *De ord.* 2,9,26; *De div. quæst.* 83 46,2. A partire da Posidonio di Apamea, della media Stoà, e da Antioco di Ascalona, accademico, e passando per Filone di Alessandria, per i medioplatonici e per i neoplatonici, l'ὑπερουράνιος platonico diveniva il νοῦς, ovvero l'Intelletto divino, e le idee archetipiche le sue determinazioni noetiche. Di riflesso, per alcuni pensatori cristiani ovvero i cosiddetti teologi del λόγος, esse divennero le determinazioni del λόγος stesso; e ciò sin da Clemente ed Origene, entrambi formati al medioplatonismo, l'uno con le opere di Filone e l'altro con quelle di Numenio. E così, il Verbo divino annunciato dalle Scritture dei cristiani veniva a coincidere con l'ὑπερουράνιος e con il νοῦς. Scrive infatti il Pacioni che Agostino «pervenne ad identificare la Sapienza dell'*Hortensius* e l'Intelletto delle *Enneadi* con il Verbo incarnato delle *Scritture*» (Cfr. V. Pacioni, *Agostino d'Ippona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia* (Biblioteca di filosofia. Saggi 23), Milano 2004, p. 26).

⁷⁶ Cfr. Augustinus, *Contra acad.* 3,19,42.

⁷⁷ Cfr. Id., *De ord.* 2,5,16. Ivi, «i superbi uomini d'ingegno» che rifiutano l'Incarnazione sono i neoplatonici, e forse c'è un riferimento precipuo allo stesso Porfirio; cfr. G. Catapano, nota n. 21 in Augustinus, *Tutti i Dialoghi*, p. 455.

a negare l'Incarnazione, la suddetta identità con la *verissima philosophia* è da ritenersi solo parziale e relativa. Essa, evidentemente, riguarda la filosofia neoplatonica in quanto già rettificata e ormai acquisita dal cristianesimo, ovvero in interazione con esso. E così, laddove il neoconvertito afferma, ad esempio, che la vera filosofia (*vera philosophia*) ha per fine precipuo la corretta conoscenza della Trinità⁷⁸, non si sta riferendo a una filosofia pagana bensì a un fenomeno culturale riformulato secondo la dottrina cristiana e dunque interno al cristianesimo -è nota la grande capacità di assimilazione posseduta da Agostino⁷⁹.

Dunque, è in relazione al cristianesimo che il neoplatonismo viene apprezzato. Ciò emerge, tra l'altro, anche dalle «prime confessioni»⁸⁰, cioè dai resoconti autobiografici scritti al tempo della conversione, ovvero *Contra academicos* 2,2,5 e *De beata vita* 1,4: l'entusiasmo del Nostro, nonché la sua capitolazione, sortirono dall'aver messo in relazione la filosofia neoplatonica con la fede cristiana, e dall'aver rilevato talune convergenze dottrinali e morali tra quella e questa⁸¹.

La *verissima philosophia* è espressione della ragione naturale. Per il giovane Agostino, infatti, la conoscenza (*scientia*) è esclusivamente razionale, dialettica, dimostrativa, orientata alla certezza matematica⁸² o dei rapporti geometrici⁸³. Lo conferma N. Cipriani che, dopo aver rilevato la prossimità di questo modello epistemologico con l'antica *ἐπιστήμη* greca, conclude definendo tale *scientia* come «una conoscenza rigorosamente razionale, che non ammette dubbi»⁸⁴. Credere, dunque, non equivale a sapere⁸⁵; e tuttavia l'*auctoritas* indica alla *ratio* quale sia la verità da conoscere, da realizzare dialetticamente, da tradurre in una visione sistematica di natura filosofica. In altre parole, l'*auctoritas* pone alla *ratio* l'oggetto teoretico, e la *ratio* lo risolve filosoficamente, ovvero con argomentazioni autonome rispetto alla fede. È chiaro che il neoconvertito non intende sminuire l'importanza e il valore dell'*auctoritas*, al contrario, le riconosce una funzione fondamentale: dal punto di vista della fenomenologia della mente essa rappresenta «un fattore indispensabile di conoscenza [...] perché costituisce la condizione di avvio dell'attività della ragione»⁸⁶, come afferma V. Pacioni. E così, Agostino attribuisce all'*auctoritas* un primato temporale e alla *ratio* un primato assiologico o valoriale⁸⁷. E quest'ultimo è fondato nella tensione eudemonica: la *ratio* ha valore assoluto giacché la fe-

⁷⁸ Cfr. Augustinus, *De ord.* 2,5,16.

⁷⁹ Cfr. P. Hadot, «Citations de Porphyre chez Augustin -à propos d'un ouvrage récent», in *Revue des Études Augustiniennes* VI, Parigi 1960, p. 244.

⁸⁰ Cfr. P. Courcelle, «Les premières confessions de saint Augustin», in *Revue des Études latines* XXII, Parigi 1945, pp. 155-174.

⁸¹ Cfr. G. Catapano, Introduzione generale, in Augustinus, *Tutti i Dialoghi*, p. CXXIV.

⁸² Cfr. Augustinus, *Contra acad.* 2,3,9; *De ord.* 2,7,24; *Conf.* 6,4,6.

⁸³ Cfr. Id., *Solil.* 1,4,9-5,11.

⁸⁴ N. Cipriani, *I Dialoghi di Agostino. Guida alla lettura* (Studia Ephemeridis Augustinianum 134), Roma 2013, p. 47.

⁸⁵ Cfr. Augustinus, *Solil.* 1,4,9.

⁸⁶ V. Pacioni, *Agostino d'Ippona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia*, p. 34.

⁸⁷ Cfr. Augustinus, *De ord.* 2,9,26.

licità terrena consiste nella conoscenza razionale dei *mysteria*, e in modo precipuo della Trinità⁸⁸. Inoltre, essa è la parte migliore dell'uomo⁸⁹.

Quella or ora delineata è dunque una *ratio* filosofica, che sviluppa le verità di fede con materiale indipendente dalla fede medesima, e di natura logica/dialettica. E tuttavia non altera i lineamenti della dottrina che ha ricevuto. Attingendo al lessico che l'Ipponate configurerà in seguito⁹⁰, potremmo dire che la *fides quæ* permane, ma trasformata in visione filosofica, mentre la *fides qua* viene del tutto superata nella *ratio*⁹¹ -in ciò, dunque, non errava il Flasch quando sosteneva che la fede ha lo scopo di rendersi superflua⁹², purché ci si riferisca, per l'appunto, alla *fides qua*.

Ci domandiamo, ora, ove la *ratio* attinga il materiale filosofico per rielaborare razionalmente la fede. Ecco un testo fondamentale, in quanto il neoconvertito vi condensa una parte importante delle proprie dichiarazioni programmatiche:

Io ho dunque deciso di non separarmi proprio in nessun caso dall'autorità di Cristo (*Christi auctoritate*); non ne trovo infatti una di più valida. Quanto invece a ciò che dev'essere perseguito con la ragione più fine (*subtilissima ratione*) -infatti mi trovo ormai disposto in modo tale che desidero con impazienza apprendere che cosa sia vero non solo credendo ma anche capendo (*non credendum solum sed etiam intellegendo*)- ho fiducia di trovare per ora (*interim*) presso i platonici ciò che non sia incompatibile con i nostri sacri testi (*quod sacris nostris non repugnet*)⁹³.

Il passo presenta vari elementi di rilievo, noi coglieremo solo i due di nostro interesse: il giovane Agostino intendeva avvalersi delle categorie filosofiche dei neoplatonici per dare alla fede la suddetta dimensione sistematica e razionale; l'interazione tra neoplatonismo e fede cristiana si risolve nell'uso strumentale del primo, subordinato alla conoscenza razionale della seconda e alle di lei determinazioni dottrinali. Tale utilizzazione non diminuisce l'importanza del neoplatonismo; al contrario, è strumento indispensabile per la felicità, giacché essa dipende dalla conoscenza razionale della dimensione trinitaria di Dio. Accanto a detta utilizzazione, non va dimenticata quella delle arti liberali; giacché queste, come dimostrato dal Marrou, oltre ad avere

⁸⁸ Cfr. Id., *De b. vita* 4,34-35.

