

VOL. 2, N. 1 (2013)

ONTOLOGY REVISITED

Edited by Andrea Le Moli, Marco Carapezza, and Pietro Giuffrida

CRF

CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO

EPEKEINA is a new biannual peer-reviewed journal published by CRF - CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA, a non-profit cultural association and independent research center founded in Palermo (Italy) in association with the local University. It covers a wide range of research on Ontology including Metaphysics, Epistemology, Ethics, History of Philosophy, Philosophy of Science, Philosophy of Language, Philosophy of Religion, Philosophy of Mind, Political Philosophy, and other relevant areas of philosophical research. It seeks to provide an international platform for scholars worldwide to exchange their most recent philosophical research.

Associate Editors

Rosaria Caldarone
Angelo Ciatello
Andrea Le Moli

Scientific Committee

Joseph Cohen
Sophie Fisher
Stephen E. Gersh
Leonard Lawlor
Franco Lo Piparo

Francisco J. M. Martinez
Giuseppe Nicolaci
Pietro Palumbo
Giusto Picone

Leonardo Samonà
Andreas Urs Sommer
Michael Staedtler
Grazia Tagliavia

Section Advisors

Mauro Bonazzi
Antonio Chella
Vincenzo Costa
Farouk Grewing
David Konstan
Carlos Lévy

Pietro Li Causi
Riccardo Manzotti
Sophia Papaioannou
Renata Raccanelli
Luigi Ruggiu
Filippo Sorbello

Rosario Sorbello
Katharina Volk
Christine Walde
Jula Wildberger
Gareth Williams

Editorial Board

Chiara Agnello
Carmelo Cali
Marco Carapezza

Francesco La Mantia
Rosa Maria Lupo
Rosa Rita Marchese

Fabio Mazzocchio
Fabio Tutrone
Luca Vanzago

Editorial Office

Pietro Giuffrida
Raffaele Mirelli
Jason Baxter

Published on line by
CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
Palermo
www.ricercafilosofica.it

ISSN: 2281-3209
DOI prefix: 10.7408

Journal Logo and Cover Design by Fabrizio Spina
www.fabriziospina.com



Contents

History of the platonic-aristotelian tradition

Andrea Le Moli

Fisica platonica e teoria dell'immagine 9

Critical Ontology and Modern Age

Giorgio Armato

L'influenza dello stoicismo nel Del senso delle cose e della magia di Tommaso Campanella 23

Francisco José Martínez

La nocion de naturaleza en Spinoza 49

Angelo Ciatello

Realismus bei Kant 67

Hermeneutical and Phenomenological Ontology

Roberto Terzi

Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger 83

Ontology and Deconstruction

Fabio Treppiedi

Kant avec Hume 117

Rosaria Caldarone

Di un certo lasciare 125

Mind and Language Ontology

Sebastiano Vecchio

Quel che parlare del tempo insegna sul linguaggio 145

Santi Cicardo

Genesi ed epifania della voce 165

Gianfranco Marrone

Semiotica della città 187

Piera Filippi

Connessioni regolate 205

Marco Carapezza

Come si gioca ai giochi linguistici? 227

Proceedings

Andreas Urs Sommer

Orizzonti filosofici e problematiche storiche 255

Notes, Reports & Interviews

Michele Di Martino

Comunità e Pluralità 271

Jason M. Baxter

XI ISNS International Conference 277

Book Reviews

Omar Di Paola

Fabio Tutrone, Filosofi e animali in Roma antica 285

Claudia Rosciglione

Arthur C. Danto, Nietzsche filosofo 291

Filippo Di Trapani

Kurt Smith, Matter matters 299

Michele Tutone

L. Bazzocchi, L'albero del Tractatus 307

Marco Rincione

Guy Lachenaud, Les Routes de la voix 313

Pietro Giuffrida

Thomas K. Johansen, The Powers of Aristotle's Soul 317

History of the platonic-aristotelian tradition

Fisica platonica e teoria dell'immagine

Andrea Le Moli

1. La fisica platonica

La fisica platonica gode di una collocazione particolare nel complesso della produzione scritta del filosofo ateniese. Com'è noto, essa non costituisce in generale un corpo strutturato di dottrine ma può piuttosto essere dedotta da una serie di indizi distribuiti lungo tutto il gruppo dei *Dialoghi*. L'unica eccezione sembra essere rappresentata dal *Timeo*, quantunque risulti arduo considerare il suo *mix* unico di spiritualismo, geometria e dottrina degli elementi come una teoria fisica strutturata.¹ Ciò potrebbe precludere il fatto di ritenere la fisica platonica un passaggio significativo in quell'evoluzione della disciplina che passa attraverso Aristotele ed oltre. Ma potrebbe anche denunciare una certa mancanza di disposizione ermeneutica oltre che di atteggiamento storico.

Scopo di questo lavoro è suggerire come un'indagine sui tratti peculiari della fisica platonica debba puntare in un'altra direzione, precisamente sulla connessione tra la sua teoria degli elementi e la sua ontologia. L'ipotesi è in questo senso che la relazione tra la definizione per certi versi conclusiva di «essere» contenuta in dialoghi come *Sofista*, *Parmenide* e *Filebo* e la cosmologia del *Timeo* sia più forte di quanto comunemente ritenuto.

Com'è noto, i primi tre dialoghi descrivono l'essere come una interrelazione di alcune determinazioni fondamentali (chiamate anche «generi») che appaiono principalmente nella struttura sintetica del *logos* umano. Il modo in cui esse stanno in relazione reciproca viene descritto sia come *symploke* che come *koinonia*, vale a dire come necessità che ogni determinazione si mantenga in connessione con tutte le altre per essere pensata o pronunciata nel discorso. Quella che si può chiamare una originaria *syntaxis* regola la composizione (*synthesis*) delle forme-generi che strutturano il pensiero e il linguaggio umani e, conseguentemente, il modo in cui il *logos* chiama in causa l'essere.

1. Cfr. su questo i lavori paradigmatici di CORNFORD 1957 e MUGLER 1960.

Ogni determinazione contiene ed esclude le altre: l'Uno deve essere distinto ad esempio dal diverso per essere uno, l'essere deve essere uno in se stesso ma anche diverso dall'Uno per essere pensato in se stesso e così via.

Ciò non è lontano dal modo in cui Platone presenta la relazione tra gli elementi del mondo materiale nel *Timeo*. Una regola geometrica di composizione prescrive la possibilità che un elemento si unisca all'altro (*dynamis koinonias*) oppure no. La stessa regola geometrica disciplina la formazione degli elementi a partire dai concetti base della geometria: punto, linea e superficie. Dal momento che tutti derivano dall'unità originaria del punto, il cui movimento genera la linea, il cui movimento a sua volta genera la superficie e così via, gli elementi del mondo fisico sono espressione diretta della prima *synthesis* che ricorre tra le determinazioni geometriche (e matematiche) fondamentali. È a partire da una tale *synthesis* che Platone deduce la necessità dei quattro elementi. Ed è a partire dalla stessa base che può anche dedurre la formazione delle figure geometriche e, conseguentemente, della serie fondamentale di solidi che corrispondono agli elementi fisici nella loro configurazione materiale.² Questa potrebbe sembrare solo una versione più sofisticata e spiritualizzata delle antiche teorie degli elementi del genere di quelle di Empedocle, Anassagora e Pitagora. In realtà questa teoria può essere collegata all'ontologia delineata nei dialoghi dialettici per sostenere come la fisica platonica non sia un compartimento settoriale di quell'aggregato di dottrine che costituirebbe il suo «sistema». Per parecchie ragioni storiche, alcune connesse al dibattito sullo statuto e l'importanza delle scienze empiriche nel *cursum studiorum* dell'Accademia antica,³ la fisica platonica non ottiene nuova legittimazione come teoria scientifica strutturata esplorando le sue connessioni con la geometria e la biologia del tempo di Platone. E neppure ciò conferisce una particolare originalità alla posizione platonica. La sfida che occorre porre alla fisica platonica è piuttosto quella di stabilire un forte legame tra i suoi contenuti e l'effettiva innovazione rappresentata dal suo nuovo – relazionale – concetto di essere. Si può così mostrare quanto la fondazione ontologica arricchisca e non limiti l'orizzonte

2. Cubo, tetraedro, ottaedro, icosaedro e dodecaedro.

3. Cfr. su questo JAEGER 1923, 9-22.

della fisica e la rappresentazione dell'uomo come ente di natura. Determinato nella sua costituzione fisica da strutture che giacciono oltre - *meta* - il mondo dei *phenomena*, la stessa esistenza dell'uomo come essere vivente è concepibile solo in quell'interrelazione armonica dei due regni che specifica la metafisica di Platone. Fuori da questo scenario (fuori da questo *meta*) non vi è vita, né fisica né intellettuale.

2. L'ontologia platonica come teoria del *meta*

La tesi da cui partiamo suona in questo senso abbastanza scontata: la cosmologia e la fisica platoniche non possono essere separate dalla sua ontologia; si potrebbe persino dire che esse sono espressione della sua ontologia. Ma le cose cambiano se ci si chiede cosa realmente significhi, in generale e nel contesto platonico, «ontologia». Per azzardarne una definizione, potremmo dire che l'ontologia è la descrizione di una rete di relazioni al cui interno è possibile chiamare in causa qualcosa assegnandogli alcune proprietà essenziali. Queste proprietà lo devono identificare o distinguendolo da qualcos'altro o collegandolo a qualcosa di affine. È quel che si dice chiamare in causa qualcosa in quanto *ente* e a partire da cui è possibile porre domande del tipo: «che cosa c'è?» o «com'è quello che c'è?». Si tratta di una nozione di ontologia che, così formulata, ha una storia tanto antica quanto moderna. In effetti questa definizione è contenuta nelle celebri frasi di apertura del libro *Gamma* della *Metafisica* di Aristotele⁴: «C'è una scienza che indaga l'ente in quanto ente e gli attributi che gli appartengono di per sé (*estin episteme tis he theorei to on hei on kai ta toutoi hyparchonta kath'auto*)». Ma procede lungo l'intero corso della filosofia occidentale e viene resa ufficiale - per così dire - tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX in Germania. In questo periodo alcuni orientamenti post-hegeliani e post-positivistici come il Neokantismo, la Filosofia dei Valori, lo Storicismo e la Fenomenologia (tra gli altri), analizzano i metodi e i risultati delle scienze empiriche riferendosi espressamente a una prospettiva ontologica e finendo così per approdare ad una nuova nozione di ontologia. Secondo tutte queste prospettive, l'ontologia è il risultato di un particolare punto di vista, quello della scienza. La legittimazione di uno spazio on-

4. ARISTOTELE, *Metaphysica Gamma* 1, 1003 a 20 ss.

tologico deriva dalla capacità di una scienza di mostrare l'appartenenza necessaria di alcune proprietà a qualcosa – che chiama *oggetto*. Queste proprietà devono essere connesse reciprocamente da leggi riconoscibili. L'insieme delle leggi che descrive la relazione tra le proprietà essenziali di un oggetto forma l'*oggettività* di qualcosa e definisce la sua consistenza in quanto *ente*. Il modello disegnato da queste ontologie oggettualistiche fornisce, in certa misura, la base paradigmatica delle ontologie scientifico-filosofiche ancora oggi: è il caso dell'ontologia sociale, dell'ontologia cognitiva, dell'ontologia del linguaggio e della mente e così via. Ma cosa accade se proviamo a concepire l'ontologia platonica sulla base rappresentata da questo modello? Succede qualcosa di strano: non riusciamo ad applicare correttamente nemmeno la prima definizione richiesta di essere-oggetto, vale a dire l'essere definito da un insieme di proprietà connesse reciprocamente da leggi riconoscibili.

Cercherò di argomentare questa tesi mostrando come ciò accada perché l'ontologia platonica è un'ontologia duplice (si potrebbe persino dire ambivalente) così come ambivalente è il concetto di essere con il quale, sin dal *Sofista*, essa opera. In questo dialogo l'essere (*to on*) è descritto da Platone come una delle forme-generi che, assieme a tutte le altre, concorre nel definire la consistenza di qualcosa come un *ente*. Così l'essere è sia un elemento che il risultato finale della composizione di tutte le forme-generi in un'unità di tipo dialettico. In questo modo incontriamo un primo ostacolo che ci impedisce di leggere l'ontologia platonica alla luce della matrice descritta dalle tendenze oggettiviste che abbiamo citato: se infatti si prova a rispondere in termini rigorosamente platonici alle questioni poste dall'ontologia contemporanea, quello che si ottiene è un complesso di risultati paradossali. Quale potrebbe essere, infatti, una risposta di tipo platonico a questioni come: « quanti tipi di essere esistono? » e « a quale tipo appartengono gli enti fisici? ». Se assumiamo il *Timeo* come il punto culminante dell'ontologia platonica potremmo essere obbligati a fronteggiare risposte del tipo: esistono due tipi di essere, uno che sempre è e mai diviene, un altro che non è mai e sempre diviene (*ti to on aei, genesin de ouk echon, kai ti to gignomenon men aei, on de oudepote*⁵), laddove l'ente fisico è detto espressamente appartenere al secondo genere.

5. PLATONE, *Timeo* 28 A.

Ma che senso ha l'attribuzione come caratteristica essenziale del non-essere, del costante divenire, a qualcosa chiamato in causa in quanto *ente* fisico? Nessuno, almeno da un punto di vista strettamente logico. Ciò implicherebbe allora che quella di *ente* fisico non sia una nozione coerente quanto piuttosto il risultato di un'applicazione traslata, per certi versi metaforica, della nozione propria di esser-qualcosa. E altrettanto metaforica dovrebbe quindi risultare, secondo l'ontologia platonica, l'idea di una *scienza* degli enti fisici.

Nello schema platonico, infatti, la scienza è una conoscenza stabile di cause e principi, vale a dire una dimensione preservata da ogni traccia di divenire e cambiamento. Ciò sembrerebbe implicare l'impossibilità di fare scienza del mondo fisico rimanendo sul piano del divenire e del mutamento, ossia senza guardare ad un altro livello di realtà: la saldezza concettuale delle cause e dei principi. Per aver scienza del mondo fisico si dovrebbe pertanto andare oltre (*meta*) il regno del divenire ed accedere ad una nuova dimensione. In quest'ottica le nozioni di *ente fisico* e *scienza fisica* si riferiscono allora a concetti *deprivati* di «ente» e «scienza». Essi alludono solo metaforicamente a quei concetti pieni di «ente» e «scienza» espressi dalla stabilità che si può acquisire oltrepassando il mondo dei *phenomena*.

Se si assume rigorosamente questa distinzione tra due ambiti di realtà affermata da Platone la nozione stessa di «scienza fisica» sembra una contraddizione, in quanto un discorso che cerchi di applicare le categorie di 'scienza' ed 'essere' al dominio dei fenomeni senza la mediazione rappresentata dal *meta* è destinato a rimanere metaforico, un *logos* di second'ordine, quasi – in termini platonici – un *mito*. Ed in effetti, per come è presentato nel *Timeo*, il discorso fisico possiede le stesse caratteristiche strutturali del mito e della poesia. È come una rappresentazione di secondo grado, un «racconto verosimile» che pare servire solo allo scopo di condurre nella giusta direzione, al fine cioè di lasciar scorgere in trasparenza il regno del vero *logos*. Quest'ultimo, il *logos* della scienza, può essere attinto solo tramite la pura ragione, vale a dire attraverso un pensiero esente da ogni suggestione derivante dai sensi. In quanto discorso di second'ordine, l'indagine fisica è pertanto costantemente alla ricerca della sua propria collocazione all'interno del *corpus* platonico.

3. Il *meta* e la teoria dell'immagine

Personalmente sono a favore della tesi per cui questa collocazione deve essere ricercata a partire dallo sviluppo costante che in Platone subisce la nozione di *immagine*. Ciò può essere dimostrato analizzando non soltanto il contenuto del *Timeo* ma anche la sua struttura testuale. Il fatto che la nozione di immagine strutturi il *logos* della fisica nel *Timeo* è del tutto evidente nella costruzione enigmatica del dialogo, continuamente oscillante tra la necessità di fornire un resoconto scientifico del suo oggetto (la natura del mondo umano) e l'impossibilità di attendere a questo compito. Ciò appare chiaramente dall'analisi della sequenza dei suoi elementi testuali. Il dialogo si apre infatti con un'assenza: «Uno, due, tre: e dov'è, caro Timeo, il quarto di quelli che ieri invitai a pranzo e che oggi mi invitano?»⁶ e prosegue eleggendo altri a sostituti dell'assente: «È dunque compito tuo e di costoro svolgere anche la parte che spettava all'assente».⁷

Questo passo viene comunemente letto come un richiamo alla connessione tra questo dialogo e quello che immediatamente lo precede: la *Repubblica*. La discussione sulla costruzione dello stato ideale dovrebbe aver lasciato aperto lo spazio per la descrizione della comunità nella concretezza delle sue vicende, anzitutto in una situazione di sommovimento radicale: la guerra. Ma questa struttura di sostituzione riappare nella sezione successiva, dove si dice che gli imitatori, i poeti e i sofisti non possono dare alcun conto della costituzione dello stato come entità vivente, laddove Timeo, un matematico, potrà invece dare una descrizione adeguata in termini di immagine (*eikon*) plausibile di come deve essere uno stato in guerra. Due tipi di immagine sono dunque qui all'opera: quella proposta dai falsi imitatori, incapace di indirizzare nella giusta direzione (verso la verità) e quella offerta da Timeo, per qualche motivo più adatta a lasciar emergere la realtà.

Ma il primo discorso di Timeo non è soltanto presentato come un *eikon*, è anche fatto di *eikones* intrecciate e parla essenzialmente secondo la propria natura: il mondo umano, l'unico di cui possiamo parlare, appartiene al regno del divenire (*genesis*), in quanto mostra l'avvicinarsi costante di *phenomena* e ad esso si accede tramite i dati veicolati dai

6. PLATONE, *Timeo* 17 A.

7. PLATONE, *Timeo* 17 A.

sensi. O, per essere più esatti, tramite le trasformazioni generate negli organi di senso da stimoli esterni. Qui ricorre un'asserzione che costituisce il primo assioma della (meta)fisica platonica:

Tutto ciò che è generato si genera necessariamente per una causa: infatti per ogni cosa è impossibile generarsi senza una causa. Quando l'artefice, rivolgendo il suo sguardo verso ciò che è sempre allo stesso modo e servendosi di una tale entità come di un modello, realizza la forma e la proprietà di qualche cosa, è necessariamente bello tutto ciò che in questo modo realizza. Non è bello se invece ha prestato attenzione a ciò che è soggetto a generazione, servendosi appunto di un modello generato.⁸

Degna di nota è anzitutto la qualificazione della causa come modello (*paradeigma*) di ciò che è creato. E a 29 B Platone aggiunge: «Generato in questo modo, il mondo è stato realizzato sulla base di quel modello che può essere appreso con la ragione e l'intelletto e che è sempre allo stesso modo; stando così le cose, vi è assoluta necessità che questo mondo sia ad immagine (*eikon*) di qualcosa».

Ciò che è a tema qui è qualcosa che occorre considerare peculiare anche nel contesto delle teorie fisiche greche della metà del IV secolo. Se infatti era del tutto comune considerare il mondo del divenire (il regno delle trasformazioni della materia) come qualcosa di soggetto a cause, in quanto nell'ambito del sensibile non sembrano esserci trasformazioni che accadono senza una causa, non altrettanto evidente appare il fatto di considerare la relazione tra causa e causato come un rapporto modellistico. Ciò avviene sul presupposto, attinto dall'analisi dell'esperienza sensoriale, che debba esistere una *somiglianza* tra la causa e il causato, lo stimolo e la reazione. In tal senso per la teoria greca della sensazione da Empedocle ad Aristotele era usuale considerare l'esperienza sensoriale come basata sulla nozione di *somiglianza*.⁹ In questo passo, quindi,

8. PLATONE, *Timeo* 28 AB.

9. Cfr. su questo Calcidio, *Commentario al Timeo di Platone*, in MORESCHINI 2003, 209: «è d'altra parte un principio di origine pitagorica quello secondo cui 'ciò che è simile può essere compreso solo da ciò che è simile'» e Alkinoos, *Didaskalikon* 14, 2. Ma il rimando è soprattutto ad Empedocle, DK B 109, 1-3: «Noi comprendiamo l'elemento terrestre per mezzo dell'elemento terrestre, così l'etere grazie all'elemento igneo, l'acqua attraverso i nostri umori, l'aria grazie al soffio vitale, così come l'amore con l'amore e la contesa con la contesa», citato anche da Aristotele, *Metaphysica* B

Platone sta applicando un modello tratto da una descrizione di tipo fisico al rapporto esistente tra i due regni dell'essere, in questo modo rovesciando il nesso fondazionale interno a questo rapporto. Che le cose stiano così può essere mostrato richiamando il modo in cui è presentato tutto il racconto di Timeo:

Se dunque, Socrate, poiché sono state dette molte cose riguardo a svariate questioni concernenti gli dei e la generazione dell'universo, non siamo in grado di offrirti dei discorsi assolutamente e perfettamente congruenti fra loro ed esatti, non ti stupire: ma purché non ti offriamo discorsi meno verosimili di altri, bisogna contentarsi ricordando che io che parlo e voi che giudicate abbiamo natura umana, sicché intorno a tali questioni ci conviene accettare un mito verosimile, e non cercare più lontano.¹⁰

Questa apparente chiarificazione mostra al contrario come il rovesciamento del nesso fondazionale si sia già messo in movimento. Da questo punto in poi, Platone perseguirà addirittura un corso rovesciato della stessa argomentazione: la descrizione della *genesis* del nostro mondo (*kosmos*) dal punto di vista di Dio. E tuttavia l'assunzione di questo punto di vista in qualche modo confligge col fatto che il discorso si mantiene sul livello dell'*eikon*, in quanto tenta di fornire un resoconto plausibile di ciò che può nascondersi nella mente di Dio, ovviamente assumendo (altro assioma platonico) che Dio stia qui agendo conformemente alla propria natura razionale.

La complessità di questa descrizione ha a che fare con l'intreccio dei livelli in opera nel testo, e non solo con il contenuto specifico delle sezioni. *L'eikon* è qui un discorso che pretende di parlare in nome di

4, 1000b5 e da Sesto Empirico, *Adversus Mathematicos* VII, 92. Per quanto riguarda Platone il modello della somiglianza è espresso con particolare chiarezza nel *Timeo*. Per quanto riguarda il rapporto tra la dottrina empedoclea e quella platonica cfr. ancora Calcidio, capp. LI-LII in MORESCHINI 2003, 209: «[Empedocle] aveva stabilito infatti che questi fossero gli elementi e i principi della realtà universale e di essi riteneva fosse costituita anche l'essenza dell'anima: è questa infatti la ragione per cui l'anima possiede la piena conoscenza di tutto ciò che esiste: essa che comprende ciò che si pone in rapporto di similitudine con quello che in lei stessa è simile. Anche Platone accetta questo stesso principio affermando che l'anima è costituita dall'unione di tutti gli elementi primi e deriva da ciò la sua facoltà di conoscere, in primo luogo, gli elementi stessi, le entità da essi derivate e, così via, tutto ciò che esiste [...]».

10. PLATONE, *Timeo* 29 CD.

Dio, nel senso per cui è possibile inferire dall'apparente legalità del mondo la presenza di un progetto razionale. Il *logos di* Timeo riproduce dunque la struttura ontologica di un'immagine, vale a dire dà accesso in forma ridotta a qualcosa che non può mostrarsi come realmente è. In quanto immagine, esso fornisce un accesso mediato ad una realtà pura aprendo uno spazio di differenza tra il nostro mondo ed uno schema razionale che dovrebbe averlo costituito sin dall'inizio. E La metafisica di Platone è precisamente l'apertura di un tale spazio relazionale al cui interno il nostro mondo cessa di esistere in se stesso divenendo un *eikon* di qualcos'altro. Questo è proprio il modo in cui un'immagine funziona: apparentemente rinunciando all'essere autonomo di qualcosa che risulta così inferiore, ma che in effetti incrementa il proprio essere nel divenire il mezzo fisico tramite il quale qualcosa di più alto può annunciare la sua presenza. Così, in quanto *eikota logos*, il discorso fisico è sempre un discorso bivalente. Esso parla al tempo stesso dal punto di vista dell'immagine e per conto del modello. Si tratta di un discorso strutturalmente esteso oltre (*meta*) i confini del dominio entro cui viene formulato. La fisica è sempre meta-fisica.

Possiamo ora chiederci, una volta emersa l'inaggrabilità della connessione tra immagine e modello, cosa determini più propriamente tale connessione, vale a dire: cosa contiene effettivamente il *meta* e cosa lo rende capace di legare in un sistema di fondazione reciproca fisica e metafisica? In altre parole possiamo chiederci: cosa appartiene simultaneamente al punto di vista dell'immagine ed a quello del modello?

Una strada possibile è quella di procedere deducendo l'esistenza di un modello razionale dalla presenza di bellezza, bontà e ordine matematico parzialmente realizzati in questo mondo. Si tratta di qualità che possono essere riconosciute solamente in forma ridotta e sempre relativa, così da permettere di deferire la possibilità di una perfezione estetica, etica o matematica su di un livello puramente teoretico, dimostrando così un'esistenza quantomeno ideale dell'assoluto. Dopo la critica di Friedrich Nietzsche, tuttavia, non è più possibile avallare questa tesi senza passare da tutto il complesso di obiezioni rilanciate dalla filosofia contemporanea di area tedesca e francese (Heidegger, Deleuze, Derrida, etc.).

Ma questo significa ritenere impercorribile la via che procede dall'analisi delle caratteristiche del mondo/ente fisico? È lo stesso

Nietzsche a fornirci una traccia di un possibile riaccostamento a questo problema. La sua implicita soluzione può trovarsi riflettendo sul tipo di legame che struttura la metafisica, il *meta*, proprio nella misura in cui quest'ultimo è radicato nella nozione di *eikon*, di immagine recante una somiglianza. Si può infatti sostenere che la fondazione metafisica platonica si muove in una maniera inversa rispetto a quella criticata da Nietzsche. I tratti che specificano la connessione tra i due mondi, i tratti del *meta*, devono infatti essere caratteristiche che pertengono in prima istanza *al mondo fisico*, non proprietà ideali che il nostro mondo accoglie solo in maniera diminuita. A rigor di termini, la principale innovazione della prospettiva platonica è l'aver portato caratteristiche appartenenti primariamente al mondo fisico nel regno dell'essere ideale ed eterno: *vita e movimento*. Un'operazione che replica al livello cosmologico l'integrazione del non essere e del movimento come generi sommi nel *Sofista*. Movimento e differenza (varietà, diversità) determinano quella *vita* dell'essere rispetto alla quale l'essere in senso pieno (*to ontos on*) può effettivamente servire da modello dell'essere del mondo fisico. Parecchi passi del *Timeo* sembrano confermare questo tipo di approccio. A 30 CD la divinità «intendendo fare questo mondo simile al più bello e più perfetto degli esseri intelligibili, diede forma ad un animale visibile comprendente al proprio interno tutti gli animali di natura affine». Questo animale visibile è chiamato *to panteles zoon*, l'essere perfettamente vivente (31 B). La sua natura tangibile e visibile implica che esso sia fatto di elementi responsabili della sua visibilità e tangibilità: fuoco e terra. Altri due elementi, acqua ed aria, vengono poi introdotti in rispetto della legge ontologica fondamentale per cui non si possono mescolare due elementi senza la mediazione di un terzo. L'ambito di applicazione di questa legge è inizialmente quello delle superfici (ove necessitano tre elementi) ma si estende fino a comprendere il regno dei solidi (la cui costituzione richiede un'ulteriore mediazione ad opera di un quarto elemento).

Seguono poi le regole per la formazione del nostro mondo in forma di sfera e la definizione del mondo fisico come l'essere vivente che contiene in sé tutti gli altri. E quel che emerge da questa descrizione è fondamentalmente il fatto che i tratti del mondo fisico non rispondono ad alcun presupposto teologico; al contrario, la descrizione continua a funzionare anche se si legge la figura della divinità del *Timeo* come

una nozione *metaforica*¹¹: l'espressione della funzionalità fisiobiologica innata del mondo. Non sembra infatti azzardato affermare che il cosmo platonico potrebbe funzionare sulla sola base dei due principi che nella loro unità strutturano l'organizzazione degli esseri viventi nelle teorie biologiche contemporanee: *informazione* (uno schema finalizzato alla costruzione di una particolare forma) ed *energia* (la quantità di movimento necessario per realizzare lo schema). Si farebbe dunque torto alla speculazione platonica continuando a considerare le teorie fisiche presenti in essa come espressione di una contraddizione ontologica o - al limite - come il risultato di presupposti teologici indimostrabili. La fisica platonica fa invece ontologicamente i conti con la nozione di *vita*, vale a dire definisce l'essere vivente come capace di movimento, finalità ed autoorganizzazione secondo un'evoluzione costante di livelli regolata dall'efficienza e dall'economia riscontrabili nella varietà delle sue forme. Il suo oggetto teorico ultimo è quell'essere vivente che soddisfa al meglio questi criteri. Forse la sua unica - inevitabile - concessione allo spiritualismo è la profonda convinzione che un tale essere vivente debba realmente esistere come unità di tutti gli altri (l'*anima mundi*).¹² E si può nutrire il dubbio che questa convinzione sia fondata oppure no. Ma, per far ciò, si deve prendere posizione sul dibattito concernente la nozione di *anima*. Che è sì un elemento centrale della costruzione platonica, ma anche un concetto che può essere convertito in una definizione accettabile da una discussione di tipo fisico: la possibilità di un automovimento in grado di puntare alla realizzazione di uno schema. È questo un modo in cui si può almeno tentare di bypassare le obiezioni poste (più o meno pregiudizialmente) ad un discorso che in ambito fisico pretenda di parlare a partire da Platone e dal *Timeo* e che legghi la possibilità di intendere il mondo delle leggi e dei processi materiali all'uso di nozioni quali «Dio» e «anima».

Andrea Le Moli
Università di Palermo
andrea.lemoli@unipa.it

11. Una tesi sostenuta tra gli altri da BALTES 1996, HALFWASSEN 2000 e FERRARI 2003.

12. Cfr. su questo KARFIK 2004.

Riferimenti bibliografici

- BALTES, M. 1996, „Gegonen (Platon, Tim. 28 b 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?“, in *Polyhistor. Studies in the History of Ancient Philosophy*, hrsg. von K. ALGRA, K. VAN DEN HORST und S. RUNIA, Brill, Leiden-New York-Koeln, S. 76–96.
- CORNFORD, F. M. 1957, *Plato's Cosmology*, Liberal Arts Press, New York.
- FERRARI, F. 2003, «Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle Idee nel Timeo», in *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, a cura di C. NATALI e S. MASO, Hakkert, Amsterdam, p. 83-96.
- HALFWASSEN, J. 2000, „Der Demiurg: seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus“, in *Le Timée de Platon, contributions à l'histoire de sa réception*, hrsg. von A. NESCHKE-HENTSCHKE, Peeters Publishers, Louvain-Paris, S. 39–63.
- JAEGER, W. 1923, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- KARFIK, F. 2004, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, Saur, Muenchen-Leipzig.
- MORESCHINI, C. 2003, *Calcidio, Commentario al Timeo di Platone*, a cura di C. MORESCHINI, Bompiani, Milano.
- MUGLER, C. 1960, *La Physique de Platon*, Klincksieck, Paris.

Critical Ontology and Modern Age

L'influenza dello stoicismo nel *Del senso delle cose e della magia* di Tommaso Campanella¹

Giorgio Armato

Esiste, nella storia della filosofia occidentale, una linea di pensiero che, su base materialistico-sensistica, sviluppa sia la teoria della consonanza e armonia cosmica, sia quella – con essa in qualche modo correlata – della mescolanza degli elementi;² una linea che, a partire da Pitagora, Anassagora, Empedocle, gli Stoici e Galeno, finisce per confluire nel pensiero magico-alchemico e nel sensismo rinascimentale.

Non è generalmente un compito facile quello di identificare singolarmente idee e dottrine della filosofia antica, in particolare post-aristotelica, che convergono nell'opera di Tommaso Campanella. Anche perché tali dottrine hanno subito un'evoluzione storica per la quale si può ben affermare che non si siano tramandate in una sequenza lineare, ma piuttosto come agglomerati di tracce e rimandi continui nei quali hanno modificato e contaminato la loro originaria fisionomia e, spesso, anche la loro univoca fonte. Come afferma W. J. Bouwsma, negli autori rinascimentali – e sono essi stessi a non averne piena coscienza – non è per niente agevole distinguere i vari influssi subiti né le loro fonti precise.³ Il quadro si complica ulteriormente considerando

1. Abbrevierò il continuo riferimento all'opera con '*De sensu*', inizio del titolo latino, nonostante il testo preso in considerazione in tutto il presente contributo sia quello italiano del 1604. Inoltre, laddove ritengo opportuno integrarlo col testo latino dei manoscritti di Francoforte e Parigi, indicherò tali codici facendo precedere alla citazione latina rispettivamente 'F' e 'P'. Le fonti stoiche sono tratte dalla collezione di ARNIM 1964 che abbrevierò in 'SVF' seguito dal numero romano indicante il volume e la cui traduzione italiana, dove non diversamente indicato, sarà quella di ISNARDI PARENTE 1989.

2. Cfr. i non più recenti ma ancor sempre pregevoli lavori di BOUSSOULAS 1955 e BOUSSOULAS 1958.

3. BOUWSMA 1990, 58 (sezione 'The two Faces of Humanism: From Ambiguity to Dialectic') rileva questo stato di cose, ad esempio, nella polarità agostinismo/stoicismo: «Neither pure Stoics nor pure Augustinians are easy to find among the humanists, though individual figures may tend more to one position than the other [...] The humanism of the earlier Renaissance uneasily blended Stoic and Augustinian impulses which it neither distinguished clearly nor, in many cases, was capable of identifying with their sources». KRISTELLER 1964, 105 e GIGLIONI 2010, 15 sgg. sono fra i pochi a sottolineare la derivazione di molte idee campanelliane (e telesiane) dal materialismo e

poi che anche l'imperioso neoplatonismo rinascimentale – al quale lo stesso Campanella attinge in misura non trascurabile – presenta elementi Stoici, particolarmente quando corrobora il suo tratto monistico a scapito di quello dualistico.⁴

È ragionevole supporre che diversi caratteri della fisica stoica presenti nel *De sensu* siano stati indirettamente fatti propri da Campanella attraverso la lettura del *De rerum natura* di Telesio, mentre altri derivino dalla lettura diretta delle opere filosofiche ciceroniane, in particolare *De natura deorum*, *De divinatione* e *De fato* – com'è noto, tutte imprescindibili fonti dossografiche per la ricostruzione del pensiero stoico. Sarà poi evidente, nel corso della trattazione, che consistenti nozioni della fisiologia campanelliana ricalcano le teorie umorali e pneumatiche stoiche assimilate e tramandate dai testi di Galeno, al nostro filosofo assai noti e, pertanto, continui oggetti di rimandi (espliciti ed impliciti) nel testo del *De sensu*.

1. *Spiritus, Pneuma, Calore*

Nozione centrale della teoria campanelliana della natura è lo *spiritus*, principio vitale di tutto il mondo naturale, sia all'interno dei singoli esseri, sia come medium della loro interrelazione e del loro *consensus* (cfr. sezione 2). Il latino 'spiritus' traduce con perfetta fedeltà il greco 'pneuma' (πνεῦμα), concetto di origine stoica che denota quel 'soffio' caldo, aeriforme, che pervade ogni parte del cosmo. Ritengo però che la funzione dello *spiritus* nel *De sensu* connoti qualcosa di più specifico rispetto al *pneuma* stoico, che pervade il cosmo nella sua interezza. Preso in considerazione soprattutto nei libri I e II, pare infatti che esso,

dall'epistemologia degli Stoici. La fleibilità e rarità del risalto di tale connessione nella letteratura critica sulla filosofia rinascimentale sono molto strane, se si pensa che è lo stesso Campanella, all'esordio del suo *Syntagma*, a rimarcare l'influenza delle 'letture' stoiche sulla propria formazione: «Cumque doctores mei argumentis satisfacere non possent, quae contra ipsorum lectiones promebam, statui ipse libros omnes percurrere Platonis, Plinii, Galeni, Stoicorum [...]» CAMPANELLA 1642, 5.

4. Così WINDELBAND 1901, 367: «In the revival of Neo-Platonism the last dualistic motives which had belonged to the same were also completely set aside [...] and the theoretical element of recognizing in Nature the creative divine power came forward pure and unmixed. [...] The Stoic elements of Neo-Platonism came with controlling force into the foreground».

proprio in funzione di ciò che a Campanella interessa maggiormente analizzare, sia relativo più agli organismi animali che al cosmo nel suo complesso.⁵ Ciò non significa che lo *spiritus* non sia presente anche al di fuori dei singoli organismi, infatti gli spiriti particolari racchiusi in essi entrano in reciproca connessione tramite il 'commune spirito':

lo spirito nostro, ch'è aereo, non può toccar l'altro spirito, e fu forzato significare per lo commune spirito, battendolo con gl'instrumenti e figurandolo in modo che, di quelle figure infacendosi, l'altro spirito viene a sapere quel che l'altro pate⁶

Gli 'strumenti' che 'battono' il 'commune spirito' sono, nel contesto del passo esaminato, le voci trasmesse attraverso l'aria, la quale diventa il mezzo di trasmissione dello stato dei singoli spiriti animali, che così riescono a comunicarsi le reciproche affezioni. Questo spirito comune è dunque uno spirito legato all'aria («come è mossa l'aria, si muove lo spirito»,⁷) – il mezzo attraverso cui le parti della natura stanno in comunicazione reciproca («dunque l'aria sta come anima commune che a tutti aiuta e per cui tutti comunicano»,⁸). L'aria è un elemento fondamentale anche del *pneuma* stoico, che risulta una miscela di aria e fuoco/calore. Differenziandosi dagli Stoici, però, Campanella considera lo *spiritus* un 'prodotto' del calore:

Ecco, dentro nel cascio e ne' legni putridi e carni, il calore agitarsi, che, sendo attivo, sempre age, né mai si scorda della sua nativa attività, e, così, spirito tenue produce.⁹

Per gli Stoici, il *pneuma* è esso stesso principio attivo semovente, per Campanella invece è al calore che spetta il ruolo di principio in quanto 'agente', 'attivo'.¹⁰ E per quanto il *pneuma* stoico sia 'dotato' di calore

5. La duplice possibile 'dimora' dello spirito – nell'organismo individuale e, al di fuori di esso, nell'aria – appare evidente da *De sensu* II 7: «Lo spirito in aria esalato vive vita aerea, e oblia questa in cui fu inchiuso».

6. *De sensu* III 7.

7. *De sensu* III 7.

8. *De sensu* III 7.

9. *De sensu* II 5.

10. Sul rapporto intercorrente fra *spiritus* e calore Campanella non va molto più a fondo del passo II 5 prima citato, per cui rimane solo una deduzione il fatto che lo

come sua qualità intrinseca, esso non è da questo ‘prodotto’.¹¹ Il lascito telesiano, in questo primato del principio-calore, appare evidente.

Se, riguardo alla consistenza e funzione del *pneuma*, Campanella e gli Stoici differiscono nel modo sopra descritto, sono d’altra parte concordi nel porre il Sole quale origine del calore universale e principio della vita cosmica: in II 5 (F. P. «ostendimus omnem ignum a sole derivari») e III 1 il calore è legato al sole come l’effetto alla sua causa e il fenomeno alla sua origine. Allo stesso modo, per lo stoico Cleante, il fuoco emanato dal sole è principio di vita dell’universo:

Non ci possono esser dubbi circa il tipo di fuoco di cui è formato il sole, visto che questi fa sì che tutte le realtà fioriscano e giungano a maturazione, ciascuna nel suo genere.¹²

L’influenza del *De rerum natura* ciceroniano – da cui è tratto sia questo, sia diversi passi che analizzeremo successivamente – mi sembra estremamente consistente, poiché la stessa centralità del fuoco proveniente dal sole è affermata da Campanella all’esordio del terzo libro:

Or ne segue dunque che il cielo sia d’ogni senso acutissimo dotato, perché nella nostra Filosofia dimostrato abbiamo esser tutto di natura di fuoco, poiché ogni stella manda giù luce e calore, ma più il sole

spiritus sia quella specifica conformazione assunta dal calore negli organismi viventi (e, in misura diversa, anche in quelli non viventi). In ogni caso, il calore rappresenta la *causa agens* di ogni processo dell’anima («calorem eius causam agentem esse, ipsamque flatum»).

11. Secondo la testimonianza di Galeno (*De Hipp. et Plat. pl.* V 3 (160) p. 421 M., SVF II 841) il *pneuma* stoico risulta dalla commistione dell’elemento caldo e di quello freddo (τὸ ψυχρὸν καὶ θερμόν). Ma pare che l’elemento caldo, unitamente a quello aereo, costituisca proprio l’essenza della sua composizione, come riporta Alessandro d’Afrodisia in *De mixtione* p. 224, 32 Bruns, SVF II 310 (καὶ γὰρ ἄερος καὶ πυρὸς ὑφίστανται [gli Stoici] τὴν οὐσίαν ἔχειν τὸ πνεῦμα). Lo stesso Galeno (*Def. med.* 95 XIX, p. 371 Kühn, SVF II 1133) testimonia d’altro canto l’equivalenza, nella concezione stoica, del ‘fuoco industrioso’ (πῦρ τεχνικόν) con il ‘soffio caldo’ (πνεῦμα ἔνθερμον) – sebbene tale passo sia riferito all’organizzazione del corpo umano e non a quella dell’universo in toto. Cfr. in *De nat. deorum* II 24 sgg. tutta la disquisizione ciceroniana sul calore come *vis vitalis* diffusa in tutto il mondo.

12. Cic. *De nat. deorum* II 41, SVF I 504: «Negat [Cleanthes] ergo esse dubium, horum ignium sol utri similis sit, cum is quoque efficiat, ut omnia floreat et in suo quaeque genere pubescant».

per la maggior grandezza e vicinanza, e ogni fuoco del mondo uscir del sole si è visto, perché o dalle pietre o fregati legni fuoco cavamo per esser generati dal sole.¹³

Anche il riferimento al calore delle stelle comunicato al mondo è presente nella cosmologia stoica.¹⁴ Le stelle si irradiano vicendevolmente la luce, costituendo così un sistema simpatetico (eloquente l'espressione '*societas luminis*' adoperata da Seneca) in cui ciascuna è presente all'altra.¹⁵ Idea specularmente presente nel *De sensu* alla fine del libro IV 19: «Le stelle tra loro hanno altra magia perché altramente sono affette dalle vive lor possanze tra loro»; e ancor più esplicitamente in III 4: «Si può stimare che le stelle, mandandosi la luce l'una all'altra, si manifestino i loro secreti».

2. *Consensus mundi*

Questa visione del mondo come sistema interconnesso, come macroscopico organismo vivente, è di origine pitagorica, ma fu fatta propria anche dagli Stoici che si servirono della nota immagine del mondo quale grande organismo vivente.¹⁶ Immagine ripresa nel *De Sensu* in III 5:

e Pitagora dice che [la terra] animal grosso sia, e li suoi peli e capegli son l'erbe e arbori, le pietre ossa, gli animali come pidocchi a noi, e nel centro calda la pone come è in noi il cuore¹⁷

Sottolineare questa 'animalità' del mondo significa, essenzialmente, riconoscerne la capacità senziente nel suo complesso, così come di ogni sua parte:

13. *De sensu* III 1. Cfr. la fine di IV 19, dove si dice che a «ogni grado di cose risponde qualche grado di calor simile, veggente in giù dalla particolare stella».