⁸⁹ Cfr. Id., *Contra acad.* 1,2,5, *De lib arb.* 2,5,11; 2,6,13.

⁹⁰ Si tratta delle diciture *fides quæ* e *fides qua*: la prima indica il momento oggettivo della fede, cioè la dottrina in cui si crede; la seconda ne indica il momento soggettivo, cioè l'atto con cui si crede (cfr. Augustinus, *De Trin.* 13,2,5).

⁹¹ Il superamento della *fides qua* potrebbe indurre ad accostare la razionalità agostiniana alla posizione delle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* di Hegel, quindi al superamento della fede nel concetto, o meglio all'innalzamento della religione al concetto assoluto; ma l'identità tra *ratio* e *fides quæ* tiene i due modelli ben distinti, giacché in Hegel il momento speculativo giunge a contenuti non più conformi alla *regula fidei*, ponendosi piuttosto come una nuova forma di gnosi (cfr. W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, in Biblioteca di teologia contemporanea 45, Brescia 2003, pp. 352-356).

⁹² Cfr. K. Flasch, *Agostino d'Ipbona* (Collezione di testi e studi - Filosofia), Bologna 1983, p. 55.

⁹³ Augustinus, *Contra acad.* 3,20,43; trad.: Catapano.

una funzione propedeutica, si offrono nozioni per la strutturazione dei vari processi speculativi⁹⁴.

Ricapitoliamo. Siccome il giovane Agostino identifica la conoscenza con la chiarezza razionale, quella alla quale tende è una ragione naturale, che ha l'obiettivo di realizzare una «metafisica trascendentistica», come l'appella il Catapano⁹⁵. È ad essa, dunque, che affida la conoscenza della Trinità:

La vera e, per dir così, genuina filosofia (*vera et germana philosophia*) non ha altra funzione che di insegnare quale sia il Principio imprincipiato di tutte le cose, quanto sia grande l'Intelletto che rimane in Lui o che cosa ne sia derivato per la nostra salvezza senza alcuna degenerazione. Quest'unico Dio onnipotente e insieme tripotente, Padre, Figlio e Spirito Santo...⁹⁶

Nell'ottica del giovane Agostino, dunque, la Trinità è oggetto della ragione naturale, e ne è l'oggetto precipuo. Ciò potrebbe sorprendere, giacché i Dialoghi sviluppano altre tematiche e ad essa non serbano che pochissimi passi. Eppure, dalle dichiarazioni programmatiche dell'Africano si evince proprio questo: egli vuol conoscere soltanto Dio e l'anima, e assolutamente (*omnino*) nient'altro⁹⁷; l'anima, giacché conoscerla rende degni di essere felici, e Dio, giacché conoscerlo rende felici in atto⁹⁸; e, particolarmente, la felicità dipende dalla conoscenza razionale della dimensione trinitaria di Dio⁹⁹. Pertanto, il primato della conoscenza della Trinità è fondato nella tensione eudemonica che percorre tutto il pensiero di Agostino -sulla quale si è espresso efficacemente il Gilson¹⁰⁰. Inoltre, si consideri che, per il Nostro, «*philosophia*» significa quanto indicato dallo stesso sostantivo, ovvero l'amore della sapienza¹⁰¹; e così, se la *vera philosophia* ha per oggetto la Trinità, bisogna ammettere che l'*humana sapientia* e conoscenza della Trinità vengono a coincidere -il filosofo tende alla Trinità come/perché tende alla sapienza, e ciò conferma il primato e la centralità dell'interesse trinitario nel giovane Agostino.

Vi sono altri passi trinitari¹⁰². Per ragioni di spazio non potremo analizzarli; ci limitiamo a fare alcune osservazioni su quello che abbiamo già riportato (*De ordine* 2,5,16). La prima è di ordine filologico, emersa dalle ricerche del Cipriani¹⁰³: il termine *tripotens*, prima di Agostino, fu usato esclusivamente da Mario

⁹⁴ Cfr. H. I. Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica* (Biblioteca di cultura medievale), Milano 2016, pp. 244-247.

⁹⁵ G. Catapano, Introduzione generale in Augustinus, *Tutti i Dialoghi*, p. CLXVI.

⁹⁶ Augustinus, *De ord.* 2,5,16; trad.: Bettetini.

⁹⁷ Cfr. Id., *Solil.* 1,2,7. Cfr. *Ivi*, 1,15,27.

⁹⁸ Cfr. Id., *De ord.* 2,18,47.

⁹⁹ Cfr. Id., *De b. vita* 4,34-35.

¹⁰⁰ Cfr. É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino* (Collana di filosofia 12), Milano 2007, p. 15.

¹⁰¹ Cfr. Augustinus, *Contra acad.* 2,3,7; *De ord.* 1,11,32; *Conf.* 3,4,8.

¹⁰² Cfr. Id., *De b. vita* 4,34-35; *De Ord.* 2,9,26; *De q. an.* 34,77; *Solil.* 1,1,4.

¹⁰³ Cfr. N. Cipriani, «Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di Agostino», in

Vittorino¹⁰⁴, che dunque è tra le fonti dei Dialoghi -con accurata analisi filologica, il medesimo studioso ne individua altre, ovvero taluni scritti di Ambrogio e di Tertulliano¹⁰⁵. La conseguenza, anche sul piano biografico, è importante: avendo studiato alcune opere di autori cristiani, Agostino non fu, evidentemente, un neoconvertito poco edotto sulla dottrina cristiana, incapace di distinguerne le peculiarità rispetto alla filosofia neoplatonica, come sostenuto da alcuni. E come l'individuazione delle fonti agevola una corretta ermeneutica della conversione cristiana di Agostino, così può agevolare l'interpretazione dei suddetti passi trinitari; più esattamente, si ritiene probabile che la lettura delle opere antiariane di Ambrogio e di Vittorino, abbia orientato anche Agostino ad una teologia antiariana, quindi sensibile all'unità della natura divina e alla consustanzialità di Padre, Figlio e Spirito Santo. E veniamo, con ciò, alla seconda osservazione, che completa la prima ed è di carattere teologico. N. Cipriani, realizzata un'attenta analisi linguistica e dottrinale, ha rilevato, per l'appunto, il carattere niceno dei passi trinitari dei Dialoghi. Vediamo, a tal proposito, cosa emerge dal passo in questione. Vi si afferma che l'*Intellectus*, ovvero il Figlio, permane (*maneat*) nella propria grandezza divina (*quantus*) nel *Principium sine principio*; e che lo Spirito Santo vi derivi *sine ulla degeneratione*. Formulazioni che, come escludono la nozione di subordinazionismo delle ipostasi, così affermano quella di consustanzialità; è chiaro, infatti, che la generazione del Figlio e la processione dello Spirito vengono elaborate filosoficamente al netto di tale nozione¹⁰⁶. E le righe successive del passo ribadiscono l'unità/unicità divina: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono che un unico Dio. Pertanto, abbiamo una formulazione filosofica del dogma trinitario che contrasta la posizione ariana e quella macedoniana, e contestualmente supera il subordinazionismo neoplatonico -ecco, quindi, un esempio chiaro del suddetto adeguamento del neoplatonismo alla dottrina cristiana: infatti, al subordinazionismo delle ipostasi plotiniane e porfiriane, Agostino oppone la consustanzialità delle *Potentiaë*, secondo il dettato dei Concili di Nicea e Costantinopoli; e al divisismo di quella triade, oppone l'unità/unicità divina, secondo il monoteismo biblico.

Detto ciò, la visione trinitaria elaborata dal giovane Agostino sembra tendere al modello vittoriniano. A prescindere dall'analisi filologica, tracce dottrinali di questo orientamento sono ravvisabili, a nostro avviso, nel suddetto *De beata vita* 4,35, la cui formula trinitaria articola la struttura intradivina su quattro polarità piuttosto che su tre. In realtà, le *Potentiaë* sono tre ma disposte su due diadi come nel modello trinitario proposto da Vittorino. Egli pensava il Dio trino secondo uno schema diadico in cui la prima diade è costituita dal Padre e dal Figlio, e

Augustinianum XXXIV, Roma 1994, pp. 264-265.

¹⁰⁴ Cfr. Marius Victorinus, *Adv. Ar.* 1,50,4; 4,21,26; 1,52; 3,17.

¹⁰⁵ Cfr. N. Cipriani, «Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di Agostino»; tra le fonti rilevate appaiono: di Mario Vittorino il *Contra Arium*, l'*Ad Candidum* e taluni commentari paolini; di Ambrogio soprattutto il *De fide* ed il *De Spiritu Sancto*; e di Tertulliano almeno l'*Adversus Marcionem* 4,27,9.

¹⁰⁶ Cfr. *Ivi*, p. 265-266.

la seconda dal Figlio e dallo Spirito Santo; così, dal Padre deriva il Figlio e, con moto analogo, dal Figlio deriva lo Spirito Santo. Più esattamente, come sintetizza M. Simonetti¹⁰⁷, il Figlio si esplica o si «sdoppia» in Cristo e, dopo l'Ascensione, nello Spirito. Ma si tratterebbe, eventualmente, di una somiglianza assai generica, giacché nella produzione del neoconvertito non abbiamo riscontrato né i principi di predominanza e di implicazione mutua, né l'articolazione triadica di ciascuna *Potentia*, ovvero gli elementi caratteristici della teologia vittoriniana, di evidente ispirazione porfiriana. Ad ogni modo, la supposta adesione di Agostino a questa comprensione della Trinità fu momentanea, e l'ispirazione vittoriniana destinata a ridimensionarsi col passare del tempo.

LA RAGIONE E LA FEDE. Quando scrisse i Dialoghi di *Cassiciacum*, il Nostro non aveva ancora letto Ilario. È probabile che lo abbia fatto pochi mesi dopo, giacché talune scelte linguistiche del *De quantitate animæ* sono riconducibili al Vescovo di Poitiers, oltre che a Didimo il Cieco nella traduzione di Girolamo¹⁰⁸. Ed è certo che ai tempi del *De Trinitate*, ultimato e pubblicato tra il 420 e il 427¹⁰⁹, conoscesse bene l'opera ilariana sulla Trinità, che anzi fu una delle sue fonti principali e l'unica indicata esplicitamente¹¹⁰. Per comprendere la nuova impostazione agostiniana del rapporto tra ragione e conoscenza trinitaria, espressa nel *De Trinitate*, occorre tener presente la cosiddetta svolta teologica -che noi coglieremo, ed assai rapidamente, solo nel suo impianto epistemologico. Divenuto presbitero (391) e poi vescovo (396 ca.), Agostino ordinò la propria attività intellettuale al suo ufficio di pastore: dovette studiare la Sacra Scrittura con maggiore puntualità. Ciò favorì l'emergere del nuovo paradigma del rapporto tra ragione e fede: non più una *ratio* che tenda a conoscere Dio filosoficamente, con chiarezza e certezza matematiche, bensì una *ratio* tesa alla comprensione corretta ed approfondita della Sacra Scrittura; non più una *ratio* autonoma, che stabilisce con la fede un rapporto solo estrinseco, bensì una *ratio* che espleti la propria attività all'interno della fede stessa. In altri termini, e avvalendoci di categorie culturali e terminologia posteriori ossia scolastiche, la *ratio* filosofica che caratterizzava i Dialoghi divenne una *ratio* esegetica e teologica, quale abbiamo già riscontrato in Ilario. È dunque in questa *ratio*, in questo modello epistemologico e nei corrispondenti processi gnoseologici, che occorre collocare la nuova comprensione della Trinità. Scrive infatti:

Come si può credere ciò (*quomodo istud creditur*)? Come si può capire (*quomodo capitur*)? A queste due domande rispondo così: giustamente ti domandi come si può capire, ma non altrettanto giustamente ti domandi come si può credere [...] Appunto

¹⁰⁷ Cfr. M. Simonetti, «Mario Vittorino», in *Patrologia*, ed. A. di Bernardino, Casale Monferrato 1978, p. 1203.

¹⁰⁸ Cfr. N. Cipriani, *I Dialoghi di Agostino. Guida alla lettura*, pp. 215-216.

¹⁰⁹ Cfr. G. Catapano, saggio introduttivo in Augustinus, *De Trinitate* (Il pensiero occidentale), Milano 2013, pp. XIII-XVIII.

¹¹⁰ Cfr. Augustinus, *De Trin.* 6,10,11. Sulle altre fonti del *De Trinitate*, cfr. G. Catapano, saggio introduttivo in Augustinus, *De Trinitate*, pp. XLVI-XLIX.

perché non capisci, credi (*ideo credis, quia non capis*); ma credendo diventi capace di capire (*sed credendo fis idoneus ut capias*).¹¹¹

E, *istis garrulis ratiocinatoribus*, sottolinea l'importanza della fede nella conoscenza di Dio, e dice: «ritornino alla fede come principio e metodo di conoscenza (*ad initium fidei et ordinem redeant*)»¹¹². E così, la prima sezione del *De Trinitate*, costituita dai libri I-IV, affronta la questione trinitaria dal punto di vista dell'esegesi biblica; e la seconda, costituita dai libri V-VII, da quello dell'approfondimento dogmatico; mentre il libro VIII teorizza gli sviluppi spirituali e mistici della ricerca trinitaria¹¹³.

A ben vedere, tuttavia, dal libro IX al libro XV, quindi nella sezione conclusiva, il *De Trinitate* pone in essere un ulteriore modello di razionalità: non più la *ratio* esegetica o teologica cioè la ragione nella fede, bensì una *ratio* che tende al superamento della fede (*fides qua*) in una certa chiarezza razionale, come la *ratio* filosofica dei Dialoghi di cui abbiamo parlato in precedenza. Questa volta, però, l'autore non esige una *vis* dimostrativa dal carattere matematico o geometrico, e non progetta grandiose architetture dialettiche realizzate con categorie neoplatoniche; piuttosto si affida all'analogia, alla conoscenza del Creatore attraverso le creature, secondo la lezione paolina (*Rm* 1,20). Si tratta, dunque, non di una conoscenza dianoetica bensì noetica, intuitiva, contemplativa¹¹⁴. Ha un rapporto con la fede ma solo iniziale: essa le insegna che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio (*Gen* 1,26-27), e che Dio è Trinità; dopo di ciò, la ragione non compie un'indagine esegetica o teologica, bensì antropologica e ontologica, giacché cerca l'immagine della Trinità nell'uomo, e principalmente nelle strutture dell'*animus*¹¹⁵. Se la cercasse nella Scrittura o nelle formule conciliari sarebbe una *ratio* esegetica o teologica, ma la cerca nell'uomo, e dunque è una ragione naturale, o meglio una ragione che diviene naturale dopo il proficuo confronto con la fede - e in ciò, ripetiamo, non è dissimile dalla *ratio* dei Dialoghi. Dice il Nostro: «Che questa natura [divina] sia una Trinità, noi dobbiamo ora dimostrarlo (*demonstrare debemus*) non solo a coloro che credono per l'autorità della divina Scrittura, ma anche attraverso una qualche spiegazione razionale (*aliqua ratione*), se possiamo, a coloro che comprendono»¹¹⁶. E, riassumendo la propria ricerca circa le analogie trinitarie dell'anima, a coloro che chiedono

¹¹¹ Augustinus, *In Jo. ev. tract.* 36,7; trad.: Reale.

¹¹² Id., *De Trin.* 1,2,4; trad.: Beschin.

¹¹³ Cfr. A. Trapè, Agostino. *L'uomo, il pastore, il mistico*, Roma 2001, pp. 327-329.

¹¹⁴ Ad es. Augustinus, *De Trin.* 12,14,4; 12,15,25; 13,1,1; 14,7,10. La *mens*, intrinsecamente una, si espleta in due funzioni ovvero nella *ratio inferior* e nella *ratio superior*; quest'ultima, che è quella di nostro interesse, è proiettata verso l'intelligibile e conosce in modo intuitivo, ed è il fondamento antropologico della sapienza umana, cfr. G. Santi, *Dio e l'uomo. Conoscenza, memoria, linguaggio, ermeneutica in Agostino* (Collana studi agostiniani 3), Roma 1990, pp. 26-63; V. Pacioni, *Op. cit.*, pp. 98-102.

¹¹⁵ Cfr. ad es. Augustinus, *De Trin.* 12,7,12; 13,20,26.