14. Stobeo, *Ecllog.* I 25, 3, p. 213 Wachsmuth, SVF I 120: «Zenone dice che il sole, la luna e tutti gli astri sono dotati di intelletto e mente, e sono ignei, di un fuoco capace di foggiare con arte». Cfr. SVF II 593 e 682.

15. Seneca, *Nat. quaest.* VII 19,1, SVF I 122: «[Zenone] ritiene che le stelle si incontrino nella congiunzione dei loro raggi, e che da tale congiungersi delle luci derivi l'immagine di una stella più lontana» (congruere iudicat [Zenon] stellas, et radios inter se committere: hac societate luminis existere immagine stellae longioris).

16. SVF II 92, 638, SVF I 111-114.

17. In P. abbiamo l'aggiunta: «et aquas esse velut lac Terrae, ait Seneca; Basil. vero sanguinem».

tutto il mondo vive d'un comun senso, e di più ci è la sua mente, come in noi la nostra, e di più c'è il senso particolare a ciascheduna cosa diffusa del comune.¹⁸

Il senso presente 'in ciascuna cosa' non è un'affermazione generica, né in linea con un consueto modo di considerare le entità viventi, ma va preso alquanto alla lettera: le 'cose' a cui si riferisce Campanella non sono soltanto le 'unità' organiche, ma anche le loro parti. Un pezzo di carne staccato dal corpo, per esempio, è dotato di un senso proprio a tal punto da poter generare la paradossale situazione descritta in IV 10, in cui il padrone si ricostruisce il naso prelevando un pezzo di carne dal braccio del servo; tutto va bene fin quando il servo rimane in vita, ma non appena questi muore, anche il naso del padrone va in putrefazione. Il che dimostra il legame continuo, assicurato dal *comune spirito* presente ovunque, fra tutte le porzioni di materia. Legame che è, per di più, descritto in termini di cause ed effetti:

perché, vivendo la causa, l'effetto è più vivo, ancor che assente, per natura e comunicanza dell'aria e del consenso del mondo, chè quella influenza che aiuta l'uno aiuta l'altro, e, morendo la causa, l'effetto patisce ruina, perché l'influenza nemica che uccide la causa, è dell'effetto pur contraria. [...] Così dico che le medesime cause universali teneano in vita quel servo e la parte del naso del patrone da quello tratta, e morendo il servo morì il naso.¹⁹

La reciproca simpatia fra le parti della natura non ha dunque niente di misterioso o di inspiegabile, essendo garantita da un ordine e una connessione causale presenti a tutti i livelli. Le cause comunicano la loro azione e si legano agli effetti grazie al medium aereo e pneumatico, anche laddove ciò non risultasse percepibile e osservabile, dando così l'impressione di un influsso 'magico', non fisicamente fondato né esplicabile.

Orbene, è noto come la tematica del 'consensus' – concetto che ha il suo corrispondente greco nel termine συμπαθεια – sia colonna portante di tutta la fisica stoica, il cui principio è proprio la «simpatia reciproca delle parti all'interno del cosmo».²⁰ Ma anche in questo caso il

18. *De sensu* IV 10.

19. *De sensu* IV 10.

20. Cleomede, *Circul. doctr.* I cp. 1 p.1 Bake, SVF II 534: συμπαθεια τῶν ἐν αὐτῷ [ὁ κόσμος] μερῶν πρὸς ἄλλα.

sentire reciproco delle parti è fondato su una capillare interconnessione causale alla quale nulla sfugge:

sembrerebbe in primo luogo che nulla possa avvenire senza causa, ma sempre secondo cause principali; in secondo luogo che questo mondo sia governato da un ordine naturale, essendo tutto pervaso dal soffio vitale e in simpatia reciproca nelle sue parti.²¹

Non esclusivamente l'«accadere» (γίγνεσθαι) è legato all'ordine delle cause, ma il «generarsi» stesso: «[Fato è] l'ordine e la serie delle cause, dal momento che le cose si generano in quanto una causa si connette con l'altra».²² Il procedimento di deduzione di un determinato effetto da cause in cui erano già presenti quelle proprietà poi riscontrate nell'effetto stesso, è adoperato da Campanella nel capitolo iniziale del primo libro, dall'esplicito titolo: «*Ciò ch'è negli effetti esser nelle cause, e però gli elementi e il mondo sentire*» (I 1), in cui la deduzione è adoperata per concludere, a partire dalla capacità senziente degli animali, che anche gli elementi di cui essi constano hanno tale capacità:

Or se gli animali, per consenso universale, hanno sentimento, e da niente il senso non nasce, è forza dire che sentano gli elementi, lor cause e tutte, perché quel che ha l'uno, all'altro convenire si mostrerà.²³

Mentre tal ragionamento mira a determinare una proprietà – l'essere senziente – delle parti (gli 'elementi' degli animali) a partire dal tutto (l'animale), Zenone stoico, inversamente, si era servito di un analogo procedimento dimostrativo per attribuire la stessa proprietà al tutto, partendo però dalle parti:

Non può esistere una parte di un essere privo di sensibilità che sia dotata di sensibilità; ma le parti del mondo hanno sensibilità: dunque il mondo non è privo di sensibilità.²⁴

21. Plutarco, *De fato* cp. 11 p. 574d, SVF II 912.

22. Cic., *De divin.* I 55, 125, SVF II 921: *ordo seriesque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat.*

23. *De sensu* I 1.

24. Cic., *De nat. deorum* II 22, SVF I 113: «Nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens; mundi autem partes sentientes sunt; non igitur caret sensu mundus». Subito dopo, Cicerone riporta una seconda, analoga deduzione di Zenone svolta non con la proprietà dell'esser senziente, ma con quella dell'esser razionale.

Tale parallelo – analogo sia nel contenuto che nella forma – mi pare estremamente rappresentativo dell'influenza, nella formazione campanelliana, delle letture di Cicerone e del *De natura deorum* in particolare. Ciò potrebbe collocare la questione dell'eredità stoica su un piano di ricezione indiretta; ma anche così, non sembra che ciò possa togliere consistenza a quei contenuti della cosmologia stoica che, proprio perché così massicciamente e fedelmente presenti nel *De natura deorum*, finiscono per costituire un riferimento storico imponente del pansensismo campanelliano.

È evidente che non solo le parti del mondo sublunare, ma anche l'intero sistema cosmico della terra, del cielo e degli astri è in armonica comunicazione e sottoposto a continuo interscambio di sostanze. Qui entra in gioco un concetto tipico della tradizione medico-alchemica, quello di 'esalazione' (nelle fonti greche designato col termine ἀναθυμία), che interessa tanto il macrocosmo, quanto i singoli viventi e i loro processi fisiologici.²⁵ A parere di Cleante e di altri Stoici, è proprio grazie alle esalazioni provenienti dalla terra e dal mare che il sole e gli astri vengono alimentati. Sempre nel *De natura deorum*, Cicerone descrive chiaramente la connessione:

Le stelle sono fatte di fiamma per loro propria natura; perciò sono alimentate dai vapori della terra, del mare, delle acque, che il sole fa sorgere dalle pianure e dagli specchi d'acqua con il riscaldarli.²⁶

Per quanto sia, a mio avviso, dubbia una diretta influenza di questa concezione stoica su Campanella – che più probabilmente assimila da Galeno il concetto 'tecnico' di esalazione, applicandolo quasi esclusivamente al sangue e agli altri umori dell'organismo umano – tuttavia esistono nel *De sensu* diversi passi in cui esalazioni e vapori vengono descritti in una funzione, per così dire, 'intracosmica' e non solo interna all'organismo umano (come in III 6).²⁷ In I 13 ad esempio leggiamo che

25. È teoria stoica che l'anima (quindi il *pneuma* psichico) sia una 'esalazione'; allo stesso modo Campanella afferma che lo *spiritus* viene nutrito dai vapori e dalle esalazioni del sangue.

26. Cic., *De nat. deorum* II 46, SVF II 593: «Sunt autem stellae natura flammeae; quocirca terrae, maris, aquarum vaporibus aluntur iis, qui a sole ex agris tepefactis et ex aquis excitantur». Cfr. anche SVF I 501 e 535; SVF II 572, 821 e 1146.

27. In SVF II 847 Plutarco riferisce che l'anima è definita dagli Stoici una 'esalazione'. Cfr. SVF II 778 e sgg.

«il mare tien legato il cielo con la terra, perché ristora per spongiose vie quel che gli toglie il sole, e poi esso mare lo riave per piogge e fiumi»; mentre in III 6: «è forza dire che l'aria pur senta; e perché a lei lo spirito esala come a suo simile, qual l'acqua al mare e il fuoco in suso, resta che l'aria senta». Benché non si dica – come per i passi stoici sopra esaminati – che queste esalazioni 'nutrano' il sole, la relazione fra mare (definito più o meno 'grosso' o 'sottile') e sole è chiaramente istituita, ed è una relazione mediata dai 'vapori':

perché il sole vapori genera nel [*intendi*: mare] sottile l'inverno, e non può cacciarli fuori e nel [mare] grosso l'estate, e ne gli equali mari la mattina si fa gonfiagione ch'è il sole impotente non può fuori cavare i vapori l'estate, e così la sera, ma nel meridio li cava e fa l'aure etesie a noi spirare e il mare nostro tranquillare, sendo fatto sì raro che dona esito al vapore e non è contrastato.²⁸

Il processo di esalazione ha però la sua origine non solo dal mare, ma anche dalla terra:

perché li vapori dell'aria, perpetuamente ingombrata dalla terra esalante, e la guerra che ci è tra il cielo e la terra, impedisce la nostra vista che stiamo in mezzo della guerra.²⁹

L'analogia con gli Stoici risiede soprattutto nella descrizione di questa dinamica dello scambio perenne tra le varie parti del mondo, la quale non riguarda soltanto lo *spiritus* / *pneuma* (che in ogni caso rimane l'elemento fondamentale della simpatia cosmica), ma interessa anche tutte quelle sostanze in grado di 'esalare', particolarmente nella tipica forma di movimento dal basso verso l'alto, cassando così, in un certo qual modo, quella drastica differenziazione di *ousiai* fra mondo sublunare e mondo astrale introdotta da Aristotele.

3. Divinazione, sogni, precorrimenti

È chiaro che è la stessa concezione del *consensus mundi* a costituire il fondamento imprescindibile della premonizione del futuro e della

28. *De sensu* III 12. Nello stesso capitolo, poco più avanti, si legge della costante presenza di vapori nell'aria.

29. *De sensu* III 4.

divinazione, ciò nella misura in cui esiste una comunicazione ininterrotta fra tutte le parti della natura, ancorché le più lontane e diverse. In particolare l'esplicito titolo di III 9, «*L'aria infarsi delle cose presenti e future e comunicarle in sogno a noi e come noi sentire*», ci immette in quell'ordine di pensiero per cui «il permanere del senso negli enti e nell'aria in forme latenti e come sopito, per risvegliarsi in determinate occasioni, rende spiegabili fatti solo in apparenza prodigiosi»,³⁰ riconducendo quindi tali fatti a cause ben determinate, per quanto difficilmente individuabili dall'uomo:

E perché ogni cosa che ha da essere si preparò nelle cause da che fu il mondo fin mo, e sempre si camina a quella, e ogni causa antecedente è causa o concausa o segno della conseguente e della coetanea, come in *Metafisica* mostrai, si può dire che l'effetto prossimo sia nell'aria noto [...], chè non solo li preparamenti umani degli uccisori, ma i preparamenti delle altre cause, in aria si fanno e conoscono.³¹

Orbene, è noto che gli Stoici definiscono il fato³² come serie continua di cause (ad esempio nel già citato passo di Cicerone, *De divin.* I 55, SVF II 921: *ordo seriesque causarum, cum causa causae nexa rem ex se gignat*), operando fra le cause stesse importanti distinzioni assimilabili a quelle campanelliane di «causa antecedente» e «concausa». *Causa antecedens* e *causa adiuvans* sono infatti fra i termini tecnici della teoria causale stoica riportati, ancora una volta da Cicerone, quale fonte principale della fisica crisippea.³³

Ma, oltre al concatenamento causale, il passo campanelliano mette in primo piano il ruolo importante dell'aria quale mezzo di trasmissione dei moti e delle influenze reciproche delle parti della natura, facendo sì che individui con particolare sensibilità, gli indovini, vi possano

30. ERNST 2007a, 118.

31. *De sensu* III 9.

32. Concetto non presente nel passo campanelliano citato, ma presente altrove, per es. in II 26, dove si dice che esso «spinge a fare il lavoro» il calore nelle sue diverse manifestazioni materiali. Non è qui il luogo per discutere il concetto di fato in Campanella, ma mi pare chiaramente ravvisabile come, sia per lui che per gli Stoici, esso si identifichi con la Natura stessa e si connoti più come interconnessione causale tra le sue parti che come insieme di *decreta* divini dal carattere mitologico e religioso. Tutte le fonti stoiche raccolte dall'Arnim sui concetti di fato e divinazione si trovano in SVF II cap. VI (De Fato) e cap. IX (De divinatione).

33. *De fato* 41, SVF II 974.

cogliere i segni anticipatori di certi eventi futuri. A riprova di ciò citiamo un passo (parte finale di III 9) in cui Campanella è ancora più esplicito:

Ma che nell'aria le future cose si presentiscono, mille istorie n'abbiamo, che a tempo di guerra si sono visti uomini guerreggiar in aria e s'è inteso strepito d'arme, dice Plinio, e il libro de' Maccabei e di Giuseppe cavalli armati e uomini con loriche e lance figurati in aria, scrivono essersi visti nella espugnazione di Gerosolima molto innanzi [...] perché ogni preparamento nel senso commune dell'aria è noto, et essa s'imprende di quelle forme simili, come noi, quando dormimo,³⁴ figure di nemici armati e di serpi, e d'altre cose vedemo, risvegliati in noi dalla passione li moti sopiti di cose tali. Così potemo dire che l'aria sogni e figure quel che ha da essere, poich'è spirito commune.

Il «consentimento dell'aria» (III 10) è evidentemente una specificazione del principio del *consensus mundi*, la condizione necessaria e sufficiente per tutti quei fenomeni di prefigurazione del futuro che includono apparizioni, sogni, presentimenti, profezie ecc. Questa stessa concezione è a fondamento di molteplici passaggi del *De divinatione*, in cui Cicerone riporta le tesi degli Stoici i quali «ritengono che il mondo abbia avuto fin dall'inizio una tale struttura, che eventi stabiliti siano precorsi da segni stabiliti, manifestantisi alcuni nelle viscere, altri negli uccelli, altri nelle folgore, altri nei prodigi, altri ancora negli astri, o

34. Per quanto sia ovviamente un tema ricorrente nella letteratura di ogni epoca, in questo contesto la funzione premonitrice dei sogni è ben supportata dalla teoria dello 'spirito commune' dell'aria e dalla sua versatilità ad impregnarsi di forme e comunicarle facilmente a chi dorme per via del rilassamento della tensione dello spirito. Questo è spiegato chiaramente all'inizio di III 9: «Pur l'uomo in sogno partecipa alla conoscenza dall'aria respirata il che vigilando non sente, perché sta la mente con lo spirito dedita alli moti maggiori delle cose che vede e tocca e negozia; ma in sonno tutto lo spirito sta nella testa, né pensa ad altro che a rifarsi e acquetarsi delle passioni che il giorno o vigilando ha sentito, onde fu diminuito e scemo». La spiegazione dell'acquietarsi dello spirito, che favorisce così il sorgere di immagini e visioni, è praticamente la stessa data dagli Stoici: «quando l'anima è in riposo [*quiescentibus animis*], per mezzo dei sensi, rivela il futuro. Da ciò deriva che ci appaiono immagini di luoghi ignoti e simulacri di uomini sia vivi che morti» (Calcidio, *In Plat. Tim.* 251, p. 260, 20 Waszink, SVF II 1198). Inoltre, i due rispettivi luoghi citati concordano nel far derivare dalla divinità le premonizioni dei sogni: «i sogni nascono o dagli affetti e cause interne [...] o da Dio» (III 9); e «in virtù di questa associazione inscindibile [*propter inseparabilem comitatum*] con la ragione divina, la nostra ragione [...] rivela il futuro» (SVF II 1198).

nelle visioni dei sogni, o nelle parole degli invasati». ³⁵ Qual è la causa di questo manifestarsi degli eventi futuri in cose e situazioni così diverse e lontane da loro? E cosa rende possibile interpretare tali segni? La causa risiede nell'unità di tutto ciò che esiste e nel congiungimento reciproco delle cose:

Che parentela hanno queste cose [i moti delle viscere ecc.] con la natura nel suo insieme? Se essa è congiunta e tenuta insieme da un universale consentimento [...] che cosa può avere l'universo che lo congiunga con eventi come il ritrovamento di un tesoro? [...] Per affermare che vi è in natura questo contatto delle cose fra loro [...] gli Stoici raccolgono molti dati a prova. [...] [Segue una serie di esempi]. Sia pur possibile portare infiniti esempi di questo genere per provare la parentela naturale di realtà di per sé distanti l'una dall'altra [...] concediamolo pure [...] ma per quale congiunzione della natura, per quale armonia e consenso, quella che in greco si dice *sympatheia*, può esser apparentato un fegato aperto con il mio piccolo vantaggio e questo stesso col cielo, la terra, la natura tutta?³⁶

Per quanto imperscrutabile, la connessione (*cognatio, consensus, contagio, coniunctio*) fra tutte le parti del mondo esiste e rende possibile rintracciare la causa di sia pur minimi mutamenti aventi luogo, per esempio, nelle viscere degli animali, costituendo così il fondamento 'scientifico' della tecnica dell'aruspice.

4. L'anima e la percezione

Dopo la discussione dei principi naturali e del mondo nel suo complesso, in questa e nell'ultima sezione analizzeremo quelle che a nostro parere sono le confluente dell'epistemologia sensistica stoica e di quella

35. *De divin.* I 52, 118, SVF II 1210.

36. Cic., *De divin.* II 14, 33, SVF II 1211: «Cum rerum autem natura quam cognationem habent (scil. exta, e quibus haruspices future praedicunt)? quae et uno consensus iuncta sit et continens, [...] quid habere mundus potest cum thesauri invention coniunctum? [...] Ut enim iam sit aliqua in natura rerum contagio, quam esse concedo – multa enim Stoici colligunt [...]. Sescenta licet eiusdem modi proferri, ut distantium rerum cognatio naturalis appareat – demus hoc – qua ex coniunctione naturae et quasi contentu atque consensu, quam συμπαθειαν Graeci appellant, convenire potest aut fissum iecoris cum lucello meo aut meus quaesticulus cum caelo, terra rerumque natura?».

campanelliana relativamente al microcosmo umano, alla sua fisiologia e psicologia.

Nel quarto capitolo del secondo libro, la concezione dell'anima come 'spirito caldo' appare poggiare sulla capacità produttiva del calore, il quale «spirito dentro a corpulenza genera», così come, penetrando sottoterra, dispone questa a varie forme, generando acqua, olio, pietre, metalli, vapori ecc; ma quando genera spirito, e precisamente uno spirito che non è più in grado di esalare, questo «riman dentro» la materia in cui è contenuto e «produce l'animale». Il risultato di tale processo è appunto l'anima come principio forgianti la materia corporea dell'organismo animale:

l'anima, dunque, sarà lo spirito caldo, sottile, ingenerato nell'umore, dentro una grossa materia, onde, esalar non potendo, la effigia e forma ad uso di poter vivere insieme.³⁷

'Spirito caldo' ricalca perfettamente il greco πνεῦμα ἔνθερμον (vd. n. 11 sopra) e testimonia l'eredità della concezione pneumatica dell'anima giunta a Campanella per il tramite di Galeno³⁸ e corroborata certo dalla lettura del *De rerum natura* di Telesio. Ma non è tutto. Lo *spiritus* dell'anima richiede anche 'nutrimento' (vd. anche passo citato alla n. 26): «il sangue è in lui [nell'animale] come il mare nel mondo, animal grande, per nutrir lo spirito con la sua esalazione» (II 8).³⁹ Ora, che in tale concezione sia avvenuta la trasmissione stoici → Galeno

37. *De sensu* II 4. Per l'anima come 'spirito caldo' cfr. II 21, II 26 e in genere tutti i capitoli da 18 a 24 del secondo libro.

38. Tra le numerose testimonianze sul *pneuma* psichico di concezione stoica, possiamo riportare una fra le più paradigmatiche, presente nel testo di Galeno, *In Hippocr. Epid.* V 6, XVII B, p. 250 Kühn, SVF II 715: «Gli Stoici usano chiamare natura (φύσις) il principio da cui sono governate le piante, anima (ψυχή) quello da cui sono governati gli animali: sostanza dell'uno e dell'altro ritengono sia il soffio vitale connaturato (τὸ σύμφυτον πνεῦμα), e credono che a differenziarle sia la qualità (ποιότης). Più arido (ξηρότερος) è infatti il soffio vitale dell'anima, più umido (ύγρότερος) quello della natura, ma tutti e due, per mantenersi in esistenza, richiedono non solo nutrimento, ma anche aria».

39. In generale lo spirito è sostenuto dalla nutrizione e dal processo di trasformazione delle sostanze ingerite operato dal calore, il quale le muta in quel «succo» di cui poi lo spirito si alimenta. Tuttavia, dopo i venticinque anni, il calore – poiché «il corpo di più è indurato» – converte sempre meno cibo in «succo». Così in qualche modo il calore corporeo, venendo sempre meno impiegato in quella trasformazione, comincia ad accumularsi fino al punto in cui «resta il corpo quale estinto carbone e lucigno

→ Campanella è a mio avviso saldamente comprovato, fra gli altri, dal seguente passo galenico (annoverato giustamente dall'Arnim fra le testimonianze stoiche): «quanti credono che l'anima sia un soffio vitale, dicono che essa perdura nella sua sussistenza in virtù dell'esalazione del sangue». ⁴⁰

Ma come 'sente' l'anima? Come viene affetta dagli oggetti esterni e in che modo essi vi originano la sensazione? Il capitolo 12 del libro II reca il titolo «*Tutti li sensi esser tatto, ma li sensorii e modi differire*». Il tatto è la funzione basilare e lo stadio ultimo di ogni conoscenza sensibile, nel senso che anche le percezioni sensorie gustative, olfattive, uditive, e visive sono ad esso riconducibili – al *contatto*, cioè, fra lo spirito percipiente e lo stimolo che ad esso giunge dai vari organi sensori: «per tutta la macchina dell'animale vi sta il senso del tatto, perché ogni cosa del mondo sente così; ma in diverse parti ha diversi modi di sentire; ma tutti pur son toccamento, e, in quante maniere dalle cose può esser mosso, tanti organi feo di senso». ⁴¹ La centralità del 'contatto' nel processo percettivo è similmente affermata dagli Stoici, i quali anzi fanno convergere ogni percezione in quello che chiamano 'comune sensorio', definito appunto come un 'tatto interiore': «gli Stoici ritengono che questo, che chiamiamo comune sensorio (κοινὴν αἴσθησιν), sia come una sorta di tatto interiore (ἐντὸς ἀφῆν), per mezzo del quale possiamo afferrare noi stessi (ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα)». ⁴²

Solo allorché uno stimolo proveniente dall'esterno modifica lo spirito dell'organismo percipiente si produce la sensazione. Nel caso della luce, ad esempio, essa «entra per le trasparenti membrane e muove lo spirito che poi sente»; ⁴³ qualunque sia l'oggetto percepito, allo stesso

arso» (II 10). Per la nutrizione del sangue e dello spirito vedasi anche il passo in II 12, dove Campanella esamina le varie funzioni degli organi di senso, sostenendo che la parte di spirito presente nella lingua deve riconoscere le parti di cibo atte a nutrire, appunto, spirito e sangue di tutto il corpo.

40. Galeno, *In Hippocr. Epidem.* V, XVII, p. 246 Kühn, SVF II 782 (cfr. SVF II 778, II 781): ὅσοι γὰρ οἴονται τὴν ψυχὴν εἶναι πνεῦμα, διασώζεσθαι λέγουσιν αὐτὴν ἔκ τῆς ἀναθυμιάσεως τοῦ αἵματος.

41. *De sensu* II 12.

42. Aezio, *Plac.* IV 10, I *Dox. Gr.*, p. 414, SVF II 852: «Οἱ Στωϊκοὶ τίνδε τὴν κοινὴν αἴσθησιν ἐντὸς ἀφῆν προσαγορεύουσι, καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα.

43. *De sensu* II 15.

modo, è ovvio che «lo stesso spirito senta tutti questi oggetti, ma con diversi organi. [...] Dunque il medesimo spirito ode, vede, odora e gusta, poiché dall'uno all'altro organo così corre». ⁴⁴ Questo è il concetto di 'immutazione' (vd. ad es. la polemica contro Aristotele in tutto II 15) che Campanella contrappone a quello aristotelico di 'informazione', basandosi per l'appunto sul 'contatto' tra il percipiente e il percepito: «E ogni sensazione esser immutazione il tatto prova, che si scalda, affreda, punge, alliscia, aggrava, patendo non forma, ma mutanza» (II 16). ⁴⁵ Proprio questa distinzione, fra localizzazione delle varie affezioni negli organi di senso da una parte e unicità dello spirito senziente dall'altra, testimonia l'identità della gnoseologia campanelliana con quella stoica. Citiamo, fra le numerose testimonianze sulla teoria stoica della percezione, la seguente tratta da Plotino (*Enn.* IV 7, 2 sgg, SVF II 858):

Quando si dice che un uomo ha male a un dito, il dolore che riguarda il dito sta lì nel dito stesso, ma la sensazione del dolore essi concordano nel dire che sta nella parte direttiva; pur essendo un'altra la parte dello pneuma che duole, è la parte direttiva che avverte la sensazione e tutta l'anima risente della stessa sofferenza. E come può avvenire tutto questo? Per trasmissione, essi diranno: primo a soffrire è lo pneuma psichico che si trova nel dito, poi esso si trasmette alle zone più vicine e da queste ad altre, finché non arriva alla parte direttiva. ⁴⁶

Nella traduzione, 'la parte direttiva' – e spesso anche 'l'egemonico' – designa il termine stoico 'τὸ ἡγεμονικόν', vale a dire «la parte superiore dell'anima: in essa si formano le rappresentazioni e gli impulsi, e da lì proviene il ragionamento; essa ha la sua sede nel cuore». ⁴⁷ In tale definizione non v'è riferimento alla 'sensazione', ma dal passo di Plotino è chiaro che l'egemonico svolge anche quella funzione di 'comune

44. *De sensu* II 17.

45. Anche in II 4: «Ogni senso esser passione e farsi per tatto, in tante foggie in quante toccar si può lo spirito».

46. Naturalmente questo aspetto della gnoseologia stoica fu integralmente assimilato da Galeno; vedasi ad es. *De locis affectis* II 5, 8 p. 127 Kühn, SVF II 857: «si deve supporre che la parte direttiva veda e oda, tuttavia veda per mezzo degli occhi e senta per mezzo delle orecchie».

47. Diog. Laert., *Vitae phil.* VII 159, SVF II 837: 'Ἠγεμονικὸν δ' εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται ὅπερ εἶναι ἐν καρδίᾳ.

sensorio' (κοινὴ αἴσθησις) a cui si accennava sopra. A conclusione di questa serie di considerazioni si configura l'immagine di un centro capace di unificare ogni percezione proveniente dagli organi senzienti periferici, immagine resa efficacemente da Crisippo tramite il paragone col ragno al centro della tela:

come il ragno stando nel mezzo della sua tela, tiene con i piedi tutti i capi dei fili, per sentire da vicino qualunque colpo venga da piccoli insetti, così la parte direttiva dell'anima, posta nel bel mezzo del cuore, controlla tutti gli inizi delle sensazioni, per poter comprendere immediatamente che cosa esse stiano per riferirle.⁴⁸

Pongo ad immediato raffronto il passo campanelliano di *De sensu* II 17:

non basta mettere cinque sensi, ma è necessario aggiungere il senso commune [...] poiché è quello in cui consentono tutti sensi e conferiscono tutti gli oggetti insieme, et egli sta come centro, et essi sensi come linee dal centro a circonferenza tirati.

Il legame è davvero sorprendente, e la similitudine geometrica di Campanella esprime un concetto identico a quello dell'analogia immagine crisippea del ragno al centro della tela, così come il concetto di 'senso commune' rispecchia quello stoico di κοινὴ αἴσθησις.

Ma la riflessione va ulteriormente approfondita, nel senso che sia Campanella che gli Stoici parlano allo stesso modo di *un'unica facoltà con diverse funzioni*. Nel capitolo 9 del secondo libro – recante il titolo "Lo spirito medesimo esser anima conoscente, irascibile e concupiscibile e motrice" – si nega «queste tre temperature esser tre anime», affermando di contro l'esistenza di un'unica anima e di un unico spirito, benché ciascuna di quelle sue manifestazioni sia comunque capace di «senso» e di «moto»;⁴⁹ infatti «il senziente spirito è uno» e «la diversità degli

48. Calcidio, *In Platonis Timaeum* 220, p. 232 Waszink, SVF II 879 (poco prima Calcidio, per spiegare lo stesso concetto, usa il proprio paragone del tronco in cui convergono tutti i rami dell'albero). Vd. anche SVF II 826, 836, 866.

49. Si tratta in ogni caso di caratteristici moti dello spirito (il desiderare, il volere ecc.), il quale permane comunque nella sua unità. Mi pare che Campanella descriva le passioni come effetti del continuo dinamismo dello spirito che può variare la sua gradazione di calore e la sua differente concentrazione in determinate aree dell'organismo,

oggetti non fa indizio di virtù senzienti diverse». ⁵⁰ Dal lato degli Stoici questa stessa concezione è riportata da più fonti, e in particolare da Alessandro d'Afrodisia con una citazione diretta:

una è la potenza dell'anima, sì che la stessa anima, a seconda della sua disposizione, ora pensa, ora si adira, ora desidera contro il dovuto. ⁵¹

Che sui principi di *pneuma* e *spiritus* venga a fondarsi una gno-seologia sensistica, pressoché identica negli Stoici e in Campanella, è testimoniato ulteriormente dalla teoria empedoclea del *simile ad similem*, da essi condivisa. Prendiamo in esame alcuni passaggi: «Fra tante cose una cosa [Aristotele] asserisce bene: che non si faccia sensazione, senza che il senziente del sentito similitudine prenda; e già questo si vede esser azione dell'oggetto, poiché azione altro non è che diffusione della somiglianza dell'agente»; ⁵² «noi di simili in simili sentiamo»; ⁵³ «E senza dubbio le cose consimili potero nascere e morono consimilmente: onde l'amico pate per l'amico, e quel medesimo influsso celeste che serva il simile, serva il consimile»; ⁵⁴ «una goccia dopo l'altra, il simile seguitando il simile, e così spingendosi e dilatandosi oltre, per capire dove l'altra era e l'altra succedere»; ⁵⁵ nell'intero capitolo 21 del secondo libro l'immaginazione e la memoria ⁵⁶ vengono fondate sul principio della somiglianza: «l'immaginare è muoversi, e, una cosa

inducendovi appunto quei 'moti' in cui le passioni e gli affetti consistono. A supporto di tale interpretazione si legga la descrizione di alcuni 'affetti' in *De sensu* II 7: «Non così [cioè: non come l'«allegrezza» dell'esempio precedente] ammazza la mestizia, perché allora lo spirito dentro pienamente si ritira, stimandosi meschino e coprendo la sua meschinità, onde gli occhi turbati e piccoli si veggono senza lui [intendi: lo spirito] ch'è lucido e ampio; ma nel riso lucidi e grandi, pieni di spirito ch' esce a mostrarsi beato, dilatarsi e ampliarsi. L'ira è accensione di spirito alla vendetta; però la faccia rossa, turbata, e nervi e muscoli tesi e non dilatati si veggono, come nel riso, e nel timor molli, ch'è la fuga in dentro, sgonfiati li lascia». In ciò palesemente vicino allo 'stoicizzante' Galeno: SVF II 875-878, 889, 893.

50. *De sensu* II 17.

51. Alex. Aphrod., *De anima libri mant.*, p. 118 Bruns, SVF II 823: «μία ἢ τῆς ψυχῆς δύναμις, ὡς τὴν αὐτὴν πῶς ἔχουσαν ποτὲ μὲν διανοεῖσθαι, ποτὲ δὲ ὀργίζεσθαι, ποτὲ δ' ἐπιθυμεῖν παρὰ μέρος». Cfr. anche SVF II 824, 826, 827, 829, 830, 836.

52. *De sensu* II 15.

53. *De sensu* II 22.

54. *De sensu* IV 10. Stesso concetto espresso alla fine di IV 19.

55. *De sensu* III 12.

56. Sulla memoria cfr. Campanella in *De sensu* II 21 («quelli sono atti ad immaginare

immaginando, tutti li simili a quella si svegliano e tutte le passioni simili a quella si rinnovano nel sottilissimo spirito». ⁵⁷ Su questi presupposti si può ben condividere l'idea che Campanella abbia effettuato «quella saldatura fra piano gnoseologico e piano ontologico che è diventata il problema centrale del suo pensiero». ⁵⁸

La testimonianza di parte Stoica è ancora una volta Galeno:

Perché possa verificarsi la sensazione, ciascuna di queste realtà [le facoltà sensorie] deve subire una trasformazione totale; né certo il cambiamento avviene allo stesso modo sotto qualunque oggetto sensibile, ma ciò che è per sua natura radioso o luminoso si trasforma sotto l'azione dei colori, ⁵⁹ ciò ch'è aereo sotto l'azione delle voci, ciò ch'è simile a un vapore sotto l'azione degli odori; in altre parole, il simile conosce il simile. ⁶⁰

La teoria empedoclea del simile ha sempre costituito nell'antichità un saldo riferimento per tutte le teorie materialistiche della conoscenza e – secondo il quadro che abbiamo inteso delineare – lo stoicismo, avendo fatto propri i principi della gnoseologia sensistica dei filosofi precedenti, li ha trasmessi per via indiretta al naturalismo campanelliano e più in generale a tutto il sensismo cinquecentesco.

5. Mescolanza. Coesistenza di elementi e qualità nell'unico spirito

L'immanenza del calore nella materia e dello *spiritus* nel corpo organico rimandano al problema classico della mescolanza, per cui ci si chiede se due o più sostanze possano compenetrarsi coestensivamente pur continuando a mantenere le proprie qualità specifiche. ⁶¹ Sostanze

assai cose, che assai ne sentono e tengono in mente») e Crisippo in SVF II 56 (affinché la memoria possa essere «deposito di immagini» [ἠνσαυρισμός φαντασιῶν] è necessario che l'anima non subisca volta per volta una «impronta» [τύπωσις] – altrimenti l'ultima cancellerebbe sempre la precedente – bensì una «modificazione» [ἐτεροίωσις]).

57. Cfr. nelle versioni di F. e P.: «Nam, ex similibus in anima motionibus derelictis, ad similes iterum movemur».

58. ISOLDI JACOBELLI 1995, 90.

59. Concezione della luce e dei colori, tra l'altro, presente in Campanella: *De sensu* II 12 (luce 'tinta' da tutte le figure delle cose), *De sensu* II 17 («vivo colore è la luce»).

60. *De usu partium* VIII 6, 3 p. 639, Kühn, SVF II 860.

61. Una buona discussione del problema, da Aristotele fino al medioevo, si trova in WEISBERG e WOOD 2003.

di tal genere sono da presupporli nell'ambito delle teorie fisiche del continuo, in antitesi alla mereologia delle parti discrete che vanno poi a costituire i vari aggregati di materia, secondo il pensiero degli atomisti.

La questione della *mixis* riguarda, nel nostro caso specifico, la possibilità dello *spiritus* (per Campanella) e del *pneuma* (per gli Stoici) di esercitare la loro rispettiva funzione unificante e vitale all'interno del corpo animale, pervadendolo in ogni sua parte e mantenendo tuttavia quella propria conformazione e peculiarità sostanziale che ne fa, appunto, un principio. Se due o più corpi sono totalmente commisti, in virtù di cosa si possono ancora dire 'due' o più? Se d'altra parte sono ancora entrambi identificabili, allora devono esser rimasti inalterati nella commistione, che dunque non è mai effettivamente avvenuta. Va detto che Campanella non si pone il problema della mescolanza nei classici termini aporetici di Aristotele,⁶² probabilmente anche perché non vi scorge nessuna aporia; tuttavia a noi preme porre in risalto quello che è, nella sua fisiologia, l'esito della discussione storica (e stoica) sui composti in cui il principio attivo permea il corpo materiale in tutta la sua estensione.⁶³

Il punto di partenza è che, se «l'anima, dunque, sarà lo spirito caldo, sottile, ingenerato nell'umore, dentro una grossa materia» (II 4), essa dovrà mantenere un'autonomia tale da permetterle di «esser passione e farsi per tatto, in tante foggie in quante toccar si può lo spirito», dal momento che proprio lo spirito costituente l'anima («atto ad infarsi facilmente d'ogni passione e sentire e muovere il corpo»⁶⁴), e non gli organi di senso – come spiegato nello stesso capitolo – è responsabile della sensazione. Gli organi di senso sono solo il tramite «per sentire i moti» degli stimoli esterni, che solo nella modificazione patita dallo spirito divengono effettiva sensazione.

Il ruolo centrale e la parte attiva dello spirito nella sensazione rappresentano un deciso vantaggio per la gnoseologia di Campanella nei confronti di quella aristotelica, basata sull'attualizzazione e in-

62. In particolare vd. *De generatione et corruptione* I.10, 327a33-b10.

63. *De sensu* II 2: «Se il calore possiede una materia, si fa uno con lei, e tutta per ogni verso la penetra»; II 10: «spirito che in ogni fibra di carne e di sangue e di nervosità vive».

64. *De sensu* II 5.

formazione della ‘potenza passiva’. È già di per sé il lungo titolo del capitolo II 16 a rappresentare una chiara sfida ad Aristotele: «*Se il senso fusse potenza passiva incorporea indivisibile, come Aristotele dice, non potria sentir più che una volta, né molte cose insieme e contrarie nelle loro sembianze; ma al corpo sottile tutto questo conviene*». Se la potenza è già «informata d’una forma sensibile» non si capisce «dove riponga quella che tenea per l’altra pigliare»,⁶⁵ oppure «come la mette in oblio, e poi se la ricordi»; oppure ancora – e veniamo al nostro punto – «come possa diversi oggetti in un tempo sentire ... e di contrari informarsi». Se la «virtù conoscente» opera esclusivamente in base ad un passaggio dalla potenza all’atto, eludendo qualsiasi problema che riguardi una qualche modificazione fisica, incorrerà – secondo il nostro filosofo – nella difficoltà dei *molti in uno*, lasciando inspiegato «come può cose molte insieme sentire». L’«indivisibile potenza» della virtù conoscitiva dovrebbe sentire e giudicare le «molte specie che s’apprestano nell’organo corporeo» pur rimanendo indivisibile, cioè a dire, pur non avendo *parti* materiali: «né sta divisa come corpo in cui per varie parti varie cose si toccano».

A questo punto Campanella discute il tentativo di correzione operato da Alessandro di Afrodisia,⁶⁶ in un passo che suddivido appositamente in tre per agevolarne l’analisi:

- (a) Alessandro Afrodiseo si cruccia di questo argomento e dice finalmente che saran nella potenza in quel modo ch’è l’odore e il sapore nel pomo e il colore insieme, che son cose diverse in un soggetto.
 (b) Poi veggendo che la potenza incorporea non stimaria il bianco e il nero contrarii, ma solo diversi, se così fosse, ei discende a dire che sia corporea l’anima senziente, e così è chiaro che possa e caldo e freddo sentire in diverse sue parti, e di bianco e nero infarsi e la mette temperamento del corpo, (c) il quale, essendo tutti elementi misti, se non è atroce difensor del falso, bisogna che senso doni agli elementi, ch’è altramente non potriano essi darlo al misto, poiché il senso è passibilità conveniente a loro, e non relazione di mistura.⁶⁷

65. *De sensu* II 16.

66. Com’è noto, autore del *De mixtione*, in cui costruisce una poderosa difesa della posizione aristotelica contro la celebre teoria crisippea della $\kappa\rho\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ / $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$. Su tale questione rimando alla fondamentale opera di TODD 1976.

67. *De sensu* II 16.

In (a) Alessandro si serve dell'esempio classico della mela⁶⁸ per tentare di conciliare l'indivisibilità della potenza percettiva con le varie – anche simultanee e contrarie – affezioni che riceve, mostrando la possibile coesistenza dei molti in uno. Tuttavia (b) introduce una sottile distinzione tra ciò che è *diverso* e ciò che è *contrario*. Mentre la *diversità* può ben essere accolta simultaneamente dalla «potenza incorporea», ciò non può valere per la «contrarietà» (bianco/nero, caldo/freddo, ecc.), per la quale – dice Campanella – Alessandro è costretto ad ammettere «che sia corporea l'anima senziente».⁶⁹ L'interpretazione di (c) presenta una certa difficoltà in virtù del 'salto' dal percipiente (la potenza incorporea), finora oggetto del discorso, al percepito (gli elementi). Non è chiaramente esplicitato cosa si intenda per «elementi».⁷⁰ Alessandro pone questa anima senziente («la mette») come «temperamento del corpo», dopodiché si inserisce, in modo abbastanza brusco e *tranchant*, la conclusione dello Stilese, che argomenta *a partibus ad totum* per rilevare che nel «misto» (il temperamento / anima senziente oppure l'oggetto percepito che è composto da più elementi?) non potrebbe esservi sensazione se non vi fosse già negli elementi che lo costituiscono, poiché il carattere senziente non ha nulla a che vedere con il modo della loro composizione (la «relazione di mistura»), ma appartiene già ad essi in quanto singoli elementi. La soluzione campanelliana, in ogni caso, è che «essendo corporeo e mutabile lo spirito in diverse sue parti, è mutato da diverse specie e tutte insieme le sente»,⁷¹ squalificando così qualunque ipotesi di incorporeità della potenza passiva.⁷²

Quel che preme concludere, al termine di questa analisi, è se ciò che risulta *composto* da vari elementi – sia esso l'entità organica nel suo insieme o, più specificamente, il suo spirito senziente /potenza indivisibile / virtù conoscente (a seconda della terminologia propria

68. Usato allo stesso modo anche dagli Stoici, vd. SVF II 826.

69. Il 'perché' vi sia costretto meriterebbe naturalmente un'ampia discussione, che tuttavia non affronterò in questa sede.

70. C'è comunque lo stesso concetto espresso già in *De sensu* I 1: «è forza dire che sentano gli elementi».

71. *De sensu* II 16

72. «Né si stimi incorporea la potenza per ricevere i corpi, poiché l'aria e lo specchio ricevono quelli più sicuramente, e come l'incorporeo riceve corpo è inescogitabile» (II 16).

o di quella aristotelica, di cui il nostro si serve per la sua critica) – sia qualcosa *di più* o di *diverso* rispetto alle parti che lo costituiscono. E sembra chiaro, dal seguente passo in cui troviamo la risposta, che tali parti sono non solo gli elementi classici quali terra e fuoco, ma altresì *proprietà* come «sottilezza e moto»:

La pianta e l'animale hanno spirito, calore, sottilezza e moto dal sole, e materia dalla terra [...]; ma non hanno cosa, però, che non sia nelle cause, benché *non in quel modo* [cors. mio] ch'è nelle cause. Questo modo vario nasce dalla mistura [...].⁷³

La «mistura» dunque conferisce una certa diversità al *modo* in cui tutti quei vari elementi e proprietà vengono combinati, benché non aggiunga nulla che non fosse già presente in essi. Principio ribadito anche nelle versioni latine di F. e P. in II 16: «nec iudicium passionis aliunde veniet misto, nisi ex miscibilibus» – laddove con «iudicium» è da intendere probabilmente quella sorta di unitaria 'autocoscienza' percettiva di ciò che viene patito nella sensazione («passionis»).⁷⁴

Partendo dal presupposto dottrinale che «la qualità è spirito che ha un certo modo di essere» (τὴν ποιότητα εἶναι πνεῦμα πῶς ἔχον) o «materia che ha un certo modo di essere» (ὕλην πῶς ἔχουσαν),⁷⁵ anche gli Stoici – come fa Campanella con l'espressione *iudicium passionis* – la collegano immediatamente con una componente mentale (pur non essendo in senso stretto né *iudicium* né «discorso», ma «nozione/concetto» [ἐννόημα]): «la definizione generale della qualità consiste nell'essere essa una differenziazione della sostanza per ciò che riguarda i corpi, non concepibile separatamente di per sé, ma tale che mette capo a un concetto e ad una proprietà specifica». ⁷⁶ Sappiamo pertanto che per gli Stoici: (a) la qualità è una disposizione del *pneuma*, e

73. *De sensu* I 2.