¹¹⁶ *Ivi*, 15,1,1; trad.: Cillerai.

ragione della dimensione trinitaria di Dio (*eos qui rationem de rebus talibus poscunt*), dice di contemplarla nella creatura razionale o intellettuale, fatta a immagine di Dio; infatti nella triade di intelligenza, memoria e volontà possono scorgere, come in uno specchio (*per quod velut speculum*), l'immagine del Dio Trinità, ed anzi la scorgeranno certamente¹¹⁷.

Insomma, attraverso le analogie trinitarie dell'anima, l'uomo può intravedere la Trinità, giacché queste sono immagine di Quella. Proponiamo l'agile e brevissima sintesi del Trapè:

Nell'uomo interiore [...] S. Agostino cerca e trova l'immagine della Trinità, che esprime in questa formula: *mens, notitia, amor*. Ma nello spirito umano c'è una *evidentior trinitas*, che è questa: *memoria, intelligentia, voluntas*, la quale avendo un duplice oggetto – la conoscenza di sé e la conoscenza di Dio – si divide in due. Così abbiamo: *memoria, intelligentia, voluntas sui; memoria, intelligentia, voluntas Dei*.¹¹⁸

E tuttavia «non ritenga di aver trovato nulla colui che abbia potuto trovare quanto è incomprendibile ciò che cercava»¹¹⁹. La sproporzione è irriducibile: se oggetto della *ratio* è Dio, ogni conoscenza realizzata non è che la premessa per un'ulteriore conoscenza, giacché ad una Verità infinita corrisponde un'attività conoscitiva inesauribile¹²⁰. E così, la conoscenza della Trinità si compirà solo *facie ad faciem* (1Cor 13,12), cioè dopo questa vita¹²¹. A tal proposito, risultano appropriate le parole del Trapè: il Vescovo d'Ippona nutrì uno spiccato senso del mistero, «che vuol dire senso della trascendenza divina e dei limiti della ragione»¹²².

Della vasta metodologia di Agostino, possiamo evidenziare solo i punti di convergenza con quella di Ilario: la necessità della preghiera e l'importanza della dimensione affettiva. Per giungere alla Verità, la preghiera è un presupposto indispensabile: il suo rilievo emerge già nei Dialoghi, ove il neoconvertito invoca Dio affinché lo guidi verso la *ratio*, o raccomanda di invocarlo¹²³; e nelle opere della maturità, tale rilievo è persino maggiore -nel caso specifico del *De Trinitate*, il ricorso alla preghiera è posto significativamente a conclusione dell'opera e della ricerca che essa esprime¹²⁴. Come Ilario sottolineava l'importanza del desiderio ai fini della conoscenza, così Agostino sottolinea l'importanza dell'amore, ovvero di una motivazione di carattere affettivo tra i

¹¹⁷ *Ivi*, 15,20,39; trad.: Cillerai.

¹¹⁸ A. Trapè, introduzione teologica in Augustinus, *De Trinitate* (Opere di Sant'Agostino, vol. 2), Roma 2003, p. XL.

¹¹⁹ Augustinus, *De Trin.* 15,2,2; trad.: Beschin.

¹²⁰ *Ivi*, 15,2,2.

¹²¹ Cfr. *Ivi*, 9,1,1.

¹²² A. Trapè, introduzione teologica in Augustinus, *De Trinitate*, p. XI.

¹²³ Cfr. Augustinus, *Contra acad.* 2,1,1; 2,3,8; 2,7,24; *De b. vita* 2,10; 4,27; *De ord.* 1,4,10; 2,2,7; 2,3,8; 2,50,52; *De q. an.* 7,12; 33,76; *Solil.* 1,1,2-1,1,6; 2,1,1; 2,6,9.

¹²⁴ Cfr. Id., *De Trin.* 15,28,51.

presupposti dell'attività della ragione: «nessun bene può essere perfettamente conosciuto se non è perfettamente amato»¹²⁵.

È noto che una parte considerevole della produzione letteraria di Agostino dipenda dalla sua attività di polemista. Nondimeno, la ricerca e l'approfondimento, l'incremento e la dilatazione della conoscenza sono un momento costitutivo della sua spiritualità di intellettuale cristiano: «la teologia trinitaria è per lui espressione dell'amore per Dio che si manifesta nello sforzo intellettuale e nell'apertura spirituale», afferma il Courth¹²⁶. Si ricordi il celebre effato agostiniano: *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*¹²⁷. Egli, pur consapevole della trascendenza di Dio e dei limiti della conoscenza umana, resta comunque, per così dire, un ottimista della ragione, un amante della gioia della conoscenza. Infatti attribuisce al momento conoscitivo un chiaro risvolto affettivo: Dio «lo si cerca per trovarlo con maggior dolcezza (*dulcius*), e lo si trova per cercarlo con maggior ardore (*avidius*)»¹²⁸.

4. Considerazioni finali

Mettiamo brevemente a confronto i due modelli di razionalità. Sembra che i nostri autori stabiliscano con la ragione un approccio piuttosto diverso: Ilario le attribuisce un valore strumentale, dovendo servirsene per la confutazione delle eresie; Agostino ne sottolinea l'importanza antropologica, lo spessore ontologico, la naturale relazione con Dio, e considera la speculazione un momento costitutivo della propria spiritualità ed esperienza di vita cristiana. Di conseguenza, anche il rapporto tra ragione e dimensione trinitaria di Dio viene configurato in modi diversi, soprattutto circa la ragione naturale: per Ilario è limitata alla conoscenza del Dio uno, per Agostino può spingersi fino alla conoscenza del Dio trino. È noto che, dalla scolastica in poi, e precipuamente da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, la conoscenza della Trinità viene assegnata definitivamente ed esclusivamente alla teologia; tuttavia, fino al sec. XII, il razionalismo¹²⁹ di Agostino avrà un seguito importantissimo: sia pure in periodi e in contesti speculativi diversi, Boezio nel *De Trinitate*, Anselmo nel *Monologion* e Riccardo di San Vittore nel *De Trinitate* tenteranno con eccezionali risorse dialettiche di risolvere il dogma *sola ratione*. Nello stesso sec. XII,

¹²⁵ Id., *De Div. quæst.* 83, 35,2; trad.: Pieretti.

¹²⁶ F. Courth, *Il mistero del Dio Trinità* (Amateca. Manuali di teologia cattolica. Di fronte e attraverso 331), Milano 1993, p. 187.

¹²⁷ Augustinus, *Conf.* 1,1,1.

¹²⁸ Id., *De Trin.* 15,2,2; trad.: Beschin.

¹²⁹ Ci avvaliamo di questo termine non nel senso specifico che assume nella storia della filosofia bensì in senso generico; e tale uso è legittimato dall'impiego che ne fa una specialista di indiscutibile rilievo come M. Cristiani, che lo pone finanche nel titolo di un saggio (cfr. M. Cristiani, «Ordo eruditionis. Memoria delle discipline. Traccianti di razionalismo agostiniano» in Caroti, Strazzoni (edd.), *Quaderni di Noctua* 3, pp. 156-193).

tuttavia, affiorano i primi segnali di un certo ridimensionamento della *ratio*: l'accademismo di Giovanni di Salisbury; la ricerca di un metodo rigoroso per fare teologia, elaborata da Nicola di Amiens e da Alano di Lilla; e soprattutto una prima divisione tra verità di ragione e verità di fede accennata dallo stesso Alano¹³⁰. E nel sec. XIII, come suddetto, Tommaso assegnerà lo studio della Trinità alla teologia¹³¹.