74. Lo deduco da *De sensu* II 15: «Sé stesso conosce lo spirito senza passione, naturalmente, perché ei da sé non può patire, sendo a sé similissimo; ma poi, per le passioni d'altre cose, par ch'egli ignori sé stesso e poi si riconosca dalle proprie operazioni e d'altrui, riflettendo in sé per discorso la conoscenza passiva estrinseca».

75. Alex. Aphrod. *In Arist. Top.*, p. 360, 9 sgg. Wallies, SVF II 379.

76. Simplicio, *In Arist. Categ.*, p. 222, 30 segg. Kalbfleisch, SVF II 378: τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσι διαφορὰν εἶναι τῆς οὐσίας, οὐκ ἀποδιαληπτὴν καθ'ἑαυτὴν, ἀλλ'εἰς ἐννόημα καὶ ιδιότητα ἀπολήγουσαν. Sul concetto di *ἰδίᾳ ποιότης* e la relazione tra qualità e *pneuma* mi permetto il rinvio ad ARMATO 2005b.

(b) essa «mette capo a un concetto», tenendo presente che l'ἐννόημα non è espressione di alcun 'intelletto', ma una formazione secondaria dell'anima basata su ciò che la rappresentazione vi *imprime* (cfr. SVF I 65 e II 458). Con questo possiamo affermare che anche per gli Stoici, sia percepire, sia conoscere ciò che si percepisce, sono processi del tutto materiali che interessano solo le modificazioni del *pneuma* (il suo πῶς ἔχειν, 'modo di essere') e che pertanto non necessitano di nessuna «indivisibile potenza» in senso aristotelico.

Abbiamo visto che il concetto di 'mescolanza' riguardava proprio la commistione del *pneuma* psichico con l'intero corpo.⁷⁷ Proprio questa teoria fisica dà adito all'attacco polemico di Alessandro di Afrodisia, il quale estende la sua critica dalla corporeità dell'anima alla corporeità delle qualità stesse che in essa confluiscono (e che in questo contesto rappresentano i «miscibilia» di Campanella):

Se il corpo è tutto pervaso di anima, bisogna dimostrare come un corpo possa penetrare attraverso tutto un altro corpo. E anche, dal momento che per essi le qualità dell'anima sono corpi e così pure quelle del corpo, risulterà che vi saranno molti e differenti corpi raccolti nello stesso luogo e che trapassano l'uno nell'altro [...] E inoltre, se corpi sono anche le virtù o le arti, come potrà accadere che queste, al loro sopravvenire, non causino un accrescimento o una diminuzione al corpo di chi le esercita?⁷⁸

Le qualità entrano a far parte del composto anima-corpo modificando il *pneuma* psichico e rimanendo «raccolte nello stesso luogo». Nonostante le riserve di Alessandro, una gnoseologia sensistica così congegnata, basata su un principio capace di operare e subire qualunque trasformazione, quale è il *pneuma*, offre rispetto alla teoria aristotelica quei medesimi vantaggi conclamati da Campanella, con-

77. Vd. SVF II 458 sgg., SVF II 796 sgg. Va precisato che gli Stoici usano due termini: μίξις per indicare la commistione di elementi secchi, e κρᾶσις per gli elementi umidi che si compenetrano totalmente fino a diventare coestensivi (SVF II 472) – ed è quest'ultimo genere di mescolanza che avviene fra anima e corpo.

78. Alex. Aphrod. *De anima libri mant.*, p. 115, 32 Bruns, SVF II 797: «εἰ δὲ ὅλον δι' ὅλου, ἐπειδὴ πᾶν τὸ σῶμα ἔμψυχον, πῶς σῶμα διὰ σώματος διήκει, δεικνύναται. καὶ γὰρ καὶ, ἐπεὶ αἱ τῆς ψυχῆς ποιότητες σώματα κατ' αὐτοὺς καὶ αἱ τοῦ σώματος, πολλὰ σώματά ἐστιν ἐν τῷ αὐτῷ καὶ διάφορα δι' ἀλλήλων διήκοντα καὶ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ. [p. 116, 13] ἔτι εἰ καὶ αἱ τέχναι, πῶς οὐ προσγεγόμενα ταῦτά τι στενοχωρήσει τὸ σῶμα ἢ αὐξήσει».

vergendo sull'idea fondamentale che «lo spirito in diverse sue parti, è mutato da diverse specie e tutte insieme le sente».⁷⁹

Giorgio Armato
cesare_906@hotmail.it

Bibliografia

Testi

- ARNIM, H. F. A. VON 1964, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-IV, Teubner, Lipsia.
- BRUERS, A. 1987, *Campanella. Il senso delle cose e la magia*, Fratelli Melita, Genova.
- CAMPANELLA, T. 1642, *De libris propriis et recta ratione studendi Syntagma*, Guglielmo Pele, Parigi, www.archive.org.
- ERNST, G. 2007a, *Campanella. Del senso delle cose e della magia*, Laterza, Roma-Bari.
- ISNARDI PARENTE, M. 1989, *Gli Stoici. Opere e testimonianze*, UTET, Torino.

Letteratura

- ARMATO, G. 2005a, *Der stoische Immanenzbegriff: Über die Teil-Ganzes und Einheit-Mannigfaltigkeit-Relation im stoischen System*, Logos Verlag, Berlin.
- 2005b, «Stoics on Bodies, Identity and ἰδίως ποιός», in *Classica et Mediaevalia*, 56, p. 129-54.
- BOUSSOULAS, N.-I. 1955, «Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Héraclite», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 60, p. 287-98.
- 1958, «Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Empédocle», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63, p. 135-48.
- BOUWSMA, W. J. 1990, *A Usable Past. Essays in European Cultural History*, University of California Press.
- CASSIRER, E. 1992, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. di F. FEDERICI, La Nuova Italia, Firenze; ed. orig. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig 1927.
- DEIANA, A. 2011, *Analisi dell'idea di magia nella filosofia campanelliana, con particolare riferimento al trattato Del senso delle cose e della magia con accenni sull'incontro speculativo tra Campanella e Telesio*, <http://www.officinastudimedievali.it/it/pubblicazioni/catalogo.html>.

79. *De sensu* II 16.

- ERNST, G. 2002, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Laterza, Roma-Bari.
- 2007b, «Magia, divinazione e segni in Tommaso Cambridge», in *Tra antica sapienza e filosofia naturale. La magia dell'Europa moderna (Atti del Cconvegno, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2-4 Ottobre 2003*, 2, Olshki, Firenze, p. 589-61.
- GIGLIONI, G. 2010, «The Anatomical Foundations of Tommaso Campanella's Theory of Magic», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 66, p. 9-24.
- GOSSLIN, E. A. 2008, «Del senso delle cose e della magia (review)», in *Renaissance Quarterly*, 61, p. 929-31.
- HANKINS, H. (a cura di) 2007, *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ISOLDI JACOBELLI, A. M. 1995, *Il diverso filosofar mio*, Laterza, Roma-Bari.
- KRAYE, J. 2007, «The revival of Hellenistic philosophies», in HANKINS 2007, p. 97-112.
- KRISTELLER, P. O. 1964, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford University Preliminary, Stanford.
- TIELMAN, T. 1996, *Galen & Chrysippus on the Soul. Argument & Refutation in the De Placitis*, vol. II-III, Brill, Leiden.
- TODD, R. B. 1976, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays*, Brill, Leiden.
- VASOLI, C. 2002, *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano.
- WEISBERG, M. e R. WOOD 2003, «Richard Rufus's Theory of Mixture. A Medieval Explanation of Chemical Combination», in *Annals of the New York Academy of Sciences*, 988, p. 282-92.
- WINDELBAND, W. 1901, *A History of Philosophy*, II, Harper & Row, New York.

La noción de naturaleza en Spinoza

Francisco José Martínez

Espinosa... ha encontrado ciertamente en el paradigma mecanicista de su física un instrumento conceptual irrenunciable para superar las interpretaciones mágicas, antropomórficas y antropocéntricas de la naturaleza, pero también ha advertido sus insuficiencias precisamente en su incapacidad para explicar de forma racional y no imaginaria la idea de la materia como potencia productora de efectos.

C. Santinelli

El autor (Espinosa) opera una reevaluación y una reelaboración crítica de la significación de los principales conceptos del cartesianismo, que adopta y da por válidos sin ninguna duda, pero confiéndoles, mediante un movimiento de radicalización y profundización, una orientación nueva y un alcance diferente.

E. Lécrivain

El proceso de abstracción que da lugar al surgimiento del concepto moderno de naturaleza como algo abstracto e inerte está relacionado con el surgimiento de la mercancía en tanto que valor de cambio abstracto y separado del valor de uso. El patrón del movimiento inherente a la abstracción del proceso de intercambio de mercancías introduce un concepto de naturaleza entendido como un mundo material y objetivo del que el hombre, en tanto que sujeto de la actividad social, se ha retirado¹ lo que rompe con la concepción antropomórfica de la naturaleza propia de las sociedades premercantiles.² Esta noción de naturaleza basada en un espacio y un tiempo separados de la vida social humana y que actúan como un marco abstracto en el que tienen que encajar

1. Cf. SOHN-RETHEL 1978, 56.

2. La ruptura con el antropomorfismo es central en los dos momentos privilegiados del desarrollo del pensamiento humano: la aparición de la Filosofía en Grecia en paralelo con la acuñación de moneda y el surgimiento de las mercancías y el nacimiento de la ciencia moderna paralelo al surgimiento del capitalismo como modo de producción basado exclusivamente en la producción de mercancías, lo que supone un gran desarrollo de la abstracción, tanto en los procesos productivos como en los intelectuales.

los fenómenos observables es el objeto de estudio de un intelecto independiente del trabajo manual que mediante las estructuras abstractas derivadas del intercambio está equipado para su concepción y entendimiento. El carácter intemporal, ahistórico de este nuevo concepto de naturaleza es común a todos los conceptos derivados a partir de la reflexión sobre los procesos abstractos del intercambio. Este tipo de conocimiento de la naturaleza es un conocimiento que toma la forma de la mercancía, la abstracción. Los conceptos abstractos que constituyen nuestro conocimiento científico se derivan de la naturaleza gracias a un proceso histórico que supone abstracción y reflexión. La abstracción intelectual deriva del intercambio de los objetos abstractos que son las mercancías.³ Por ello no es sorprendente que el surgiera en la época de la manufactura, dado que el proceso de abstracción que da lugar a la mercancía es paralelo al proceso de abstracción que da lugar a la ciencia moderna.

F. Borkenau, cuyo objetivo es exponer el nacimiento de las categorías fundamentales de la concepción matemático-mecanicista del mundo propia del siglo XVII a partir de las luchas sociales del periodo,⁴ también relaciona el surgimiento de una filosofía mecanicista, abstracta, con el predominio del trabajo abstracto en el sistema capitalista de producción al afirmar que «el esfuerzo por explicar todo el acontecer natural a partir de procesos mecánicos se puede definir como un intento de *concebir todo el acontecer natural por analogía con los procesos de producción manufacturera*».⁵ Más concretamente, la mecánica concebida como la ciencia del periodo de la manufactura es la elaboración científica del propio proceso productivo manufacturero que aparece a su vez como el presupuesto social de la mecánica moderna. En esta época se considera el trabajo como trabajo abstracto, cuantitativo, y por lo tanto calculable, y la materia como el mero sustrato también abstracto del proceso de trabajo despojándola de sus características sensibles y de toda actividad interna.⁶ Como afirma Marramao en su espléndida introducción al libro de Borkenau la filosofía mecanicista es la imagen del mundo correspondiente el periodo de la manufactura,

3. Cf. SOHN-RETHEL 1965 y SOHN-RETHEL 1978 disponibles ambos en internet.

4. Cf. BORKENAU 1984, 5.

5. Cf. BORKENAU 1984, 15 (cursivas del autor).

6. Cf. BORKENAU 1984, 22.

presentándose como la forma de pensamiento característica de esta etapa de transición que es el periodo de la manufactura, antesala del moderno capitalismo, en el que se lleva a cabo un proceso de abandono de la concepción de la naturaleza como un todo animado y la destrucción del cosmos ordenado en beneficio de un universo infinito, como nos recuerdan respectivamente E. Cassirer y A. Koyré,⁷ lo que conlleva una escisión entre el espacio matematizado de la ciencia moderna mecanicista y el espacio sensible en el que se desenvuelve la vida humana.⁸ La manufactura, en cuanto proceso productivo caracterizado por la abstracción de los elementos cualitativos y la reducción de todo trabajo a trabajo abstracto, a puro movimiento físico, tiene el papel de modelo (*Vorbild*) de la concepción mecanicista del mundo. A su vez dicha concepción mecanicista del mundo es una metáfora (*Übertragung*), una trasferencia de los procesos utilizados en la manufactura al universo en su conjunto.⁹

La noción de naturaleza es clave en el pensamiento espinosiano ya que su ontología y su teología se pueden entender como una filosofía de la naturaleza,¹⁰ dada la identidad entre Dios, el Ser, es decir, la Substancia y la Naturaleza, producto de su monismo ontológico que rompe con el dualismo ontológico cartesiano y concibe a Dios no como un creador trascendente sino como un productor inmanente de la naturaleza con la que coincide.¹¹

La grandeza de Espinosa reside en que combina y articula este concepto moderno de naturaleza con el concepto vitalista clásico que desde los estoicos llega a su época.¹² Este paso del mecanicismo al dinamismo, de la mecánica a la dinámica, no supone ni romper con los puntos esenciales de aquél, especialmente la necesidad de las leyes naturales y la crítica del antropomorfismo, ni volver al finalismo y a la doctrina de las formas substanciales.¹³ Por ello Espinosa es un

7. Para A. Koyré, la revolución galileana unifica la física celeste y la terrestre y matematiza la naturaleza, oponiendo un universo infinito al cosmos cerrado aristotélico (Cf. KOYRÉ 1973, 196-212).

8. Cf. MARRAMAO 1984, XVIII-XIX y LXIII.

9. Cf. MARRAMAO 1984, XXXI.

10. Cf. MISRAHI 2005, 136.

11. Cf. KLEVER 1988, 168.

12. He tratado esta articulación en mi libro MARTINEZ 1988, 39-81.

13. Cf. LECRIVAIN 1978.

moderno consciente de las dificultades y carencias de la modernidad y por ello combina el concepto moderno, mecanicista, de naturaleza, con el vitalista antiguo.¹⁴ Para P. Tottaro los intentos de introducir a Espinosa en el paradigma mecanicista o en el vitalista organicista renacentista son fallidos ya que la noción de naturaleza espinosiana presenta un carácter ambivalente.¹⁵ El mecanicismo espinosiano que está más presente en el *Tratado de Reforma del Entendimiento* donde define la naturaleza como un todo homogéneo, único e infinito y en los *Pensamientos metafísicos* donde dice que en la materia no se da nada fuera de las texturas mecánicas y los movimientos se va matizando paulatinamente en sus obras de madurez. Del mecanicismo Espinosa retendrá fundamentalmente el carácter necesario y determinante de las leyes naturales que aseguran el orden y la estabilidad en el conjunto de la naturaleza. Los principios mecanicistas le sirven a Espinosa para rechazar la idea de creación y también las explicaciones por las formas y las cualidades ocultas que son el ‘asilo de la ignorancia’, como le escribe a Oldenburg el 27 de septiembre de 1661. Las ideas de *coherentia*, *connexio* y *concatenatio*, tanto de las cosas como de las causas, son los elementos esenciales que Espinosa retiene del mecanicismo, pero a partir de 1670 este mecanicismo inicial se expande en dirección de un pensamiento de la potencia única e infinita.¹⁶ Para Espinosa la naturaleza es una, sobre todo en su identificación con la substancia, pero también es múltiple si se la considera como la totalidad de los modos finitos e individuales. El entendimiento recalca la unidad de la naturaleza, mientras que los sentidos atestiguan su pluralidad. Mientras que Descartes hace hincapié en la unidad de la naturaleza material entendida como extensión y desatiende la individualidad de los cuerpos singulares, Espinosa atiende a estos cuerpos singulares individuado cada uno de ellos por su esencia.

14. La permanencia en Espinosa del vitalismo renacentista forma parte de la reacción anticartesiana que Espinosa compartió con autores como Leibniz y que apuesta por restaurar los derechos de una naturaleza entendida como fuerza y potencia conservando los aspectos revolucionarios del mecanicismo cartesiano (Cf. DELEUZE 1975, 219).

15. Cf. TOTTARO 2008, 173.

16. Cf. TOTTARO 2008 especialmente 176-183.

La noción de naturaleza presente en la filosofía de Espinosa se sitúa en la encrucijada entre el vitalismo renacentista que culmina en Giordano Bruno y el mecanicismo cartesiano. De la primera corriente retoma un vitalismo difuso presente en la noción de *conatus* y del segundo la importancia del método geométrico, así como el rechazo del finalismo y de cualquier dualismo antropomorfo.¹⁷ Espinosa nunca fue un cartesiano ortodoxo¹⁸ y su distanciamiento de Descartes en dirección a un pensamiento de la potencia que dinamiza los conceptos cartesianos¹⁹ proviene de su deseo de eliminar los dualismos que atentan la reflexión de Descartes y de abrirse a las nuevas investigaciones de su tiempo,²⁰ físicas como las de Boyle y Huygens,²¹ y metafísicas como las del mecanicismo de la inmanencia de Hobbes.²² Espinosa reprocha a Descartes una concepción de la extensión como masa inerte (*moles quiescens*)²³ y defiende, por el contrario, que dicha extensión tiene que tener un dinamismo interior que permita explicar el surgimiento y la constitución de los cuerpos singulares.²⁴ La distinción de dichos cuerpos singulares no es substancial sino que se basa en las distintas proporciones entre movimiento y reposo que definen su esen-

17. Cf. LECRIVAIN 1977, 247.

18. He analizado las relaciones entre Espinosa y Descartes en mi trabajo MARTINEZ 1998, 407-15.

19. Cf. SANTINELLI 2008, 141.

20. Sobre la influencias de la ciencia de su tiempo, especialmente la matemática, la óptica y la mecánica, sobre la ontología de Espinosa se puede consultar PARROCHIA 1989. El autor analiza el desarrollo del proyecto espinosiano que sigue la evolución de un modelo mecanicista basado en la mecánica de los choques de origen cartesiano hacia un modelo mecánico ondulatorio basado en los estudios sobre péndulos de Huygens. Esta transición es especialmente interesante en la teoría política en la que Espinosa sustituye la idea de un equilibrio estático por la de un equilibrio dinámico que estabiliza un sistema inestable por naturaleza (cf. GUILLAMEAU 2008, 139. Sobre el modelo oscilatorio de Huygens y sus resonancias en Espinosa, cf. también, VUILLEMIN 1990, 231-249. También, PARROCHIA 1984-85 y QUETING 1984-85 71-92 y 109-128 respectivamente).

21. Cf. MARTINEZ 2002, 24.

22. Cf. SANTINELLI 2008, 165.

23. En la carta a Tschirnhaus de 5 de mayo de 1676, comentada por Matheron (MATHERON 1991, 83-109), Espinosa considera que la teoría cartesiana que piensa la extensión como una masa en reposo es inútil y absurda porque no permite deducir de ella la existencia de los cuerpos.

24. Cf. PALERMINI 2011, 92.

cia. Mientras que la noción cartesiana de individuo es esencialmente cinética y externa, la de Espinosa es intensiva e interna y expresa la manera en la que la productividad infinita de la substancia se despliega en cada modo finito. En la física cartesiana predomina la cinemática y no tiene en cuenta la noción de fuerza o acción que en cambio es esencial en la física espinosiana.²⁵ Para Rivaud el mecanicismo en Espinosa no es un mecanicismo basado solo en las causas eficientes sino un mecanicismo que se abre a la espontaneidad y la vida. Detrás del mecanicismo inflexible descubre la vida ardiente y múltiple que manifiesta la potencia infinita de la naturaleza y de Dios.²⁶ El vitalismo renacentista diviniza el hombre y humaniza el cosmos y concibe el cosmos como un todo animado. Este vitalismo renacentista culmina en Bruno²⁷ el cual combina el espíritu renacentista con el impacto metodológico de los descubrimientos de Copérnico dando lugar a la idea de un Universo único, infinito y divino. La naturaleza divina coincide con la materia que es la substancia de las cosas. Esta naturaleza se hace infinita y se convierte en fuente de potencia y productividad para todas las cosas. Y es en esta consideración de la naturaleza como potencia infinita donde coinciden Bruno y Espinosa los cuales tratan, según Ansaldi,²⁸ de responder a la misma pregunta: ¿cuáles son las consecuencias antropológicas del devenir infinito de la naturaleza?, de una naturaleza entendida como una fuente inagotable de productividad que no necesita ningún Dios trascendente y de la que las cosas finitas son partes, modos, que afirman y despliegan esa naturaleza infinita en su potencia.

Descartes y Boyle se combinan en Espinosa. El materialismo espinosiano supera el mecanicismo cartesiano,²⁹ ya que su concepción de la naturaleza se basa en el dinamismo de poder ser afectado y en la consideración de las esencias singulares como intensiones o grados de poder. Este materialismo afirma a la vez la naturaleza (naturante)

25. Cf. LECRIVAIN 1986, 112 y 113.

26. Cf. RIVAUD 1924-1926, 50-6.

27. Sobre las relaciones entre Bruno y Espinosa se pueden consultar el trabajo clásico de DILTHEY 1894, así como ANSALDI 2006.

28. Cf. ANSALDI 2006, 8.

29. Cf. LECRIVAIN 1986. El autor destaca cómo Espinosa introduce una inflexión en los conceptos cartesianos poniendo el acento en la infinitud y continuidad de la naturaleza.

como centro de actividad inmanente y la naturaleza (naturada) como una serie de intensidades o grados de poder con lo que se presenta como un materialismo inmanentista, actualista y activo.³⁰

El mecanicismo es en el siglo XVII la conciencia de que la idea de máquina no es sólo un emblema de la modernidad de la época sino también la estructura fundamental del pensamiento.³¹ El mecanicismo cartesiano, retomando esta profunda intuición sobre el papel de la máquina como modelo para el pensamiento, pretende unificar las ciencias gracias a un método único inspirado en el método deductivo de la matemática y su objetivo no es tanto describir el mundo existente como construir un modelo geométrico que reconstruya la constitución del universo dado como el resultado del juego necesario de las causas eficientes. El mundo ‘fabulado’ por Descartes es un artificio mecánico que pretende imitar el comportamiento de los fenómenos naturales. Los engranajes de este artilugio mental y matemático estructuran y articulan las hipótesis teóricas y representan el orden de las causas, estableciendo una analogía entre las máquinas y los fenómenos naturales.³² Esta pretensión la mantendrá Espinosa que distingue entre una visión imaginativa del mundo y una visión racional del mismo y cuyo método geométrico deductivo pretende replicar la concatenación necesaria de las causas eficientes en la naturaleza. La diferencia reside en que para Espinosa los individuos orgánicos no se consideran como un conjunto de partes mecánicas sino como una pluralidad unificada como totalidad.³³

Para Spinoza el concepto de naturaleza no es holista organicista ni atomista mecanicista sino que designa una correlación entre elementos y funciones de diversas esferas con una apertura radical.³⁴ Hay una conexión (*coherentia*) entre el todo y las partes que define un orden de la naturaleza que regula el conjunto de cambios, sucesos y procesos naturales mediante leyes uniformes. Espinosa evoluciona desde un panteísmo naturalista a un panteísmo logicista o absoluto

30. Cf. MARTINEZ 1988, 55.

31. Cf. “Machina” en TOTTARO 2009, 64. La autora alude a la obra VENEZIANI 2005 que recoge las actas de un encuentro celebrado en Roma en enero de 2004.

32. Cf. MACHADO 1998, 128, 135 y 136.

33. Cf. JONAS 1965, 50.

34. Cf. ESPINOSA 1996, 4 y ESPINOSA 1995, 158-170.

considerando la naturaleza como un hecho espontáneo y primitivo y luego como un sistema lógico.³⁵ La concepción vitalista de la naturaleza que se articula con el mecanicismo en la obra de Espinosa recupera la oposición entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata*, oposición que se remonta a Proclo y que aparece con este nombre en el comentario de Averroes a nociones aristotélicas contenidas en *Física* II, 1, 11 y *De Coelo*, I, 1. La distinción está también en la escolástica, especialmente en Vicente de Beauvais y en el maestro Eckhart, y con incidencia directa en Espinosa en Cusa y Bruno.³⁶ Espinosa quizás retome la noción de cuño tomista de *natura naturans* de las obras de Clauberg y Heerebord a los que alude como Tomistas en el *Corto Tratado* I, capítulo 8 y de los que se separa al decir que su Dios, en tanto que *natura naturans*, era externo a toda sustancia.³⁷ La *natura naturans* retoma la idea de nacimiento, de génesis, de energía, propio de la *fisis* griega, es forma generadora de forma y materia última de la que sale todo y la *natura naturata* es el resultado de ese nacimiento. La noción de *fisis* reúne la raíz que significa crear, producir, con la terminación *sis* que presenta un valor de acción, según lo cual la *fisis* es lo que genera, lo que produce. Es un elemento dinámico, productivo que da lugar al devenir de las cosas naturales. La raíz *crecer* tiene su significado primigenio en lo vegetal hasta el punto que lo vegetal significa lo que crece. Este sentido generador se conserva en la traducción de *fisis* por *natura* que fusiona la raíz que significa nacer con una terminación que alude al futuro, dado lugar a la noción de *natura* como la capacidad de generar las cosas.³⁸ La *natura naturata* es la totalización de los modos finitos, pero esta totalización no es una mera suma. La *natura naturans* es el principio de unidad de las diversas totalizaciones propias de cada ámbito de seres. La sustancia, *natura naturans*, es el principio de producción, de identidad y de inteligibilidad³⁹ del conjunto de los modos finitos, *natura naturata*.

35. Cf. MISRAHI 1972 capítulos, VIII y IX.

36. Cf. «*Natura naturans, Natura naturata*» en FERRATER MORA 1979, 2308-2309.

37. Cf. TOTTARO 2009, 109.

38. Retomado de la espléndida conferencia que pronunció F. Casadesús con el título de «Origen y formación de la noción de *physis*. Entre la literatura y la filosofía» en el X Congreso Internacional de Ontología, *Physis: de las partículas elementales a la naturaleza humana*, celebrado en San Sebastián del 1 al 6 de octubre de 2012.

39. Cf. GABAUDE 1972.

La *natura naturans* es inmanente a la *natura naturata* y produce de forma constante un exceso de singularidades respecto a la fijación de las regularidades que son sin embargo la base de la necesidad de dichas singularidades.

El vitalismo renacentista se perpetua en la noción de naturaleza espinosiana a través de la distinción entre *Natura naturans* y *natura naturata* que define en la *Ética* de la siguiente manera: «Por Naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (por el Corolario 1 de la Proposición 14 y el Corolario 2 de la Proposición 17), Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse».⁴⁰ Como vemos aquí nuestro autor identifica la Naturaleza en su aspecto naturante con los atributos de la sustancia, o sea con Dios como causa libre, es decir, autónoma, es decir, con Dios en tanto que principio ontológico, lo que es por sí, y epistemológico, lo que se entiende por sí, de todas las cosas, mientras que la Naturaleza en tanto que naturada aparece como el conjunto de todos los modos que se siguen de los atributos divinos en tanto que cosas que se dan en Dios y sin él no pueden ser ni ser concebidas. De nuevo vemos aquí la dualidad de la noción de naturaleza espinosiana que conjuga la unidad indivisible de la *natura naturans*, con la pluralidad infinita de la *natura naturata*.

Esta dualidad de la naturaleza, como principio generador y productivo y como conjunto de lo generado y producido se puede rastrear hasta el pensamiento de Heráclito el cual afirma que «la naturaleza tiende a ocultarse» (DK,B 123), entendiendo aquí naturaleza, *fisis*, como la *Natura naturans* que está oculta bajo la *Natura naturata*. De igual manera afirma que: «la armonía oculta es más fuerte que la visible» (fragmento 54), lo que se puede entender como que la naturaleza en tanto que principio generador, oculto e invisible, es más fuerte que la armonía visible que muestran las cosas naturales.

40. *Ethica*, I, 29, escol.

En relación con su mecanicismo podemos decir que la apuesta de Espinosa por el método geométrico es una apuesta por las posiciones más avanzadas de su tiempo que pretendían elaborar una metafísica acorde con la exactitud de la física matematizada⁴¹ pero la utilización concreta que hace del mismo es fundamentalmente retórica, hasta el punto de que algunos autores como W. Klever⁴² la consideran pragmática y oportunista, ya que no se preocupa por evitar las posibles inconsecuencias en el orden de la deducción,⁴³ y su propósito es esencialmente pedagógico y estratégico. Hubbeling piensa que el método geométrico no es esencial en la filosofía de Spinoza ya que no es necesario ni suficiente para alcanzar la verdad y además que no se puede considerar como genético, constructivista y sintético.⁴⁴ Espinosa continúa el pensamiento geométrico de Hobbes en tanto que éste acentúa el carácter genético de la geometría de Euclides. Espinosa retoma el método geométrico del último Descartes para convencer dialécticamente al círculo de sus amigos y de sus lectores potenciales de la verdad de su filosofía, partiendo del cartesianismo como algo conocido por ellos aunque esta asunción es crítica desde el principio. De igual manera la asunción del método geométrico dificulta la comprensión de la radicalidad de las tesis espinosianas a aquellos que forman sus ideas a partir de la sensación y la imaginación.⁴⁵ Se puede decir que hay una conexión entre el método geométrico y la filosofía espinosiana ya que la necesidad derivada del orden causal imperante en la naturaleza tiene que exponerse a través de la conexión deductiva entre las ideas que exhibe el método geométrico.⁴⁶ Espinosa rompe el orden geométrico no sólo en los escolios sino también en las explicaciones, los prefacios y los apéndices. Dicha ruptura de la mera deducción tiene un efecto emocional, retórico. Por otra parte, el papel de los escolios con una función polémica y a la vez como el lugar en el que se exponen las

41. Cf. MARTINEZ 1988, 172.

42. Cf. KLEVER 1986, 172.

43. E.E. Harris, en HARRIS 1986 afirma que en Espinosa el método depende de la metafísica y no al revés y además que su concepción del método no es la lineal propia de la lógica formal sino una cierta 'cripto-dialéctica' que desarrolla las implicaciones sistemáticas de un todo estructural (la cita es de las páginas 140-141).

44. Cf. HUBBELING 1977, 25-36.

45. Cf. BYRNE 2007, 459-460, disponible en internet.

46. Cf. NADLER 1999, 226.

teorías menos ortodoxas y más novedosas es el de romper el orden geométrico y desbordarlo al comentar sus resultados y reflexionar sobre los mismos, fuera del texto deductivo principal.⁴⁷ El método geométrico era un instrumento para la renovación de la filosofía y de la ciencia y además permitía establecer un saber accesible y útil para todos.⁴⁸ Según Deleuze, en la *Ética* el orden geométrico, deductivo, hace que se pueda considerar la obra como el discurso del concepto, como un sistema deductivo, discursivo. Pero, el papel de los escolios rompe con el orden geométrico y lo desborda. Los escolios tienen una función polémica, de denuncia y crítica y a la vez anuncian la novedad en dirección a la constitución de un nuevo hombre capaz de aumentar su potencia para poder construir conceptos y transformar los afectos en pasiones. Los escolios forman una especie de segunda *Ética*, una *Ética* subterránea que interrumpe las demostraciones y marcalos giros de la deducción.⁴⁹

A diferencia de Descartes que sitúa su método como un prolegómeno al sistema, Espinosa no sitúa el método antes del sistema sino en su interior, hasta el punto que se ha podido decir que « es la metafísica misma la que constituye el método ».⁵⁰ Sin embargo, el papel de las definiciones y los axiomas en la *Ética*⁵¹ no es el mismo que en las matemáticas ya que no son ni evidentes ni necesarios. Incluso se ha podido afirmar que la definición 1 del libro I de la *Ética* no se ajustaría al método geométrico.⁵² Para W. Klever la axiomática espinosiana no es puramente formal y por ello intentos como los de J. Bennet que conecta el método espinosiano con el método hipotético deductivo no son capaces de captar la especificidad del método espinosiano, precisamente porque lo tratan como si fuera meramente formal.

Espinosa desarrolla el mecanicismo cartesiano eliminado sus dualismos y reforzando el carácter productivo y generador de la naturaleza que anima un cambio continuo presidido por las leyes mecánicas lo que da lugar a una física de las ocasiones y una mecánica de los senti-

47. Cf. BYRNE 2007, 469.

48. Cf. DE ANGELIS 1964, 187.

49. Cf. DELEUZE 1993, 182-3.

50. Cf. MOREAU 1989, 9.

51. Cf. CURLEY 1986, 151-68, donde analiza el papel de las definiciones, postulados y axiomas en el método de Espinoza y sus inconsecuencias.

52. Cf. KAPLAN 1989, 76.

mientos, a una física de los estados y una mecánica de las potencias.⁵³

En la recuperación espinosiana del vitalismo, la noción de *conatus* no se presenta como una simple adaptación del principio de inercia galileano sino que revela un dinamismo organicista que tiene su base en la llamada izquierda aristotélica,⁵⁴ la cual destaca el carácter dinámico de la materia como generadora de las formas. El principio de inercia sería una especie de *conatus* disminuido, válido sólo para los cuerpos simples, pero no para los complejos que tienen un principio interno de actividad, resultado de ser partes de la potencia infinita de la substancia, es decir de la naturaleza. Como nos recuerda Misrahi, el *conatus* en tanto que esfuerzo por perseverar en el ser conforma las cosas como dinamismos y no como inercias ya que se identifica con la potencia de actuar de dichas cosas. El perseverar de las cosas en su ser no es un estado sino un acto.⁵⁵ El dinamismo espinosiano hace que se pueda explicar la naturaleza como '*Moles in Motu*', como dice W. Klever, es decir como masas en movimiento y no en reposo. Más aún, según Klever, el reposo para Espinosa es un equilibrio, el resultado de iguales presiones por todos los lados sobre un cuerpo, es decir es más el resultado de las acciones de los cuerpos exteriores que un estado propio del cuerpo singular,⁵⁶ es un movimiento inhibido. La noción de *conatus* tiene un origen estoico y es retomada por Telesio y Campanella en cuya estela se sitúa Espinosa. Avicena y Buridano también utilizan el término. Descartes le da un carácter

53. Cf. LÓPEZ PULIDO 2012, 109.

54. La noción de izquierda aristotélica, paralela a la de izquierda hegeliana, se debe a E. Bloch que denomina de esta forma a una serie de pensadores que hacen una interpretación materialista de Aristóteles, separándose de la línea tradicional, tomista, de sus intérpretes. Esta línea subterránea cuenta entre sus miembros a Estratón, responsable de la primera inflexión naturalista del aristotelismo, Alejandro de Afrodisia que dinamiza la materia, Avicena, Avicibrón y Averroes que despliegan la idea de una materia universal, dotada de un movimiento interior eterno y viva, y culmina en Bruno que concibe la materia como la vida total, fecundante y fecundada hasta el punto que la propia potencia divina queda asumida por la potencialidad activa de la materia. (Cf. BLOCH 1966, 28-30). Nosotros nos hemos permitido prolongar esta tradición hasta Espinosa, en parte debido a las concomitancias entre los planteamientos de Bruno y de nuestro autor y en parte por las resonancias del aristotelismo renacentista, de Pomponazzi por ejemplo, en el materialismo inmanentista y vitalista espinosiano.

55. Cf. MISRAHI 2005, 142 y 296.

56. Cf. KLEVER 1988, 181.

mecanicista aunque lo considera como un poder activo que expresa el poder de Dios y Hobbes lo psicologiza y lo considera el deseo de supervivir. En Espinosa la noción tiene un doble carácter mecánico y metafísico: es, a la vez, «la inercia de la materia y el deseo de escapar a la muerte».⁵⁷ Se podría considerar que el *conatus* es un caso particular de la ley general, el ‘principio de persistencia’, que expone Descartes en sus *Principia Philosophiae* de 1644 según la cual todas las cosas, en tanto son simples e indivisas, tienen tendencia a mantener su estado de reposo o de movimiento si no son perturbadas por nada. Esta ley de persistencia se basa en la constancia e inmutabilidad de las leyes divinas que nada puede cambiar. Espinosa retoma esa teoría en el Comentario que hace de los *Principia* cartesianos pero la desarrolla en la *Ética* separándose del cartesianismo, ampliándola de las cosas simples a las cosas complejas y además rechazando la noción de Dios trascendente y voluntarista que está a la base de las concepciones cartesianas y que es inasumible por Espinosa, defensor de la radical inmanencia de Dios en la Naturaleza. La persistencia de las cosas individuales se basa en Descartes en la existencia de una fuerza que se opone en las cosas al cambio de estado, mientras que en Espinosa se supone una fuerza que se opone a su destrucción.⁵⁸

Como conclusión se puede decir que Espinosa no es mecanicista ya que desarrolla las intuiciones del último Descartes en un sentido vitalista lo que le aproxima a las posiciones de Leibniz, situándose entre el geometrismo cartesiano y la dinámica leibniziana. Espinosa se sitúa más allá del mecanicismo cartesiano y tiene una idea de cuerpo⁵⁹ cercana a la de Leibniz.⁶⁰ En este sentido Espinosa mantiene vivo el naturalismo antiguo basado en una visión materialista de la teoría de las formas substanciales. Su concepción es animista ya que todos los

57. Cf. RIVAUD 1924-1926, 57.

58. Cf. GARBER 1994.

59. La importancia del cuerpo en Espinosa ha sido destacado por numerosos autores que conciben la física como la base de la ética. Cf. ALVES 2003, 97-106. También KLEVER 1992. Por su parte R. Misrahi entiende el espinosismo como «una rehabilitación del cuerpo», lo que no significa que la materia entendida sólo como extensión sea la causa última de la realidad, Cf. MISRAHI 2005, 110.

60. Cf. BOUVERESSE 1992.

individuos están animados con diferentes grados.⁶¹ Pero el alma no es nada espiritual sino un principio de vida y de cambio, algo actual y activo que revitaliza las antiguas formas substanciales,⁶² aunque ligada estrechamente al cuerpo del que no es más que la idea. En el concepto de naturaleza de Espinosa se produce una articulación entre una totalización mecanicista cartesiana y un organicismo en tanto que potencia inmanente generadora de vida, que sólo de forma muy indirecta puede reconducirse a un supuesto origen neoplatónico⁶³ o judío,⁶⁴ tradiciones de las que Espinosa siempre se separará por su rechazo radical de la trascendencia divina.

Así no se puede encontrar en Espinosa trazas del misticismo filoniano y en cuanto a la tradición judía, P. Tottaro recalca las dificultades para encontrar en la lengua hebrea equivalentes de la noción griega de fisis. En el Talmud aparece, sin embargo, la equivalencia entre las nociones de *ha-teva*, naturaleza y *Elohim*, Dios, basada en que las dos palabras tienen el mismo valor numérico. Esta igualdad *Elohim* = *Natura* aparece también en Maimónides y será llevada por Espinosa a

61. *Ethica*, II, 13 scol.

62. Cf. RIVAUD 1924-1926, 39.

63. El neoplatonismo más influyente sobre Espinosa fue el de León Hebreo autor, portugués que conjuga neoplatonismo con judaísmo y cuya noción de amor como un «espíritu vivificante que penetra el mundo entero y es un vínculo que une a todo el universo» está muy presente en nuestro autor. La diferencia fundamental reside, como siempre, en que mientras que el judío mantiene la trascendencia de Dios, Espinosa imanentiza el poder creador de Dios en las cosas.

64. En relación con el peso que el judaísmo pudo tener en la obra de Espinosa, pensamos que Espinosa se educó en un medio judío, el conjunto de judíos emigrados en Amsterdam de origen ibérico, dedicó un libro, el *Tractatus theologico-politicus*, a la hermenéutica bíblica, pero su obra propia y sus principales concepciones sobre Dios, la naturaleza y el hombre se enfrentan de forma radical con las concepciones judías y en general con cualquier religión positiva, trascendente y antropomorfa. Aunque se puede decir que gran parte de la obra espinosiana es un diálogo con la gran tradición judía, especialmente la de Maimónides, Crescas y León Hebreo, hay que reconocer que dicho diálogo es especialmente crítico. En relación con la forma en la que Espinosa rehace la tradición judía heredada para construir una nueva visión ontológica se puede consultar el capítulo 13, «La fonte neoplatónico-cabbalistica degli attributi-sostanze spinoziani», de la obra de SACCARO DEL BUFA 2004, 367-410. C. Gebhardt ha resaltado que el pensamiento de Espinosa surge en un medio concreto que articula de forma compleja el judaísmo, el calvinismo y el libertarismo naturalista, medio en el que nuestro autor experimentó hasta el final el sentimiento de desarraigo y de exilio, propio de su tradición marrana. Cf. GEBHARDT 2000.

su culmen al eliminar cualquier rasgo de trascendencia y resaltar la unidad completa entre el productor y lo producido haciendo hincapié en la idea de potencia: «si Dios es la Naturaleza, la Naturaleza es Dios, y todos los *omnia* están en Dios como expresión de aquella absoluta e infinita potencia de la que nosotros formamos parte». ⁶⁵

Francisco José Martínez

UNED

Dpto. Filosofía y Filosofía Moral y Política

fjmarmar@fsof.uned.es

Referencias

- ALVES, E. 2003, *La nueva fábrica*, UCM, Madrid.
- 2008, «In rerum natura o la fuerza de las cosas», en CARVAJAL *et. al.* 2008, p. 97-106.
- ANSALDI, S. 2006, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Kimé, Paris.
- BLOCH, E. 1966, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid.
- BORKENAU, F. 1984, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La Filosofia del periodo della manifattura*, Il Mulino, Bologna.
- BOUVERESSE, R. 1992, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Vrin, París.
- BYRNE, L. 2007, «The Geometrical Method in Spinoza's Ethics», en *Poetics Today*, 28, 3, p. 443-74.
- CARVAJAL, J. y M. L. DE LA CÁMARA eds. 2008, *Spinoza: de la física a la historia*, Ed. De la UCLM, Cuenca.
- CURLEY, E. M. 1986, «Spinoza's geometric Method», en *Studia Spinozana*, 2, p. 151-69.
- DE ANGELIS, E. 1964, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Le Monnier, Florencia.
- DELEUZE, G. 1975, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona.
- 1993, «Spinoza et les trois 'Ethiques'», en *Critique et clinique*, Minuit, París.
- DILTHEY, W. 1894, «Giordano Bruno und Spinoza», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 7, p. 269-94.
- ESPINOSA, L. 1995, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca.
- 1996, «Sobre razón y naturaleza en Spinoza», en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, 6, p. 2-30.

65. Cf. P. Tottaro, "Natura" en TOTTARO 2009, 119-22.

- FERRATER MORA, J. ed. 1979, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid.
- GABAUDE, J. M. 1972, *Liberté et raison*, Univ. Du Mirail, Toulouse.
- GARBER, D. 1994, «Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus», en *Studia Spinozana*, 10, p. 43-67.
- GEBHARDT, C. 2000, «Spinoza, judaïsme et baroque», en GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES 1989, p. 9-18.
- GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES, ed. 1989, *Méthode et Métaphysique*, Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes, 2, PUPS, Paris.
- GUILLAMEAU, E. 2008, «Des chocs aux fluides, quelques paradigmes mécanistes dans la théorie politique de Spinoza», en CARVAJAL *et al.* 2008, p. 121-39.
- HARRIS, E. E. 1986, «Method and Metaphysic in Spinoza», en *Studia Spinozana*, 2, p. 129-50.
- HUBBELING, H. G. 1977, «La méthode axiomatique de Spinoza et la définition du concept de Dieu», en *Raison Presente*, 43, p. 25-36.
- JONAS, H. 1965, «Spinoza and the Theory of Organism», en *Journal of the History of Philosophy*, III, p. 43-57.
- KAPLAN, F. 1989, «La définition 1 et la méthode géométrique», en GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES 1989, p. 47-65.
- KLEVER, W. 1986, «Axioms in Spinoza's science and philosophy of the science», en *Studia Spinozana*, 2, p. 171-95.
- 1988, «Moles in motu. Principles of Spinoza's Physics», en *Studia Spinozana*, 4, p. 165-94.
- 1992, «Éthique spinoziste comme physique de l'homme», en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ed. por A. DOMINGUEZ, Ed. Universidad de Castilla, La Mancha, p. 29-36.
- KOYRÉ, A. 1973, *Galilée et la révolution scientifique du XVII siècle*, Gallimard, Paris.
- LECRIVAIN, A. 1977, «Spinoza et la physique cartésienne», en *Cahiers Spinoza*, 1, p. 235-265.
- 1978, «Spinoza et la physique cartésienne», en *Cahiers Spinoza*, 2, p. 93-206.
- 1986, «Spinoza and cartesian mechanics», en *Spinoza and the Sciences*, ed. por M. GRENE y D. NAILS, Reidel, Dordrecht, p. 15-60.
- LÓPEZ PULIDO, A. 2012, «Descartes, Spinoza y la Revolución científica», en *Spinoza en su siglo*, ed. por F. J. MARTÍNEZ, Biblioteca Nueva, Madrid.
- MACHADO, M. R. 1998, «Traços gerais da Física cartesiana», en RIBEIRO DOS SANTOS 1998, p. 127-38.
- MARRAMAO, G. 1984, «Introduzione all'edizione italiana», en BORKENAU 1984.
- MARTINEZ, F. J. 1988, *Materialismo, Idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid.

- MARTINEZ, F. J. 1998, «Recepción espinosista de la ontología cartesiana», en RIBEIRO DOS SANTOS 1998, p. 407-415.
- 2002, «El cuerpo en Espinosa», en *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas*, ed. por J. RIVERA y M. C. LÓPEZ, UNED, Madrid, p. 19-31.
- MATHERON, A. 1991, «Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus», en *Cahiers Spinoza*, 6, p. 83-109.
- MISRAHI, R. 1972, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon & Breach, París.
- 2005, *100 mots sur l'Ethique de Spinoza*, Les empêcheurs de penser en rond, París.
- MOREAU, P. F. 1989, «Métaphysique de la substance et métaphysique de la forme», en GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES 1989, p. 9-18.
- NADLER, S. 1999, *Spinoza: A Life*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- PALERMINI, P. 2011, «La projet éthique de Spinoza entre mécanisme et finalité», en *Spinoza. Ser e Agir*, ed. por M. L. RIBEIRO DOS SANTOS, D. P. AURELIO y O. FERON, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, p. 87-98.
- PARROCHIA, D. 1984-85, «Physique pendulaire et modèles de l'ordre dans l'Ethique de Spinoza», en *Cahiers Spinoza*, 5, p. 71-92.
- 1989, «Sur quelques modèles scientifiques de la métaphysique spinoziste», en GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES 1989, p. 47-65.
- QUETING, E. 1984-85, «Les frères Huygens et Spinoza», en *Cahiers Spinoza*, 5, p. 109-28.
- RIBEIRO DOS SANTOS, M. L. ed. 1998, *Descartes, Leibniz e la Modernidade*, Colibrí, Lisboa.
- RIVAUD, A. 1924-1926, «La Physique de Spinoza», en *Chronicon Spinozanum*, IV, p. 24-57.
- SACCARO DEL BUFA, G. 2004, *Alle origini del panteismo. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Franco Angeli, Milano.
- SANTINELLI, C. 2008, «Spinoza lettore e interprete della fisica di Descartes. Dai *Principiae Philosophiae Cartesianae* al *Trattato sui corpi* dell'Ethica», en CARVAJAL *et. al.* 2008, p. 141-68.
- SOHN-RETHEL, A. 1965, «Historical Materialist Theory of Knowledge», en *Marxism Today*.
- 1978, *Intellectual and manual labour. A critique of Epistemology*, Macmillan, London.
- TOTTARO, P. 2008, «Quale meccanicismo per Spinoza?», en CARVAJAL *et. al.* 2008, p. 169-83.
- 2009, *Instrumenta Mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, L.S. Olschki, Firenze.
- VENEZIANI, M. ed. 2005, *Machina*, L. S. Olschki, Roma.
- VUILLEMIN, J. 1990, «Physique panthéiste et déterminisme. Spinoza et Huygens», en *Studia Spinozana*, 6, p. 231-49.

Realismus bei Kant

Überlegungen zur Kritik der reinen Vernunft¹

Angelo Cicatello

1. Der irritierte Philosoph

Dass sich Kant nicht mit der Absicht getragen hat, das Feld einer phänomenistisch gedeuteten Welt zu bestellen, geht am augenfälligsten wohl aus einer unerfreulichen Kontroverse hervor, in die er sich nach Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* verwickelt sah.

Die allgemein bekannte Besprechung, die 1782 anonym in den *Zugaben zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen* erschien und auf die Erstausgabe der *Kritik* den Schatten des Phänomenismus wirft, traf Kant derart, dass er mit einer Heftigkeit reagierte, die weit über seinen gemeinhin geübten, gelassenen Ton hinausging. Wo der bzw. genauer gesagt: die erbarmungslosen Rezensenten nicht davor zurückschrecken, Kant einen überspannten Idealismus vorzuwerfen, der «Geist und Materie auf gleiche Weise umfasst, die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt, und alle Objekte aus Erscheinungen dadurch entstehen lässt»,² übt auch Kant seinerseits keine besondere Zurückhaltung gegenüber seinen „Anklägern“, wenn er in den *Prolegomena* behauptet, er sei gezwungen, sich gegen verkehrte Meinungen unbefugter Richter³ zu verteidigen. Mehr noch: In einem Text des Anhangs zu den *Prolegomena*, nicht zufällig *Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht* überschrieben, zögert er nicht, den noch unbekanntem Rezensenten als Leser zu bezeichnen, der von seinem Werk nichts verstanden habe und weniger noch von Metaphysik verstehe, deren Sache es doch gewidmet sei.⁴ Nicht der

1. Den Kant-Zitaten liegt die Akademie-Ausgabe (*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff.) zugrunde, ausgewiesen mit der Sigel AA, der unmittelbar die Angaben des Bandes (römische Ziffern) und der Seiten (arabische Zahlen) folgen. Was die *Kritik der reinen Vernunft* (K_{rV}) betrifft, werden außerdem die Seiten der ersten Auflagen vom 1781 (A) und 1787 (B) angegeben.

2. ANONYM 1782.

3. Vgl. *Prol.*, AA IV 293.

4. Vgl. *Prol.*, AA IV 377.

transzendente Idealismus sei es, der die Welt in reine Vorstellungen verwandle, sondern allein die Vorstellung der ersten „offiziellen“ Leser der *Kritik der reinen Vernunft*, die sie zu einem Text machten, den er, Kant, nie geschrieben habe und auch nie schreiben würde.

Das Bild eines äußerst zürnenden Dieners der Vernunft, wie er aus Kants beißender Replik hervorscheint, soll uns im Grunde dazu gemahnen, nicht allzu leichtfertig dem nachzugeben, was man versucht ist, über einen Autor zu denken, bevor man bis in die tiefsten Fallstricke seiner Darlegungen vorgedrungen ist, insbesondere dann, wenn man sich vor Augen hält, dass uns gewisse Versuchungen scheinbar nie verlassen, nicht einmal dann, wenn wir über die notwendigen Mittel verfügen, sie zu dementieren.

Das Gespenst des Idealismus – im genauen Wortsinn der berühmten *Widerlegung* der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* –, das schon jenen Leser einzunehmen droht, der sich allzu leichtfertig der Gefahr aussetzt, isolierten Behauptungen Kants absoluten Wert beizumessen, ohne den Blick auf das Ganze der ersten *Kritik* zu werfen, verfolgt unablässig selbst den vorsichtigsten Leser. Um von der Gefahr der Missverständnisse ganz zu schweigen, die aus der Schwierigkeit resultieren, sich in der semantischen Konstellation grundlegender Begriffe Kants zurechtzufinden, wie etwa bei „Vorstellung“, „Gegenstand“, „Erscheinung“, „Ding an sich“, „inner“ und „außer“, Termini, die, je nachdem, wie sie verstanden werden, als auch je nachdem, in welcher Weise sie zueinander in Beziehung gesetzt werden, sowohl der Sache der Realisten wie auch der der Phänomenisten dienen können.

2. Ein Beweis durch Widerlegung

Jenseits aller Zweideutigkeiten, die die *Kritik der reinen Vernunft* absichtlich oder auch nicht enthalten mag, besteht kein Zweifel darüber, dass ihr Autor keinerlei Absicht hegte, die Existenz der äußeren Welt in Frage zu stellen, weshalb er denn auch die Gewissheiten eines gesunden (Menschen-)Verstandes durchaus nicht verschmähte.⁵

5. In den *Reflexionen zur Metaphysik* heißt es diesbezüglich: «Ich klimme selbst durch schwere Subtilitäten zum Gipfel der Principien, nicht so wohl als würde der Gesunde Verstand ohne diesen Umschweif dazu gelangen können, sondern um allen sophistischen Subtilitäten, die sich dagegen erheben, gänzlich die Kraft zu benehmen»

Etwas anderes freilich ist es, den Gehalt dieser Gewissheiten gegen die Spitzen des Skeptikers zu verteidigen, d. h. gegen denjenigen, der die Existenz der äußeren Welt in Frage stellt. Dazu muß man sich nämlich in eine *philosophische* Auseinandersetzung stürzen, die weit über das herkömmliche Denken hinausgeht, weit über ein Erkennen, das die Gewissheit von der Existenz einer äußeren Welt an einen auf täglicher Praxis der Welt gründenden Glauben bindet.

Es ist ein philosophischer Fehdehandschuh, den Kant mit seiner Widerlegung oder besser gesagt: seinen Widerlegungen des Idealismus hinwirft, denn die Suche nach einer angemessenen Strategie gegen den Skeptizismus führt nicht nur zu unterschiedlichen Lösungen in der ersten und zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern durchzieht einen guten Teil seines Werkes, von der so genannten „vorkritischen“ Zeit bis hin zu den reiferen Schriften seiner transzendentalen Philosophie.

Es ist hier nicht die Absicht, ein Panorama der unterschiedlichen Strategien zu bieten, mit denen Kant in seiner gesamten philosophischen Existenz versucht hat, den Skeptiker zum Schweigen zu bringen, wie an dieser Stelle denn auch keine eingehende Einzeluntersuchung angestrebt wird, nicht einmal der berühmteren und nobleren *Widerlegung des Idealismus*.

Interessanter scheint es vielmehr, die Aufmerksamkeit auf einige, doch entscheidende Aspekte zu lenken, die Kants Einspruch gegen den skeptischen Zweifel an der Welt kennzeichnen und die er im Zuge wie im Zusammenhang seiner Ausarbeitung einer transzendentalen Kritik der Vernunft genauer fasst. Das Bezugswerk bleibt dabei selbstverständlich die *Kritik der reinen Vernunft*, da sie einerseits den eigentlichen Zankapfel darstellt, an dem sich die Leser Kants abarbeiten, und andererseits Kant erst mit der reiferen Ausarbeitung seiner Kritik eine ganz eigene Strategie verfeinert, die den Aufweis der Existenz einer äußeren Welt eng an die Widerlegung der Position bindet, die die Existenz der äußeren Welt in Frage stellt.

Wie in jeder philosophischen Kontroverse, die diesen Namen verdient, spielt die Figur des Gegners insofern eine alles andere als marginale Rolle, als für Kant gerade die Widerlegung von dessen Aus-

(AA XVIII 313 [R 5654]).

gangsposition den einzig gangbaren Weg darstellt, um die Existenz der äußeren Welt zu beweisen.

Genauer gesagt: Kants polemische Auseinandersetzung mit dem Skeptiker besteht nicht darin, dass er dessen Zweifel mit dem Nachweis einer außer uns existierenden Welt begegnet, sondern aufzeigt, dass jene Zweifel auf einem fragwürdigen und unnatürlichen Ansatz hinsichtlich der Beziehung unser Vorstellungen zu den Gegenständen beruhen. Es handelt sich also nicht darum, den vom Skeptiker aufgeworfenen Fragen eine Antwort zu geben, sondern sehr viel radikaler darum, ihn (den Skeptiker) auf die Legitimität einer Position hin zu befragen, von der aus er seine Zweifel erhebt. Was nun diese Position betrifft, handelt es sich um eine, derzufolge die Existenz der äußeren Welt keine Gegebenheit sei, die uns *unmittelbar* einsichtig wäre. Der Zweifel des Skeptikers an der Möglichkeit, die Existenz außer uns seiender Gegenstände zu behaupten, ist also unabdingbar an einen Gesichtspunkt gebunden, der der äußeren Wirklichkeit den Status einer *vermittelten* Einsicht zuschreibt, die sich nur indirekt durch eben den Beweis einstellt. Mit anderen Worten: die Welt, deren Existenz der Skeptiker in Frage stellt, ist *per definitionem* eine Welt jenseits aller Gewissheiten, die sich unserer Wahrnehmung unmittelbar einstellen können, eine Welt, die der Verstand im Prinzip sozusagen erst in zweiter Linie erreicht.

In seiner auf ihre *extreme Ratio* getriebenen These besteht Kant hingegen darauf, dass die Wirklichkeit der äußeren Welt und der Gegenstände, auf die wir in ihr stoßen, uns unmittelbar zugänglich ist, woraus sich ergibt, dass sie nicht bewiesen werden muß. Spricht man von Beweis, so kann es sich nur um einen *durch Widerlegung* handeln, genauer gesagt: um die Widerlegung jenes *Gesichtspunktes*, der den unmittelbaren Zugang unseres Verstandes zu den äußeren Gegenständen bestreitet; ein Gesichtspunkt dies, in dem sich, sieht man von ihren selbstverständlichen Differenzen ab, Descartes, Locke, Berkeley und Hume zusammenfinden, die im Grunde alle darin übereinstimmen, dass unser Verstand unmittelbar keine Gegenstände, sondern Ideen wahrnimmt, die also mit anderen Worten darin übereinstimmen, dass Ideen und nicht Gegenstände das Material bzw. den *Grundstoff* unser

Erkenntnis bilden.⁶

Es ist dies der Gesichtspunkt, der im allgemeinsten Sinne jenen Idealismus charakterisiert, dem Kants Widerlegung gilt, wenn er in ihm die Genesis jedweden möglichen skeptischen Zweifels an der Existenz einer uns äußeren Welt erblickt. Allerdings, denn diesem *materialen Idealismus* zufolge hat jede Erforschung des Realen von der einzigen Gewissheit auszugehen, die nicht in Frage gestellt werden kann – die Gewissheit, dass wir existieren oder dass wenigstens unsere Ideen da sind. Es handelt sich dabei um jene Gewissheit, die sich eben auf den Tatbestand bezieht, dass der Verstand Ideen empfängt, unabhängig davon, ob sie wirklich Gegenständen entsprechen oder nicht, Ideen, die unabhängig davon existieren, dass wir sie spüren oder wahrnehmen, reflektieren oder bedenken – mit einem Wort: unabhängig davon, ob wir eine Vorstellung von ihnen haben.

Dass in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* die Rede von einer Widerlegung des Idealismus ist, bezeugt das Heranreifen einer bereits in der ersten Auflage deutlich eingeschlagenen polemischen Strategie. Sie sieht es darauf ab, den Skeptiker bereits zu treffen, noch bevor er auch nur einen Schritt auf jenem Weg getan hat, an dessen Beginn die Ideen stehen, die wir von den Dingen haben – dies die einzige Gewissheit, über die wir unmittelbar und unzweifelhaft verfügen –, während sich hingegen die eventuelle Korrespondenz dieser Ideen mit den äußeren Dingen unserem Verstand nicht gleichermaßen unmittelbar und offenkundig einstelle, weshalb sie durchaus in Zweifel gezogen werden könne:

Dieser [der Idealismus] nahm an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sei, und daraus auf äußere Dinge nur *geschlossen* werde, aber, wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf

6. Kant faßt die Position Descartes' und allgemeiner des idealistischen Philosophen so zusammen: «Ich kann also äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Äußeres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher; weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich, oder äußerlich sei, ob also alle sogenannte äußere Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unseres innern Sinnes seien, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände, als ihre Ursache beziehen» (*KrV*, AA IV 231 [A 368]).

bestimmte Ursachen schließt, nur unzuverlässig, weil auch in uns selbst die Ursache der Vorstellungen liegen kann, die wir äußeren Dingen vielleicht fälschlich zuschreiben.⁷

Der Skeptiker, dem Kants Auseinandersetzung gilt, geht also von der kartesischen Behauptung aus, die Vorstellungen sinnlich wahrnehmbarer Dinge seien, *an und für sich* betrachtet, insofern nie falsch,⁸ als der Tatbestand, mein Geist empfangen Gehalte einer bestimmten Bedeutung (eben Ideen), nie falsch sein kann; falsch sein kann allenfalls, dass sich diese Gehalte auf etwas beziehen, das außerhalb meines Geistes liegt. Das *Sein* der Idee oder besser gesagt: ihr *an sich Sein* stelle in dieser Hinsicht eine privilegierte ontologische Ebene des Realen dar, weil es sich auf Gehalte, auf eine Realität beziehe, die dem Verstand unmittelbar zugänglich sei, während die äußeren Dinge, auf die sich diese Ideen gegebenenfalls beziehen, eine ontologische Ebene des Realen darstellen würden, die nur mittelbar, durch logische Schlußfolgerung erreichbar wäre.⁹ Gerade aufgrund des vermittelten Charakters der Wirklichkeit der äußeren Welt mag im Übrigen die *boshafte* Behauptung ihren Weg machen, dass eine derartige Wirklichkeit nicht aus Dingen resultiere, die wirklich außer uns existierten, sondern nur ein Produkt unseres Verstandes oder auch eines anderen Geistes sei, der in uns die Wahrnehmung und die Bilder äußerer Dinge hervorrufe.¹⁰

7. KrV, AA III 192 [B 276]; vgl. auch AA III 62/63 [B 55], AA IV 40 [A 38].

8. «*Jam quod ad ideas attinet, si solae in se spectentur, nec ad aliud quid illas referam, falsae proprie esse non possunt*» (R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, in ADAM und TANNERY 1896, 36). Oder wie es bei Berkeley heißt, der wenigstens in diesem Punkt die kartesische Behauptung unterschrieb: «I cannot be deceived in thinking I have an idea which I have not» (G. BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, in LUCE und JESSOP 1957, vol. 2, *Introduction*, § 22)

9. Auch Berkeley, der, wie wir noch sehen werden, den skeptischen Zweifel an der Existenz einer äußeren Welt aus dem Weg räumen will, indem er aufzeigt, dass die äußere Welt inexistent ist, verbleibt gleichwohl im Rahmen eines epistemischen Paradigmas, wenn er die Vorstellung einer uns äußeren Welt als durch logische Schlussfolgerung vermittelte Vorstellung betrachtet: «It remains therefore that if we have any knowledge at all of external things, it must be by reason, inferring their existence from what is immediately perceived by sense» (BERKELEY, in LUCE und JESSOP 1957, *Part I*, § 18). Dass Berkeley die These von der Existenz einer Welt außer uns für unvertretbar hält, schließt gleichwohl nicht aus, dass man sie in seiner Perspektive, wollte man sie sich denn zu eigen machen, nur unter Rückgriff auf die Vermittlung vertreten könnte.

10. Die kartesische Annahme eines uns unbekanntem Vorstellungsvermögens der

3. Unmittelbarkeits-These und Vorwurf des Phänomenismus

Bereits mit der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* markiert Kant deutlich seine Distanz zu diesem Ansatz, und er tut dies im Zuge einer Erkenntnistheorie, die den Gegenständen des äußeren Sinnes einen epistemischen Status zuerkennt, deren Wirklichkeit sich uns unmittelbar einstellt, in gleichem Maße wie unserem inneren Sinn:

Also existiren eben sowohl äußere Dinge, als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbstbewußteins, nur mit dem Unterschiede, daß die Vorstellung meiner selbst, als des denkenden Subjects bloß auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußern Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände eben so wenig nöthig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes (meiner Gedanken); denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.¹¹

Indem Kant die Gewissheit von der Existenz einer uns äußeren Welt in Beziehung zur unmittelbaren Wahrnehmung äußerer Gegenstände setzt, präsentiert sich sein Ansatz im Wesentlichen als die philosophisch fundierte Legitimation eines vom gesunden Menschenverstand getragenen Glaubens an eine äußere Welt, die man insofern selbst unmittelbar erfährt, als sie sich dem Verstand, der sie wahrnimmt, unmittelbar darbietet. Keinem vernünftigen Menschen käme es im Grunde genommen in den Sinn, dass die Gegenstände, die wir wahrnehmen, in erster Linie nur Ideen von diesen Gegenständen seien, wie es auch niemandem, der sich aus Unachtsamkeit an einem heißen Topf verbrennt, in den Sinn käme zu glauben, statt des heißen Topfes sei es die bloße Vorstellung oder die Empfindlichkeit der Hitze gewesen, die die Verbrennung hervorgerufen hätten; auf einen solchen Gedanken kann nur der Philosoph verfallen, der sich – die Tür der Küche, in der

Seele, das die Illusion äußerer Objekte hervorruft, wie auch die eines bösen Geistes, der sich an unserer Statt das vorstellt, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen zu können glauben, vermögen sich einzig aus einer Sichtweise zu speisen, die in den als Verstandes-Vorstellungen der Dinge begriffenen Ideen den Ausgangspunkt einer Erforschung des Wirklichen erblickt.

11. *KrV*, AA IV 233 [A 371].

sich Töpfe befinden, an denen man sich verbrennen kann, bzw. den sicheren Raum des gesunden Menschenverstandes hinter sich lassend – zunächst die Frage stellt, was ihn dazu autorisiert, von der Gewissheit einer äußeren Welt auszugehen, die jenseits des Subjekts steht, das sie wahrnimmt. Gerade in der Beantwortung dieser Frage bringt Kant eine Theorie ins Spiel, die eine philosophische Rechtfertigung des Umstands bietet, dass wir uns nicht, wie der idealistische Philosoph glaubt, täuschen, wenn wir behaupten, reale Gegenstände *unmittelbar* wahrzunehmen.

Diese Rechtfertigung bietet, wie bereits gesehen, die Behauptung, derzufolge wir auf die gleiche Weise einen unmittelbaren Zugang zur Wirklichkeit der äußeren Welt haben wie zu unserem inneren Sinn.

Um es in der Begrifflichkeit der Lehre des transzendentalen Idealismus auszudrücken: Die Möglichkeit eines unmittelbaren Zugangs zu den Gegenständen des äußeren Sinnes ist durch die Tatsache gegeben, dass sie sich als äußere Gegenstände auf eine formale Bedingung unserer Sinnlichkeit beziehen, namentlich auf die Form des Raums, die wie die der Zeit kein Kennzeichen der Dinge an sich darstellt, sondern nur der Dinge, wie sie uns erscheinen. Die im Raum wahrgenommenen äußeren Gegenstände sind dank des Umstands *unmittelbar* zugänglich, dass der Raum als Form des äußeren Sinnes in uns ist bzw. eine Bedingung unserer Sinnlichkeit darstellt. Die Existenz einer äußeren Welt bedarf daher keines Beweises, da sie uns *unmittelbar* zugänglich ist wie die Gegenstände des inneren Sinnes.

Es ist nicht weiter verwunderlich, dass sich Kant mit einer derartigen Behauptung den Vorwurf des Phänomenismus eingehandelt hat, denn er gebiete der Möglichkeit des skeptischen Zweifels über die äußeren Gegenstände Einhalt durch einen Schachzug, mit dem zugleich der ontologische Raum, der den Bezug auf eine von unserem Verstand unabhängige Realität überhaupt erst ermögliche, annulliert werde. Das ist im Übrigen die Botschaft der ersten Rezensenten der *Kritik der reinen Vernunft*.

Genauer gesagt: Durch die Wiederherstellung eines epistemischen Gleichgewichts zwischen innerem und äußerem Sinn – indem er aufgrund der Tatsache, dass ihre Gegenstände «beiderseitig nichts als Vorstellungen [sind]», dem zweiten dieselbe Evidenz des ersten zuerkennt – würde Kant nur vom kartesischen Regen in die Traufe

Berkeleys geraten¹², für den die Skepsis nichts anderes ist als die unvollendete Geste eines noch unausgegorenen Idealismus, d. h. eines Idealismus, der noch zwischen den Gegenständen und ihrer Wahrnehmung unterscheidet.

4. Realismus bei Kant

Jedem möglichen Versuch, den transzendentalen Idealismus auf eine entwickelte Form des Phänomenismus zu reduzieren, stellt sich jedoch gerade Kant selbst entschieden entgegen, wenn er explizit bestreitet, seine Lehre würde den empirischen Objekten ihren ontologischen Gehalt nehmen:

Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung sowohl der äußeren Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüths beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es *erscheint*, so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein bloßer *Schein* wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand *als Erscheinung* von ihm selber als Object *an sich* unterschieden wird.¹³

Dass Raum und Zeit keine Charakteristika der an sich betrachteten Dinge sind, sondern nur der Dinge, wie sie uns erscheinen, bedeutet nicht, dass die den Sinnen zugänglichen Dinge, die Dinge in Raum und Zeit, ihre Existenz dem Subjekt verdanken, das sie wahrnimmt.¹⁴

12. Man hat nicht zu vergessen, dass Berkeley gerade in der Strategie, die die Differenz zwischen tatsächlich außer uns existierenden Gegenständen und den Ideen bzw. unserer Wahrnehmung von ihnen abschafft, den Standpunkt ausmacht, der die Skepsis schließlich ins Abseits stellen sollte: «All this scepticism follows, from our supposing a difference between *things* and *ideas*, and that the former have a subsistence without the mind, or unperceived» (BERKELEY, in LUCE und JESSOP 1957, *Part I*, § 87). Der Skeptizismus siedelte also in einem vom unvollendeten Idealismus offen gelassenen Raum, d. h., von einem Idealismus, der die Möglichkeit, es gebe eine von uns unabhängige, wenn auch unerkennbare Welt, nicht ganz ausschließt.

13. *KrV*, AA III 71 [B 69].

14. In einer derartigen Deutung sieht Kant sein Denken völlig entstellt (vgl. *Prol.*, AA IV 290). Sie würde sich auf eine Lesart stützen, die fortfährt, in der Sinnes-Erkenntnis

Genauer gesagt: Die Lehre des transzendentalen Idealismus führt zu keiner *dogmatischen* These über die Sinnenwelt, die das Sein der empirischen Gegenstände auf ein rein subjektives Phänomen des Geistes reduziert. Wenn überhaupt bringt sie die *kritische* These über die Illegitimität einer die weltlichen Dinge betreffenden Argumentation zum Ausdruck, die in mehr oder minder expliziter Form an die absolute Perspektive eines Blicks auf die Welt appelliert, der aus keinem Raum und keiner Zeit herrührt, eines Blicks auf die Welt, der, wie man sagen könnte, *außerhalb* jener Welt siedelt, die wir wahrnehmen. Es wäre ein Blick, von dem allein man sich erwarten dürfte, Zugang zu den Dingen an sich zu finden. Dass er uns verschlossen bleibt, ist auf den grundlegend *problematischen* Charakter eines jeden Versuchs zurückzuführen, Zugang zum Sein der sinnlichen Dinge zu finden unter Absehung ihrer Eigenschaft, sinnliche Dinge zu sein, d. h. also unter Absehung der (raum-zeitlichen) Bedingungen, unter denen sie unserer Sinnlichkeit gegeben sind, unter denen sie uns *erscheinen*.¹⁵

In dieser Hinsicht bezeichnet die kantsche Auffassung vom Phänomen keine Gegenstände, die ihre Existenz der Weise verdanken, in der sie uns erscheinen. D. h., die empirischen Objekte sind grundsätzlich keine ontologisch von unserem Geist abhängige Objekte. Eben, wie es bei Kant heißt: «in der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen». Der entscheidende Punkt ist vielmehr der, dass die Betrachtung der empirischen Objekte als wirklich gegebene für Kant keine solche sein kann, die von den Bedingungen absieht, unter denen den Sinnen etwas gegeben wird, d. h., es kann nicht jene

eine einfach nur verworrene Vorstellungsart der Dinge an sich zu erblicken; wo es doch gerade zum Gehalt der Sinnes-Erkenntnis gehört, uns die Dinge nicht so vorzustellen, wie sie an sich sind, sondern wie sie erscheinen, und d. h. als Phänomene (vgl. *Prolog*, AA IV 290).

15. Kant spricht in diesem Zusammenhang von der Erscheinung als einem Etwas, das zwei Seiten hat: «die eine, da das Object an sich selbst betrachtet wird (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt), die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjecte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und nothwendig zukommt» (*KrV*, AA III 63 [B 55], AA IV 40 [A 38]).

Betrachtung sein, die einen Zugang zur vorgeblichen Realität *an sich* beansprucht, die gewissermaßen hinter der Welt der Phänomene steht.

Was Kant zur Diskussion stellt, ist mit anderen Worten die Wirklichkeit des *Phänomens* oder auch die Wirklichkeit der empirischen Objekte, wie sie sich uns manifestieren. Problematisch erscheint hingegen eine Wirklichkeit des Phänomens, die als *archetypisches Modell* von etwas konzipiert ist, das sich jenseits dessen befindet, was uns manifest wird. Problematisch, um nicht zu sagen: sich selbst widerlegend ist also eine Betrachtung, die die Phänomene mit den Dingen *an sich* verwechselt.

Die transzendente Unterscheidung von Phänomen und Ding *an sich* deckt sich daher keineswegs mit der zwischen bloßen Bildern und vorgeblich wirklichen Dingen, die jenseits davon stünden, und zwar deshalb nicht, weil eben gerade die Phänomene wirklich sind; die Dinge *an sich* hingegen – weit davon entfernt, Dinge zu bezeichnen, die jenseits dessen liegen, was wir wahrnehmen bzw. wahrnehmen können – beziehen sich nur auf den unmöglichen Anspruch, Zugang zu den sinnlichen Dingen zu finden, und sehen dabei von der Weise ab, wie sie sich uns wirklich geben.

Entsprechend zu behaupten, wie es Kant tut, dass unser Erkennen nur Dinge so betrifft, wie sie uns erscheinen und nicht solche *an sich* selbst betrachteten, impliziert nicht die skeptische Entsagung auf eine von uns als unabhängig erachtete Welt, sondern nur die kritische These, dass eine derartige Welt nicht erreicht werden kann, wenn man von der Erfahrung, die wir von ihr machen, absieht.

Von Wirklichkeit kann und hat man also zu sprechen, allerdings im Sinne einer Realität, die die Phänomene selbst darbieten, gewissermaßen aus dem Innern der Welt, in der sie sich als Teile eines durch raum-zeitliche Beziehungen regulierten Kontextes zeigen, der den Hintergrund der Möglichkeit bildet, unter unseren Vorstellungen solche auszumachen, die sich legitimerweise auf Objekte beziehen, d. h., die in strengem kantischen Sinne als Wahrnehmungen äußerer Objekte verstanden werden dürfen:

Die Erscheinungen [...] sind ihm gemäß nicht *an sich*, sondern nur in dieser Erfahrung gegeben, weil sie bloße Vorstellungen sind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenstand bedeuten, wenn nämlich diese Wahrnehmung mit allen andern nach den Regeln der

Erfahrungseinheit zusammenhängt.¹⁶

Die Bestätigung also einer von uns unabhängigen Wirklichkeit kommt für Kant zweifelsohne von außen, freilich von keinem Außen, das man sich *außerhalb* des empirischen Raums *unserer* möglichen Wahrnehmungsvorstellungen zu denken hat. Die Objekte sind uns in empirischem, nicht transzendentalen Sinne äußerlich; was soviel heißt wie: Die Frage der Existenz der äußeren Welt kann keine vorgebliche Wirklichkeit betreffen, die jenseits der Objekte, die wir wahrnehmen, steht, sondern hat, wenn überhaupt, dieselben Objekte zu betreffen, die wir als die einzigen wahrnehmen, in denen wir etwas erkennen können, das in dem Maß unabhängig von uns gegeben ist,¹⁷ als sie unsere Wahrnehmung in Übereinstimmung mit den Regeln möglicher Erfahrung *beurteilt*.

Kants empirischer Realismus, eine Art theoretisches Komplement seines transzendentalen Idealismus verbindet sich so mit der phänomenischen Ebene des Gegeben-Seins von etwas, dessen sich einfach Geben einem wirklichen, von uns unabhängigen Gegenstand nur auf dem Hintergrund eines Beziehungskontextes gelten kann. Dieser Beziehungskontext umfasst das Ganze der möglichen Erfahrung¹⁸ und hat jedenfalls *von Anbeginn* bzw., wie man auch sagen könnte, *a priori* mit der Weise zu tun, in der wir Erfahrung mit den Gegenständen machen, mit einer Art des Erfahrens, die *immer schon* eine Beziehung der Ressourcen der Sinneswahrnehmung mit den diskursiven des Urteils impliziert.

16. *KrV*, AA III 341 [B 523/A 494-5]. «Der Unterschied [...] zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objects bestimmen, und wie fern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht» (*Prol.*, AA IV 290).

17. «Wenn wir äußere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntniß ihrer Wirklichkeit außer uns kommen sollten, indem wir uns bloß auf die Vorstellung stützen, die in uns ist» (*KrV*, AA IV 237 [A 378]).

18. «Nun können uns in der That keine andere Gegenstände, als die der Sinne und nirgend als in dem Context einer möglichen Erfahrung gegeben werden, folglich ist nichts für uns ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt» (*KrV*, AA III 391 [B 610 A 582]).

Von *Anbeginn* bedeutet, dass die Möglichkeit selbst, die Sinnesdaten würden für den Verstand einen bestimmten Gehalt gewinnen, sich mit der Syntax verbindet, die das Verhältnis zwischen den Phänomenen im allgemeinen regelt, jener Syntax, die das diskursive Gewebe bildet, auf das der kantsche Begriff der möglichen Erfahrung verweist. Das beinhaltet, dass der Verstand nur auf dem Hintergrund einer vorhergehenden Öffnung zum Außen bestimmte Sinnesgehalte empfängt, einer Öffnung hin zu einem weltlichen Horizont, von dem aus erst das, was der Verstand empfängt, wirklich für den Verstand, der ihn wahrnimmt, eine Bedeutung gewinnen kann.

Von diesem Gesichtspunkt her ist das *esse est percipi* Berkeleys nicht zurückzuweisen, sondern bloß neu zur Diskussion zu stellen, und zwar in Hinsicht auf seine Möglichkeit, sich in einer Art Realismus zu verwesentlichen, namentlich in der eines von Kant angesprochenen empirischen Realismus, der sein Fundament in der ontologischen Verfassung selbst des phänomenischen Wesens findet. Das *Sein* des Phänomens beinhaltet also als ursprüngliche Bedingung seines sich dem Verstand Manifestierens etwas Bezeichnendes, d. h. den Bezug auf einen einheitlichen Vorstellungszusammenhang, der nach Regeln strukturiert ist; es handelt sich dabei eben um jenen Zusammenhang, auf den wir Bezug nehmen, wenn wir von einer Welt außer uns reden.

In dieser Perspektive kann die Welt, auf die Kant Bezug nimmt, keineswegs am Ende eines epistemischen ITERS zustande kommen, welches *methodisch*, ähnlich wie das der Skeptiker und idealistischen Philosophen, von den Ideen ausgeht, an sich bedeutenden, von den Sinnen erfassbaren Evidenzen, um dann die Frage aufzuwerfen, ob in der weiteren Argumentation die Behauptung der Existenz von etwas außer uns, das demnach bloß vermittelt zugänglich wäre, möglich sei.

Vielmehr identifiziert Kants transzendente Methode gerade im Verweis auf eine Welt außer uns den Hintergrund, von dem aus die Eindrücke, die sich den Sinnen einstellen, für uns eine Bedeutung gewinnen mögen; Wahrnehmungen ohne Welt wären nämlich Wahrnehmungen, die unseren Geist mit Objekten füllten, die wir nie als solche erkennen und denen wir überhaupt keine Bedeutung beimessen könnten, so dass es zwischen einem mit Objekten angefüllten Geist und einem im Zustand der *tabula rasa* keinen Unterschied gäbe.

Im Konstrukt der transzendentalen Philosophie verbindet sich auf diese Weise die Behauptung von einer Welt außerhalb von uns mit der

von einer Welt, die sozusagen *vor* uns ist, insofern als sie die Voraussetzung a priori, den nicht überschreitbaren Raum darstellt, der in seiner verbindlichen Bedeutung den Sinn verständlich macht, demzufolge wir uns zu Recht auf unsere Vorstellungen als Objekte beziehen, als etwas, das für uns eine Bedeutung hat. Wir können dann, ja wir sollen sogar an der Existenz von Objekten zweifeln, deren Wahrnehmung nicht im Einklang mit allen anderen Wahrnehmungen nach den Regeln der Einheit der Erfahrung steht; freilich an der Erfahrung überhaupt zu zweifeln, bedeutete, eine Frage aufzuwerfen, die weit über die nicht überschreitbaren Grenzen hinausgeht, innerhalb deren es möglich ist, in den sinnlichen Objekten solche zu erkennen, die außerhalb von uns existieren.

Den Skeptiker zum Schweigen zu bringen, heißt somit für Kant im Wesentlichen, ihn auf die Nicht-Überschreitbarkeit eines Gesichtspunktes aufmerksam zu machen, und zwar jenes Gesichtspunktes, der von der Welt ausgeht und den der Skeptiker mit einem übermühtigen, metaphysischen Schritt überschreiten will, indem er nicht nur an der Realität dieser oder jener Erfahrung zweifelt, sondern an der Realität der Erfahrung überhaupt. Denn jenseits dieser bleibt nur ein trügerischer Raum, einer, in dem der Skeptiker schließlich mit dem hellseherischen Metaphysiker Arm in Arm spazieren geht.

Angelo Ciatello

Università di Palermo
angelo.ciatello@unipa.it

Literatur

- ADAM, C. und P. TANNERY Hrsg. 1896, *Oeuvres de Descartes*, Bd. 7, Vrin, Paris.
- ANONYM, 1782, „Rezension der Kritik der reinen Vernunft. Von Imman. Kant. 1781“, in *Zugaben zu den Göttingischen Gelehrten Anzeigen*, 3.
- KANT, I. 1902, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von DER KÖNIGLICH PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, De Gruyter, Berlin. AA.
- LUCE, A. A. und T. E. JESSOP Hrsg. 1957, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Bd. 2, Nelson, London.

Hermeneutical and Phenomenological Ontology

Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger

Roberto Terzi

1. Affermazione e limitazione dell'ontologia: Heidegger alla fine degli anni Venti

La pubblicazione progressiva dei diversi testi di Heidegger nella *Gesamtausgabe* ha permesso di arricchire la nostra immagine della sua opera da numerosi punti di vista – di arricchirla, ma anche di correggerla rispetto ad associazioni troppo schematiche o lineari, talvolta rispetto anche all'auto-interpretazione lasciataci dallo stesso Heidegger. È il caso del ruolo del concetto di ontologia e della questione dell'essere, a cui resta indissolubilmente associato il nome di Heidegger. È stato del resto lo stesso Heidegger a voler presentare il proprio cammino di pensiero come incessantemente guidato, fin dalla precoce lettura del trattato di Brentano su Aristotele nel 1907, dalla sola *Seinsfrage*. I testi successivi alla «svolta» e pubblicati in vita rivelavano già, da un lato, che a partire dagli anni Trenta il concetto di ontologia viene abbandonato in quanto troppo compromesso e quindi inadeguato a esprimere l'originalità della *Seinsfrage* rispetto alla tradizione metafisica, dall'altro lato che il primato della stessa questione dell'essere è infine limitato, negli ultimi anni, a favore del tema dell'*Ereignis*. La pubblicazione di tutti i corsi tenuti a partire dal 1919 rivela tuttavia una situazione estremamente complessa anche all'origine del percorso heideggeriano. L'imporsi del concetto di ontologia non è stato, infatti, né scontato né univoco: i primissimi corsi di Friburgo non ne fanno uso e nel corso del 1923 (intitolato, appunto, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*) Heidegger moltiplica le precauzioni nell'impiego di questo termine, a causa delle sue ambiguità e dei fraintendimenti che può provocare.¹ L'abbandono, esplicitamente dichiarato, del concetto di ontologia deve peraltro essere retro-datato al corso del 1929-30 *I concetti*

1. Cfr. HEIDEGGER 1988, 1-3 [9-11] (per i testi di Heidegger, dove esista una traduzione italiana, indicheremo dapprima le pagine dell'edizione originale e in seguito tra parentesi le pagine della traduzione).

fondamentali della metafisica.² Inoltre, tanto nel corso del 1923 quanto nel *Natorp-Bericht* «ontologia» indica non una domanda sull'essere in generale, ma un'analisi del senso d'essere della vita effettiva: bisognerà attendere i corsi di Marburgo perché nell'opera di Heidegger emerga chiaramente la questione sul senso dell'essere in generale come prioritaria, correlata ma distinta da quella sul senso d'essere dell'ente che noi siamo.

Se ci si limitasse a questi elementi, la questione potrebbe forse essere ancora ridotta a un problema riguardante l'evoluzione cronologica del pensiero heideggeriano. Che le cose non stiano così, e che il problema non sia semplicemente «storico-evolutivo» ma di principio, è dimostrato dal fatto che «ontologia» e «questione dell'essere» si trovano delimitate nel loro primato e intrecciate al loro altro non solo ai due estremi dell'itinerario di Heidegger, ma anche al suo «centro», nel momento stesso della loro rivendicazione più potente ed esplicita: alla fine degli anni Venti, dunque immediatamente dopo la pubblicazione di *Sein und Zeit*, con il suo programma di un'«ontologia fondamentale»,³ e il corso del 1927 *I problemi fondamentali della fenomenologia*, che costituisce una vigorosa riaffermazione del ruolo della questione dell'essere. Il primato solitario dell'ontologia come questione dell'essere si trova infatti messo in discussione e inserito in una configurazione complessa in due corsi di poco successivi, su cui intendiamo soffermarci in questa sede: i *Principi metafisici della logica*⁴ del 1928 e l'*Introduzione alla filosofia*⁵ del 1928-29. L'eco di questa configurazione sarà rintracciabile ancora nei *Concetti fondamentali della metafisica* del 1929-30.