Tornando ai nostri autori: perché concepiscono la razionalità in modo sì diverso? Se davvero Ilario apprese il neoplatonismo di Giamblico¹³², filosofia e politeismo non potevano che apparirgli indisgiungibili, e quindi, nell'ottica cristiana, ugualmente esecrabili -infatti il filosofo di Apamea, recepitamente la metafisica plotiniana, se n'era avvalso per fondare specularmente il politeismo, fino a trasformare le ipostasi in una sorta di Olimpo o in un *pantheon*¹³³. E questo sentimento di ostilità, ipotizza C. Moreschini¹³⁴, dovette consolidarsi durante il breve regno di Giuliano (361-363), ultimo imperatore pagano, che tentò di ricondurre l'impero al politeismo. In Ilario, dunque, la diffidenza per i filosofi dipenderebbe da motivi biografici e storici piuttosto che teoretici. E anche il razionalismo di Agostino mostra un radicamento biografico: si appassionò alla filosofia per la lettura dell'*Hortensius*¹³⁵; accolse la predicazione dei manichei che prometteva la *ratio* in luogo dell'*auctoritas*¹³⁶; conobbe il neoplatonismo fortemente razionalistico di Plotino e di Porfirio¹³⁷; e lesse le opere antiariane di Mario Vittorino, che affrontano la questione trinitaria con largo impiego della filosofia¹³⁸. Al tempo di Giuliano, Agostino era un bambino e non subì lo *shock* vissuto dai cristiani; e i suddetti eventi di tipo formativo incisero sulla sua propensione per la razionalità e sull'apertura fiduciosa alle potenzialità della filosofia.

È indubbio che il Vescovo di Poitiers e quello d'Ipbona furono due intellettuali dalla statura eccezionale. Considerando anche il *De Synodis*, Ilario fu un «pioniere»¹³⁹ persino rispetto ai teologi orientali, col loro bagaglio di erudizione filosofica e la radicata attitudine alla speculazione: egli «si colloca in una posi-

¹³⁰ Cfr. Alanus de Insulis, *Contra hæret.* Prol.; 1,17.

¹³¹ Cfr. Thomas Aquinas, *S. Tb.* 1,32,1; *Sup. Boet. de Trin.* 1,4.

¹³² Ilario fu esiliato in Frigia; Giamblico, alcuni anni prima, aveva fondato la propria scuola nell'adiacente Siria (cfr. Tezzo, *Op. cit.*, pp. 44-45)

¹³³ Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica. Le scuole dell'età imperiale*, vol. IV (Vita e pensiero - Cultura e storia 15), Milano 1978, p. 619.

¹³⁴ Cfr. C. Moreschini, *Op. cit.*, p. 330. L'autore fa considerazioni analoghe su Ambrogio (p. 417)

¹³⁵ Cfr. Augustinus, *Conf.* 3,4,8-9.

¹³⁶ Cfr. Id., *De ut. cred.* 1,2.

¹³⁷ Cfr. Id., *Contra acad.* 2,2,5; *De b. vita* 1,4; *Conf.* 7,9,13.

¹³⁸ Cfr. N. Cipriani, «Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di Agostino»; «Agostino lettore dei commentari paolini di Mario Vittorino» in *Augustinianum* XXXVIII, Roma 1994; «La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di S. Agostino», *Augustinianum* XLII, Roma 2002.

¹³⁹ Cfr. P. Descourtieux, «Ilario di Poitiers», in Di Berardino, Fedalto, Simonetti (dir.), *Letteratura patristica*, Milano 2007, p. 719.

zione di eminenza rispetto alla riflessione degli orientali [...] la sua proposta trinitaria costituì più che un'anticipazione degli esiti migliori della teologia dei Cappadoci»¹⁴⁰. Il pensiero trinitario di Agostino, e particolarmente la nozione di Spirito Santo, di relazione e di analogie trinitarie dell'anima, avrebbe esercitato un influsso irripetibile sulla teologia successiva; e lo esercitò anche riguardo al metodo: afferma Y. Congar che, oltre agli argomenti esposti nel *De Trinitate*, a incidere sui posteri fu la loro riduzione a sintesi teologiche¹⁴¹. Sul piano storico, il contributo dei nostri autori testimonia: un momento formidabile dell'elaborazione teologica del dogma trinitario; un momento di grande intensificazione della razionalità; e un momento di ingegnosa sintesi tra ragione e fede. È segno, inoltre, dell'eccezionale importanza tributata dagli antichi alla questione della verità: l'individuazione, la difesa, la maggiore comprensione, la chiara formulazione e l'universale diffusione della verità sono un elemento imprescindibile per una corretta ermeneutica del cristianesimo antico.

¹⁴⁰ M. Simonetti, E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica* (Collana Primi Secoli 3), Bologna 2010, p. 446.

¹⁴¹ Cfr. Y. Congar, «Théologie», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, Parigi 1946, voll. XV/1, coll. 350-360.

Thomas Fienus. Alcune considerazioni su immaginazione e magia tra Cinquecento e Settecento

Andrea Lamberti (Università di Cagliari)

a.lamberti85@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind review, Ricevuto: 10/10/2019 - Accettato: 12/03/2020

English title: *Thomas Fienus. Some considerations on Imagination and Magic between the sixteenth and eighteenth centuries*

Abstract: Lodovico Antonio Muratori, in the *Force of Fantasy* (1745), explicitly rejects the idea of an overwhelming power of imagination to which all sorts of wonders and miracles, spells and different magical practices can be attributed. It is interesting to note that, with respect to these issues, Muratori refers to the treatise *De viribus imaginationis* (1608) by Thomas Fienus, who was very much engaged in the controversy against the transitive powers of the faculty of imagination, in heated controversy with the positions of Avicenna, taken in the Renaissance by authors such as Marsilio Ficino and Pietro Pomponazzi. This refusal also gave rise to the European debate on magic and superstition, carried on in eighteenth-century Italy, after Muratori, by Girolamo Tartarotti and, on various fronts, by Scipione Maffei and Gianrinaldo Carli. This contribution is intended to highlight how Fienus' work participates in the process developed in the modern age which, starting from the questioning of the reality of magical experiences, is moving towards the complete transformation of the concept of fascination and witchcraft, now included as a result of a psychological disorder.

Keywords: Fienus, magia, filosofia, Rinascimento, immaginazione.

Sommario: 1. Muratori e Fienus; 2. Sulla critica della magia e della superstizione nel Settecento

Nell'Italia del Settecento una parte significativa del moto illuministico di riforma culturale e politica ha per oggetto la critica della magia, della stregoneria e dei falsi miracoli. Lodovico Antonio Muratori, Girolamo Tartarotti, Scipione Maffei, Gianrinaldo Carli sono tra le voci più rilevanti che, da diversi punti di vista e con argomentazioni differenziate, si battono per la marginalizzazione o la totale espunzione del *crimen sortilegii* dalla cultura giuridica italiana, come già era avvenuto

o stava avvenendo in altri contesti europei. La questione si riallacciava a un problema ben più ampio che riguardava tanto la critica del concetto rinascimentale di magia, quanto l'idea di una riforma della religione che riportasse la fede sotto l'egida della ragione. Ma soprattutto, portava l'attenzione su fenomeni come quelli legati all'attività dell'immaginazione che venivano ora ad essere inquadrati in una nuova prospettiva gnoseologica, sulla base di una diversa concezione dei 'poteri' della mente, sostenuta dalla diffusione in Italia delle opere di René Descartes, di Nicolas Malebranche e di John Locke. Il dibattito si rivelerà di particolare interesse sia per l'impatto politico e sociale che avrà all'interno della battaglia per i Lumi, sia sul piano teorico, perché offrirà l'occasione di una sintesi della storia del problema, rimettendo in campo le formulazioni che dal Medioevo avevano accompagnato questo particolare e incerto ambito di esperienze, attraverso autori e testi che si prestano, con i loro contributi, a dirimere le questioni, offrendo, in questo senso, un esempio di quanto un'erudizione sapientemente utilizzata si riveli utile nella lotta contro l'oscurantismo. Non si intende tuttavia prendere in esame le discussioni sorte in Italia intorno alla magia, già ampiamente trattate¹, quanto metterne in luce alcuni presupposti metodologici per mostrare come i percorsi che portano verso l'affermazione di un moderno modello di ragione passino attraverso una disciplina fondata sul confronto con le fonti. A partire da questo, gli strumenti e le armi per il cambiamento sono ritrovati nel lascito della tradizione.

1. *Muratori e Fienus*

Muratori, nella *Filosofia morale* (1735), dopo aver esposto il sistema della conoscenza umana, ammoniva che, di fronte ai casi di guarigioni eccezionali e in apparenza inspiegabili, «non si ha da correre tosto a gridare miracolo»². La causa delle supposte guarigioni miracolose poteva essere la sola fantasia del malato che, per la forte speranza suscitata dall'illusione di essere sostenuto dall'aiuto divino, faceva affluire gli spiriti animali nella parte del corpo oppressa dal male, tanto da liberarla. In maniera analoga, una violenta apprensione, mossa da qualche pericolo imminente, era in grado di far guarire da una malattia altrimenti giudicata irrecuperabile. Gli stessi medici erano consapevoli di un tale potere al punto che, in alcune situazioni, preferivano somministrare farmaci, non in vista di una qualche loro efficacia, ma al solo fine di stimolare l'immaginazione del paziente come mezzo di cura. È degno di rilievo che, su tali argomenti, Muratori rimandi al trattato *De viribus imaginationis* (1608) di Thomas Fienus, o Fyens (1567-1631). Il riferimento è significativo perché aiuta a comprendere l'orizzonte

¹ Mi limito a ricordare i contributi di L. Parinetto, *I lumi e le streghe: una polemica italiana intorno al 1750*, Colibrì, Paderno Dugnano 1998; e di F. Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Einaudi, Torino 1969, pp. 355-389.

² L. A. Muratori, *La filosofia morale*, Regio Ducal Corte, Milano 1736, p. 71.

entro il quale si colloca la questione della forza della fantasia e, con essa, della magia e della superstizione nella prima metà del Settecento italiano.

Fienus, nato ad Anversa, era stato allievo a Bologna di Girolamo Mercuriale e di Ulisse Aldrovandi. Divenuto poi professore di medicina all'Università di Lovanio, era stato chiamato, nel 1600, in qualità di primo medico alla corte del grande elettore Massimiliano I duca di Baviera; carica, però, che ben presto abbandonò per ritornare alla cattedra di professore a Lovanio. In diversi scritti sulla formazione del feto, ha difeso la tesi dell'infusione dell'anima razionale nell'embrione al terzo giorno dal concepimento; è stato inoltre autore di trattati di chirurgia e di medicina pratica. In particolare, nel *Simiotice, sive de signis medicis* (1664), rispetto all'interpretazione dei segni della malattia, è proposta una logica naturale di cui il modello è da ricercare nelle opere di Giacomo Zabarella, professore a Padova prima di logica e poi di filosofia naturale, all'incirca negli stessi anni in cui era presente anche Fienus.

Il trattato *De viribus imaginationis*, tra gli scritti dell'autore, è quello più impegnato nel confronto con la tradizione filosofica e teologica. Le *quaestiones* in cui è articolato il testo sono incentrate sul problema della capacità dell'animo di muovere gli oggetti a distanza. A partire da qui, Fienus si interroga sulla *vis agendi* dell'immaginazione, sul suo potere di spostare localmente i corpi e di alterarli; sulla fascinazione e sui casi straordinari di guarigione attribuiti alla potenza immaginativa; sulla forza della fantasia femminile di lasciare segni sul feto nel grembo materno o di mutarne la natura.

Muratori, nel richiamare questo testo di Fienus, non nasconde il disprezzo per l'impronta scolastica del trattato e per le dottrine mediche elaborate nel quadro del vecchio aristotelismo³. Nella *Forza della fantasia* (1745), in particolare, fin dall'avviso *Ai lettori*, biasima l'opera perché ripiena di «vivande» troppo «seche e malcondite» per il «palato dei moderni», intenta «a cercar solamente, se la fantasia possa crear morbi nel corpo proprio o altrui, e curarli; e se quella delle madri abbia forza sopra i feti: nel che si occupa la maggiore parte d'esso libro»⁴. Se la scienza della medicina era l'unica in grado di schiudere il «vero sistema della nostra immaginazione» e Fienus era stato pur sempre un medico, le sue dottrine facevano però storcere il naso a paragone con quelle moderne di autori come Thomas Willis, Niels Stensen, Raymond Vieusseux, Humphrey Ridley e George Ernst Stahl. Nonostante questo, Muratori poteva trovare nel trattato di Fienus tutto un arsenale di argomentazioni contro una ben definita idea di forza immaginativa, nata sui testi di Avicenna e in seguito rielaborata da autori come Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi nel corso del Rinascimento.

Per Avicenna, grazie alla *vis imaginationis* era possibile provocare e curare malattie, ammaliare le menti, eccitare fenomeni meteorologici come grandine,

³ *Ibidem*: «Il Fieni nel suo opuscolo *De viribus Imaginationis* ha trattato questo argomento, ma non con quelle forze di erudizione, né con que' lumi che si richiederebbono a materia tale, non poco importante alla cognizione dell'uomo».

⁴ L. A. Muratori, *Della forza della fantasia umana*, Pasquali, Venezia 1745, *Ai lettori*, p. VII.

neve e vento, ma soprattutto agire sulla virtù degli astri per lanciare malefici sugli uomini fino a cagionare la loro morte. I prodigi, i miracoli, gli incantesimi, le pratiche malefiche, da questo punto di vista, erano considerati come processi naturali che dipendevano dall'immaginazione e dalla capacità di servirsi dell'influenza dei cieli per trasmutare gli elementi della natura. Una tale potenza era propria solo di anime particolarmente nobili – profeti, santi, ma anche demoni – che, grazie ad essa, riuscivano a trascendere la materia del proprio corpo per dominare la natura delle cose tanto da modificarla e trasformarla⁵.

A queste teorie si era opposto Tommaso d'Aquino secondo il quale la materia corporale obbedisce agli agenti naturali e non direttamente alla volontà delle sostanze spirituali. La forte immaginazione dell'anima può solo agire sugli spiriti del corpo ad essa congiunto; e tale azione avveniva soprattutto per mezzo degli occhi che, attraverso l'aria, inviano e ricevono gli spiriti più sottili. Così alcune anziane donne, mosse dalla malizia, possono rendere il loro aspetto venefico e nocivo, in particolare ai bambini, che hanno il corpo tenero più facilmente disposto alle impressioni. A questa malizia, secondo Tommaso, per volere di Dio o per qualche fatto occulto, può cooperare il Diavolo, con cui quelle vecchie stringono un patto⁶. E con tale affermazione era infine fatta salva la realtà della fascinazione.

In accordo con queste posizioni, Fienus si sforza di respingere le dottrine di Avicenna: le immagini, in quanto immateriali, non possono agire direttamente sul fisico, ma solo suggestionare gli animi attraverso le emozioni; l'immaginazione non può essere causa effettiva di alcuna nuova realtà⁷. In relazione ai soggetti esterni, la fantasia opera unicamente come causa morale che muove in essi affetti e appetiti. Contro Tommaso, però, Fienus respinge l'idea che dagli occhi possano esalarsi spiriti in grado di trasmettersi ad altri corpi e, con ciò, è negata del tutto la possibilità di fascinare, o di agire a distanza per tramite della fantasia⁸.

Rispetto ai casi, apparentemente inspiegabili, di malattie o di guarigioni inaspettate, attribuite a poteri esterni benevoli o malevoli, Fienus ribadisce che la facoltà immaginativa non produce e non cura *per se* nessuna malattia, ma può intervenire come loro causa occasionale, vale a dire *per accidens*, attraverso le passioni, il movimento del cuore, degli umori e degli spiriti nel corpo di colui che immagina, così da far eventualmente emergere uno stato di malattia o di guarigione già presente a livello latente⁹. Su questo fronte, Pomponazzi resta uno dei principali bersagli polemici. Il suo trattato *De incantationibus*, scritto nel 1520 ma edito solo postumo, nel 1556, era in larga parte elaborato a partire dalle idee

⁵ P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Marsilio, Venezia 1996², pp. 53–75.

⁶ Tommaso d'Aquino, *Pars prima Summae theologiae*, q. 117, 3 ad 2.

⁷ T. Fienus, *De viribus imaginationis tractatus*, Gerardi Rivii, Lovanii 1608, q. 6, pp. 60-71. Sull'immaginazione in Fienus vedi L. J. Rather, *Thomas Fienus. Dialectical Investigation of the Imagination as Cause and Cure of Bodily Disease*, «Bulletin of the History of Medicine», 41 (1967), 4, pp. 349-367.

⁸ T. Fienus, *De viribus imaginationis*, cit., q. 13, p. 108.