In almeno due occasioni, alla fine degli anni Venti, Heidegger sembra dunque indicare, seppur in modo problematico e piuttosto allusivo, una esplicita *delimitazione della questione dell'essere* – delimitazione che rimarrà sullo sfondo del suo pensiero e che dovrà attendere oltre venti anni per riemergere, sotto forme diverse, in superficie. Bisogna inoltre

2. Cfr. HEIDEGGER 1983, 522-523 [460-461].

3. HEIDEGGER 1993, 13 [26].

4. HEIDEGGER 1978.

5. HEIDEGGER 1996. Per questo testo segnaliamo fin d'ora che, anche se forniremo per completezza il numero di pagina della traduzione italiana esistente, scegliamo di tradurre direttamente dall'originale: tutte le citazioni dal testo sono dunque da intendersi come tradotte da noi.

segnalare fin d'ora un filo conduttore dei testi che analizzeremo: le questioni che incontreremo saranno anche, da parte a parte, questioni di «metodo». In entrambe le occasioni, infatti, ricorre insistentemente un lessico «metodologico» della svolta (*Kehre* e *kehren*), del capovolgimento (*Umschlag*), di un retro-riferimento che si esplica nel «rifluire (*zurücklaufen*)», nel «ripercuotersi (*zurückschlagen*)», nel «penetrare retrospettivamente (*zurückbohren*)». Il problema del metodo rimanda qui sia al rigore di un pensiero che deve riflettere sul proprio modo di procedere, sia al significato più originario del termine (*methodos* come composto da *metà* e *odos*: via da percorrere in direzione di un certo scopo): si tratta della necessità che la filosofia non si esaurisca in una «proposizione isolata e cieca»,⁶ ma si dispieghi nell'attraversamento di un percorso che non è esteriore rispetto ai risultati che bisogna esporre, ma è consustanziale ad essi e alla possibilità stessa di raggiungerli. È la «cosa stessa» che impone il *methodos*, la via, ovvero il metodo è qui la «cosa stessa». Ed è anche per questa ragione che bisognerà seguire da vicino e analiticamente il movimento stesso dei testi che dovremo affrontare.

I testi heideggeriani della fase 1927-30 presentano un particolare interesse da diversi punti di vista: i corsi di questi anni sono forse tra i più ricchi di analisi e di prospettive, testimoniando di un continuo approfondimento delle proprie posizioni da parte di Heidegger. Il che non è evidentemente casuale, dal momento che ci si trova in quella fase in cui *Sein und Zeit* era rimasto in sospeso e in cui Heidegger ancora forse pensava a un suo completamento. D'altra parte, bisogna forse evitare proprio il rischio ermeneutico di leggere questi testi esclusivamente sulla base della loro collocazione in una traiettoria cronologica, come «appendice» dell'ontologia fondamentale di *Essere e tempo* o come momento di passaggio tra «primo» e «secondo» Heidegger: due letture che avrebbero il comune esito di interpretare questa fase a partire da un punto di vista esterno e di privarla così apriori della sua possibile specificità. L'interesse di questi testi deriva, infatti, anche dal fatto che in essi si aprono una serie di possibilità che Heidegger sembra sondare e che non sempre verranno mantenute nello sviluppo successivo del

6. HEIDEGGER 1993, 19 [32].

suo pensiero.⁷

Proprio per questa sua ricchezza l'insieme di questo *corpus* heideggeriano è interpretabile in diverse direzioni. «Metafisica dell'esserci» è indubbiamente il «titolo» complessivo sotto cui Heidegger ha tentato di inquadrare i propri sforzi di questi anni: a differenza di quanto accadrà a partire dagli anni Trenta con il progetto di un «oltrepassamento della metafisica», Heidegger in questa fase rivendica esplicitamente e «positivamente» il termine «metafisica», nell'intento di operare una fondazione di questa nella sua possibilità e nel suo significato più autentico, in un dialogo serrato con le aporie lasciate aperte da Aristotele e con l'idea kantiana di una «metafisica naturale» presente nell'uomo. La metafisica che Heidegger intende restaurare e fondare non è, infatti, semplicemente una disciplina teorica, ma un accadimento, «l'accadimento fondamentale nell'esserci» ovvero «l'esserci stesso».⁸ Se richiameremo necessariamente alcuni elementi di questo progetto, la «metafisica dell'esserci» non sarà tuttavia il nostro tema centrale⁹; come si sarà già intuito, assumeremo qui una prospettiva determinata, che, pur appoggiandosi strettamente a quanto emerge dai testi, non coinciderà integralmente con le intenzioni espresse di Heidegger, ma tenterà di andare parzialmente contro-corrente rispetto ad esse verso le possibilità del suo testo. Il nostro interesse primario andrà così, anche in una prospettiva che va al di là del presente saggio, verso quel «problema del mondo» che il corso del 1928-29 distingue da e correla al «problema dell'essere».

2. Ontologia e metaontologia

Nel corso del 1928 Heidegger opera un primo ripensamento del senso dell'ontologia fondamentale perseguita in *Essere e tempo*, correlandola a una «metaontologia». Le pagine heideggeriane dedicate alla questione

7. Per uno sguardo complessivo sul pensiero heideggeriano alla fine degli anni Venti, con particolare riferimento alla questione del mondo, cfr. CASSINARI 2001, GREISCH 2003, JARAN 2010, SCHNELL 2005.

8. *Was ist Metaphysik?*, in HEIDEGGER 1976, 121-122 [77].

9. Per una ricostruzione tematica ed esaustiva della questione della metafisica dell'esserci, e per il confronto con la problematica aristotelica della filosofia prima a cui accenneremo in seguito, cfr. JARAN 2010.

sono tutt'altro che definitive e risoltrici rispetto allo statuto effettivo e ai compiti di ciò che viene designato come metaontologia, ma hanno il loro interesse nei problemi che fanno emergere e nello squarcio che lasciano intravedere. Per comprendere pienamente la portata della distinzione tra ontologia e metaontologia, bisogna tuttavia fare un passo indietro verso le pagine precedenti del corso, in cui Heidegger richiama il problema di *Essere e tempo* sotto forma di alcune tesi, che non si limitano in realtà a sintetizzare quanto già esposto nel testo del 1927, ma lo riconfigurano da un differente punto di vista. Si tratta delle note tesi sull'esserci neutro e sulla sua dispersione, che, non a caso, hanno attirato l'attenzione di numerosi interpreti e che ci limitiamo a richiamare brevemente. Heidegger distingue qui due livelli di considerazione dell'esserci. 1) L'esserci come tema dell'analitica esistenziale è assunto nella sua «neutralità», come è leggibile già nel nome scelto («esserci»); questa neutralità comanda che l'interpretazione di un tale ente sia condotta «prima di ogni effettiva concrezione»¹⁰ e implica, ad esempio, che l'esserci non è caratterizzato sessualmente come maschile o femminile. Questa a-sessualità e più in generale la neutralità dell'esserci non indicano tuttavia «la nullità di un'astrazione, ma precisamente la potenza dell'*origine*, che reca in sé l'interiore possibilità di ogni concreto ed effettivo essere-uomo».¹¹ In base all'impostazione dell'analitica esistenziale, la neutralità nella cui ottica è preso in considerazione l'esserci deriva dalla connessione con la questione dell'essere, dal momento che l'intento di *Essere e tempo* non è quello di fornire un'antropologia o una descrizione esaustiva dell'uomo, ma di pensare quest'ultimo a partire da e in vista di quel suo tratto privilegiato che è il rapporto all'essere. L'esser-ci è analizzato in quanto è il luogo della comprensione dell'essere e quindi del possibile sorgere della domanda su di esso: «l'analitica dell'esistenza dell'esserci [...] viene svolta con un intento ontologico-fondamentale, e unicamente con esso; di qui ricevono la loro regola l'avvio, l'esecuzione, il limite e il modo di concrezione di determinati fenomeni».¹² 2) Se l'analitica esistenziale prende in considerazione l'esserci nella sua neutralità, dall'altro lato questo

10. HEIDEGGER 1978, 171-172 [162].

11. HEIDEGGER 1978, 172 [162-163].

12. HEIDEGGER 1978, 171 [162].

si dà sempre in una concrezione effettiva, in quanto è segnato da una certa dispersione (*Zerstreuung*) o disseminazione (*Streuung*), alle quali si legano le questioni della corporeità, della sessualità, del con-essere, della molteplicità: la neutralità dell'esserci è quindi l'origine concreta, «il non-ancora dell'effettivo essere-disperso», per cui «l'esserci in generale reca in sé l'interiore possibilità della effettiva dispersione nella corporeità (*Leiblichkeit*) e, quindi, nella sessualità».¹³ Da questa dispersione effettiva dell'esserci deriva anche l'essenziale molteplicità dei suoi rapporti con gli altri enti, con gli altri esserci e con se stesso. Questo secondo livello chiama dunque in causa una serie di temi (corporeità, sessualità, dispersione) che erano assenti o marginali in *Essere e tempo*.

Questa prima sorprendente auto-interpretazione di *Sein und Zeit* apre nuove prospettive e insieme mantiene una profonda ambiguità. Rispetto al doppio livello richiamato, *da una parte* l'intenzione esplicita di Heidegger è quella di conservare un certo ordine di fondazione, tra l'esserci neutro (descritto in *Essere e tempo*) da un lato e l'ambito della dispersione dall'altro: è il primo livello che rende possibile il secondo e che è quindi preso in esame dall'analitica esistenziale. Heidegger, ad esempio, afferma molto chiaramente che ogni aspetto corporeo o sessuale del rapporto con l'altro è possibile solamente sul fondamento del carattere ontologico del con-essere in generale e rappresenta una direzione fattuale determinata nella quale questo si concretizza.¹⁴ *Dall'altra parte* l'insieme dell'argomentazione, per la sua concatenazione e per il senso stesso dei concetti utilizzati, sembra andare al di là delle intenzioni di Heidegger e del quadro nel quale avrebbe dovuto inserirsi. Perlomeno, l'introduzione di questa differenza tra l'esserci neutro e la sua dispersione pone per contraccolpo il problema di spiegare a partire dall'esserci questa dispersione stessa e in particolare la corporeità, ossia un elemento sul quale *Sein und Zeit* conservava un silenzio pressoché assoluto. Inoltre, sebbene si possa operare la distinzione dei due piani, è evidente che «questo esserci neutro non è mai l'esistente: l'esserci esiste sempre e soltanto nella sua effettiva concrezione».¹⁵ È significativo

13. HEIDEGGER 1978, 173 [163].

14. HEIDEGGER 1978, 174-175 [165].

15. HEIDEGGER 1978, 172 [163].

in questo senso che Heidegger possa utilizzare l'espressione «dispersione trascendentale»,¹⁶ che sembra suggerire che questa dispersione (nella corporeità, nei rapporti con gli altri e in una molteplicità di enti) è un carattere trascendentale e dunque originario dell'esserci stesso. Ma se questa dispersione non è un semplice «fatto» di cui l'analisi potrebbe fare a meno, se Heidegger non giunge mai a delimitarla in modo definitivo, è perché «questa dispersione trascendentale [...] si fonda su un carattere originario dell'esserci: sull'esser-gettato»,¹⁷ perché si tratta della «dispersione essenzialmente gettata»¹⁸: essa si radica dunque nella fatticità (*Faktizität*), cioè un carattere essenziale dell'esserci, che, distinguendolo più di altri dalla soggettività tradizionale, non potrebbe essere introdotto, con le sue implicazioni, in un secondo momento, appartenendo già sempre all'esserci come momento strutturale della cura. La fatticità confonde pertanto le distinzioni e i limiti che si era cercato di tracciare, rimettendo l'esserci all'evento del suo essere disperso nel corpo e nel mondo.

Si possono provvisoriamente fissare tre punti significativi relativamente a questa analisi: 1) una descrizione completa dell'esserci implica una dimensione di quest'ultimo che eccede ciò che è messo in luce dall'ontologia fondamentale sotto la guida della questione sul senso dell'essere; 2) questa dimensione «altra» dell'esserci, contrassegnata dalla dispersione, si radica nella fatticità o effettività (*Faktizität*) dell'esserci stesso; 3) nel corso dell'enunciazione di queste tesi Heidegger introduce il termine «metafisica» per indicare la considerazione complessiva dell'esserci nell'unità della sua dispersione: la «metafisica dell'esserci non è ancora posta al centro» dell'analitica esistenziale, la quale prende in esame questo ente «nel suo essere in generale» ed è quindi «preparatoria»; si tratta di mettere in luce «l'essenza metafisica dell'esserci neutro», la cui dispersione è a sua volta «da assumere metafisicamente».¹⁹

Dopo aver enunciato queste tesi, Heidegger richiama i tratti fondamentali della questione dell'essere nella sua connessione con il tempo e con l'esserci, per poi dedicare un'appendice alla «descrizione dell'idea

16. HEIDEGGER 1978, 174 [164].

17. HEIDEGGER 1978, 174 [164].

18. HEIDEGGER 1978, 174 [165].

19. HEIDEGGER 1978, rispettivamente 171 [162], 174 [164].

e funzione di una ontologia fondamentale». Di quest'ultima fanno parte 1) l'interpretazione dell'esserci come temporalità, 2) l'esposizione temporale della questione dell'essere e dei problemi in cui si articola, e infine 3) «lo svolgimento dell'autocomprensione di questa problematica, il suo compito e il suo limite – il capovolgimento (*Umschlag*)».²⁰ Se l'ontologia fondamentale rilancia la questione dell'essere caduta nell'oblio della tradizione, essa deve rimanere consapevole che «questi problemi sono sì centrali, ma appunto per questo non sono mai gli unici nella loro essenzialità. In altri termini, l'ontologia fondamentale non esaurisce il concetto di metafisica».²¹ Heidegger espone così in un passo centrale, che conviene riportare per esteso, questa limitazione dell'ontologia fondamentale:

Poiché c'è essere soltanto in quanto ci sono già degli enti nel Ci, nell'ontologia fondamentale rimane latente la tendenza a una trasformazione metafisica originaria, che diviene possibile solo quando l'essere venga compreso nell'intera sua problematica. La necessità interna, che l'ontologia si ripercuota (*zurückschlägt*) verso là donde essa aveva preso le mosse, può venire spiegata con il fenomeno originario dell'esistenza umana: col fatto che l'ente «uomo» comprende l'essere; nella comprensione dell'essere si ha insieme l'attuazione della distinzione tra essere ed ente; c'è essere soltanto quando l'esserci comprende l'essere. In altre parole, la possibilità che nel comprendere ci sia l'essere ha come presupposto l'esistenza effettiva (*die faktische Existenz*) dell'esserci e questa a sua volta l'effettivo essere-semplimente-presente (*das faktische Vorhandensein*) della natura. Proprio nell'orizzonte del problema dell'essere, posto in maniera radicale, viene in luce che tutto ciò risulta manifesto e può venire compreso come essere solo se esiste già (*schon da ist*) una possibile totalità dell'essente. Da tutto ciò risulta la necessità di una peculiare problematica che ora ha come tema l'ente nella sua totalità (*das Seiende im Ganzen*). Questa nuova impostazione del problema è implicita nella natura stessa dell'ontologia e risulta dal suo capovolgimento (*Umschlag*), dalla sua *metabolé*. Designo questa problematica come metaontologia (*Metontologie*).²²

Diversi elementi richiedono di essere esplicitati. La limitazione

20. HEIDEGGER 1978, 196 [184].

21. HEIDEGGER 1978, 199 [186].

22. HEIDEGGER 1978, 199 [186-187], trad. leggermente modificata.

dell'ontologia fondamentale non consiste in un semplice abbandono di essa o nell'aggiunta estrinseca di qualcos'altro, ma in un'«autocomprensione», in un «capovolgimento» interno che ha luogo in virtù della sua stessa impostazione: è la «cosa stessa» che guida qui il cammino e che innanzitutto impone che ci sia un cammino, lo sviluppo di un percorso che deve essere pensato come tale e che può condurre a un capovolgimento. Il termine «metaontologia», infatti, non è costruito in analogia, ad esempio, a «metalinguaggio» e non si riferisce a nessuna «metascienza», ma rimanda al greco *metabolé* e dunque al suo sorgere da un cambiamento interno all'ontologia stessa. La questione ontologica mantiene una priorità «metodologica» come punto di partenza, perché, se nell'ontologia fondamentale è «latente» la tendenza verso una trasformazione metafisica, questa «diviene possibile solo quando l'essere venga compreso nell'intera sua problematica». Solo se si è risvegliato l'orizzonte di un'adeguata comprensione dell'essere, che lo distingue espressamente dell'ente, si potrà affrontare il nuovo campo che si dischiude: «la metaontologia è possibile soltanto sulla base e nella prospettiva di una problematica ontologica radicale ed è possibile unitamente ad essa: proprio la radicalizzazione dell'ontologia fondamentale provoca il ricordato capovolgimento in se stessa dell'ontologia».²³

Il capovolgimento avviene proprio a partire dai fenomeni centrali che l'ontologia mette in luce: la comprensione dell'essere e la differenza ontologica. Si tratta, per così dire, di guardare l'altra faccia di quest'ultima: se l'ontologia ha innanzitutto lo scopo di differenziare l'essere dell'ente sottraendolo così al suo ricoprimento tradizionale, la differenza ontologica ci riporta indietro al necessario riferimento all'ente, perché non c'è essere al di fuori degli enti e la stessa comprensione dell'essere ha luogo in quell'ente che è l'esserci. La metaontologia è la risposta a questo contraccolpo e dovrebbe dunque affrontare i diversi aspetti di quella totalità dell'ente che nella sua effettività è presupposta per la possibilità di una comprensione dell'essere. Come la dispersione dell'esserci si radica nel suo esser-gettato, così anche la metaontologia ha la sua radice in un elemento di fattualità o fatticità, che Heidegger giunge qui ad estendere all'ente in totalità affermando che la possibilità della comprensione dell'essere presup-

23. HEIDEGGER 1978, 200 [187].

pone l'esistenza effettiva dell'esserci e questa a sua volta l'effettivo essere-semplimente-presente della natura – e si può notare come Heidegger utilizzi qui significativamente un accostamento terminologico (*das faktische Vorhandensein*) che nell'architettura concettuale di *Essere e tempo* sarebbe risultato contraddittorio, dal momento che *faktisch* si riferisce al modo di essere dell'esserci e *Vorhandensein* a quello degli enti difformi dall'esserci (per la cui «fattualità» viene utilizzato piuttosto il termine *Tatsächlichkeit*). Come Heidegger ribadisce anche altrove, è nel «fatto della fatticità» che risiede «la radice del “rovesciamento” dell'“ontologia”». ²⁴ Ontologia fondamentale e metaontologia si trovano dunque in un rapporto di condizionamento reciproco: il campo della metaontologia (l'esistenza fattuale dell'ente in totalità) è la condizione di possibilità della stessa questione dell'essere, ma è solo alla luce di quest'ultima, quindi di un orizzonte ontologico generale e originario, che si può giungere a tematizzare filosoficamente l'ente in totalità senza ricadere in una semplice somma ontica. Questa circolarità implica anche che il rovesciamento non conduce l'ontologia verso qualcosa di assolutamente «nuovo»: come abbiamo letto, Heidegger parla della «necessità interna che l'ontologia si ripercuota (*zurückschlägt*) verso là donde essa aveva preso le mosse» e al termine dell'appendice afferma che «l'ontologia stessa rifluisce (*zurückläuft*) espressamente nell'ontica metafisica, nella quale si trova già da sempre in maniera tacita». ²⁵ L'ontologia si rovescia in ciò da cui ha preso le mosse e in cui costantemente si mantiene, permettendo così di tematizzarlo. E nella descrizione di questo capovolgimento si può intendere anche l'eco quel «ripercuotersi (*zurückschlagen*)» dell'analisi filosofica sull'esserci a cui Heidegger accenna in *Essere e tempo* ²⁶: dal capovolgimento dell'ontologia fondamentale nella metaontologia ci si potrebbe dunque anche attendere un ripercuotersi dell'analisi sull'esserci che lo

24. HEIDEGGER 1991c, 9: «Das Faktum der Faktizität (hier die Wurzel der “Umkehrung” der “Ontologie”)».

25. HEIDEGGER 1978, 201 [189].

26. Il passo è ripetuto identicamente nell'introduzione e nell'ultimo paragrafo di *Essere e tempo*, cfr. HEIDEGGER 1993, 38 [54] e 436 [510]: «la filosofia è ontologia universale fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'esserci, la quale, in quanto analitica dell'*esistenza*, ha assicurato il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto da cui l'indagine *sorge* e su cui infine si *ripercuote* (*zurückschlägt*)». Per l'accostamento tra questo passo e il corso del 1928, cfr. GREISCH 1994, 481-483.

«ripeta» alla luce di un nuovo contesto.

Qual è dunque il campo della metaontologia? E quale esserci risulterebbe da quel ripercuotersi e da quella ripetizione? La metaontologia ha come tema l'«ente in totalità», nella sua fattualità e molteplicità. Sebbene Heidegger non affermi chiaramente questo collegamento, è evidente che nel campo della metaontologia rientrerebbero anche quei caratteri che riguardano l'esserci considerato non solamente nella sua neutralità, ma nella sua dispersione effettiva (corporeità, sessualità, diverse forme del rapporto concreto all'altro, inserimento fattuale nella molteplicità dell'ente).²⁷ Nelle tesi sulla neutralità e la dispersione Heidegger accenna inoltre al «problema metafisico dello spazio» e a una «metaontologia della spazialità»; nella tesi n. 8 richiama anche il problema dell'esserci mitico e nel seguito del corso parlerà di una «metafisica del mito»²⁸: anche queste tematiche sarebbero dunque dovute rientrare nel campo della metaontologia - e, come vedremo, esse non scompariranno del tutto dall'orizzonte heideggeriano. Ma il riferimento a questi diversi ambiti non deve essere frainteso: il compito della metaontologia non consiste nell'affiancarsi semplicemente alla questione dell'essere per affrontare nuovi campi nella loro specificità, elaborando delle «ontologie regionali» o sommando le diverse conoscenze scientifiche particolari in una visione del mondo. Oltre al fatto che non si tratta, afferma Heidegger, di dare delle «etichette» a «discipline» diverse, il passaggio dall'ontologia alla metaontologia consiste in quell'intreccio complesso e circolare, in quel capovolgimento interiore verso il terreno d'origine che abbiamo messo in luce e che è irriducibile a ogni compartimentazione «disciplinare».²⁹ Al termine di

27. Le distinzioni operate ai due livelli si corrispondono infatti coerentemente (esserci neutro come tema dell'ontologia fondamentale/esserci considerato nella sua dispersione, ontologia fondamentale/metaontologia), in entrambi i casi il secondo termine della distinzione si radica in una fatticità e Heidegger rimanda a una considerazione «metafisica» più ampia; Heidegger afferma inoltre che la metaontologia è anche il luogo per la possibile elaborazione di una «metafisica dell'esistenza» (HEIDEGGER 1978, 199 [187]).

28. Cfr. HEIDEGGER 1978, 174 [164], 174 [164-5], 270 [247].

29. Inadeguata ci sembra pertanto l'interpretazione di HERRMANN 2006, 18-19, che intende la metaontologia come «il nome per le ontologie regionali dell'essere» che avrebbero dovuto completare il programma e le analisi di *Essere e tempo*: non solo la suddivisione in «discipline» diverse e il programma stesso di un'elaborazione di

questo testo Heidegger può così sintetizzare l'intero movimento:

Essa [l'ontologia fondamentale] è 1. analitica dell'esserci e 2. analitica della temporalità dell'essere. Ma questa analitica temporale è nel contempo la svolta (*Kehre*)³⁰ in cui l'ontologia stessa rifluisce (*zurückläuft*) espressamente nell'ontica metafisica, nella quale si trova già da sempre in maniera tacita. Bisogna portare l'ontologia [...] al capovolgimento (*Umschlag*) in essa latente. Là si attua la svolta (*das Kehren*) e si perviene al capovolgimento nella metaontologia. Nella loro unità, ontologia fondamentale e metaontologia formano il concetto di metafisica.³¹

ontologie regionali ci paiono estranei allo spirito heideggeriano, ma questa interpretazione non rende giustizia alla complessità del rapporto tra ontologia fondamentale e metaontologia e si trova inoltre inficiata dalla corrispondenza con la distinzione problema dell'essere/problema del mondo che affronteremo tra breve.

30. Sebbene la presenza del termine *Kehre* possa indurre nella tentazione di accostare questo passaggio al problema della *Kehre* degli anni Trenta, leggendo il primo come un'anticipazione della seconda, ci sembra che in realtà le due «svolte» siano difficilmente accostabili, perché rimandano ad ambiti e trasformazioni essenzialmente diversi.

31. HEIDEGGER 1978, 201-202 [188-189]. Il passo prosegue così: «ma in ciò non si esprime altro che la trasformazione dell'unico problema fondamentale della filosofia stessa, il quale già più sopra e nell'introduzione è stato toccato con il duplice concetto di filosofia come *prote philosophia e theologia*». La situazione che stiamo cercando di ricostruire è in effetti ulteriormente complicata e sovradeterminata da una terza distinzione, oltre a quelle ontologia fondamentale/metaontologia, problema dell'essere/problema del mondo: in questi anni Heidegger richiama a più riprese (ad esempio anche in HEIDEGGER 1983, §9 e in HEIDEGGER 1977, §1) la duplice caratterizzazione aristotelica della filosofia prima come scienza dell'ente in quanto ente (o dell'ente in generale) e come scienza dell'ente in totalità e in particolare del genere più nobile dell'ente, il divino (filosofia come «teologia»). Heidegger afferma che questa duplicazione del compito della filosofia non è casuale e che Aristotele tuttavia non avrebbe veramente chiarito né la necessità di questa differenziazione né il rapporto tra i due termini distinti. Analogamente all'uso in questi anni del termine «metafisica», Heidegger tende così ad appropriarsi positivamente di questa distinzione, ossia di quella che in seguito indicherà come la «costituzione onto-teologica» della metafisica. Heidegger richiama la distinzione aristotelica nell'introduzione del corso, dove si trovano una serie di corrispondenze implicite con quanto abbiamo richiamato e con quello che emergerà: la filosofia «è scienza dell'essere e scienza del divino. (Questo duplice carattere corrisponde *alla diade di esistenza ed esser-gettato*)» (HEIDEGGER 1978, 13 [26], corsivo nostro); «dovremo concepire l'appartenenza di ciò che Aristotele, in maniera del tutto indeterminata, intreccia, come *theologiké*, con la filosofia, radicalizzando il concetto di ontologia [...]» (HEIDEGGER 1978, 17 [29], corsivo nostro). L'elemento decisivo risiede qui nella tendenza di Heidegger a interpretare in

3. Problema dell'essere e problema del mondo

Il termine «metaontologia» non ricomparirà nei testi heideggeriani. Ma che le pagine ad esso dedicate non siano contingenti, che Heidegger stia cercando di tracciare i rapporti complessi tra l'ontologia fondamentale e il suo altro e che al tempo stesso la configurazione lì delineata sia insoddisfacente, è testimoniato dal corso immediatamente successivo, la *Einleitung in die Philosophie*. È qui che Heidegger rilancia la questione presentando una distinzione insieme analoga e differente, in una formulazione che diviene per noi più significativa ma che rimarrà non «risolutiva»: si tratta del rapporto tra problema dell'essere (*Seinsproblem*) e problema del mondo (*Weltproblem*), che viene affrontato esplicitamente nell'ultimo capitolo del testo. Ma prima di arrivarvi è necessario richiamare, sia pure schematicamente, la scansione tematica e l'architettura del corso in questione, che rappresenta una vera e propria esibizione in atto del carattere di percorso della filosofia: è solo alla luce dell'accorta costruzione dell'intero cammino, e degli indizi che vi sono disseminati, che certe affermazioni finali – altrimenti piuttosto enigmatiche – assumono un significato e perdono almeno una parte della loro indeterminatezza.

Proprio per cominciare a ricostruire questo contesto complessivo, bisogna indicare fin da ora che in questo corso il rapporto tra problema dell'essere e problema del mondo trova il suo correlato e la sua preparazione nella relazione tra trascendenza e comprensione dell'essere.

senso «de-teologizzato» la concettualità aristotelica, leggibile ad esempio in questa affermazione: «*to theion* significa: l'ente per eccellenza – il cielo [...]. Il *theologhein* è un contemplare il *kosmos* (cfr. *De mundo* 391b 4)» (HEIDEGGER 1978, 13 [25]). La *theologiké* non corrisponderebbe dunque a una «teologia» in senso moderno, ma a una considerazione «cosmologica» dell'ente nella sua totalità, fino all'ente più nobile ed elevato rappresentato dal motore immobile: «che nel problema ontologico fondamentale della filosofia ne vada in qualche modo anche della totalità dell'ente [...] è cosa che Aristotele esprime affermando che la “filosofia prima” è insieme *theologiké*» (HEIDEGGER 1978, 21-22 [33]). Quest'ultima si trova così in corrispondenza con la metaontologia e con il problema del mondo del corso successivo, salvo, evidentemente, una differenza fondamentale: tutta la posta in gioco del pensiero heideggeriano del mondo consiste nel pensare quest'ultimo al di qua del primato del teorico e della riconduzione a un fondamento o a una causa prima, ossia di quell'impostazione inaugurata da Aristotele e rimasta determinante per la tradizione successiva. Sull'accostamento tra metaontologia e «onto-teologia» in questo testo cfr. anche COURTINE 2005, 52-56.

Il concetto di trascendenza, come è noto, svolge un ruolo essenziale in tutti i testi heideggeriani di questi anni ed è in un certo senso il tema fondamentale della «metafisica dell'esserci»: con esso Heidegger intende indicare l'essenza stessa dell'esserci, la sua costituzione ontologica fondamentale ovvero quello che la tradizione avrebbe chiamato la soggettività stessa del soggetto. «Trascendenza» non è qui il termine contrario di «immanenza», perché trascendente è l'esserci stesso: l'esserci ha già sempre trasceso l'ente verso il suo essere, ovvero – ma è proprio questo «ovvero» che bisognerà tematizzare – ha già sempre oltrepassato la totalità dell'ente verso il mondo come apertura preliminare che rende possibile l'incontro con le singole cose. L'esserci oltrepassa non solo l'ente differente da sé, ma anche se stesso, è incluso in questo movimento di oltrepassamento verso il mondo: trascendendo l'ente, l'esserci si trova al tempo stesso gettato nel mezzo di esso, situato e coinvolto nel mondo a cui è aperto. La trascendenza è dunque la radice stessa dell'essere-nel-mondo, è il movimento ontologico originario di apertura al mondo che rende possibile ogni singolo rapporto intenzionale all'ente.

Ora, se la trascendenza costituisce l'essenza dell'esserci aprendogli l'orizzonte del mondo in quanto tale, essa si esaurisce nel carattere, senza dubbio eminente, della comprensione dell'essere? La tendenza dominante nei testi di Heidegger consiste nel conferire un privilegio al rapporto all'essere nella determinazione dell'esserci; posizione che trova un'espressione netta in un'affermazione del corso del 1928, nella quale trascendenza e comprensione dell'essere giungono a identificarsi: «tra trascendenza originaria e comprensione dell'essere deve esserci in generale un'intima affinità; in fondo esse sono un'unica e medesima cosa (*ein und dasselbe*)».³² Ma che una tale posizione sia unilaterale e che attorno a questo snodo decisivo si manifesti un'oscillazione essenziale è testimoniato proprio dalla *Introduzione alla filosofia*, dove si può leggere che trascendenza e comprensione dell'essere non coincidono e questo *perché la prima non si esaurisce nella seconda*: bisogna sottolineare, afferma esplicitamente e ripetutamente Heidegger, che «l'essenza della trascendenza non si esaurisce

32. HEIDEGGER 1978, 170 [161].

nella comprensione dell'essere». ³³ In questo modo la possibilità di cogliere l'esserci non solo a partire dal suo rapporto all'essere fa irruzione nel testo stesso di Heidegger, indicandone per così dire il «rovescio» e aprendo una breccia decisiva. Ma questa dissociazione non può allora che investire lo stesso problema dell'essere e la sua portata: se c'è un eccesso o un resto della trascendenza che la comprensione dell'essere lascia fuori di sé, esso impone la ricerca di un ambito a partire dal quale se ne possa fenomenologicamente rendere conto.

La prima parte del corso è dedicata al problema del rapporto tra filosofia e scienza, attraverso il quale Heidegger arriva a porre le questioni della verità, della differenza ontologica, dunque dell'essere e della sua comprensione. Heidegger fornisce così anche una prima esposizione della trascendenza dell'esserci in relazione alla comprensione dell'essere e alla problematica ontologica (solo perché abbiamo già sempre trasceso l'ente in una comprensione preliminare del suo essere possiamo comprendere questo ente stesso e rapportarci ad esso) e dà una prima determinazione della filosofia stessa come interrogazione sull'essere. ³⁴ Già al termine di questa prima parte Heidegger precisa che «con l'attuale caratterizzazione del filosofare come interrogazione sul concetto di essere non abbiamo affatto esaurito l'essenza del filosofare, non lo abbiamo colto nel suo nucleo; questo cammino per la descrizione preliminare del filosofare è, dal punto di vista metodico, inevitabilmente il primo, ma ci siamo premurati di tracciare tre cammini». ³⁵ Il corso comprende infatti una seconda parte che riguarda il rapporto tra filosofia e visione del mondo, attraverso il quale viene sollevata la questione del mondo, e avrebbe dovuto prolungarsi in una terza parte, che non è stata svolta e che avrebbe dovuto affrontare la relazione della filosofia alla storia.

Nella seconda parte Heidegger ritorna sui concetti di trascendenza ed essere-nel-mondo. È qui che viene introdotta la distinzione tra trascendenza e comprensione dell'essere richiamata poco fa e che può essere ora inserita nel suo contesto. La distinzione ha un senso meno

33. HEIDEGGER 1996, 307 [271].

34. Cfr. HEIDEGGER 1996, §§27-31.

35. HEIDEGGER 1996, 217-218 [193].

ovvio di quanto potrebbe apparire, dal momento che Heidegger sente la necessità di insistervi esplicitamente e ripetutamente. Dopo aver ricordato la caratterizzazione della trascendenza fornita nella prima parte, Heidegger afferma che «l'essenza della trascendenza non si esaurisce nella comprensione dell'essere» e collega questa distinzione con quella tra problema dell'essere e problema del mondo:

all'essere-nel-mondo appartiene la comprensione dell'essere; questa non coincide però con quello, ma è soltanto un momento essenziale dell'essere-nel-mondo. Da ciò deriva: *l'essere, la sua possibile molteplicità*, che noi, esplicitamente o meno, comprendiamo nella comprensione dell'essere, *non coincide affatto con ciò che indica il titolo «mondo», sebbene l'essere e tutto ciò che questa espressione intende appartenga al contenuto del concetto di mondo*. L'essere-nel-mondo è primariamente co-determinato dalla comprensione dell'essere; ma questo essere in quanto essere-nel-mondo non è soltanto un preliminare comprendere l'essere.³⁶

Heidegger prosegue affermando che si può partire dalla comprensione dell'essere per aprirsi una via alla chiarificazione della trascendenza come essere-nel-mondo, ma ribadisce che questa non si esaurisce in quella. In una pausa dell'argomentazione Heidegger stesso riassume così il proprio modo di procedere:

la trascendenza ci è diventata più accessibile sulla via della chiarificazione della comprensione dell'essere, cioè del fatto fondamentale per cui nel comportamento verso l'ente noi ci siamo già elevati al di là dell'ente e solo in questa misura lo possiamo comprendere in quanto ente. Designiamo questa comprensione come trascendenza, con la limitazione che la trascendenza non è determinata in modo completo attraverso la comprensione dell'essere. Tuttavia la comprensione dell'essere ci deve ora servire da filo conduttore per interpretare l'essere-nel-mondo e con ciò il fenomeno della visione del mondo [...].³⁷

Le pagine successive del corso sono così dedicate a una descrizione del mondo come gioco e a una nuova analisi della trascendenza. È la

36. HEIDEGGER 1996, 307 [271], corsivo nostro.

37. HEIDEGGER 1996, 315 [277-288].

trascendenza stessa, infatti, che viene innanzitutto caratterizzata come gioco: «chiamiamo giocare in questo senso l'essere-nel-mondo, la trascendenza, che abbiamo caratterizzato inizialmente come oltrepassamento al di là dell'ente. L'essere-nel-mondo ha già sempre oltrepassato e scartato nel suo gioco (*überspielt und umspielt*) l'ente».³⁸ Ma se la trascendenza non è semplicemente l'attività che un soggetto già costituito eserciterebbe nei confronti del mondo, il gioco assume una portata cosmologica e viene qui a caratterizzare il mondo stesso: «“mondo” è il titolo per il gioco giocato dalla trascendenza. L'essere-nel-mondo è questo originario giocare del gioco, nel quale ogni esserci effettivo deve esercitarsi (*sich einspielen*) per poter aver luogo (*sich abspielen*)».³⁹ Il mondo è dunque l'accadere di un gioco cosmico che, dispiegando le proprie regole, ingloba ogni ente e ricomprende in sé anche l'esserci, perché non è il gioco ad aver luogo in un soggetto, ma il contrario. A partire da questo quadro cosmologico Heidegger si dedica al «conseguimento di una più concreta comprensione della trascendenza» (§37), mettendone in rilievo una serie di elementi decisivi. La trascendenza non esprime soltanto l'essere-in-vista di se stesso dell'esserci, ma anche la sua condizione di abbandono (*Preisgegebenheit*) all'ente⁴⁰: il mondo abbandona l'esserci all'ente in totalità e lo espone così alla necessità del confronto (*Auseinandersetzung*) con esso. Detto altrimenti, solo in quanto è esso stesso un ente gettato nel mezzo dell'ente in totalità, l'esserci può confrontarsi con questo e trascenderlo. L'esserci è abbandonato nel mezzo dell'ente nel senso che è dominato ed emotivamente pervaso (*durchwaltet und durchstimmt*) da esso e questo significa anche che l'esserci è corpo, corpo vivo e vita (*Körper und Leib und Leben*).⁴¹ È proprio in quanto ente, consegnato all'ente in totalità e dominato da esso, che l'esserci trascende. In un unico movimento l'esserci trascende l'ente e ne è dominato trovandosi in mezzo ad esso. Se la trascendenza è «essere esposti al gioco»,⁴² essa indica anche l'essenziale mancanza di sostegno dell'esserci coinvolto nel gioco del mondo, la negatività da cui è attraversato e la sua condizione di dispersione nella molteplicità

38. HEIDEGGER 1996, 316 [278-279].

39. HEIDEGGER 1996, 312 [275].

40. Cfr. HEIDEGGER 1996, 323 sgg. [285 sgg.].

41. HEIDEGGER 1996, 328 [289].

42. HEIDEGGER 1996, 337 [296].

dei rapporti mondani con l'ente.⁴³

Significativamente Heidegger sottolinea che è solo con l'introduzione di questi elementi (condizione di abbandono, essere dominato dall'esserci dall'ente) che la problematica della trascendenza perde il carattere astratto che si è tentati di attribuirle quando si sviluppa il problema della comprensione dell'essere nel quadro dell'ontologia tradizionale.⁴⁴ Non solo, ma anche l'analisi della verità condotta nella prima parte del corso (verità come rendere-manifesto e scoprire) si mostra ora come «provvisoria», perché «l'essere-nella-verità in quanto render-manifesto non è un indifferente scoprire e considerare l'ente, ma ogni rendere-manifesto l'ente è in se stesso un esser-dominato dall'ente. Ogni render-manifesto è perciò confronto con l'ente»⁴⁵ nelle sue diverse modalità teoretiche e pratiche, affettive ed esistenziali.

La comprensione dell'essere è servita dunque da punto di partenza per guadagnare un orizzonte ontologico adeguato, che consenta di sviluppare un concetto più originario del mondo al di là del primato della semplice-presenza e di ogni riduzione ontica; ma la comprensione dell'essere si trova a sua volta infine inscritta in un concetto di trascendenza più concreto e più ricco. Si può allora ritenere che le determinazioni richiamate della trascendenza siano quei caratteri che eccedono la comprensione dell'essere e che rientrano nel campo del problema del mondo; la stessa osservazione vale per il fenomeno della visione del mondo (*Weltanschauung*), che viene affrontato nel capitolo successivo del corso. Proprio all'esordio di quella «concretizzazione» della trascendenza Heidegger afferma: «la visione del mondo è una componente necessaria dell'essere-nel-mondo, della trascendenza. Al problema dell'essere è originariamente unito il problema del mondo e solamente problema dell'essere e problema del mondo nella loro unità determinano l'autentico concetto di metafisica».⁴⁶

Nei testi degli anni precedenti Heidegger aveva criticato a più riprese l'idea per cui il compito della filosofia sarebbe quello di produrre una visione del mondo o una classificazione tipologica delle diverse visioni del mondo. In questo corso Heidegger opera invece una ri-

43. Cfr. HEIDEGGER 1996, 331 sgg. [291 sgg.].

44. Cfr. HEIDEGGER 1996, 326 [287].

45. HEIDEGGER 1996, 342-343 [301].

46. HEIDEGGER 1996, 323-324 [285], corsivo nostro.

appropriazione «positiva» del termine, seppur in un modo che non contraddice le critiche espresse precedentemente: la filosofia non deve produrre una visione del mondo, ma «è» una visione del mondo, o meglio si radica in una certa modalità della visione del mondo, la quale deve essere a sua volta compresa originariamente a partire dalla costituzione ontologica dell'essere-nel-mondo dell'esserci. «Il tener-si nell'essere-nel-mondo è ciò che intendiamo con visione del mondo»⁴⁷ o, più precisamente, «la visione del mondo in quanto avere-il-mondo è l'essere-nel-mondo effettivamente afferrato di volta in volta in questo o quel modo».⁴⁸ L'essere-nel-mondo dunque non è una struttura fissa e rigida, ma è ogni volta colto e appropriato in un certo modo: questi differenti modi, e quindi le differenti «visioni del mondo» nel senso appropriato del termine, sono originariamente e intrinsecamente storici, in quanto si radicano nell'accadere (*Geschehen*) dell'esserci e insieme lo co-determinano. Le visioni del mondo rappresentano altrettante maniere, da parte dell'esserci, di tenersi (*sich halten*) nel mondo, dunque di darsi un sostegno (*Halt*) a partire dalla sua essenziale assenza di sostegno, che non è per questo cancellata. Heidegger descrive due modalità fondamentali della visione del mondo: la messa-al-sicuro (*Bergung*), che corrisponde al mondo storico arcaico del mito, e l'atteggiamento (*Haltung*), che corrisponde invece al mondo della filosofia e della scienza.⁴⁹ Come è stato osservato, anche se il termine «metaontologia» non ricompare più nel testo heideggeriano, tutta l'analisi di questo corso mantiene una continuità con quella problematica: nella misura in cui le visioni del mondo indicano i diversi modi storici con cui l'esserci si tiene nell'ente in totalità, esse potrebbero essere designate anche come differenti «atteggiamenti metaontologici», ripensati qui da un punto di vista storico; in altri termini, la visione del mondo è il configurarsi di una metaontologia irriflessa e anteriore a ogni filosofia.⁵⁰ Non è allora casuale che già il corso del 1928 alludesse al problema del mito e ne indicasse il luogo problematico proprio in relazione alla metaontologia

47. HEIDEGGER 1996, 337 [297].

48. HEIDEGGER 1996, 344 [303].

49. Riprendiamo, per i termini *Bergung* e *Haltung*, le scelte terminologiche adottate da CASSINARI 2001. Per la descrizione delle due visioni del mondo, che richiameremo schematicamente, cfr. HEIDEGGER 1996, §§41-44.

50. Cfr. TENGYELI 2011, 148.

e una «metafisico del mito».⁵¹

Nella visione del mondo mitica della messa-al-sicuro l'uomo è esposto, consegnato e sottomesso al dominio dell'ente in totalità, vissuto e interpretato come «sovrapotenza»: l'essere-nel-mondo è qui caratterizzato da una fondamentale insicurezza, che ha così il suo correlato nella ricerca di una sicurezza, di un riparo e di un sostegno, che vengono trovati nello stesso ente in totalità e nella sua protezione, ottenuta attraverso il rito, la magia, la religione ecc. Nella visione del mondo come atteggiamento, invece, l'esserci scopre la possibilità della propria autonomia, si caratterizza per una certa indipendenza e costanza del proprio «sé». L'esserci trova ora sostegno non in un ente diverso da sé, ma in se stesso: più precisamente, il sostegno accade con l'assunzione esplicita da parte dell'esserci del suo tenersi nell'essere-nel-mondo e questo implica anche un «posizionarsi» rispetto all'ente in totalità che inaugura un nuovo rapporto con esso. È in questo modo che può aver luogo quel che era impensabile nel mondo del mito, vale a dire un

51. Come accennato in precedenza, nel corso delle tesi sull'esserci Heidegger richiama anche il problema dell'esserci mitico e del suo rapporto all'ente in totalità: la dispersione gettata nella molteplicità dell'ente è il presupposto perché l'esserci, e in particolare l'esserci mitico, possa lasciarsi portare dall'ente che esso non è e con il quale tuttavia si identifica, come ad esempio la natura nel suo disvelamento mitico (cfr. HEIDEGGER 1978, 174 [164-5]). Inoltre, nel seguito del corso, dopo aver parlato dello slancio della temporalità che dona il mondo e che permette così «l'ingresso nel mondo» dell'ente, Heidegger afferma che questo «ingresso» è «la storia originaria» e aggiunge: «la metafisica del mito deve venire compresa alla luce di questa storia originaria» (HEIDEGGER 1978, 270 [247]). A conferma dell'unità della ricerca heideggeriana in questi anni (anche se forse di un'unità più dei tentativi e delle domande che dei risultati), l'introduzione al corso del 1928 contiene inoltre altri collegamenti significativi, questa volta in relazione alla distinzione aristotelica tra filosofia prima come ontologia e come teologia: «dovremo concepire l'appartenenza di ciò che Aristotele, in maniera del tutto indeterminata, intreccia, come *theologiké*, con la filosofia, radicalizzando il concetto di ontologia. In tal modo potremmo anche raggiungere la posizione, che ci permette di dare una risposta al problema del rapporto tra filosofia e visione del mondo» (HEIDEGGER 1978, 17 [29]). Interpretando la *theologiké* aristotelica, Heidegger inoltre afferma che essa concerne *tò theion*, il cielo, cioè «l'omniabbracciante (*Umgreifende*) e l'incombente (*Überwältigende*) su tutto ciò sotto cui e in cui noi siamo gettati e da cui veniamo afferrati e colpiti, il sovrapotente (*Übermächtige*)» (HEIDEGGER 1978, 13 [25], tr. mod.): tutta la terminologia richiama così l'interpretazione dell'ente come sovrapotenza (*Übermächtigkeit*) propria dell'esserci mitico ed esposta da Heidegger nel corso del 1928-29.

confronto esplicito che si interroga su che cosa sia e come sia l'ente in totalità:

L'atteggiamento, che è sempre confronto con l'ente in totalità, deve, in questo confronto, diventare in qualche modo il signore del tutto dell'ente in se stesso. L'ente in totalità giunge in questione rispetto a ciò che esso è. Con questa domanda sull'ente in quanto ente si dischiude esplicitamente il problema dell'essere. Nella visione del mondo come atteggiamento, cioè nel confronto con l'ente, è insito necessariamente un risvegliarsi del problema dell'essere, cioè di ciò che abbiamo chiamato filosofia.⁵²

*È qui che può dischiudersi per un esserci storico il problema dell'essere, il quale sorge dunque a partire da un certo modo storico di mantenersi nel rapporto al mondo come ente in totalità. Il problema dell'essere è così ritrovato al termine di questo secondo cammino del corso. E Heidegger precisa significativamente che non si tratta di applicare qui i risultati del primo cammino, chiedendosi come dal problema dell'essere si possa derivare il rapporto tra filosofia e visione del mondo, ma che bisogna piuttosto chiedersi: «a partire dall'essenza della visione del mondo come atteggiamento è possibile chiarire in che modo con essa accade necessariamente ciò che abbiamo chiamato filosofia? È possibile illuminare, a partire dall'essenza dell'atteggiamento, che e come in esso si risveglia necessariamente il problema dell'essere?».*⁵³

Al termine del capitolo Heidegger richiama la distinzione tra i due percorsi seguiti: nel primo, la filosofia si è mostrata come posizione e dispiegamento della questione dell'essere; nel secondo è risultato che questa trattazione dell'essere è possibile solo sul fondamento della visione del mondo come atteggiamento, quindi si è mostrato non che cosa viene trattato dalla filosofia, ma «come questo agire è possibile nella sua attuazione, che cosa presuppone in se stesso per la sua attuazione».⁵⁴ Si potrebbe forse allora dire che nel primo percorso si è mostrato il contenuto della filosofia (problema dell'essere) e nel secondo la sua forma (visione del mondo come atteggiamento); ma Heidegger respinge questa formulazione, oltre che per la sua artificiosità,

52. HEIDEGGER 1996, 382 [335].

53. HEIDEGGER 1996, 381 [334].

54. HEIDEGGER 1996, 390 [342].

per la ragione fondamentale che entrambi i cammini devono condurre al tutto della filosofia:

Già il fatto che nell'interpretazione del fenomeno del mondo ci siamo imbattuti nella necessità di comprendere in modo fundamentalmente più originario la caratterizzazione della trascendenza suggerita dall'orientamento esclusivo al problema dell'essere, indica che *il problema dell'essere non esaurisce la totalità della problematica della filosofia* o, più precisamente, che non abbiamo ancora dispiegato a partire da esso e nella sua piena consistenza la totalità che in esso risiede.⁵⁵

Anche il secondo cammino ha fornito una determinazione di contenuto della filosofia, imbattendosi nel problema del mondo, che costituisce un'ampia e specifica problematica, intimamente connessa al problema dell'essere ma non coincidente con esso.⁵⁶

Siamo così alle ultime dense pagine del corso, che ritornano sulla determinazione della filosofia. Richiamando quanto esposto in *Dell'essenza del fondamento*, Heidegger ricorda che il problema dell'essere conduce al problema del fondamento, al problema della possibilità del «perché?» in generale, quindi a quel confronto con l'ente in totalità che nella tradizione ha trovato espressione nella celebre domanda «perché l'essente piuttosto che il nulla?». Perché sia possibile interrogarsi sull'ente in totalità e sull'essere deve essere già aperta una comprensione di ciò che è diverso da ogni ente, quindi del nulla in quanto nulla-di-essente:

ma che cosa deve essere perché l'ente possa divenire manifesto? Ci deve essere il nulla. *Che cosa deve essere perché ci sia il nulla? Il mondo o la trascendenza.* Al problema del fondamento è legato questo problema del nulla, che si concentra poi nella questione di che cosa significhi che in generale accada qualcosa come l'irruzione dell'esserci, della trascendenza nell'ente, in modo tale che soltanto ora l'ente può divenire manifesto ed è di volta in volta come un tutto.⁵⁷

I problemi del fondamento e della libertà, del nulla, dell'irruzione della trascendenza nell'ente, dell'ente in totalità e delle sue «potenze

55. HEIDEGGER 1996, 390 [342], corsivo nostro.

56. Cfr. HEIDEGGER 1996, 391 [343].

57. HEIDEGGER 1996, 393 [345], corsivo nostro.

(non regioni)» fondamentali («il regnare della natura nell'accadere della storia»⁵⁸), «si concentrano in ciò che chiamiamo il problema del mondo».⁵⁹ «Nell'ordine dell'impostazione e dell'attuazione della problematica il problema del mondo si lascia porre solo in modo tale da venir condotto a dispiegarsi a partire dal problema dell'essere»⁶⁰: Heidegger non fornisce particolari chiarimenti a proposito di questa priorità, ma, conformemente al cammino seguito nel corso, si può dire che bisogna innanzitutto dischiudere la differenza ontologica, così come porre in luce la molteplicità e la specificità dei differenti modi di essere e in particolare dell'esistenza (contro la loro riduzione uniformante al predominio della semplice-presenza), in modo tale da aprire l'orizzonte ontologico necessario a un'adeguata comprensione del mondo (della molteplicità degli enti che si incontrano nel mondo e del modo di essere del mondo stesso). Inoltre, se la posizione del problema dell'essere è possibile solo dove un essere-nel-mondo si determina come atteggiamento e confronto con l'ente in totalità, a sua volta «questa problematica del mondo è possibile solo lì dove l'essere-nel-mondo in quanto tale, l'esserci stesso, si co-include nel confronto, cioè diviene esplicito nel suo essere».⁶¹ Se «metodologicamente» è dunque necessario partire dal problema dell'essere, esso è poi condotto a svilupparsi nel problema del mondo, non nel senso che questo sarebbe una semplice appendice dipendente da quello, ma perché il problema dell'essere «ha bisogno di una concreta fondazione ed elaborazione della sua possibilità (*einer konkreten Begründung und Ausarbeitung seiner Möglichkeit*)»⁶² ed è quindi condotto a porre in luce il terreno stesso su cui è potuto accadere. Il che non significa giungere così a una risposta definitiva o a una fondamento ultimo: a proposito del problema del mondo noi ci muoviamo nell'oscurità non solo per quanto riguarda le risposte, ma anche rispetto alla struttura stessa della problematica e questo anche perché la tradizione ci fornisce su di esso ancora meno indicazioni di quante ce ne abbia lasciate sul problema dell'essere.

58. HEIDEGGER 1996, 393 [345].

59. HEIDEGGER 1996, 393-394 [345], corsivo nostro.

60. HEIDEGGER 1996, 394 [345].

61. HEIDEGGER 1996, 396 [347].

62. HEIDEGGER 1996, 394 [345].

Heidegger giunge così alla determinazione finale e sintetica del rapporto tra i due problemi, rapporto complesso e «circolare» che costituisce, per così dire, una *mise en abyme* del cammino dispiegato nell'insieme della seconda parte del corso e che è formalmente analogo alla relazione delineata tra ontologia fondamentale e metaontologia:

Che il problema dell'essere sia storicamente più noto, è al tempo stesso un indice del fatto che esso precede il problema del mondo, ma in modo che quest'ultimo sia già sempre qui. Da parte sua, il problema del mondo, una volta dispiegato, non si lascia isolare, ma a sua volta, per così dire, penetra di nuovo a ritroso (*es bohrt sich nun seinerseits wieder rückläufig gleichsam ein*) nella costruzione del problema dell'essere. *Il problema dell'essere si dispiega* (entrollt sich) *nel problema del mondo, il problema del mondo penetra a ritroso* (bohrt sich zurück) *nel problema dell'essere – questo significa che i due costituiscono la problematica in sé unitaria della filosofia.*⁶³

Porre radicalmente il problema dell'essere significa dunque mostrare che esso si radica in qualcos'altro, re-inscriverlo infine in un quadro più ampio, nell'ambito del mondo. Per questo il dispiegamento della questione dell'essere in quella del mondo non è semplicemente lo sviluppo di una questione prioritaria in una dipendente, ma uno scavo verso il terreno d'origine; ed è perciò che il problema del mondo «penetra a ritroso» nel problema dell'essere. Ma questo scavo verso il mondo non è la ricerca di un fondamento, né l'assunzione di un dato ultimo e non interrogabile, di una totalità semplicemente data o di una natura che precede l'uomo: il mondo non è nulla di tutto ciò, ma l'evento della propria manifestazione e delle proprie determinazioni, gioco della trascendenza e dello spazio-tempo cosmologico, coappartenenza di io e mondo nell'intreccio dei loro rapporti. In questo senso si può parlare di una cosmologia *fenomenologica*, che deve mantenersi sul difficile crinale di questo intreccio tra essere, mondo, io, evento, apparire.

4. Conclusioni: Heidegger e la questione cosmologica.

Tutt'altro che scontata a partire da ciò che immediatamente la precedeva, una simile articolazione della questione dell'essere con la questione

63. HEIDEGGER 1996, 394 [346], corsivo nostro.

del mondo, che apre la possibilità di una limitazione essenziale della prima, è evidentemente della massima rilevanza e rivela una tensione essenziale dell'opera di Heidegger. Nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* Heidegger indica nella questione dell'essere l'autentico tema della fenomenologia, sostenendo il carattere «immanente» di questa critica.⁶⁴ Su questa scia *Sein und Zeit* proclama la necessità della riproposizione della questione dell'essere e definisce la filosofia come ontologia fenomenologica. Ma ancora nel corso del 1927 si può trovare un'affermazione tanto impegnativa e solenne quanto problematica rispetto al movimento che abbiamo cercato di ricostruire: «l'essere è l'autentico e unico tema della filosofia» e la filosofia è pertanto «scienza dell'essere».⁶⁵

La posizione del corso del 1929-30, *I concetti fondamentali della metafisica*, che per la sua ricchezza e complessità richiederebbe evidentemente un'analisi autonoma, è da questo punto di vista ambigua. Da un lato, si tratta del testo che consacra l'esposizione più ricca e articolata al problema del mondo e al suo con l'uomo, in un percorso che culmina nel primato dell'evento del mondo e del suo regnare (*Walten*) come totalità, in cui accade l'uomo stesso come «formatore di mondo». Tutta l'analisi si svolge seguendo il filo conduttore della «definizione» del mondo come «manifestatività dell'ente in quanto tale in totalità»: questa formulazione riunisce dunque sinteticamente le due direzioni di indagine che sono emerse a più riprese nei testi immediatamente precedenti – quella ontologica sull'ente in quanto tale e quella «metaontologica», «cosmologica» o «teologica» sull'ente in totalità – le quali sembrano così unificarsi in una «metafisica del mondo». Il percorso seguito da Heidegger potrebbe anche aprire la possibilità di una diversa comprensione della differenza ontologica, innanzitutto perché essa non compare qui come un tema autonomo: «la chiarificazione dell'essenza dell'“in quanto” si accompagna alla questione intorno all'essenza dell'“è”».

64. Cfr. HEIDEGGER 1979, 140 sgg. [127 sgg.], 158 [143-144], 183 sgg. [165 sgg.].

65. HEIDEGGER 1975, 15 [10]. Il problema del ruolo della *Seinsfrage* nel pensiero di Heidegger e del suo rapporto con altre questioni ha suscitato giudizi diversi e la sua analisi resta in parte un compito ancora da svolgere. Per alcune interpretazioni che problematizzano in particolare il rapporto tra questione ontologica e questione del mondo cfr. HELD 1988, 94-99; RUGGENINI 1992, 96-99, 103-105, 185-189; CASSINARI 2001, 342-367.

dell'essere. Entrambe le questioni servono allo sviluppo del problema del mondo». ⁶⁶ Lo scoprimento dell'essere dell'ente è infatti indicato come uno dei tre momenti di quell'accadimento unitario che è la formazione di mondo, ⁶⁷ la quale a sua volta apre al regnare del mondo, e sembrerebbe perciò possibile solo a partire dall'unitarietà di quell'accadimento: si potrebbe dunque dire che *la differenza ontologica accade con l'accadere del mondo e a partire dal suo terreno*, ossia che solo in quanto è aperto a un mondo (come manifestatività di una totalità che di volta in volta accade) l'uomo può anche accedere all'ente nel suo essere e interrogarsi su di esso. Dall'altro lato, tuttavia, la mancata chiarificazione di diversi punti trasmette un'ambiguità di fondo al percorso. Heidegger dispiega qui le proprie analisi in buona parte senza conferire tematicamente un ruolo particolare alla questione dell'essere e inserendole nel quadro del problema del mondo, ma non tematizza il problema del rapporto tra le due questioni e non riprende esplicitamente l'articolazione che aveva delineato nei corsi precedenti. Inoltre, nella cruciale parte finale del testo, la differenza ontologica diventa il filo conduttore dell'analisi con cui Heidegger ridefinisce unitariamente la formazione di mondo come progetto ⁶⁸ - il che sembra condurre a una strana e non esplicitata sovrapposizione delle problematiche: la differenza ontologica, che inizialmente era *un* momento dell'accadimento del mondo, passa infine in primo piano e non è più chiaro se sia essa a costituire la possibilità dell'accadere del mondo o viceversa. ⁶⁹

La riconfigurazione del ruolo dell'ontologia come questione dell'essere, nel momento stesso della sua massima affermazione, non è evidentemente fortuita e rimanda a una limitazione intrinseca, che può essere espressa sotto differenti aspetti. In primo luogo, la questione dell'essere non riesce a rendere conto della totalità dei fenomeni che una fenomenologia dell'esperienza del mondo richiede e che pure il

66. HEIDEGGER 1983, 484 [427].

67. Cfr. HEIDEGGER 1983, §73.

68. Cfr. HEIDEGGER 1983, 515 sgg. [454 sgg.].

69. Questa ambiguità si lega probabilmente a un altro aspetto: come nota COSTA 2004, 175-178, indicando un'altra linea di ricerca che bisognerebbe sviluppare a completamento di quella che abbiamo seguito, la differenza ontologica qui semplicemente «accade», ma questo suo accadere è presupposto e sembra non essere ulteriormente interrogabile rispetto alla sua provenienza o generazione.

testo heideggeriano fa emergere. Essa lascia così un resto, che richiede uno «spazio» in cui essere collocato e compreso: da qui l'emergere delle distinzioni tra ontologia fondamentale e metaontologia, tra problema dell'essere e problema del mondo. In secondo luogo, la struttura stessa e l'articolazione della questione sull'essere – sull'ente in quanto ente, sul disvelamento dell'ente nel suo essere, sul senso unitario dell'essere rispetto alla molteplicità dei suoi significati – sembra rimandare come tale a un terreno «pre-categoriale» e più «arcaico» che la precede. Questo terreno si mostra, innanzitutto, nella forma di una *fatticità originaria* che l'ontologia, come disvelamento trascendentale dell'ente nel suo essere, presuppone e che non può mai giungere a risolvere completamente in sé.⁷⁰ Heidegger riconosce qui che l'ontologia non può, e quindi non deve, recidere il suo legame essenziale con il piano ontico da cui nasce: non solo essa deve riconoscere di provenire da una riflessione sull'ontico e da un rapporto non ancora filosofico con

70. Come sappiamo, Heidegger inserisce queste riflessioni nel quadro del progetto di una nuova «metafisica». È significativo notare che, assunta nel suo senso più ampio, questa connessione tra la «metafisica» e la considerazione di una fattualità originaria, non riducibile all'ambito ontologico-trascendentale, è indicata anche da Husserl e rivela quindi forse qualcosa di caratteristico della fenomenologia come tale. Dopo aver evocato i rapporti che sussistono tra la fenomenologia costitutiva (in quanto eidetica e trascendentale), le diverse ontologie regionali e le corrispondenti scienze positive, rapporti che si basano sul primato dell'analisi eidetica che mette in luce le possibilità essenziali di ogni regione dell'esperienza, Husserl prospetta l'aprirsi di «una problematica che non consente più alcuna interpretazione: quella dell'irrazionalità del fatto (*Faktum*) trascendentale che si esprime nella costituzione del mondo fattuale e della vita fattuale dello spirito: quindi, metafisica in un senso nuovo» (HUSSERL 1956, 188 n. [202 n. 1]). La metafisica rimanda dunque a un fatto originario, che bisogna presupporre ma che non è analizzabile in termini eidetici né, *a fortiori*, deducibile da una causa secondo uno stile «metafisico» più classico. In un manoscritto degli anni Trenta Husserl riferisce questa fattualità originaria innanzitutto all'ego, che si presenta come un caso unico per il rapporto tra fatto e *eidōs*, dal momento che «l'*eidōs* io trascendentale è impensabile senza l'io trascendentale in quanto fattuale». Questa considerazione si estende poi a un piano più generale: «una piena ontologia è teleologia, ma presuppone il fatto», «l'Assoluto ha in se stesso il suo fondamento e nel suo essere infondato la sua assoluta necessità, come necessità di una "sostanza assoluta". La sua necessità non è una necessità d'essenza che lasci aperto qualcosa di accidentale. Tutte le necessità d'essenza sono momenti del suo Fatto (*Faktum*)» (HUSSERL 1973, 385-386). Ciò che distinguerebbe la posizione heideggeriana da quella husserliana è che in essa la fatticità originaria si traduce nell'originarietà della finitudine: la metafisica dell'esserci è, innanzitutto ed essenzialmente, una metafisica della finitudine.

l'ente in totalità, ma deve anche tornarvi perché vi si mantiene sempre implicitamente.⁷¹

Quella fatticità originaria giunge a riguardare «l'ente in totalità» – vale a dire *il mondo*. Se la nostra attenzione si rivolge in modo privilegiato alle analisi dell'*Introduzione alla filosofia*, non è solo perché il concetto di metaontologia dei *Principi metafisici della logica* resta un *hapax* nel testo del pensatore tedesco, ma è anche e soprattutto perché quel corso pone al centro – e in un modo singolare anche rispetto al resto dell'opera di Heidegger – quella questione del mondo che ha sempre giocato e continuerà a giocare un ruolo decisivo nell'itinerario heideggeriano e che è da molti identificata come *la «cosa stessa» dell'intera fenomenologia*. Tutto il percorso seguito può dunque essere considerato come la base per una rilettura dell'opera di Heidegger, *che re-interroghi il primato della questione dell'essere e metta alla prova la possibilità e i limiti, nei suoi testi, di una compiuta e coerente «cosmologia fenomenologica»*. Questa prospettiva implicherebbe una serie di questioni essenziali intrecciate tra loro, a partire da un pensiero adeguato dello statuto del mondo stesso come evento originario dell'esperienza. Ma, data l'inseparabilità delle due questioni, questa interrogazione dovrebbe inevitabilmente operare quel «ripercuotersi» dell'analisi sull'esserci a cui allude lo stesso Heidegger: una cosmologia fenomenologica non potrebbe compiersi senza passare attraverso una descrizione analitica dei diversi campi dell'esperienza che l'io fa del suo mondo. Ciò che si troverebbe allora messo in questione è quell'interpretazione dell'io come esser-ci, pensato nel riferimento esclusivo al suo rapporto all'essere, che guida tutte le analisi dell'analitica esistenziale: se bisogna rendere conto pienamente del rapporto io-mondo, non sarà inevitabile introdurre caratteri che l'analitica esistenziale ha ommesso, conferire un peso diverso ad altri elementi o fornirne una descrizione differente? Se la trascendenza costituisce l'essenza dell'esserci e l'unità originaria dei suoi rapporti al mondo, quella sfasatura problematica tra trascendenza e comprensione dell'essere che abbiamo incontrato simboleggia il varco in cui inserirsi per ripensare lo statuto dell'io nella prospettiva di una cosmologia fenomenologica, ad esempio ponendo la questione della corporeità, della sua omissione nell'analitica esistenziale e del suo ruolo

71. Cfr. JARAN 2010, 262-263.

nel rapporto io-mondo.⁷² Infine, l'intreccio dei rapporti tra mondo, essere ed io dovrebbe essere ulteriormente complicato dalla relazione a un altro termine: la storia. In particolare, le riflessioni dell'*Introduzione alla filosofia* sul sorgere della questione dell'essere a partire da una certa «visione del mondo» – analisi che, nel loro genere, rappresentano un *unicum* nell'opera heideggeriana – solleverebbero un difficile problema, che possiamo qui solo enunciare: come «storicizzare» la questione dell'essere in modo filosoficamente adeguato, senza ricadere in uno storicismo o in una qualche forma di «positivismo storico» più o meno raffinato? Come lasciare alla questione dell'essere i suoi diritti filosofici mostrandone al tempo stesso la genealogia e l'iscrizione in un movimento più primordiale dell'esperienza e in uno strato più «arcaico» della storia⁷³?

La questione del mondo si è mostrata come lo sfondo su cui e da cui la questione dell'essere si elabora, sfondo che essa giunge a indicare nel proprio dispiegamento e capovolgimento. Se gettiamo un sguardo sull'evoluzione del pensiero heideggeriano, possiamo dire che, dopo aver per un attimo mostrato il proprio «retroscena» e la totalità delle connessioni problematiche in gioco, Heidegger richiude ciò che ha aperto: se i testi della fine degli anni Venti, interrogando la dimensione al di là dell'esserci, sembrano pronti ad abbracciare la prospettiva di una cosmologia fenomenologica, questa incontrerà in realtà dei limiti essenziali e negli anni successivi Heidegger confermerà il primato della questione dell'essere, volgendosi ai temi della metafisica, della verità dell'essere e della sua storia.⁷⁴ Uno strato del pensiero heideggeriano consisterà così nel *ricoprire il «vortice» del rapporto tra mondo, essere e storia, io e corpo, anziché nell'immergersi in esso.*⁷⁵ Il primato della

72. È quel che abbiamo tentato di fare in un altro testo a cui ci permettiamo di rimandare: cfr. TERZI 2007.

73. Abbiamo tentato una problematizzazione dei rapporti tra questione ontologica, esperienza del mondo e storicità, in un contesto e secondo un percorso differenti rispetto a quelli del presente saggio, in TERZI 2009.

74. Cfr. SCHNELL 2005, 44-45.

75. In un ordine di considerazioni per certi aspetti simile si muovono le conclusioni di CASSINARI 2001, dove quel che abbiamo chiamato «vortice» è indicato come «spirale»: «proseguire su questa strada, cioè elaborare il concetto di mondo come il luogo e l'ora, cioè come l'evento che, manifestandosi, dà lo spazio e il tempo perché l'uomo sia, significa scegliere, quale unica soluzione praticabile, di restare all'interno della spirale,

domanda sul senso dell'essere o sulla sua verità farà sì che quello sfondo «cosmologico» rimanga come un resto non interrogato, che non cesserà però di inquietare la *Seinsfrage* dal suo interno, come il suo resto. A distanza di molti anni, infatti, i testi heideggeriani opereranno una nuova limitazione essenziale della *Seinsfrage*, facendo congiuntamente (ri)emergere una questione cosmologica al di là, o al di qua, dell'essere. Si tratta del rapporto tra *Ereignis* e *Geviert*, su cui sembra terminare, problematicamente, il cammino heideggeriano e che trova la sua prima significativa enunciazione nella conferenza del 1949 *Il pericolo*:

Il mondo è la verità dell'essenza dell'essere. In tal modo caratterizziamo ora il mondo dalla prospettiva che guarda all'essere. Così rappresentato, il mondo è sottoposto all'essere, mentre in verità è *l'essenza dell'essere a essere essenzialmente in base al latente mondeggiare del mondo* [glossa di Heidegger: «(evento)»]. Il mondo non è un modo dell'essere a esso sottomesso. *L'essere possiede come propria la sua essenza in base al mondeggiare del mondo. Ciò indica che il mondeggiare del mondo è il fare avvenire (Ereignen) in un senso non ancora esperito della parola.* Soltanto se il mondo avviene espressamente l'essere – ma con esso anche il nulla – svanisce nel mondeggiare. Soltanto se il nulla, sparendo nella sua essenza basata sulla verità dell'essere, scompare in quest'ultima, il nichilismo è superato. Tuttavia, il mondo in quanto mondo ancora si rifiuta, ancora si sottrae nella latenza che gli è propria.⁷⁶

Roberto Terzi

Università degli Studi di Milano

Dipartimento di filosofia

r_terzi@hotmail.com

Riferimenti bibliografici

CASSINARI, F. 2001, *Mondo, esistenza, verità. Ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-30)*, La Città del Sole, Napoli.

cioè all'interno del nodo, rappresentato dalla questione del mondo, che tiene assieme la questione dell'essere e quella dell'uomo» (363-364).

76. HEIDEGGER 1994, 48-49 [74-75], corsivi nostri. *Il pericolo* è la terza conferenza del ciclo di Brema, tenuto nel 1949 e aperto con la famosa conferenza su *La cosa*; quando Heidegger nella citazione richiama il mondo, si riferisce quindi alla Quadratura (*Geviert*) esposta nella conferenza d'apertura.

- COSTA, V. 2004, «L'aprirsi del mondo e il linguaggio in Heidegger», in MELCHIORRE 2004, p. 153-178.
- COURTINE, J.-F. 2005, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris.
- GREISCH, J. 1994, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, Paris.
- 2003, «Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins», in THOMÄ 2003, p. 115-127.
- HEIDEGGER, M. 1975, *Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 24, hrsg. v. VON HERRMANN, F.-W. trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di C. ANGELINO, Il Melangolo, Genova 1989.
- 1976, *Wegmarken*, HGA 9, hrsg. v. VON HERRMANN, F.-W. trad. it. *Segnavia*, a cura di C. ANGELINO, Adelphi, Milano 1987.
- 1977, *Kant und das Problem der Metaphysik*, HGA 3, hrsg. v. VON HERRMANN, F.-W. trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. REINA e V. VERRA, Laterza, Roma-Bari 1981.
- 1978, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, HGA 26, hrsg. v. HELD, K. trad. it. *Principi metafisici della logica*, a cura di G. MORETTO, Il Melangolo, Genova 1991.
- 1979, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, HGA 20, hrsg. v. JAEGER, P. trad. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di A. MARINI e R. CRISTIN, Il Melangolo, Genova 1991.
- 1983, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, hrsg. v. VON HERRMANN, F.-W. trad. it. *I concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. ANGELINO, Il Melangolo, Genova 1992.
- 1988, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, HGA 63, hrsg. v. BRÖCKER-OLTMANN, K. trad. it. *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, a cura di E. MAZZARELLA, Guida, Napoli 1992.
- 1991c, «Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester 1929-30: "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit"», in *Heidegger Studien*, 7, p. 6-12.
- 1993, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen; trad. it. *Essere e Tempo*, a cura di P. CHIODI e F. VOLPI, Longanesi, Milano 2005.
- 1994, *Bremer und Freiburger Vorträge*, HGA 79, hrsg. v. JAEGER, P. trad. it. *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 2002.
- 1996, *Einleitung in die Philosophie*, HGA 27, hrsg. v. SAAME, O. AND SAAME-SPEIDEL, I. trad. it. *Avviamento alla filosofia*, a cura di M. BORGHI, I. DE GENNARO e G. ZACCARIA, Marinotti, Milano 2007.
- HELD, K. 1988, «Heidegger e il principio della fenomenologia», in *Aut-Aut*, 223-224, p. 88-110.

- HERRMANN, F.-W. VON 2006, «Ontologia fondamentale, temporalità – metaontologia», in MAZZARELLA 2006, p. 11-22.
- HUSSERL, E. 1956, *Erste Philosophie (1923-1924). Ester Teil. Kritische Ideengeschichte*, HUA 7, Nijhoff, Den Haag, hrsg. v. BOEHM, R. trad. it. *Storia critica delle idee*, a cura di G. PIANA, Guerini e associati, Milano 1989.
- 1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. 3, 1929-1935*, HUA 15, Nijhoff, Den Haag, hrsg. v. KERN, I.
- JARAN, F. 2010, *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Zeta Books, Bucarest.
- MAZZARELLA, E. (a cura di) 2006, *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Il Melangolo, Genova.
- MELCHIORRE, V. (a cura di) 2004, *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano.
- RUGGENINI, M. 1992, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova.
- SCHNELL, A. 2005, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Vrin, Paris.
- SINI, C. (a cura di) 2007, *Corpo e linguaggio*, 88, Cisalpino, Milano.
- TENGELYI, L. 2011, «L'idée de métontologie et la vision du monde selon Heidegger», in *Heidegger Studien*, 27, p. 137-153.
- TERZI, R. 2007, «Il resto dell'essere: mondo e corpo in Heidegger», in SINI 2007, p. 63-98.
- 2009, «Produzione e riflessione: mondo-ambiente, genealogia e ontologia in Heidegger», in *Annuario Filosofico*, 25, p. 365-389.
- THOMÄ, D. (a cura di) 2003, *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart-Weimar.

Ontology and Deconstruction

Kant avec Hume

Qu'est-ce que c'es l'empirisme transcendantal de Deleuze? ¹

Fabio Treppiedi

On a l'habitude de qualifier l'empirisme transcendantal d'un discours sur les «conditions de l'expérience réelle» en opposition au discours plus classiquement kantien sur les «conditions de l'expérience possible». ² À ce propos, d'autres lecteurs ont déjà interprété l'empirisme transcendantal de Deleuze comme étant une réponse au problème de la «nature conditionnée des conditions». ³

L'empirisme transcendantal de Deleuze, en effet, en déjouant les présupposés qui caractérisent la forme du discours philosophique occidental, pourrait conduire à la découverte de l'intelligibilité dans l'esthétique elle-même. La démarche critique radicale de Deleuze abolit le dogme de l'improductivité de l'intuition sensible. C'est justement en niant un tel manque d'intelligibilité que l'empirisme transcendantal de Deleuze devient l'expression d'une idée deleuzienne de la métaphysique. En d'autres termes, d'un hyper-rationalisme enraciné dans le problème de l'affectivité comme accès à l'expérience, de la matière et de l'immanence.

Or cette conception, qui vise à faire émerger le côté empiriste de la métaphysique occidentale, relève en réalité d'une tradition dont la figure la plus importante est l'empirisme métaphysique du dernier Schelling et l'empirisme radical américain du début du XX siècle (James, Emerson etc.). Dans cette perspective, la *donation* devient le champ problématique dans lequel Deleuze met en question les limites imposées par la pensée représentative à la faculté de la sensibilité. En ce sens, Deleuze conduit une enquête sur les conditions sous lesquelles

1. Communication présentée au séminaire *Le transcendantal et l'empirique* (Foucault, Deleuze et Kant), dans le cadre de l'École d'été Franco-Allemande sur le thème «Interactions des philosophies allemandes et françaises contemporaines» (Université de Toulouse le Mirail, 3-15 septembre 2012) organisée par l'association «Europhilosophie», l'ERRAPHIS de l'Université de Toulouse le Mirail et le Centre Interational de Philosophie de l'Université de Bonn, avec le soutien de la «Deutsch-Französische Hochschule».

2. DELEUZE 1968, 200.

3. BAUGH 1992, 143.

la réceptivité elle-même est possible. En même temps, il découvre des processus sub-représentatifs et inconscients qui déterminent une hypothétique production des formes de la sensibilité (l'espace et le temps, kantienement). Il faut donc conclure à ce que le détournement deleuzien du transcendantal kantien vise à l'introduction d'une manière plus profonde dans laquelle la pensée se détermine et trouve son individuation dans l'expérience elle-même

À l'ambiguïté constitutive, déjà importante, de l'expression «empirisme transcendantal» s'ajoute ensuite la difficulté d'en retracer un sens unitaire à l'intérieur même de la pensée deleuzienne.⁴ Si, d'un côté, Slavoj Žižek affirme que «le génie de Deleuze réside dans sa conception de l'empirisme transcendantal»,⁵ de l'autre côté, il faut rappeler que Deleuze utilise assez rarement cette expression et de manière fort peu systématique. Après *Différence et répétition*, où elle fait sa première apparition, cette expression ne revient qu'après 30 ans, dans le dernier écrit de Deleuze, *L'immanence : une vie...*⁶ Ce qui fait émerger une espèce de continuité souterraine qui n'apparaît pas au premier abord.

Le premier problème de l'empirisme transcendantal est lié, sans aucun doute, à la lecture deleuzienne de Kant qui, comme on le sait, joue un rôle très complexe dans l'économie de la réflexion de Deleuze. Déjà lors de la première mention de l'empirisme transcendantal, en effet, l'auteur fait son «hommage hostile»⁷ à Kant :

L'œuvre d'art quitte le domaine de la représentation pour devenir «expérience», empirisme transcendantal ou science du sensible. Il est étrange qu'on ait pu fonder l'esthétique (comme science du sensible) sur ce qui *peut* être représenté dans le sensible. Ne vaut pas mieux, il est vrai, la démarche inverse qui soustrait de la représentation le pur sensible, et tente de le déterminer comme ce qui reste une fois la représentation ôtée (par exemple un flux contradictoire, une rhapsodie)

4. L'empirisme transcendantal a été théorisé par Sergius Hessen et Émile Lask, élèves de Rickert au début du XX siècle dans le cadre du débat interne au néokantisme (cf. HESSEN 1909 et LASK 1923). Bien qu'on ne puisse pas émettre des certitudes par rapport à une effective lecture par Deleuze, qui ne connaissait pas par ailleurs l'allemand, de ces auteurs. Il est bien plus probable qu'il se serait plutôt inspiré de la force de ce terme en le déplaçant toutefois dans un contexte tout autre, tel que celui du livre de Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, qui date 1920.

5. ŽIŽEK 2004, 4.

6. DELEUZE 1995, 3-7.

7. SAUVAGNARGUES 2010, 33.

die de sensations). En vérité l'empirisme devient transcendantal, et l'esthétique, une discipline apodictique, quand nous appréhendons directement dans le sensible ce qui ne peut être que senti, l'être même du sensible.⁸

C'est donc à partir de formes extrêmes de l'expérience, telles que celles de l'art, qu'on peut, chez Deleuze, quitter la domination de la représentation, entendue comme l'élément historico-philosophique sur lequel le partage kantien se fonde entre une esthétique transcendantale (*Critique de la raison pure*) et une esthétique du beau et du sublime (*Critique du jugement*). Cependant, si déjà l'œuvre d'art moderne a la tendance à réaliser ces conditions, cela est en raison du fait que Kant lui-même indique, sans toutefois l'emprunter, la direction du «changement philosophique»⁹ auquel Deleuze pense.

En effet, chez Deleuze, ce serait la critique du jugement elle-même qui jetterait les bases pour la réconciliation des deux esthétiques, c'est-à-dire de l'émancipation définitive de la pensée philosophique de l'élément de la représentation sur lequel la *Critique de la raison pure* se fondait encore.¹⁰ Dans son combat acharné avec Kant, Deleuze se fonde sur l'argument selon lequel Kant aurait «décalqué les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique»,¹¹ en assumant donc les actes ordinaires de l'expérience humaine au rang d'autant de modèles universaux de ce que penser et connaître signifie. Deleuze adresse ainsi à Kant une objection similaire à celle que Kant lui-même adressait à Hume. En effet, dans la «*Doctrine transcendantale de la méthode*» Kant affirme que si les arguments sceptiques de Hume contre les prétentions des dogmatiques sont insuffisantes à atteindre le plan de la véritable *critique*, c'est parce que Hume «confond l'acte par lequel on sort du concept de quelque chose pour aboutir à l'expérience possible avec la synthèse des objets d'une expérience effective». ¹² Bref, d'après Kant, la synthèse dont Hume se sert reste quelque chose de purement *empirique*. Selon Deleuze, qui

8. DELEUZE 1968, 79.

9. DELEUZE 1968, 81.

10. En ce sens, la représentation critiquée par Deleuze est l'élément historico-philosophique que déjà Heidegger définissait *Vorgestelltheit*, à savoir le «marque distinctive essentielle» de la philosophie moderne (cf. HEIDEGGER 1989, 88-90).

11. DELEUZE 1968, 177.

12. KANT 1956, 697 (original-Ausgabe A 764/B 792).

affirme que le transcendantal kantien n'est que le décalque de l'empirique, les synthèses kantienne ne sont donc pas moins empiriques que celles de Hume.

En lisant Kant avec Hume, Deleuze accomplira ainsi son émulsion ambitieuse entre l'empirisme et la philosophie transcendantale, en ayant recours à la double signification du premier terme. En effet, alors que le terme «transcendantal», n'a d'autre sens chez Deleuze que «condition de l'expérience», le terme «empirisme» présente au moins deux sens. On peut en effet définir «empirique», en tant qu'adjectif, l'erreur, comme celui relevé chez Kant, qui consiste à assumer un fait en tant que modèle du principe en fonction duquel on peut juger d'autres faits. En même temps, dans un second sens, on peut définir d'«empiriste» l'approche philosophique qui dénonce cette même erreur et fait appel à des cas singuliers qui ne peuvent pas être subsumés au modèle, c'est-à-dire le décalque du transcendantal sur l'empirique. L'opération de Deleuze produit ainsi une «distorsion du transcendantal»¹³ kantien qui, bien qu'elle reprenne les instances et du transcendantal kantien et de l'empirisme humien, finit par apparaître «hérétique».¹⁴

Plus précisément, dans l'émulsion deleuzienne qu'on a évoqué, «l'empirisme devient transcendantal»¹⁵ : il s'agit d'un empirisme qui ne se limite pas à dénoncer ou à censurer les erreurs du «décalque», mais qui affirme une intelligibilité singulière du cas d'expérience qui n'est pas passible d'être subsumée. Kant affirme, dans la *Methodenlehre*, la fausseté de la conclusion humienne de la contingence d'une loi lorsque cette sorte de conclusion est formulée à partir de la contingence du fait qu'elle soit nécessairement déterminée *après* l'expérience. Il n'en reste pas moins, chez Deleuze, la validité de la *quaestio facti* de Hume, selon laquelle la loi n'est pas donnée de manière absolue *avant* l'expérience qui la vérifie. Néanmoins, ce que l'empirisme transcendantal de Deleuze maintient du kantisme c'est le caractère incontournable de la *quaestio iuris*, en tant qu'elle est un passage des faits de l'expérience à leurs conditions nécessaires. Cependant, à l'opposé de la conception kantienne de la forme de la condition dans les limites de la possibilité

13. SAUVAGNARGUES 2010, 32.

14. SAUVAGNARGUES 2010, p. 32

15. DELEUZE 1968, 79.

a priori, Deleuze va concevoir l'apriorisme de la condition dans les termes d'une «*a posteriori* – *a priori*». ¹⁶ En vertu de cette nouvelle configuration, paradoxale, de l'*a priori*, la condition elle-même s'engendre dans et à travers un tout nouveau cas d'expérience, sans le transcender, puisque cette condition est inhérente, du point de vue strictement matériel, à la singularité du cas.