⁹ *Ivi*, qq. 10-11, pp. 91–102.

avanzate da Avicenna e da Ficino, ora riprese con tesi che arrivavano a mettere in questione la canonizzazione dei santi, l'adorazione delle reliquie, la divina ispirazione dei profeti, i miracoli della Bibbia e della cristianità. L'immaginazione era forza che permetteva all'uomo di essere in connessione con tutta la realtà naturale, governata dalla rotazione delle sfere celesti e dal corso delle stelle. A una tale facoltà erano perciò da attribuire tutti i fatti che apparivano straordinari, compresi il potere di cura tradizionalmente attribuito alle reliquie sacre, ad amuleti e ai talismani. Questa tipologia di poteri, in particolare, derivava unicamente dalla forte fede religiosa, a tal punto che – aveva provocatoriamente sostenuto Pomponazzi – gli stessi effetti prodigiosi di guarigione si potevano invariabilmente ottenere anche se, al posto dei resti dei santi, ci fossero state le ossa di un cane¹⁰.

Tale esito è rifiutato con forza da Fienus che riconosceva invece l'origine divina di questi eventi¹¹. Rispetto al potere degli amuleti e dei talismani che, prima di Pomponazzi, era stato sostenuto, tra gli altri, soprattutto da Andrea Cattaneo in *De intellectu et de causis mirabilium effectuum* (1505), Fienus non esitava ad asserire che, nella maggior parte dei casi, si trattava di superstizioni. Gli effetti straordinari attribuiti a questi oggetti, quando non erano opera diabolica, potevano ritenersi del tutto casuali e si sarebbero presentati allo stesso modo anche in loro assenza.

Muratori è lontano dalle forme scolastiche di Fienus, ma dalla sua opera ha certamente modo di apprendere, a partire da un tomismo critico e ragionato, la polemica nei confronti della tradizione che, in linea con Avicenna, aveva posto la capacità immaginativa alla base del mondo magico, eliminando l'intervento di forze soprannaturali, con i possibili sviluppi radicali sul piano religioso che questa posizione comportava. Nella *Forza della fantasia*, a proposito della stregoneria e delle altre pratiche magiche, Muratori ricorda che Fienus, insieme a Daniel Sennert, contro i teorizzatori dello strapotere dell'immaginazione, avevano dimostrato che una tale facoltà non era capace di alterare i corpi esterni, tantomeno di produrre dei morbi in essi, ma solo, con «l'irritar le passioni», provarli nel corpo dell'immaginante e, talvolta, favorirne la guarigione¹².

2. Sulla critica della magia e della superstizione nel Settecento

La magia e la superstizione sono temi ripresi anche da Prospero Lambertini, divenuto poi papa nel 1740 col nome di Benedetto XIV, nel quadro della sua opera *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*; più in particolare nel quarto e ultimo libro, uscito nel 1738. La questione dell'immaginazione e dei suoi effetti è affrontata al fine di definire le condizioni in base alle quali i fatti e gli eventi meravigliosi, altrimenti inspiegabili, sono da attribuirsi a cause

¹⁰ P. Pomponazzi, *Le incantazioni*, introduzione, traduzione e commento a cura di V. Perrone Compagni, Edizioni della Normale, Pisa 2013, pp. 187-193 e 266.

¹¹ T. Fienus, *De viribus imaginationis*, cit., q. 4, p. 41; q. 11, pp. 98 e 101.

¹² L. A. Muratori, *Forza della fantasia*, cit., p. 93.

sopranaturali, oppure al potere naturale della fantasia umana. La fantasia è trattata secondo i topos della fisiologia medica sei-settecentesca, in linea con le idee espresse da Muratori nella *Filosofia morale*. Si tratta del «librum humani cerebri» o del «cerebri emporium» nel quale si imprinono tanto le nozioni intellettuali, quanto le immagini degli oggetti sensibili, raccolte negli organi di senso e trasmesse per via dei nervi. È una facoltà del tutto passiva e inanimata che dipende dal movimento degli spiriti animali e dei sensi, in grado di influenzare e commuovere l'anima in vari modi, per tutto quel che è legato alla vita «authomatica» – vale a dire vegetativa e sensitiva – del corpo, ma sotto l'arbitrio dell'anima, invece, per quanto attiene a tutte le operazioni e le azioni volontarie¹³.

La comprensione delle funzioni dell'immaginazione secondo la moderna prospettiva fisiologica e meccanicistica permette di restringere il campo del magico e del soprannaturale, ma a differenza di quello che nel 1745 farà Muratori nella *Forza della fantasia*, la trattazione di Lambertini segue il modello tradizionale offerto dalla scuola peripatetica e bene esemplificato nella stessa opera di Fienus. Alla definizione dell'immaginazione, segue l'analisi delle questioni che riguardano la sua capacità di produrre reali effetti sugli oggetti fisici, sia remoti che vicini, così come sul corpo del soggetto che immagina. All'interno di quest'ultima problematica, si ripropone il tema delle macchie fetali e della capacità della fantasia materna di alterare la natura del feto. E il *De viribus imaginationis* rimane ancora fonte preziosa per la polemica contro Avicenna e i sostenitori del potere della fantasia di agire a distanza sui corpi.

Più in generale, l'intento di Lambertini è quello di riaffermare con nuovi argomenti una posizione di prudente scetticismo, secondo una linea ben consolidata dalla Controriforma, tesa a ribadire l'importanza dell'accertamento razionale degli eventi miracolosi (o presunti tali), attraverso un rigoroso esame che certifichi la presenza della mediazione divina. I miracoli, le profezie, le esperienze mistiche, devono passare al vaglio della ragione, perché si possa stabilire se dipendano dalla forza dell'immaginazione oppure dalla potenza divina. Anche la demonologia è assai limitata nel suo ambito di applicazione, benché non resti esclusa dal novero delle cause possibili di questi fenomeni.

Da un'angolatura diversa, ma comunque in linea con questo indirizzo, la questione dell'immaginazione viene ripresa da Girolamo Tartarotti che, nel *Congresso notturno delle Lammie* (1749), archiviava la stregoneria come esperienza onirica, frutto dell'autosuggestione femminile, aiutata dall'uso di particolari unguenti con effetti allucinatori, senza rigettare la possibilità che, in rari casi, fosse il Diavolo ad agire su persone melanconiche, affette da fantasie deboli ed eccitabili. Su questo punto, Tartarotti era deciso a muoversi in accordo con la

¹³ P. Lambertini, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, IV, I, Formis Longhi Excusoris Archiepiscopalis, Bononiae 1738, XXXIII, § 9, pp. 463-464. Sul problema dell'immaginazione in Lambertini, vedi F. Vidal, *Prospero Lambertini's "On the Imagination and Its Powers"*, in *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini-Benedetto XIV*, a cura di M. T. Fattori, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. 297-318.

tradizione dogmatica che assicurava la realtà del Demonio, della magia e dei venefici. In questo senso, egli specifica che, a differenza della magia che supponeva un reale patto con il Diavolo per compiere malefizi e «apparenti miracoli», nella stregoneria un tale patto restava del tutto immaginario¹⁴.

Il testo del *Congresso notturno*, tuttavia, è l'occasione per avanzare una concreta proposta di riforma dei processi per stregoneria diretta a escludere del tutto la pena di morte, nella convinzione che le streghe, più che eretiche, siano povere folli, affette da umore melanconico e da immaginazione sregolata¹⁵. Sono donne che hanno perso la capacità di distinguere la realtà dall'immaginazione. Il loro rifiuto della fede non deriva dall'adesione a un sistema di idee contrario ai principi della religione, ma solo dalle loro disordinate passioni. I delitti di cui sono accusate non sono operati «a testa sana», ma con mente pervertita «dall'umor melanconico» o dall'opera del «Demonio»¹⁶. Le atroci imprese che gli sono ascritte sono in realtà da considerarsi «immagini della loro tetra e torbida fantasia, nate prima nel sogno, poi nella veglia co' veri e reali fatti confuse»¹⁷. Questa confusione tra sogno e veglia è peraltro favorita dalla stessa natura delle riunioni stregonesche che si narra avvenire di notte, in luoghi spesso sconosciuti e lontani, raggiunti in volo con l'aiuto del Demonio.