Or, la greffe deleuzienne du transcendantal sur l'empirisme se réalise tout d'abord en tant que critique de la subjectivité transcendantale. À partir de son livre sur Hume, *Empirisme et subjectivité* datant 1953, Deleuze soutient que la question qui est le propre de l'empirisme concerne le passage de la construction du donné *par* un sujet à la constitution du sujet *dans* le donné :

De la philosophie en général, on peut dire qu'elle a toujours cherché un plan d'analyse, d'où l'on puisse entreprendre et mener l'examen des structures de la conscience, c'est-à-dire la critique, et justifier le tout de l'expérience. C'est donc une différence de plan qui oppose d'abord les philosophies critiques. Nous faisons une critique transcendantale quand, nous situant sur un plan méthodiquement réduit qui nous donne alors une certitude essentielle, une certitude d'essence, nous demandons ; comment peut-il y avoir du donné, comment quelque chose peut-il se donner à un sujet, comment le sujet peut-il se donner quelque chose ? Ici, l'exigence critique est celle d'une logique constructive qui trouve son type dans les mathématiques. La critique est empirique quand, se plaçant d'un point de vue purement immanent d'où soit possible au contraire une description qui trouve sa règle dans des hypothèses déterminables et son modèle en physique, on se demande à propos du sujet : comment se constitue-t-il dans le donné ? La construction de celui-ci fut place à la constitution de celui-là. Le donné n'est plus donné à un sujet, le sujet se constitue dans le donné. Le mérite de Hume est déjà d'avoir dégagé ce problème empirique à l'état pur, en le maintenant éloigné du transcendantal, mais aussi du psychologique. ¹⁷

L'idée d'une «critique empirique» ou «immanente» constitue le premier pas de ce que Anne Sauvagnargues a appelé la «construction méthodique» de l'empirisme transcendantal chez Deleuze : dans ce parcours de construction Deleuze conserve le transcendantal kantien

16. BRYANT 2008, 229.

17. DELEUZE 1953, 92.

«en le confrontant toutefois à un empirisme supérieur qui ne peut pas être déduit des formes empiriques ordinaires». ¹⁸ Dans le troisième chapitre de *Différence et répétition*, en effet, Deleuze va théoriser un «empirisme supérieur», en opposant à la théorie de la connaissance en tant que *reconnaissance* une théorie de l'expérience en tant que *rencontre*. De la confrontation entre les deux théories, des différentes modulations émergent du rapport entre quatre facultés : la sensibilité, la mémoire, l'imagination et la pensée. En s'écartant toutefois de l'attitude «compromissoire» et «ambigüe» ¹⁹ de la manière dont Kant pense ce rapport, Deleuze veut substituer au critère de la juste «répartition» ²⁰ entre les facultés, ainsi qu'à la forme du *sens commun* comme unité de mesure de leur rapport, le critère d'un «accord discordant» ²¹ entre les facultés. L'empirisme supérieur donc, hypothétique pas ultérieur dans la construction deleuzienne de l'empirisme transcendantal, se fonde donc sur le principe de l'«exercice transcendant des facultés», ²² selon lequel chaque faculté n'opère pas en fonction d'une convergence avec les autres sur un objet qui est le même (l'objet de ce qu'on appelle la *reconnaissance*), mais elle est poussée, par la violence d'un objet irréductible qui lui est propre, à un exercice extraordinaire qui n'est pas réductible à ce que Kant appelle l'*expérience possible*. Bref, les facultés, dans l'empirisme transcendantal, n'organisent pas leurs relations sous le signe du compromis, mais sous celui de la violence, qu'elles exercent l'une sur l'autre dans ce que Deleuze appelle leur exercice transcendant. En restant greffée sur l'élément de la représentation (ce que Heidegger appelle *Vorgestelltheit*), la forme du transcendantal, chez Deleuze, ne pourra jamais être décalquée sur un exercice ordinaire des facultés. Puisque les seules conditions de l'expérience que la représentation prédispose dans le sujet sont celles qui garantissent l'expérience ordinaire et reconnaissable, il faudra alors, pour Deleuze, découvrir, avec une expérience singulière et *dans* une expérience singulière, les conditions par lesquelles finalement quelque chose qui n'est pas reconnaissable, impensée, insensible, immémoriale, unimaginable, devra être véritable-

18. SAUVAGNARGUES 2010, 21.

19. DELEUZE 1968, 176-177.

20. DELEUZE 1968, 174.

21. DELEUZE 1968, 190.

22. DELEUZE 1968, 182.

ment pensée, sentie, remémorée, imaginée. Le *Leitmotiv* essentiel de l'empirisme transcendantal est justement la recherche des conditions de cette expérience «sauvage»²³ et jamais reconnaissable en tant que telle. La construction de cette méthode va donc se rendre effective dans le cadre d'une nouvelle doctrine des facultés et de nouvelles formes, plus dynamiques, de subjectivité. Ce qui s'impose alors, dans ce type d'expérience, c'est une critique immanente de la prétention de juger à l'avance de ces expériences singulières qui, en se soustrayant du mécanisme de la reconnaissance, forcent les facultés à dépasser les limites ordinaires de leur propre exercice. La conception des facultés qui sous-tend la théorie de la rencontre, donc, baigne dans le milieu plus général d'un discours sur l'expérience dans lequel le sujet n'est jamais assumé en tant que point de départ ou de convergence entre les facultés, mais dans lequel on fait plutôt face à l'extrême difficulté de comprendre le sens par lequel quelque chose comme «un sujet» est possible.

Deleuze aboutit ainsi à penser l'objet de la rencontre comme une paradoxale «empreinte du transcendantal»²⁴ et met en place une véritable discipline ou pédagogie, de sorte que le paradoxe lui-même acquiert un double rôle critique.²⁵ Ce rôle se résume, d'une part, à déterminer la mesure dans laquelle l'expérience empirique de la reconnaissance est nécessairement liée au *non-sens* et à l'équivocité et, d'autre part, à définir les structures du transcendantal en évitant de les confondre avec l'empirique. L'aspect méthodique de l'empirisme transcendantal répond, donc, à l'exigence d'une pragmatique des signes (les «marques» dont on parlait ci-dessus) qui permette de saisir la complexité réelle de leur texture, en individualisant leurs différentes typologies, les relations qu'ils entretiennent réciproquement et leur manière de se distribuer dans l'espace et dans le temps. Bien que Deleuze s'éloigne de l'idée classiquement représentative d'une *Erkenntnistheorie*, son empirisme transcendantal propose néanmoins un *apprentissage* des signes. Apprentissage dont Deleuze trouve le modèle chez Proust,²⁶

23. DELEUZE 1995, 3.

24. BRYANT 2008, 115.

25. On pense à l'utilisation méthodique des paradoxes dans *Logique du sens*. À ce propos, cf. MONTEBELLO 2008.

26. Cf. DELEUZE 1964.

dans une recherche, la recherche proustienne, qui n'est en fait pas moins philosophique, ni pas moins risquée, de l'autre grande recherche qui est le propre de l'histoire de la philosophie.

Fabio Treppiedi
fabiotreppiedi@gmail.com

Références

- BAUGH, B. 1992, "Transcendental empiricism: Deleuze's response to Hegel", in *Man and World*, 25, pp. 133–48.
- BRYANT, P. L. 2008, *Difference and givenness. Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*, Northwestern University Press, Evanston.
- DELEUZE, G. 1953, *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris.
- 1964, *Proust et les signes*, Puf, Paris.
- 1968, *Différence et répétition*, Puf, Paris.
- 1995, « L'immanence : une vie... » In *Philosophie*, 47, p. 3–7.
- HEIDEGGER, M. 1989, *Beiträge zur philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- HESSEN, S. 1909, *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus*, Kantstudien Ergänzunghefte, 15.
- KANT, I. 1956, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg.
- LASK, E. 1923, „Fichtes Idealismus und die Geschichte“, in Bd. 1, *Gesammelte Schriften*, Mohr, Tübingen, S. 1–274.
- MONTEBELLO, P. 2008, *Deleuze. La passion de la pensée*, Vrin, Paris.
- SAUVAGNARGUES, A. 2010, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Puf, Paris.
- ŽIŽEK, S. 2004, *Organs without bodies. Deleuze and consequences*, Routledge, New York-London.

Di un certo lasciare Su Jean-Luc Marion

Rosaria Caldarone

Non proverò ad articolare il mio discorso su un particolare contenuto della filosofia di Jean-Luc Marion. Ciò a cui questo contributo guarda è piuttosto il desiderio di mostrare il movimento proprio del suo pensiero, il tratto distintivo del suo slancio teorico. Più che a un'analisi delle «cose pensate» guarderò dunque al dispiegamento stesso del pensiero, a ciò che lo attiva, a ciò cui esso non finisce di rispondere, guadagnando così – attraverso la marcatura della ricorrenza del suo rapportarsi a... -, la possibilità di accedere a questo stesso pensiero come a una sorta di volto. Un volto filosofico riconoscibile, invisibile, come sempre è il volto, e come ogni ritratto rivela.

Ciò che stupisce e attrae, nel cammino filosofico di Jean-Luc Marion, è la compresenza di due direttrici che generalmente si oppongono nei filosofi contemporanei, nel senso che il darsi dell'una esclude l'altra. Mi riferisco alla presenza di una forte attitudine alla obiettività della ricostruzione storica e al tempo stesso alla finezza del suo genio teoretico, abitato da un'altrettanto forte tensione poetica. Mettere, alla fine, in campo tre direttrici: storia, teoria e poesia, esige un chiarimento. Sostenere che il «teoretico» si spinge fin nella soglia del «poetico» non equivale a sostenere che Jean-Luc Marion sia un poeta o scriva come un poeta, ciò sarebbe falso - e lo testimonia chi si è imbattuta in qualità di traduttrice nella nettezza a tratti brusca della sua sintassi, nella ferrea perentorietà dei suoi passaggi argomentativi, nella durezza dei molti *bref* che ora delimitano ora chiudono il discorso (mi riferisco alla mia esperienza di traduzione di *Étant donné*) -, ma che il suo modo di pensare e di argomentare *fa spazio* a un' «istanza poetica».

Fare spazio non vuol dire assumere (e meno che mai si tratta qui dell'assunzione di uno stile poetico), ma vuol dire *lasciare* uno spazio, *lasciare* abitare l'altro e *lasciarsi* abitare dall'altro, in un unico gesto, apparentemente distratto, conforme a un atto che resta, malgrado la sua potenza affermativa, un *lasciare*.

La modalità di questa abitazione del poetico, che pur premendo sul cuore della teoria, sul pensiero che lo accoglie e gli fa spazio, non si

traduce in un linguaggio poetico o in uno stile poetico, ma convive con una sorta di controllo argomentativo severo e si mantiene, dunque, ma a patto di non cedere rispetto a un costante debito di evidenza, dice già qualcosa di essenziale sulla possibilità della coesistenza di quelle due opposte direttrici inizialmente menzionate. Alla luce di quanto appena detto, infatti, è proprio dalla particolarità di questo «lasciar essere», è dalla forma di questo sì tanto deciso quanto schivo e schermato alla poesia, che proviene la coesistenza. La poesia, insomma, a partire dal suo modo di darsi senza imporsi, lascia spazio anche a ciò che le rimane, al tempo stesso, prossimo ed estraneo: la storia, l'analisi, la fenomenologia. Paul Celan scrive del resto che «la poésie ne s'impose plus, elle s'expose».¹

Chiedo al lettore la pazienza di rinunciare a chiedersi adesso cosa intendo per «poesia» o «istanza poetica». Questo chiarimento verrà più tardi.

Proprio la fenomenologia di Jean-Luc Marion costituisce l'esempio privilegiato di questa singolare coesistenza fra direttrici differenti. Per «fenomenologia di Jean-Luc Marion» intendo non solo la fenomenologia della donazione che gli è intestabile, a partire da *Étant donné* e dalle opere che hanno preceduto e seguito questo libro di riferimento, come *Réduction et donation* e *De surcroît*, ma anche la fenomenologia, quella classica, da Hegel a Husserl e Heidegger, secondo Jean-Luc Marion. Per esplicitare la mia tesi prendo spunto dal dialogo *Sur le don* con Jacques Derrida, che ha avuto luogo a Villanova University nel 1997, moderato da R. Kearney.²

Il primo tratto saliente di questo dialogo è lo scetticismo di Derrida nei confronti della possibilità di considerare ancora fenomenologica una prospettiva come quella di Marion che, in relazione al nesso fra dono e donazione - per quest'ultimo chiave di lettura dell'intera prospettiva fenomenologica - avverte l'esigenza di sospendere alcuni concetti portanti del discorso fenomenologico quali il concetto di «orizzonte». Il secondo tratto saliente è l'ostinazione di Marion a collocare il proprio lavoro, anche a partire dai molti punti in comune con Derrida, ancora all'interno della fenomenologia.

1. Cfr. CELAN 1993. Si tratta dell'esergo che precede *Il Meridiano*, il celebre discorso in occasione del conferimento del Premio Georg Büchner.

2. Cfr. MARION 2012

«Quand j'accepte la nécessité de suspendre l'horizon», dice Derrida, «je ne suis plus un phénoménologue».³ Cerchiamo di comprendere questa tesi.

Derrida dice che la messa fuori gioco dell'orizzonte, e cioè del *templum* assegnato al fenomeno dalla coscienza, impone un'uscita dalla fenomenologia. Tradotto in altri termini ciò vuol dire che un certo si radicale al fenomeno, un certo lasciargli riempire il campo della manifestazione, senza assegnargli limiti, vale già di per sé come una messa in crisi e un abbandono della prospettiva fenomenologica. Nel linguaggio di Derrida ciò vuol dire che «l'ospitalità incondizionata» al fenomeno rompe l'asse di ricezione del fenomeno stesso e quindi sconvolge inevitabilmente la stessa possibilità di una «contenibilità» del fenomeno, in ragione del fatto che, per l'appunto, esso irrompe e deborda.

Questa posizione di Derrida è molto chiara, in un certo senso è prevedibile. Per il filosofo che ha teorizzato e praticato una filosofia del margine come se si trattasse di una sorta di «accidente essenziale» che arriva a toccare e a scuotere il presunto cuore o centro al modo di un'infezione, di un'ossessione, è abbastanza logico ipotizzare che il *metodo* fenomenologico, che presuppone invece una rigida strutturazione della ricezione del fenomeno, risulti una gabbia che anziché mostrare il fenomeno per quello che è e per quello che fa, lo edulcora e infine lo soffoca. Questa ricostruzione minimale dovrebbe rendere il senso dell'inevitabile frattura fra la decostruzione, la cui parola d'ordine, stando allo stesso Derrida è: *Oui!*⁴ – e cioè accettazione piena dell'imprevedibile e dell'incalcolabile, fino all'impossibile – e la fenomenologia, cui potremmo per converso assegnare una contro parola d'ordine quale potrebbe essere: *Attends!* E cioè aspetta, fermati sulla soglia, affinché anch'io sia pronto per riceverti!

Pur nascendo dall'intenzione insopprimibile di andare incontro alle cose stesse, ai fenomeni, fino a dissolvere la distinzione kantiana fra fenomeno e cosa in sé, la fenomenologia non può dire fino in fondo *Vieni!* al fenomeno, ragione per cui, per dirgli, come Derrida ha detto, in modo vibrante e incomparabile, *Viens!*, occorre lasciarsi alle spalle

3. MARION 2012, 202.

4. DERRIDA 2005, 54. «*Oui*», o anche «*Viens*», come scrive J.-L. Nancy pensando a Derrida, in NANCY 2006.

il metodo fenomenologico e forse anche abbandonare l'idea di una fenomeno-*logia*, e cioè di una descrizione, di una scienza del fenomeno, che resta pur sempre una capitalizzazione da parte di quel sole, padre, capitale che è il logos.

Cosa si può obiettare a una tale, cartesiana, coerenza? Jacques Derrida appare nel dialogo un pensatore lineare e schematico, che sancisce ed esclude, molto simile fra l'altro a quel filosofo cartesiano che Jean-Luc Marion ospita nel fondo genitoriale del suo pensiero, e proprio lui, Jean-Luc Marion, inaspettatamente, prende le sembianze di Jacques Derrida, e diventa difficile, complicato, allusivo, astratto. Invoca il passaggio di un certo tempo per la comprensione di quel che dice, e proprio come fa Derrida in *Apprendre à vivre enfin*, si legge al futuro anteriore e affida, fra sconforto e speranza, la comprensione del suo pensiero difficile alla necessità di un *a-venir*.⁵ Eccolo sostenere, infatti: «Que *Étant donné* soit encore phénoménologique, c'est ce que nous verrons dans dix ans ou plus tard. Je prétends être encore fidèle à la phénoménologie et j'imagine que vous vous trouvez vous même, plus que vous ne l'admettez, à l'intérieur du champ de la phénoménologie. Mais cela constitue un problème, si problème il y a, réservé à nos successeurs».⁶

Spesso la forza con cui Jean-Luc Marion difende le sue tesi può essere scambiata per scarsa tolleranza della prospettiva dell'interlocutore avversario o eccessiva sicurezza, ma si tratta quasi sempre del modo in cui la passione entra nel suo discorso, un modo francamente non passionale, che sembra provenire da un severo controllo, da una fredda sorgente, e quindi spiazza e confonde.

Questa freddezza a servizio del fuoco, dominante nello stile di Marion, fa pensare all'*atopia* socratica, così come essa si impone allo sguardo di Alcibiade: Socrate beve e non si ubriaca, ama e resta lucido, dorme in piedi poche ore e affronta le sua giornata come se niente fosse. È l'uomo demonico «che ha dentro immagini meravigliose» ma è anche colui che si prepara a morire con la sola consolazione di una «bella speranza», senza aver di fatto bisogno di niente, di nessuna consolazione. In Socrate, dominio e furore coesistono nel dominio del furore.

5. Cfr. DERRIDA 2005.

6. MARION 2012, 204.

Similmente, la filosofia di Marion è tutta una disciplina della passione e proprio per questo le accade di infastidire i metodici e di deludere i poeti, che si chiedono, entrambi, perché mai non essere fino in fondo metodici o poetici, perché mai guardare alla misura, alla norma, dall'angolo prospettico di una dis-misura, e perché mai, infine, trattare la dismisura *come* la misura.

I dieci anni invocati nella risposta data a Derrida sono di fatto abbondantemente passati, certamente non si può dire che le obiezioni di Derrida risultino oggi insensate, ma altrettanto certamente nessuno dubita oggi del fatto che Jean-Luc Marion sia un fenomenologo, del fatto che la «fenomenologia della donazione» sia il suo modo di stare, di abitare, all'interno della fenomenologia e non una piccola fenomenologia, non una deviazione, non un'eresia.

Alla luce di questa duplice conferma offerta dal tempo che è realmente passato, l'obiezione di Derrida, condivisa peraltro anche da Ricoeur e Levinas, come il dialogo rivela, cambia aspetto e assume una sorta di ruolo didascalico, nel senso che comincia ad annunciare più che a ostacolare, e a rivelare più che a nascondere o impedire, quella che il tempo ha rivelato essere l'arditezza della prospettiva di Marion; essa va di conseguenza mantenuta come lo sfondo adeguato per comprendere la singolare «conciliazione degli opposti» che provo a descrivere e che si concentra, a mio modo di vedere, intorno al verbo *lasciare, laisser*.

Occorre partire dall'idea di fenomenologia. Quella di Husserl nell'ottica di Marion e quindi più che mai da *L'idea della fenomenologia*. Qui troviamo che: «A una più attenta considerazione, tuttavia, immanenza materiale e immanenza nel senso della donazione in persona che si costituisce nell'evidenza si separano». ⁷ L'immanenza nel senso della *Selbstgegebenheit*, l'immanenza intenzionale, è per Marion lettore di Husserl il luogo dell'unica donazione, quella che riunifica le due facce del fenomeno. Così in *Étant donné*: «Et telle est bien la donation: celle de la transcendance dans l'immanence; tant que les deux donations restent éparses, voire séparées, la donation n'intervient pas encore en profondeur; il reste une image qui ne donne qu'elle-même, mais pas l'objet; quant à l'objet transcendant, sa non-apparition hypothèque sa donation; la donation surgit précisément quand l'apparence donne, ou-

7. HUSSERL 1981, 46 (trad. mod.).

tre elle-même (immanence réelle), l'objet qui sans elle ne saurait jamais apparaître, bien qu'il ne se résume pas à elle (immanence intentionnelle); la donation éclate parce que l'apparaître de l'apparence se fait l'apparaître *de* l'apparaissant, bref embarque l'apparaissant dans son propre apparaître. La donation donne à l'objet intentionnel d'apparaître dans et comme l'apparaître de l'apparence. L'apparence ne masque plus l'apparaissant, elle lui donne son propre aspect pour qu'il puisse apparaître». ⁸

Occorre comprendere e mantenere come un punto fermo che il tratto dominante della donazione resta per Marion questa «riunificazione» della dualità del fenomeno che egli legge a chiare lettere in Husserl. È proprio questa riunificazione a sorreggere la mossa ardua di riportare non la donazione al dono – come gli viene imputato da Derrida e da molti altri -, ma il dono verso la donazione («Au contraire j'affirme que nous devons retourner du don vers la donation et qu'il existe une voie pour l'atteindre»). ⁹

Ma cosa significa questa «riunificazione» e cosa ha da dire rispetto alla questione della sospensione dell'orizzonte che si rivela per Derrida la pietra di inciampo per chi voglia ancora dirsi fenomenologo? Essa dice che la condizione dell'apparizione di un oggetto alla coscienza, di un oggetto e non di una semplice immagine, è in qualche modo quella in cui la coscienza non può essere più distinta da ciò che per il suo tramite appare. L'apparire concesso dalla coscienza non è che il lampo, la tela, la fibra ottica, grazie a cui, in cui, appare ciò che appare. Dove esperire la condizione della luce se non in ciò che di fatto diviene visibile grazie alla luce? Come distinguere la tela da ciò che al suo interno, nella sua fibra, prende consistenza, permettendole così di essere una tela? Esiste ancora una tela oltre il dipinto? Il dipinto è nella tela, ma la tela è il dipinto! Questa ovvietà è gravida di conseguenze.

Come dicevo, la tesi che la donazione sia il cuore dell'operazione fenomenologica, il senso stesso dell'intenzionalità, viene ancora intestata a Husserl. Ma è d'altra parte subito evidente questa precisazione che marca la prossimità e la distanza, il dato husserliano e il compito che scaturisce dalla posizione del dato: «Husserl n'a pas déterminé

8. MARION 1997, 39.

9. MARION 2012, 204.

par concept la donation, qui pourtant détermine la réduction et le phénomène; il pense à partir de la donation, tout en la laissant pour une large part impensée. Nous devons admettre ce fait, moins comme une objection, que comme la définition exacte de notre travail et comme sa justification: la donation reste à penser explicitement, au lieu que Husserl l'accomplit sans la déterminer comme telle. Nous ne prétendons pas commencer là où Husserl s'arrêterait, mais seulement penser ce qu'il accomplit parfaitement, sans le dire entièrement». ¹⁰

È sin da subito evidente che Marion colloca il proprio lavoro all'interno della ricerca intrapresa da Husserl, ed assegna ad esso la prerogativa di contribuire a quella ricerca, pur nella consapevolezza che il proprio lavoro si sporge su un limite di quella. C'è la condivisione di un *animus*, quindi, un sentirsi parte, un prendere parte all'impresa; c'è, in sintesi, l'assunzione di un fine comune (*Verso le cose stesse!*) che comporta anche la necessità di vagliare le strategie metodologiche che portano ad esso. Sottolineare questo è importante perché rivela che la fenomenologia per Jean-Luc Marion non una lettera morta, non è un metodo già esistito cui ispirarsi con più o meno osservanza, ma è una cosa viva, è la filo-sofia stessa, è lo stesso desiderio dell'esistente o, meglio, il farsi di questo desiderio. Non deve stupire, allora, che egli si adoperi criticamente per una nuova strutturazione dei concetti fondamentali della fenomenologia, sottoponendoli così a un'ermeneutica, ma in vista della loro tenuta fenomenologica. Niente di strano, dunque, se la necessità di riaffermare la forza del discorso husserliano, la sua conquista irrinunciabile - che per Marion risiede essenzialmente nella scoperta della doppia immanenza e nella capacità della donazione di riunificarla, ponendosi come *Selbstgegebenheit*: auto-donazione nel senso precipuo di *unica* donazione - arriva a comportare una messa in discussione di alcuni assunti che anziché favorire quella forza propulsiva, rischiano di indebolirla.

«Pensare ciò cui Husserl perviene perfettamente, ma senza dirlo interamente» appare la posta in gioco: ma l'atto di pensare il già pensato da Husserl, benché non sufficientemente detto, acquista il senso e la necessità di un nuovo dire, un dire che amplificando e soccorrendo un detto parziale, dice altro.

10. MARION 1997, 42.

Quella di Marion è dunque una *ripetizione animata* della fenomenologia, da intendere non solo nel senso di una *mimesis* produttiva che, ripetendolo, scorge l'altro nello stesso, ma anche come una *re-petitio*: una richiesta inoltrata alla fenomenologia, di fare fino in fondo ciò che promette, di essere ciò che deve essere, ciò che è già. Si tratta, dunque, di una richiesta di fenomenologia inoltrata alla fenomenologia, che viene in qualche modo obbligata alla propria immagine, a guardarsi riflessa e, in un certo senso, malgrado l'assurdità dell'espressione, specie in questo contesto, a «prendere coscienza» di sé.

Ora, se la donazione in persona (*Selbstgegebenheit*), che sostiene la possibilità che un fenomeno appaia realmente alla coscienza, è «quella della trascendenza nell'immanenza»,¹¹ una ripresa della fenomenologia che accordi alla donazione il ruolo di principio, fino a dirsi, *conformemente* con questo assunto, «fenomenologia della donazione», non può che pensare il rapporto fra il fenomeno e la coscienza *al di là* dell'opposizione fra immanenza e trascendenza. In quel divenire uno, in quell'indistinzione foriera dell'apparire già intestata da Husserl alla *Selbstgegebenheit*, infatti, il concetto di «orizzonte» rischia di ri-opporre immanenza e trascendenza, introducendo una scheggia che separa e marca una dualità là dove è invece all'unità, al ricongiungimento, che si intesta l'apparire.

L'«orizzonte», come anche l'«Io», istanza della riduzione, fungono, nel paragrafo 24 delle *Idee* di Husserl, da condizioni della ricezione del fenomeno («Ogni intuizione donatrice è una sorgente legittima di conoscenza, tutto ciò che ci si dà originalmente nell'intuizione (per così dire, in carne e ossa), è da assumere come esso si dà, ma anche nei limiti in cui si dà»),¹² esse impongono, dunque, una precedenza al darsi del fenomeno, costituiscono il *pre-sente* cui il fenomeno deve la sua presenza, presenza in qualche modo sottomessa, preceduta. Questa pre-cedenza condiziona e attutisce la forza dell'intuizione donatrice, impedendo ciò stesso che l'immanenza intenzionale della donazione promette; come se, davanti a un bel dipinto, ci chiedessimo ancora che ne è della tela. Ora, il dipinto non consente più di vedere la tela, semplicemente perché la diventa.

11. MARION 1997, 39.

12. HUSSERL 1965, 50-1 (trad. mod.).

L'anelito più profondo della fenomenologia della donazione è, d'altra parte, quello di pervenire a cogliere il punto in cui è l'*autòs* del fenomeno, lo stesso fenomeno a mostrarsi, senza che nessuna istanza faccia da principio, da prospettiva. Questa assenza di altro principio presa, trattenuta, nel principio della manifestazione del fenomeno è proprio la donazione. Nella sua prima parte, il «principio di tutti i principi» dice questo, subito dopo, però, ne ridimensiona la portata.

Cogliere l'*autòs* del *phainesthai* a partire dalla donazione, implica la necessità di concepire l'identità del fenomeno non come una medesimezza auto-referenziale, come un'appropriazione di sé ma, al contrario, come il recupero di una distanza da sé, una lontananza da sé, che impone appunto al fenomeno di ritrovarsi. «Donazione» è infatti tanto il fenomeno dato quanto il suo processo d'avvento, tanto il luogo da cui proviene la manifestazione quanto l'intero della cosa manifestata.

Marion chiama l'attraversamento della distanza che il fenomeno percorre per ritrovarsi e dunque pervenire a mostrarsi, indifferentemente «piega della donazione» o «piega del dato». Il luogo del sé per il fenomeno è quello in cui esso perviene alla donazione e la donazione non è che la traccia di un altrove che lo stesso fenomeno, in quanto dato, trattiene in sé. Il fenomeno dimora in sé, quindi, raccogliendosi in altro, e questo altro vale come una dislocazione tutta *interna* al fenomeno – che dunque è costitutivamente disappropriato - a cui è appesa la sua manifestazione.

Il *darsi* è per il fenomeno la descrizione del saldarsi di un impercettibile punto di frattura da cui proviene l'apparire. Apparire che designa proprio un ri-prendersi, un ri-trovarsi nella (e non dalla) distanza per manifestarsi pienamente. Per questo, il paradigma che presume di porre l'essere dietro l'apparire, al modo di una condizione, è decisamente abbandonato, e con esso è abbandonato ogni orizzonte. L'apparire è il nome di questa coincidenza con sé, di questa ri-unificazione da cui scaturisce il sé del fenomeno, ben descritta dall'immagine della «piega» che proprio nel suo significato di ri-unificazione di due lembi di un tessuto attesta il più d'uno nell'uno che però resta uno. Dove sta il fenomeno? Là dove dispiega la sua piega, in una *co-incidenza*.

Ben prima di *Étant donné* (e dunque prima del pieno sviluppo della tematica della donazione e del dono), ed in particolare in uno dei saggi che oggi compongono *Le visible et le révélé*, Marion fa i conti con la stessa questione che lo impegna alcuni anni dopo a Villanova con

Derrida. In questo saggio, egli giudica ancora «impossibile» una fenomenologia senza orizzonte («Soulignons qu'il ne s'agit évidemment pas d'envisager ici une phénoménologie sans *Je* ni horizon, tant il va de soi qu'immédiatement ce serait la phénoménologie elle-même qui deviendrait impossible»¹³), ma il senso della critica rivolta alle condizioni poste dal «principio di tutti i principi» all'intuizione donatrice resta invariato e sostiene anche quella radicalizzazione del giudizio sulla sospensione dell'orizzonte che emerge dal dialogo di Villanova. Per questo vale la pena di riproporlo:

«Il s'agit, au contraire, de prendre au sérieux que, depuis le «principe de tous les principes», «plus haut que l'effectivité se tient la *possibilité*» et d'envisager radicalement cette possibilité. Définissons-la provisoirement: qu'advierait-il, en fait de phénoménalité, si s'accomplissait une donation intuitive absolument inconditionnée (sans les limites d'un horizon) et absolument irréductible (à un *Je* constituant)? Ne peut-on envisager un type de phénomène qui inverserait la condition d'un horizon (en le débordant, au lieu de s'y insérer) et inversant la réduction (en reconduisant à soi le *Je*, au lieu de s'y réduire)? Déclarer d'emblée cette hypothèse impossible, sans recourir à l'intuition, trahirait aussitôt une contradiction phénoménologique. [...] Des limites restent, par principe, irréfragables et sans doute indispensables. Mais cela ne signifie pas que ce qui les contredit ne puisse pas pour autant, et paradoxalement, se constituer comme phénomène. Tout au contraire, certains phénomènes pourraient – en jouant des limites de la phénoménalité – non seulement y apparaître, mais d'autant mieux y apparaître».¹⁴

Ciò che colpisce in questa argomentazione è il comparire due volte dell'impossibile, con sfumature diversamente accentuate. Non si tratta, dice Marion, di ipotizzare una fenomenologia senza orizzonte,¹⁵ perché ciò renderebbe la fenomenologia metodologicamente impraticabile ed *impossibile*: prima occorrenza dell'impossibile. Ma, al tempo

13. MARION 2005, 43.

14. MARION 2005, 43.

15. La precisazione viene dopo il riconoscimento del fatto che l'orizzonte «minaccia» il carattere «originario» dell'intuizione donatrice, dunque dimostra che l'ipotesi da cui si genera non è del tutto peregrina, come attesterà il dialogo di Villanova con Derrida in cui l'ipotesi una fenomenologia senza orizzonte viene giudicata plausibile.

stesso, giudicare in forza di ciò *impossibile* che nell'ambito della prospettiva fenomenologica si possa ammettere una «donazione intuitiva assolutamente incondizionata (senza i limiti di un orizzonte) e assolutamente irriducibile (a un *Io* costituente)», ecco la seconda occorrenza dell'impossibile, comporterebbe un ben più grave arresto della fenomenologia, una vera *impasse*. Questo giudizio precluderebbe infatti alla fenomenologia l'accesso a molti fenomeni la cui manifestazione trasgredisce di fatto l'orizzonte di attesa della coscienza; di conseguenza, parafrasando Aristotele, la fenomenologia dovrebbe esplicitamente rinunciare a *salvare* molti fenomeni, entrando in una patente contraddizione con il suo motivo ispiratore. Dichiarare impossibile una donazione incondizionata, renderebbe impossibile – secondo una sfumatura dell'impossibile ben più insidiosa e grave della prima – la stessa *promessa* della fenomenologia di andare incontro ai fenomeni, alle cose stesse.

Se, allora, giudicando impossibile la possibilità di una donazione incondizionata – possibilità che come Marion sulla scia di Heidegger ribadisce sta, e proprio a partire dall'apertura contenuta nell'incipit del «principio di tutti i principi», più in alto dell'effettività - la fenomenologia stessa rischia di cadere in contraddizione con se stessa perché le diventa di fatto impossibile far fronte alla reale multiformità dei fenomeni, non resta che ammettere che, sia pure per via negativa, *secondo la contraddizione e la negazione dei limiti dell'orizzonte e dell' Io* quindi, quella possibilità *deve* necessariamente essere ammessa. Ciò vuol dire che la fenomenologia deve *includere* la contraddizione e la negazione di alcune delle sue condizioni di possibilità per non risultare contraddittoria rispetto al suo progetto di fondo. C'è quindi, già a questo primo livello di analisi, una richiesta della *possibilità dell'impossibile* che si presenta come un investimento sul «*non*», sulla potenza negativa della donazione del fenomeno e che attesta dunque il legame strutturale fra «donazione» e «negazione»¹⁶

L'assunzione del compito della fenomenologia, rivela così una sensibilità e una radicalità che risulta dirompente perché in un certo senso estranea alla prospettiva husserliana, ma non di certo a quella feno-

16. Dell'esplicitazione di questo legame si occupa il volume MARION 2010a. Rinvio a due miei recenti articoli dedicati a questo tema: CALDARONE 2009 e CALDARONE 2012.

menologica *tout court*. Col suo concedere alla negazione un ruolo rivelatore dell'evidenza, infatti, è come se Marion riportasse qualcosa del modello hegeliano (e forse anche heideggeriano) di fenomenologia dentro quello husserliano. Riportasse, cioè, all'interno di quest'ultimo, il tremito della coscienza che nella scissione causata da ciò che la scuote e la fa tremare scopre l'apertura di un rapporto essenziale per lei, così che il riferimento alla coscienza non risulta, in definitiva, un carattere ultimo per la fenomenologia, perché ciò che conta è in fondo, «la richiesta che il cuore si spezzi (*Die Forderung, dass das Herz breche*)»; ciò che preme ricercare è «una regione della coscienza per il darsi dell'oggetto in se stesso (*Wir suchen eine Region des Bewusstseins...*)»¹⁷; il divenir regione della coscienza, dunque, conta più che la coscienza. E questo ha senza dubbio un costo per la coscienza.

Ancora, la critica del limite cui è sottoposta l'intuizione donatrice costituisce in fondo una critica della «finitezza», perché equivale ad una messa in discussione delle condizioni *finite* della ricezione del fenomeno. Vedo comparire in un lampo l'ombra di Hegel nell'esigenza fenomenologica di Marion di impostare un diverso discorso sulla finitezza delle condizioni di ricezione del fenomeno. Questa esigenza proviene dalla constatazione di una sfasatura, di un'implosione nella stessa struttura del limite cui viene affidata l'apparizione del fenomeno, e mette in gioco l'operazione del limitare il limite stesso, di ri-calibrarlo. Questa nuova impostazione, questo riadattamento del limite, non costituisce però, come non costituisce per lo stesso Hegel, una fuga dal finito, ma implica una diversa posizione del finito, che richiede una certa, strutturale, accoglienza dell'infinito. Il riadattamento risponde infatti all'esigenza di fare spazio a quei fenomeni che non sono uniformabili agli oggetti (che rientrano invece senza problemi nei limiti trascendentali dell'esperienza finita), ma che incidono profondamente nella nostra esperienza, al punto da segnalarla, costituirla, come punti di non ritorno. Fenomeni positivamente portatori di infinito come l'idolo, la carne, l'icona, l'evento, che esigono appunto una «buona infinità» della coscienza che li accoglie, e cioè, nei termini di Marion, una capacità non solo di provare, ma di *provare a pensare*, in essi, l'eccesso di cui è portatrice l'intuizione finita ma

17. HEGEL 1993, rispettivamente p. 263 e p. 182.

donatrice. Questa prova richiesta al pensiero porta così l'infinito nel pensiero.

Il tratto comune a questi fenomeni è proprio quella *Selbstgegebenheit* che unifica trascendenza ed immanenza, fino a rendere possibile, sulla strada della conciliazione, una sorta di giustificazione fenomenologica di quell'esperienza della trascendenza che Agostino definisce con l'espressione *interior intimo meo* - alludendo ad una trascendenza che diviene più interna (e quindi più immanente) di quanto interno sia quel già più interno che è l'intimo. Di questo racconta *Au lieu de soi*,¹⁸ che costituisce, insieme a *Le phénomène érotique*, una sorta di messa alla prova della fenomenologia della donazione, così come viene raccontata in *Étant donné*, e una ratifica del ruolo centrale della negazione.

Se, tuttavia, quanto fin qui detto volesse raccogliersi, in fondo, intorno alla tesi secondo cui la centralità della donazione, nel caso di alcuni fenomeni particolari, i cosiddetti «fenomeni saturi», porta *eccezionalmente* nella fenomenologia uno scuotimento ed un tremito, non avremmo ancora gli strumenti necessari per comprendere fino in fondo il modo in cui l'operazione di Marion sfugge all'obiezione di Derrida.

Se, cioè, la fenomenologia della donazione nascesse per diventare l'asilo di fenomeni «eccezionali», la stessa sospensione dell'orizzonte vedrebbe ammortizzata la sua portata «ai limiti dell'impossibile». Anche la fenomenologia «classica», infatti, conosce delle eccezioni che confermano la regola, che non le impediscono di riconciliarsi normativamente con sé (basti pensare a come la presentazione assume la forma di un'appresentazione analogica nel caso dell'*alter ego*, nella *V Meditazione* di Husserl). Ma *Étant donné* non è un libro di eccezioni che confermano la regola! Quale via vi si impone allora? Nel rispondere cerco di recuperare le direttrici presentate all'inizio: il lasciar essere, l'istanza poetica.

La via di Marion appare piuttosto quella della «norma» della fenomenologia abordata a partire dalla «donazione fuori norma».¹⁹ È sull'eccezione che la regola viene pensata. Il «fenomeno saturo»,

18. Cfr. MARION 2008.

19. Cfr. MARION 2001, V.

quindi, non rappresenta l'*extrema ratio*, la deriva dell'intuizione, ma è il punto da cui lo sguardo fenomenologico di Marion si attiva per guardare all'intuizione e alla fenomenalità ordinarie dei fenomeni. Ciò implica l'introduzione di una motilità nuova nel fenomeno, che viene giudicato suscettibile di passare da diversi gradi dell'apparire.²⁰

La fenomenologia della donazione arriva a pensare, così, e radicalmente, che in fondo *non ci sono oggetti* e dicendo questo accoglie in sé quella che chiamavo prima un' «istanza poetica», senza esprimermi immediatamente su di essa affinché non apparisse un'idea estrinseca accostata più o meno arbitrariamente.

Chiamo, solo ora, *poetica, poesia*, la capacità di manifestare l'ente secondo una libertà dell'ente anteriore all'uso e alla rappresentazione («*Je nommerai désert ce château que tu fus/ Nuit cette voix, absence ton visage,/ Et quand tu tomberas dans la terre stérile/ Je nommerai néant l'éclair qui t'a porté /*») ²¹; assumo cioè *poesia* nel senso originario di *poiesis*, produzione, apparizione di ciò che non c'era - nel senso che non appariva - e sopraggiunge all'improvviso, in modo straniante e inaspettato, negando l'evidenza comune. Come se le cose, gli enti, potessero promettere una qualche eternità, rinascendo, risorgendo, nella *poiesis* di uno sguardo, di un colore, di un verso, che introduce in essi un'apertura, una possibilità, una speranza. («*Quando noi parliamo con le cose a questo modo, sempre ci imbattiamo anche con il problema della loro origine e della loro destinazione: con un problema che «rimane aperto», non sfocia ad alcuna conclusione, addita uno spazio aperto e vuoto – siamo ampiamente fuori. Il poema cerca, credo, anche questo luogo. Il poema? Il poema con le sue immagini e i suoi tropi? Signore e Signori, di che cosa sto parlando propriamente, quando – da questa direzione, in questa direzione, con queste parole – io parlo del poema – parlo, anzi, di quel poema? Sto parlando, è chiaro, del poema che non esiste. Il poema assoluto – no, questo sicuramente non esiste, questo non può esistere! Ma ben esiste, con ogni poema reale, esiste, con il più modesto fra i poemi, quell'ineludibile problema; e quella inaudita pretesa. E cosa sarebbero allora le immagini? Ciò che irripetibilmente, hic et nunc viene percepito e ha da essere percepito. E il poema in tal modo sarebbe il luogo*

20. Cfr. MARION 1997.

21. BONNEFOY 1978, 73.

*ove tutte le metafore e tutti i tropi vogliono essere condotti ad absurdum. Ricerca topologica? Certamente! Ma alla luce di ciò che della ricerca è oggetto: alla luce dell'U-topia».*²²

La dismisura di ciò che è saturo, e cioè colmo ma non soddisfatto, tremante nel suo limite – come un bicchiere pieno fino alla sommità in cui l'acqua trema superando leggermente la capienza consentitale dal bordo del bicchiere²³ -, offre un'altra prospettiva allo sguardo, in cui l'oggetto, l'ente, trema nel suo limite ontico e cioè si mostra aperto, in sé, ad altro da sé, disponendosi ad un tutt'altro («*Io ritengo che da sempre tra le speranze del poema vi sia quella di parlare in tal modo anche per conto di estranei – no, questa parola ormai non posso più usarla – di parlare, precisamente in tal modo, di parlare per conto di un Altro – chissà, magari di tutt'Altro*»),²⁴

L'introduzione del dono, che non è niente di sostanziale, che non ha a che fare con l'ente, ma che cambia la forma di apparizione dell'ente, non ha altro scopo che l'accentuazione di questo limite finito dell'ente in cui compare l'infinito. Ora, se l'arditezza incompresa (da Derrida) della posizione di Marion è quella di volgersi ancora fenomenologicamente, senza rinunciare alla «descrizione», verso l'infinito²⁵ - benché questa descrizione resti la descrizione della contro-esperienza di un fenomeno che non passa per la costituzione -, occorre chiedersi che cosa può vedere questo sguardo che guarda in direzione dell'infinito o, meglio, che cosa può *non* vedere, per dirsi ancora fenomenologico. Questo sguardo vede chiaramente e assume distintamente l'evidenza della non-evidenza come un'evidenza *tout court*. Scrive Marion: «L'infini se manifeste positivement au point que même son incompréhensibilité s'atteste dans le registre épistémique, positivement: nous ne comprenons certes pas évidemment l'incompréhensible, mais nous éprouvons cette incompréhensibilité non comme un déni d'évidence, mais bel et bien comme une évidence qui nous affecte de plein droit, bref comme une marque d'affection de l'infini. Nous comprenons que nous ne

22. CELAN 1993, 17.

23. Utilizzo la bella immagine fornita da MARION 2010b, 125.

24. CELAN 1993, 14.

25. Si tratta proprio di ciò che Jacques Derrida obietta: «Il m'est difficile de comprendre comment un excès d'intuition peut être décrit phénoménologiquement», in MARION 2012, 207.

compréons pas, ni ne devons comprendre l'infini et ce sera désormais à ce signe que nous le [re]connaîtrons».²⁶ Ritroviamo qui il tema delle certezze negative, che costituisce forse lo sbocco più interessante della fenomenologia della donazione; l'evidenza negativa dell'infinito a cui qui Marion allude poggia interamente, infatti, sul legame fra donazione e negazione.

Ma che cos'è questa evidenza negativa dell'infinito se non quello «spazio aperto e vuoto» che il poeta riconosce come il luogo additato dal poema, nella misura in cui quest'ultimo ha il problema dell'origine e della destinazione delle cose?

Si tratta per l'appunto di uno spazio aperto e vuoto, ma questo vuoto e questa apertura, benché *non* siano niente di chiaro e di distinto, benché non additino nessuna soluzione - perché ciò che li chiama in causa «non sfocia ad alcuna conclusione» - rimangono *richiesti e posti in quanto richiesti* al cuore di ciò che nomina l'essere, al cuore del poema. La loro oscurità rimane chiaramente, distintamente, pretesa! Ciò vuol dire che la *visione* dell'incomprensibile apertura dell'ente non toglie l'incomprensibilità, non abolisce l'oscurità, ma, senza rilevarla, la mantiene e la *include* nel fenomeno come la sua ombra, la sua forza negativa, la sua piega. In breve, la lascia essere. Così il poema può diventare il luogo dell'ente detto, visto, immaginato, «alla luce dell'Utopia».²⁷

Nel caso di Jean-Luc Marion, questo stesso vuoto e questa stessa apertura vengono *visti* agire al cuore del fenomeno, visti come *non* visti, ma, *infine*, visti, e positivamente, nella loro incandescente evidenza negativa. Ecco l'arditezza che appartiene al suo slancio teorico, ecco l'ostinata appartenenza alla fenomenologia. Ecco, infine, la poesia che *lascia essere* la fenomenologia e che viene ricambiata in questo dono del niente.