Tartarotti si sforza di spiegare il fenomeno della stregoneria all'interno delle categorie psicologiche che fanno riferimento all'attività onirica e fantastica, con analisi attente alla condizione sociale in cui era solita prendere piede tale superstizione, tra i contadini e presso i ceti più poveri della campagna. Il principale obiettivo polemico restano le tesi del gesuita Martino Del Rio. Nel suo trattato *Disquisitionum magicarum libri VI* (1599) sono ritrovati i principi distorti che avevano giustificato, dal punto di vista teologico, le feroci prassi giuridiche poste in atto nella caccia alle streghe occorsa tra XV e XVIII secolo in Europa, con il terribile massacro che ne seguì. Alla sua confutazione, Tartarotti dedica buona parte del terzo libro del *Congresso notturno* nel quale non si stanca di sottolineare la debolezza e le contraddizioni delle argomentazioni utilizzate da Del Rio per attestare la realtà delle pratiche magiche e diaboliche, e per giustificare l'opportunità di un processo inquisitorio perseguito anche con modi violenti e arbitrari.

Le conclusioni di Del Rio sono in linea con la vasta letteratura in tema di stregoneria che aveva trovato la sua espressione più fortunata nel *Malleus maleficarum* di Johnn Sprenger e di Heinrich. Kramer. La replica di Tartarotti a queste posizioni si regge sulla premessa di una netta separazione della stregoneria dalla magia e dal veneficio diabolici, attestati sia dalle fonti bibliche che sul piano dalla

¹⁴ G. Tartarotti, *Del congresso notturno delle Lammie. S'aggiungono due dissertazioni epistolari sopra l'arte magica*, Giambattista Pasquali, Rovereto 1749, pp. 160-161.

¹⁵ Tartarotti si mostra decisamente critico nei confronti della pena di morte prevista per i crimini di stregoneria: «il delitto del mago si riduce a dilettazone e compiacenza dell'effetto e opinione di averlo prodotto, non ad altro; il che, [...], non sembra sufficiente motivo per una pena almeno di morte»; cfr. *Congresso notturno delle Lammie*, cit., p. 163.

¹⁶ *Ivi*, pp. 165-166.

¹⁷ *Ivi*, p. 178.

storia ecclesiastica. Su questo delicato punto, Tartarotti sente l'esigenza di difendere la sua ortodossia contro coloro che, sulla traccia di Avicenna, si sforzavano di spiegare la magia e tutto l'ambito del sovrannaturale quale effetto naturale della potenza immaginativa¹⁸, discolpando in questo modo le streghe da ogni commercio con il demonio.

In questa prospettiva, è tanto più interessante la difesa 'apologetica' volta a scagionare Pietro Pomponazzi dalle accuse di Del Rio, che ne aveva fatto uno dei suoi principali bersagli polemici, e soprattutto di Jakob Brucker nella sua celebre *Historia critica*¹⁹. All'immagine del filosofo empio e ateo, dissacratore della religione, sostenuta dai due critici, Tartarotti oppone il «sincero cattolico» che per esercizio di ingegno illustra premesse e conclusioni delle tesi aristoteliche fino a mostrare la radicale incompatibilità della filosofia peripatetica con le verità di fede rivelate dal cristianesimo. In particolare, laddove Brucker ricordava che Pomponazzi aveva posto sullo stesso piano le reliquie dei santi e le ossa animali, al fine di ricondurre la causa del loro potere miracoloso alla sola immaginazione dei fedeli, Tartarotti risponde che tale tesi non pregiudicava l'esistenza dei miracoli. E richiama a suo sostegno le parole di Muratori sulla superstizione popolare, sempre pronta a vedere miracoli in ogni caso di guarigione eccezionale, ma anche quelle di Avicenna che aveva rimarcato come la sola fiducia nei medici aveva il potere di risanare il malato. L'immaginazione, conclude Tartarotti rievocando ancora una volta Fienus, agisce per via 'accidentale' fino a liberare da un male di cui si soffre. Si tratta solo di capire fino a che punto si estenda l'influsso della fantasia sul corpo umano e quando invece ci si trovi di fronte all'effetto dell'azione divina e soprannaturale²⁰.

Posto in questa luce, Pomponazzi è impiegato da Tartarotti per sostenere la sua posizione riformista e, in questo senso, è avvicinato a Fienus e a Muratori. Ma richiamare le tesi del *De incantationibus* significava portare la polemica contro la stregoneria verso la soluzione di una completa eliminazione di qualsiasi retaggio del mondo magico, come si sforzeranno di dimostrare Maffei e Carli²¹.

Il dibattito sulla stregoneria e sulla superstizione nato verso la metà del XVIII secolo è uno degli ultimi capitoli della storia del declino della demonologia e della magia, così come si era andato svolgendo in Europa tra Sei e Settecento, assai significativo per quanto riguarda il contesto italiano, considerati i particolari condizionamenti storici, politici e religiosi che lo caratterizzano. Si tratta di un processo di lungo periodo che travaglia la cultura europea in un serrato dialogo tra competenze e ambiti diversi del sapere, evidenziando quanto le determinazioni sul piano della prassi sia politica che religiosa dipendano strettamente da una

¹⁸ *Ivi*, pp. 171-173.

¹⁹ *Ivi*, pp. 243 e ss.; 246 e ss.

²⁰ *Ivi*, pp. 247-248.

²¹ Carli espresse le sue opinioni critiche in una lettera del 1745 *Intorno all'origine e falsità della dottrina dei maghi e delle streghe* che Tartarotti ricomprese in appendice allo stesso *Congresso notturno delle lammie*. Maffei sviluppò le sue posizioni nell'*Arte magica diledguata* (1749), nell'*Arte magica distrutta* (1750) e, infine, nell'*Arte magica annichilita* (1754).

discussione teorica inclusiva di riferimenti alla tradizione e alla storia. Non un uso retorico e sterile dell'erudizione, ma un consapevole riferimento ai repertori della storia del pensiero fa sì che in questa vengano a ritrovarsi gli strumenti per affinare la critica, alla luce dei nuovi paradigmi e delle nuove idee. Tale complesso processo prende le mosse dalla messa in dubbio prima della realtà delle pratiche e delle esperienze magiche, poi della magia nel suo complesso, e termina con la trasformazione del concetto della fascinazione e della stregoneria²², ricomprese alla fine come esito di un disordine di tipo psicologico. In questo quadro, il trattato di Fienus è tra le fonti che ha maggiormente contribuito a rinnovare il concetto tradizionale di immaginazione, con la decisa negazione dei poteri transitivi della fantasia, in linea con il sentimento critico nei confronti dell'azione demoniaca e dei fatti ritenuti soprannaturali diffuso in Europa a partire dalla Controriforma. Anche attraverso un tale percorso, viene a costituirsi quel retroterra culturale che, con l'affermarsi del razionalismo cartesiano, anima le istanze di riforma sul piano politico e religioso nel Settecento.

²² Sulla storia dell'idea di fascinazione cfr. A. Degen, *Concepts of Fascination, from Democritus to Kant*, «Journal of the History of Ideas», 73 (2012), 3, pp. 371-393.

ELENCO NUMERI PUBBLICATI

Prima Serie (2009-2016)

- 1/2009 “Individuo e modernità”
- 2/2009 “L’utile e l’inutile”
- 3/2010 “Il futuro negato, il futuro perduto, i futuri possibili”
- 4/2010 “L’animale che noi siamo”
- 5/2011 “L’uomo e lo Stato”
- 6/2012 “La fine e l’inizio (vol. 1)”
- 7/2012 “La fine e l’inizio (vol. 2)”
- 8/2013 “Che cos’è la storia critica delle idee?”
- 9/2013 “Alterità. Alienazione e immedesimazione”
- 10/2014 “Idee. Il personaggio e la storia”
- 11/2014 “Crisi e conflitto”
- 12-13/2015 “L’esperienza e le sue forme”
- 14/2015 “Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity”
- 15-16/2016 “Figure dell’autocritica”

Nuova Serie

- 1/2017 “Figure della maturità”
- 2/2017 “Riforme religiose, rivoluzioni politiche”
- 1/2018 “Studi cartesiani tra Europa e Brasile”
- 2/2018 “Dell’uomo e dei diritti”
- 1/2019 “*L’Italian Thought* fra globalizzazione e tradizione”

*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2019
da STARlog – Asti (AT)*