Rosaria Caldarone
Università di Palermo
rosaria.caldarone@unipa.it

26. MARION 2010c, 62.

27. CELAN 1993, 17.

Riferimenti bibliografici

- BONNEFOY, Y. 1978, *Poèmes*, Gallimard, Paris.
- CALDARONE, R. 2009, «I limiti della fenomenalità e l'ombra di Hegel», in *Giornale di Metafisica*, 31, p. 403-20.
- 2012, «Donazione e negazione. A proposito di *Certitudes négatives* di Jean-Luc Marion», in *Filosofia e Teologia*, 2, p. 397-406.
- CELAN, P. 1993, *La poesia e la verità*, a cura di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino.
- DERRIDA, J. 2005, *Apprendre à vivre enfin*, Galilée, Paris.
- HEGEL, G. W. F. 1993, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- HUSSERL, E. 1965, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. di E. FILIPPINI, Einaudi, Torino; ed. orig. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Gesammelte Werke, Band II, Martinus Nijhoff, 1950.
- 1981, *L'idea della fenomenologia*, trad. di A. VASA, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. *Die Idee der Phänomenologie*, Gesammelte Werke, Band II, Martinus Nijhoff, 1958.
- MARION, J.-L. 1997, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 1^a ed. Presses Universitaires de France, Paris.
- 2001, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 2005, «Le phénomène saturé», in *Le visible et le révélé*, Les éditions du Cerf, Paris.
- 2008, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 2010a, *Certitudes négatives*, Grasset, Paris.
- 2010b, *L'Adoration*, Galilée, Paris.
- 2010c, *Le croire pour le voir*, Parole et Silence, Les Plans-sur-Bex.
- 2012, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris.
- NANCY, J. 2006, «Penser avec Jacques Derrida», in *Rue Descartes*, 52, p. 86-99.

Mind and Language Ontology

Quel che parlare del tempo insegna sul linguaggio

Da Wittgenstein ad Agostino

Sebastiano Vecchio

*Riusciamo a vivere il tempo
anzitutto perché ce lo 'parliamo', questo tempo.
Tullio de Mauro*

1. Il problema dei chiacchieroni muti

In una conversazione del dicembre 1929, Wittgenstein riconduceva il senso dell'essere e dell'angoscia di cui parla Heidegger a quel medesimo «impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio» che costituisce altresì la chiave della conferenza sull'etica risalente allo stesso periodo; l'evidenza di quest'urto – spiegava – mette fine a tutte le 'chiacchiere sull'etica', nell'ambito della quale invece «si tenta sempre di dire qualcosa che non riguarda e non potrà mai riguardare l'essenza del problema». Eppure, aggiungeva, «la tendenza, l'urto, *indica qualcosa*». A queste parole segue una chiosa dello stesso Wittgenstein, forse inserita dal redattore successivamente: «Lo sapeva già sant'Agostino quando diceva: Come, canaglia, non vuoi dire assurdità? Dille pure, tanto non importa!».¹ In verità nell'originale l'epiteto suona un tantino più pesante (*Mistviech*), e inoltre non si tratta di un generico e complessivo dire assurdità al plurale, bensì del caso singolo di una data assurdità: «Non vuoi dire *keinen Unsinn*. Di' pure *einen Unsinn*». In ogni caso, gli studiosi si sono interrogati su quale potesse essere il passo agostiniano evocato e hanno ritenuto di individuarlo nell'apostrofe che chiude il quarto capitolo del primo libro delle *Confessioni*, a sigillo di una preghiera di impianto innologico e dal tono lirico: «Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt».²

1. WC 55-56. Per l'elenco delle abbreviazioni relative alle opere di Wittgenstein si rimanda alla bibliografia in coda al presente saggio. Proprio perché si tratta di un'aggiunta, nel riprendere il brano M. Ranchetti in LC 21-22, non riportò la chiosa nell'edizione italiana.

2. AGOSTINO, *Conf.* 1,4,4. Si veda ad esempio PERISSINOTTO 2002b, 30-32.

Di primo acchito, l'associazione di questa frase alla chiosa di Wittgenstein appare piuttosto incongrua: non si vede bene cosa colleghi l'alternativa fra tacere e parlare, richiamata da Agostino, all'opportunità o meno di dire cose sensate una volta scelto di parlare, a cui si rifà la chiosa. Il collegamento si rivela meno incongruo se si considera un'altra occasione in cui la frase agostiniana Wittgenstein la citò espressamente. Fu un'altra conversazione svoltasi probabilmente nello stesso torno di anni, fra il '29 e il '30, nel corso della quale Drury, riferendogli che Moore si era rifiutato di trattare di filosofia della religione nelle proprie lezioni, aggiunse che a suo avviso «un professore di filosofia non aveva il diritto di tacere su un soggetto così importante». Riporto il seguito del racconto di Drury:

Wittgenstein mi chiese immediatamente se avessi a disposizione una copia delle *Confessioni* di sant'Agostino. Gli passai la mia edizione Loeb. Doveva conoscere perfettamente il libro perché trovò il passo che cercava in qualche secondo. Wittgenstein: «Stai dicendo qualcosa di simile a quello che sant'Agostino dice qui. «Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt». Ma la traduzione della tua edizione non coglie nel segno. Te la leggo: «E guai a coloro che non parlano affatto di te vedendo che coloro che parlano molto sono muti» [*And woe to those who say nothing concerning thee seeing that those who say most are dumb*]. Dovrebbe essere tradotto: «E guai a coloro che non dicono nulla a tuo riguardo solo perché i chiacchieroni dicono un mare di sciocchezze» [*And woe to those who say nothing concerning thee just because the chatterboxes talk a lot of nonsense*]. *Loquaces* è un termine dispregiativo. Non mi rifiuterei mai di parlare con te di Dio o della religione».³

L'incongruità della citazione implicita – presunta – si attenua, se non si risolve, perché evidentemente Wittgenstein interpretava il 'mutismo' in essa criticato non come alternativa al parlare ma come un parlare a vanvera. Ad unificare le due occasioni, dal suo punto di vista, sarebbe infatti l'esortazione a non lasciarsi bloccare dal timore dell'insensatezza, propria («di' pure *einen Unsinn*») o altrui (i chiacchieroni che «dicono *a lot of nonsense*»).

Due questioni si aprono. Prima questione: se sia proprio questo, ciò che intendeva Agostino con quella frase. Seconda questione: se

3. CR 125.

sia proprio quella, la frase che aveva in mente Wittgenstein nel primo episodio.

Il principale problema interpretativo della frase di Agostino è stabilire se i *tacentes* della prima parte (*a*) sono coreferenziali coi *loquaces muti* della seconda oppure (*b*) non lo sono; nel caso che non lo siano, l'altro problema è individuare il soggetto della seconda parte, cioè capire se (*b'*) siano muti i chiacchieroni o (*b''*) siano ciarlieri i muti. Wittgenstein evidentemente fa sua l'interpretazione *b'*, d'accordo in ciò col traduttore Loeb (salvo a intendere diversamente il *muti*); accetta invece l'interpretazione *b''* la recentissima traduzione di Giovanni Reale: «guai a coloro che non parlano di Te, perché ne parlano anche i muti». Più plausibile appare invero l'interpretazione *a*, che è anche la più seguita, secondo cui la qualifica ossimorica di *loquaces muti* – qualifica con cui peraltro più avanti (7,2,3) verranno bollati quegli 'illusi illusionisti' dei manichei – va attribuita a quanti si rifiutano di parlare di Dio.

Il paragrafo si apre infatti con la domanda «che cosa sei, mio Dio?» per poi condensare in pochi vividi tratti un tema centrale in Agostino qual è quello della dinamica tra l'assoluta *indicibilità* di Dio e la sua totale *effabilità*: Dio, cioè, è indicibile perché di lui non è possibile dire nulla di confacente, e tuttavia non è ineffabile in quanto non si può fare a meno di parlarne. Fingendo di voler rispondere alla domanda, il seguito del paragrafo inanella perciò una serie incalzante di predicazioni e attributi complementari e opposti: Dio, ad esempio, è detto misericordiosissimo e giustissimo, inaccessibilissimo e presentissimo, mai nuovo e mai vecchio, sempre in azione e sempre in quiete. «Ma cosa ho detto? – si domanda ancora alla fine Agostino puntando sull'indicibilità – Che cosa mai dice, chi dice di te?», e conclude però subito dopo in chiave di effabilità con la frase menzionata: «Eppure, sventurato chi tace di te: è un chiacchierone muto» (o «un muto ciarliero»: è uguale).

Insomma, quanto alla prima questione, nelle intenzioni di Agostino l'esclamazione finale del paragrafo non ha niente a che vedere con l'insensatezza, perciò Wittgenstein è fuori strada e la sua interpretazione si rivela una forzatura.

L'altra questione – sull'identificazione del passo agostiniano evocato dal viennese nel primo episodio – necessita di una trattazione più lunga e articolata che conviene affrontare partitamente distinguendo i due autori.

2. Il sostantivo *tempo* e la sostanza del tempo

2.1 La sezione antisostanzialista delle *Ricerche filosofiche* comincia al paragrafo 89 con la domanda agostiniana sul tempo, che viene riportata alla lettera nel secondo capoverso perché evidentemente è ritenuta paradigmatica:

Agostino scrive (*Confessioni*, XI, 14): «Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quærat scio; si quærenti explicare velim nescio». Questo non si potrebbe dire di una questione di scienza naturale (per esempio, di una questione circa il peso specifico dell'idrogeno). Ciò che si sa quando nessuno ce lo chiede, ma non si sa più quando dobbiamo spiegarlo, è qualcosa che dobbiamo *richiamare alla mente* (e si tratta evidentemente di qualcosa che, per una ragione qualsiasi, è difficile richiamare alla mente).⁴

Nel capoverso seguente il 'richiamare alla mente' qualcosa di cui si indaga la natura viene tematizzato e ricondotto alla sua fenomenicità enunciativa:

È come se dovessimo *guardare attraverso* i fenomeni: la nostra ricerca non si rivolge però ai *fenomeni*, ma, si potrebbe dire, alle '*possibilità*' dei fenomeni. Richiamiamo alla mente, cioè, il tipo di enunciati che facciamo intorno ai fenomeni. Pertanto anche Agostino richiama alla memoria diversi enunciati che si fanno intorno alla durata degli eventi, al loro passato, presente o futuro. [...] Perciò la nostra è una ricerca grammaticale.⁵

Come per la citazione d'apertura dell'opera, anche in questo caso non è detto che lo spunto agostiniano debba necessariamente essere inteso in senso negativo a titolo di esempio di un modo sbagliato di fare filosofia. E se pure lo fosse, avrebbe anche in questo caso la funzione di mostrare l'importanza e la delicatezza della questione avvalendosi del suo essere stata discussa da una personalità speculativa di riconosciuta autorità. Da notare è in ogni caso la piega 'grammaticale' assegnata alla ricerca fin dal primo momento. A parte ciò, che il riferimento agostiniano non rappresenti di per sé un modello negativo sarebbe confermato dal fatto che del tempo a sua volta Wittgenstein si occupò

4. RF 89.

5. RF 90.

sempre,⁶ seppure in maniera poco appariscente, fin dai *Quaderni* e dal *Tractatus*, per esempio quando osservava: «se, per eternità, s'intende non infinita durata nel tempo, ma intemporalità, si può dir che viva eterno colui che vive nel presente»⁷; oppure quando correggeva quest'idea intemporale di eternità tornando a quella di durata infinita per cui «l'immortalità temporale dell'anima dell'uomo» sarebbe «l'eterno suo sopravvivere».⁸

Quel che è sbagliato, interrogandosi sul tempo, è lasciarsi ingannare dal sostantivo al punto da mettersi in cerca di una sostanza, soggiacendo ad un «uso ingannevole (fuorviante) del nostro linguaggio». In filosofia è un errore ricorrente, «ad esempio, quando siamo perplessi sulla natura del tempo, e quando il tempo ci appare come una *cosa strana*»; in realtà non c'è nulla di occulto né di nuovo: «tutti i fatti per noi rilevanti sono a noi accessibili. Ciò che ci inganna è solo l'uso del sostantivo "tempo"», un uso tale per cui «la concezione d'una divinità del tempo ci parrà non meno strana che la concezione d'una divinità della negazione o della disgiunzione».⁹

Per spiegare meglio questo errore una volta Wittgenstein a lezione lesse una pagina di un racconto poliziesco in cui il protagonista al ticchettio di un orologio si mette a fantasticare su quanto sia stupefacente quello strumento che misura l'infinito; ora, osservava, «ciò che rende l'orologio stupefacente è il fatto che il narratore ha introdotto un tipo di entità che poi non riesce a trovare», ossia il tempo; quel che occorre fare per evitare che questa entità sia «come un fantasma» è dirigere l'attenzione sull'orologio, non per sostituire una parola con l'altra ma per sviare l'attenzione dalla parola *tempo*.¹⁰ Altro esempio: se vediamo scorrere la pellicola di un film a una velocità eccessiva non riusciamo ad afferrare gli eventi perché i movimenti ci sfuggono; questo, osserva,

6. Una rassegna cronologica dei passi in cui Wittgenstein tratta del tempo viene fornita da KASPAR e SCHMIDT 1992. Un buon approccio al tema è quello di PERISSINOTTO 2002a.

7. *Q* 8.7.16; cfr. *T* 6.4311.

8. *T* 6.4312.

9. *LB* 12-13. Cfr. anche *BT* 14,105,11: il potere livellatore del linguaggio porta alla personificazione del tempo, che è singolare quanto lo sarebbero «le divinità delle costanti logiche».

10. *EP* 131-132. Poco dopo annoterà che il sostantivo «può indurci in errore così che inseguiamo (su e giù) un fantasma» (*MP* 74).

«è un problema grammaticale benché sembri un problema metafisico. [...] Qui c'è un problema grammaticale. Parliamo di “sfuggire” quando non c'è niente del genere».¹¹ Sia nel caso dell'orologio sia in quello del film, si tratta sempre appunto di problemi 'grammaticali'.

L'ostacolo concettuale maggiore è dato dagli effetti che inavvertitamente provoca la metafora ormai cristallizzata del tempo come scorrimento continuo. Per capirne le conseguenze, proviamo a giocare con un bambino a prevedere i colori di un semaforo:

Considerando questi giochi di linguaggio, noi non incontriamo le idee di passato, futuro, presente nel loro aspetto problematico, quasi enigmatico. Quale sia quest'aspetto, e come esso possa presentarsi, si può esemplificare se consideriamo la domanda: «Dove va il presente quando diviene passato? e dov'è il passato?» [...] È chiaro che questa domanda sorge più facilmente se abbiamo a che fare con casi, in cui vi sono cose che scorrono davanti a noi, — come (nella fluitazione) tronchi di legno trasportati dalla corrente di un fiume. In tal caso, noi possiamo dire che i tronchi che ci *hanno superato* siano tutti giù, a sinistra, e che i tronchi che ci *supereranno* siano tutti su, a destra. Noi usiamo questo fenomeno come una similitudine per tutto ciò che avviene nel tempo, ed anzi incorporiamo questa similitudine nel nostro linguaggio, come quando diciamo che 'L'evento presente passa' (un tronco passa), 'L'evento futuro deve venire' (un tronco deve venire). Noi parliamo del flusso degli eventi; ma anche del flusso del tempo — del fiume sul quale viaggiano i tronchi.¹²

Di fronte a tali effetti bisogna fare attenzione, perché «la metafora dello scorrere del tempo è ingannevole e, se ci atteniamo ad essa, non può non farci finire negli impicci».¹³ Tuttavia è proprio la metafora fluviale ad essere ripresa e trasformata completamente in *Della certezza* con riguardo alla differenza tra proposizioni grammaticali (matematiche e logiche) e proposizioni empiriche, distinzione grosso modo equivalente, se non coincidente, con quella fra proposizioni atemporali e temporali.¹⁴ Il rapporto tra le une e le altre è soggetto a cambiamenti, di modo che «le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni

11. EP 163.

12. LM 141-142.

13. BT 14,105,4.

14. A questa distinzione è dedicato PERISSINOTTO 1997.

rigide diventano fluide», al punto che perfino «l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi»; vero è che bisogna distinguere «tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo», ma in fin dei conti, «tra le due cose, una distinzione netta non c'è». ¹⁵ Con l'aggiunta delle sponde che ne formano l'alveo mutevole, l'immagine del fiume perde il suo significato fortemente simbolico di contenitore assoluto delle durate e acquista una valenza strutturale di relazionalità in dipendenza dagli eventi. Del resto, «come si esprime la temporalità dei fatti, se non grammaticalmente?». ¹⁶

2.2 Per inveterata consuetudine, la trattazione dei problemi riguardanti la natura del tempo sembra non poter prescindere da quelli relativi alla sua misurazione. Wittgenstein non fa eccezione, ma ha un atteggiamento oscillante, in quanto ora appare incline a collegare i due ordini di problemi, ora invece mostra di volerli distinguere, ad esempio quando osserva:

Al nostro metodo si potrebbe muovere la seguente obiezione: «Se qualcuno domanda che cos'è il tempo, voi domandate a vostra volta: Come misuriamo il tempo?» Ma il tempo e la misura del tempo sono due cose diverse. È come se qualcuno domandasse: «Che cos'è un libro?» e voi rispondeste: «Come si ottiene un libro?» Quest'obiezione presuppone che sappiamo che cos'è il tempo, e che sappiamo che cos'è misurare, e quindi sappiamo che cos'è misurare il tempo. Ma ciò non è vero. Se io vi insegnassi a misurare le lunghezze e poi dicessi: «Ora che sapete come si fa, misurate il tempo», direi una cosa senza senso. ¹⁷

Posizione differente – e pienamente agostiniana – è quella secondo cui «la domanda: “Come misuriamo una lunghezza?” ci aiuta a comprendere il problema: “Che cos'è la lunghezza?”». ¹⁸ Nondimeno, bisogna aggiungere, se aiuta a comprenderlo non aiuta a risolverlo, perché «non si può spiegare che cos'è lunghezza facendo ricorso al

15. DC 96-97.

16. BT 3,31,2.

17. MALCOLM 1988, 61-2.

18. LB 5.

metodo per determinare la lunghezza»; sarebbe come dire che l'altezza di un monte dipende dal modo di scarlo.¹⁹

Misurare il tempo non è altro che ricorrere a un modo specifico di parlare del tempo, senza per ciò stesso preoccuparsi della sua essenza. Così, «la perplessità sulla grammatica della parola “tempo” sorge dalle apparenti contraddizioni in quella grammatica», allo stesso modo di quando Agostino si domanda come sia possibile misurare il tempo; qui c'è un «conflitto tra due differenti usi» della parola *misura*: misurare due punti su un nastro mobile, oppure misurare il tempo: «il problema può sembrare semplice, ma la sua estrema difficoltà è dovuta al fascino, all'incantesimo che l'analogia tra due strutture simili del nostro linguaggio può esercitare su noi». Perciò «La filosofia è una lotta contro il fascino, contro l'incantesimo che le forme d'espressione esercitano su noi».²⁰

Uno che sia impegnato a misurare il tempo non sarà infastidito da questo problema (che cos'è il tempo?). Userà il linguaggio e non noterà affatto il problema. Nelle sue mani, possiamo dire, il linguaggio è molle e flessibile; nelle mani di altri – i filosofi – diventa subito duro e resistente e comincia a presentare difficoltà. I filosofi, per così dire, congelano il linguaggio e lo irrigidiscono.²¹

Sulla questione della misurazione del tempo si innesta insomma la centralità del linguaggio comune, delle proposizioni correnti, degli usi concreti – realtà che, pur con i loro difetti e trappole, non giustificano la ricerca di un linguaggio perfetto: «È errato dire che in filosofia noi consideriamo un linguaggio ideale contrapposto al nostro linguaggio comune. Ciò, infatti, dà l'impressione che noi pensiamo di poter migliorare il linguaggio comune. Ma il linguaggio comune è perfettamente in regola».²²

La natura eminentemente 'grammaticale' delle questioni legate alla temporalità si mostra con particolare evidenza con riguardo all'infinità e alla divisibilità del tempo – e dello spazio. Posto che «il significato dell'indicazione di una misura temporale è connesso con un evento»,

19. *RF* II parte, 294.

20. *LB* 38.

21. La citazione proviene da *MS* 219,24 e si trova riportata in nota da McEvoy 1984, 566.

22. *LB* 40.

ad esempio il giro di una lancetta, quando diciamo che ad ogni ora ne segue un'altra indefinitamente non stiamo profetizzando l'eternità dei giri della lancetta, «vogliamo dire invece che [la lancetta] “può continuare a girare sempre così”, e questa è appunto un'asserzione sulla grammatica delle nostre asserzioni temporali»; perciò «l'infinità del tempo non è un'estensione».²³ Così come parlare per lo spazio di divisibilità infinita non comporta che esso sia divisibile ma che «offre alla realtà un'occasione infinita di divisione» (infatti «lo spazio non ha estensione, soltanto gli oggetti spaziali sono estesi»), allo stesso modo concepiamo il tempo come possibilità infinita, «e anzi, evidentemente, una possibilità infinita in base a ciò che sappiamo della sua struttura. Cioè, infinita in base alla sua grammatica».²⁴

Di nuovo, l'errore fondamentale consiste nell'interrogarsi sulla natura del tempo in astratto considerandolo qualcosa di strano che esige una spiegazione: «questo non è avvertire un problema ma è già fare un *errore*, così come è errato dire «Che strana cosa è il *tempo!*». [...] La domanda stessa è frutto di una confusione e quando svanisce non è perché le si sia dato risposta».²⁵ Torna allora lo spunto agostiniano della domanda *quid est tempus?*; ma «già nella domanda sta l'errore. Come se la domanda fosse: di che cosa, di quale materia, è fatto il tempo? Come se si domandasse, per esempio, di che cosa sia fatto questo bel vestito».²⁶ I tipici problemi filosofici nascono da simili 'tentazioni':

Un filosofo ha tentazioni che una persona comune non ha. *Potresti* dire che sa meglio degli altri cosa significa una parola. Ma in realtà i filosofi in genere sanno *meno* perché le persone comuni non hanno nessuna tentazione di fraintendere il linguaggio.²⁷

Al riguardo Wittgenstein pare avere le idee chiare fin dall'epoca dei *Quaderni*: «Io voglio solo giustificare la vaghezza delle proposizioni ordinarie, poiché essa può giustificarsi».²⁸

23. *BT* App. III, 11-12.

24. *BT* App. III, 14 e 29.

25. *EP* 174.

26. *BT* 14,105,10.

27. *EP* 174.

28. *Q* 22.6.15.

2.3 Un'avvertenza è d'obbligo a questo punto, a proposito di proposizioni. Occorre sempre tener presente che Wittgenstein parlando di linguaggio non evoca in astratto una generica linguisticità; ciò a cui di fatto con maggior frequenza si riferisce dicendo *Sprache* e *language* è bensì il linguaggio reale che si manifesta ed esercita appunto nell'enunciare proposizioni. Qual è, si domanda infatti, l'uso legittimo della parola *Sprache*? E risponde: «o significa il fatto empirico che gli uomini parlano [*reden*] (alla pari con il fatto che i cani abbaiano); oppure significa: sistema stipulato di parole e di regole grammaticali nelle espressioni “lingua inglese”, “lingua tedesca” ecc.»²⁹; un concetto di lingua (*Sprache*), dunque, a cui si arriva attraverso le lingue (*Sprachen*) di cui si ha conoscenza.³⁰ Non per niente ammonisce con quella frase ad effetto che sa di motto: «‘*Sprache*’, in realtà sono le *sprachen*», e aggiunge: «Chiamo ‘proposizioni’ certi membri (*Glieder*) delle lingue».³¹

Ad essere messa in luce è insomma la concretezza idiomatica (cioè attinente a questa o quella lingua) della nozione di linguaggio,³² il fatto elementare che le proposizioni sono enunciate di necessità in una o un'altra lingua, anzi che «qualcosa è una proposizione soltanto in una lingua»³³ e perciò «capire una proposizione significa capire una lingua».³⁴ A loro volta le parole *proposizione* e *lingua* sono parole della lingua italiana al pari delle altre, e al pari delle altre hanno un significato sfumato perché sfumato è il loro uso:

L'uso delle parole *gioco*, *proposizione*, *linguaggio* ecc. ha il carattere sfumato proprio dell'uso normale di tutti i nomi comuni del nostro linguaggio. Credere che per questo siano inservibili, o che non corrispondano idealmente al loro scopo, sarebbe come se si volesse dire: «La luce della mia lampada è inservibile, perché non si sa dove cominci e dove finisca».³⁵

29. BT 3,15,30.

30. BT 3, 36.

31. GF 122.

32. A sottolineare l'interesse teorico di questo aspetto ha convincentemente mirato Carapezza 2008, al di là della valutazione delle rese di *Sprache* e *language* con *linguaggio* o *lingua*.

33. BT 3,15,22.

34. BT 3,25,1.

35. BT 3,15, Aggiunta 6.

Non per questo, dissolvendosi il concetto generale di linguaggio (*Sprache*), si dissolve anche la filosofia; il compito di essa infatti non è sostituirlo bensì «eliminare determinati fraintendimenti». ³⁶ Il punto è che «quando tratto del linguaggio (della parola, della proposizione ecc.) devo parlare il linguaggio di tutti i giorni — Ma ne esiste un altro?». ³⁷

Tenendo conto di tutto ciò, una presentazione distesa e particolarmente chiara dell'insieme di questioni legate alla 'grammatica' di *tempo* si trova in una pagina facente parte anch'essa della serie di conversazioni viennesi da cui siamo partiti, ma pubblicata di recente. Il tema è quello dell'essenza, e a tal riguardo Wittgenstein associa alla domanda *che cos'è la regola?* la domanda agostiniana *che cos'è il tempo?*; e prosegue:

Una tale domanda ci mette in difficoltà. Chiaramente sembra che sappiamo cos'è il tempo, eppure non riusciamo a dire che cos'è. Siamo tentati di ammettere con Agostino: se non me lo chiedono, lo so; ma se me lo chiedono, non lo so. È come se rispondere a questa domanda nascondesse un mistero profondissimo.

Ma se so come devo usare la parola tempo, se la capisco nei più diversi contesti, allora so abbastanza precisamente 'che cos'è il tempo', e nessuna formulazione me lo può rendere più chiaro. E dovendo spiegare a qualcuno il significato di questa parola, gli insegnerei a usarla in casi tipici, cioè in casi come 'non ho tempo', 'non è questo il tempo per la tale cosa', 'è passato troppo tempo da allora', etc. In breve, gli esporrei l'intera complicata grammatica di questa parola, viaggerei, per così dire, lungo tutte le linee che la lingua ha predisposto per l'uso di questa parola — e ciò lo porterebbe a capire la parola *tempo*. [...]

Spesso un nome importante è usato nella nostra lingua solo in modo disordinato (per esempio la parola *tempo* o la parola *regola*). Un filosofo allora spera di riempire i vuoti enormi lasciati dall'uso ordinario, e tuttavia proprio tali vuoti sono ciò che è realmente caratteristico del significato di queste parole.

Ciò mostra qual è stata la tentazione principale di tutti i filosofi precedenti, cioè la ricerca di formule capaci di enunciare l'essenza più intima dei concetti. Una domanda: che cosa sono spazio e tempo? qual è la loro essenza? [...] La domanda 'che cos'è il numero se non

36. BT 3,15,44.

37. BT 3,16,7.

è il segno?’ sorge da uno sfondo grammaticale sbagliato, perché per quel *che cosa?* immaginiamo un *questo*, o ci aspettiamo qualche *questo* in risposta. Anche il tono di quella domanda richiama il tono della domanda di Agostino ‘che cos’è il tempo?’. Un sostantivo ci svia a cercare una sostanza.³⁸

3. Una via linguistica alla temporalità

3.1 Dovendo ora toccare della concezione agostiniana del tempo, lo spessore raggiunto al riguardo dalle stratificazioni interpretative rende preferibile seguire una precisa modulazione del tema anziché accostarvisi frontalmente.³⁹ Riprendiamo perciò il rapporto tra definizione e misurazione, già sfiorato a proposito di Wittgenstein. Il motivo è chiaro: siamo interessati al parlare del tempo piuttosto che al tempo in se stesso, e stabilire una misura equivale in definitiva a formularla verbalmente, quale che sia il genere di formulazione (discorsiva o numerica, parlata o scritta, tecnica e precisa o generica e approssimativa). Da questo punto di vista, il primo dato che colpisce nel libro XI delle *Confessioni* di Agostino è la frequenza di espressioni che associano e unificano le azioni del misurare e del dire; vi si legge infatti, ad esempio: *metimur ut possimus dicere* (21,27); *metientes diceremus* (23,30); *dicere quantum sit* (24,31); *metior et dico* (26,33); *metiamur et dicamus* e *metiri non potest ut dicatur* (27,34); *metimur et dicimus* (27,36).

A ciò va ad aggiungersi l’altro dato quantitativo – ancor più notevole e pregnante – della ricorrenza molto fitta che nella parte centrale della trattazione registra il verbo *dire*, specie nelle forme *dicimus* (indicativo, con funzione descrittiva) e *dicamus* (congiuntivo, con funzione esortativa); precisamente, i paragrafi da 14,17 a 27,36 contengono ben cinquanta occorrenze di *dire* riferite a fenomeni temporali (escluse quelle di altra attinenza).

Già in base a questi dati risalta subito il ruolo centrale che secondo Agostino il linguaggio in atto riveste nella concettualizzazione del tempo. Inoltre va segnalato come nel corso della celebre analisi i

38. VW 486-491.

39. Per lo stesso motivo su sant’Agostino e il tempo mi limito a rinviare a VECCHIO 2012 e 2013. I rinvii all’undicesimo libro delle *Confessioni* saranno formati dai soli due numeri indicanti capitolo e paragrafo, omettendo l’indicazione del libro in prima sede; lo stesso per il tredicesimo libro della *Città di Dio*.

progressivi acquisti di conoscenza vengano da lui ottenuti man mano grazie alla considerazione di quel che avviene nei processi enunciativi, i quali si articolano a partire dalle durate sillabiche e costituiscono la chiave d'accesso al meccanismo temporale. Per rendersi conto di ciò basta richiamare i passaggi lungo i quali si snoda l'argomentazione: si parte dall'esperienza elementare del fatto che parliamo nel tempo (23,29), e si prende atto che rapportiamo le sillabe lunghe a quelle brevi (26,33); constatando che non riusciamo a calcolare la durata delle emissioni vocali effettive (27,34), si osserva che misuriamo le sillabe mentalmente (27,35) mettendoci così in grado di dimensionare in anticipo i nostri progetti vocali (27,36); infine si mostra come il gioco attenzione-aspettativa-ricordo trovi l'attuazione più rappresentativa nella modulazione prosodica del canto (28,38). È dunque del tutto evidente che l'importanza delle sillabe non consiste soltanto nella loro funzione di dimensionamento delle emissioni verbali, bensì soprattutto nel fatto che esibiscono la misurabilità del tempo – qualità che Agostino aveva già sottolineato nel *De musica*:

Quando una sillaba, breve quanto si voglia, comincia e cessa, il suo inizio risuona in un tempo e la sua fine in un altro. Anch'essa dunque si estende per un intervallo di tempo sia pur minimo, e dal suo inizio attraverso la sua metà tende alla fine. Così la ragione scopre che le ampiezze sia spaziali sia temporali subiscono divisione all'infinito, perciò di nessuna sillaba udiamo la fine insieme all'inizio. In effetti nell'udire una sillaba, per quanto brevissima, se non ci soccorre la memoria – in modo che, nell'attimo in cui risuona non l'inizio ma la fine della sillaba, permanga nella mente il moto prodottosi quando ha risuonato l'inizio – non possiamo dire di aver udito niente.⁴⁰

Su una simile base, non sarebbe affatto implausibile rispondere alla domanda agostiniana sul tempo incorporando la nozione di sillaba addirittura nella definizione; si potrebbe cioè dire: il tempo è ciò che le sillabe ci permettono di misurare.

Più al fondo, il motivo per cui in Agostino la trattazione del problema del tempo si traduce in una analisi dei discorsi su di esso risiede nel fatto che ai suoi occhi il tempo è un'entità a base essenzialmente linguistica: un 'oggetto' *langagier*, potremmo dire, ossia una realtà

40. *Mus.* 6,8,21.

a cui accediamo tramite il linguaggio. Da un lato infatti, come si è appena visto, l'unità minima della nostra sensazione temporale risiede in quel nucleo linguistico primordiale che è la sillaba; dall'altro è in virtù della nostra natura di esseri linguistici, cioè grazie alla dotazione *langagière* tipicamente umana, che avvertiamo gestiamo e comunichiamo la temporalità. Non molto dissimile è in sostanza la posizione di chi sosteneva che la temporalità, lungi dall'essere una dimensione innata, si produce piuttosto «all'interno e per mezzo dell'enunciazione», a partire dalla «inserzione del discorso nel mondo» costituita dal presente di chi parla.⁴¹

Insomma, visto che abbiamo messo a fuoco l'aspetto della misurazione, da questa prospettiva un passo ulteriore e una possibile conclusione del ragionamento portato avanti nel libro XI è che siamo in grado di misurare il tempo *perché parliamo*, e non soltanto perché *ne parliamo*.

3.2 La via linguistica di Agostino alla temporalità presenta un altro risvolto altrettanto importante e tuttavia di solito non sufficientemente messo in luce. Confrontando il discorso sul presente condotto nel libro XI delle *Confessioni* e quello sulla morte contenuto nel libro XIII della *Città di Dio*, viene fuori da entrambi i testi una terna di affermazioni parallele organizzate intorno allo stesso ordine di problemi, come due serie di argomenti che rappresentano versioni distinte epperò simili del medesimo paradosso temporale.

Cominciamo dal paradosso del presente: nell'esperienza comune, dei tre tempi – passato, presente e futuro – quello che esiste sembra essere il presente perché il passato non c'è più e il futuro non c'è ancora; essendo però frazionabile all'infinito, il presente si riduce a un punto privo di durata e dunque non esiste, mentre sono misurabili passato e futuro che perciò evidentemente esistono; nondimeno l'unico tempo misurabile ed esistente davvero è il presente come condizione dell'animo fatta di ricordo del passato e di attesa-previsione del futuro.

Il paradosso della morte appare fortemente analogo: a un certo momento l'anima si separa dal corpo e la vita cessa, realizzando quel che chiamiamo morte; ma quando ciò avviene, o si è ancora *ante*

41. BENVENISTE 1985, 101.

mortem o si è già *post mortem*, giacché la morte è un punto privo di durata e dunque temporalmente non esiste; allora essere *in morte* è la progressiva diminuzione del tempo che manca all'istante in cui si è *post mortem*, e la morte è lo stato in cui l'umano si trova fin dal momento in cui comincia a vivere.

Dunque, da un lato: *a*) il presente esiste, *b*) il presente non esiste, *c*) ciò che esiste è (il) presente; dall'altro: *a'*) la morte esiste, *b'*) la morte non esiste, *c'*) ciò che esiste è morte. A prescindere dalla metaforicità del parallelo e dai suoi intenti religiosi, qui importa osservare che, per ammissione dello stesso Agostino, identico è nei due casi l'inghippo logico-linguistico: «Non si capisce come sia possibile essere morente, cioè *in morte*. Così pure [...] si cerca il presente e non si trova, perché non ha nessuna ampiezza attraverso cui passare dal futuro al passato».⁴²

Il paradosso del presente, sappiamo dalle *Confessioni*, si riverbera sul tempo nel suo insieme, ed è quel che aveva fatto riconoscere fin dall'inizio: «Si nemo ex me quærat, scio; si quærenti explicare velim, nescio»⁴³; analogamente, quanto alla morte, «nec ulla explicari locutione possit», ovvero «explicari aliqua locutione non posse».⁴⁴ Il problema sul piano logico non pare avere soluzione: sia il tempo (a causa del presente) sia la morte risultano parimenti inspiegabili, in quanto di nessuno dei due si riesce ad accertare verbalmente la natura – *explicare*, scrive significativamente Agostino in entrambi i casi.

Eppure – questo è il punto – di tutti e due parliamo, e con risultati pragmatici più che accettabili. Parliamo ad esempio in continuazione del tempo, senza che il farlo comporti alcun problema di comprensione:

Tuttavia parliamo di tempo e tempo, di tempi e tempi: «Quanto ci ha messo quel tale a dire questo», «Quanto a lungo quell'altro ha fatto quello», «Da quanto tempo non lo vedevo», «Questa sillaba ha un tempo doppio di quella breve». Diciamo così e udiamo così e veniamo capiti e capiamo. È chiarissimo e comunissimo, eppure resta nascosto e scoprirlo è straordinario.⁴⁵

Dall'inghippo logico, dunque, si esce appunto per via linguistica, ossia avvalendosi in pieno dei discorsi che sul tempo e sulla morte

42. *Civ.* 11,1.

43. *Conf.* 14,17.

44. *Civ.* 11,1-2.

45. *Conf.* 22,28.

normalmente si intessono, pur con tutta la loro approssimazione e vaghezza. Il che vuol dire che il linguaggio corrente diviene la via d'uscita pragmatica dal vicolo cieco concettuale a cui l'evanescenza del presente e della morte aveva portato la riflessione sulla temporalità.

Ciò a cui ci troviamo di fronte, in sostanza, è l'applicazione conseguente di una filosofia della comunicazione imperniata sull'uso, attenta alle potenzialità interpretative offerte dalla polisemia ed aperta alla possibilità e normalità dell'errore: un'impostazione del tutto congruente con quella wittgensteiniana ricostruita poco fa, e guadagnata anch'essa grazie all'accoglimento e alla valorizzazione dei modi concreti in cui parliamo del tempo. Solo in una tale ottica il linguaggio – unico come capacità e però diversificato nelle sue manifestazioni (le lingue), dunque il comune parlare umano – viene a costituire sia la cornice fattuale che inquadra la questione del tempo (*dicimus*: la constatazione), sia e soprattutto la chiave da utilizzare per schiuderne il dilemma (*dicamus*: l'esortazione).

Dunque del tempo, come della morte, di fatto, siamo in grado di parlare e parliamo con efficacia. Non si tratta di reiterare la semplice presa d'atto di una realtà fenomenica. Si tratta, se non di sostenere, data l'assenza di asserzioni esplicite, quanto meno di esibire sulla pagina la convinzione che la sostanza della temporalità è la linguisticità. E lo è in senso forte, determinante, al punto che Agostino su tale base fattuale, proprio nei due luoghi già citati, perviene alla formulazione duplice di un principio regolatore di validità generale, una norma unica di condotta linguistica applicabile ad ogni genere di discorso:

Parliamo [imperativo] dunque secondo l'usanza, perché è proprio così che bisogna fare [...]. Anche a proposito del tempo presente, diciamo [imperativo] quel che possiamo [*Loquamur ergo secundum consuetudinem (non enim aliter debemus) [...]. Dicamus et de præsenti tempore ut possumus*].⁴⁶

Si dica pure [...] secondo l'usanza abusiva, si dica così. Non me ne preoccupo né mi oppongo né ci trovo da ridire, purché si capisca quel che si dice [...]. Raramente del resto parliamo con appropriatezza, il più delle volte parliamo in modo improprio, e tuttavia si capisce cosa intendiamo [*Dicatur [...] sicut abutitur consuetudo: dicatur. Ecce non curo nec resisto nec reprehendo, dum tamen intellegatur quod dicitur*].

46. *Civ.* 11,2.

[...]. *Pauca sunt enim quæ proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus*].⁴⁷

4. Parla tranquillamente e liberamente

Ora che abbiamo qualche elemento in più per rispondere alla domanda rimasta in sospeso, torniamo a Wittgenstein.⁴⁸ Consideriamo due passi in cui viene menzionato Agostino, il primo dal *Big Typescript* e il secondo dalle *Ricerche*:

Che direi se mi domandassero: «Quando *sai* giocare a scacchi? Mentre giochi? O durante ogni mossa?» [...] Agostino: «*Quando* misuro un periodo di tempo [*Zeitraum*]?» Analogamente la mia domanda: *quando so* giocare a scacchi?⁴⁹

A questo punto è facile cacciarsi in quel vicolo cieco del filosofare, in cui si crede che la difficoltà del compito consista nel dover descrivere fenomeni difficili da afferrare, l'esperienza presente che guizza via rapida, o altre cose del genere. Dove il linguaggio ordinario ci appare troppo rozzo, e ci sembra che non abbiamo da fare coi fenomeni di cui parliamo quotidianamente, ma con fenomeni che «facilmente dileguano, e che, nel loro apparire e sparire, producono quegli altri, come effetto medio» (Agostino: *Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum*).⁵⁰

La citazione contenuta nel primo passo, malgrado le virgolette, non è letterale e rinvia con ogni probabilità al paragrafo 27 del libro XI delle *Confessioni*, dove a rigore la questione non è tanto quella di stabilire *quando* si misura una durata bensì piuttosto quella, solo in parte equivalente, di capire *come* sia possibile che misuriamo il tempo mentre passa (*præteriens*) – cosa che in effetti facciamo confrontando le durate – dal momento che il presente (*præsens*) non ha estensione (*spatium* ovvero appunto *Zeitraum*).

47. *Conf.* 20,26.

48. Per una rilettura in chiave wittgensteiniana del tempo secondo Agostino, rinvio soltanto all'attenta disamina di McEvoy 1984, che rende superato il già fragile SUTER 1962. In generale sulla presenza di Agostino in Wittgenstein è ancora utile partire da SPIEGELBERG 1979.

49. *BT* 4,36,11-13.

50. *RF* 436.

Nel secondo passo la citazione è tratta testualmente dal paragrafo 28, e noi l'abbiamo incontrata poco fa: ciò che è chiaro a tutti e praticato da tutti, ma rimane talmente inavvertito da suscitare sorpresa quando ci si fa caso, sono le espressioni temporali adoperate correntemente negli scambi linguistici quotidiani. Di primo acchito sembra un rinvio generico privo di precise ragioni interne, al pari di quello non dichiarato che lo precede, segnalato soltanto dalle virgolette, riferibile probabilmente a William James.⁵¹ Può darsi che in effetti sia così, ma adesso che sappiamo a cosa il rinvio agostiniano si riferisce, ossia agli usuali discorsi che confrontano le durate degli eventi, siamo in grado di apprezzarne tutta l'importanza. Il viennese si sta ancora una volta appellando alla centralità del linguaggio ordinario, e per farlo ricorre alle considerazioni di Agostino sul buon rendimento pragmatico, più o meno sorprendente, delle proposizioni a carattere temporale.

Ma c'è un altro passo di Wittgenstein a farci da guida verso la conclusione:

Sul linguaggio quotidiano non sono giustificate più riserve di quante non ne abbia un giocatore di scacchi sul gioco degli scacchi, cioè nessuna. Qui non si intende «sul concetto di linguaggio», ma si vuol dire piuttosto: «Parla tranquillamente senza preoccupartene [*sprich ruhig darauf los*], come gioca uno scacchista; non ti può capitare nulla, i tuoi scrupoli sono soltanto fraintendimenti, proposizioni 'filosofiche'».⁵²

I richiami precedenti avevano individuato uno snodo cruciale dell'argomentazione agostiniana. I due paragrafi delle *Confessioni* lì evocati sono infatti contigui, e sono peraltro immediatamente successivi a quello in cui è enunciato il principio regolatore che sancisce il primato degli usi linguistici correnti esortando ad 'esprimersi secondo l'usanza', un paragrafo che perciò Wittgenstein non poteva non avere ben presente, e che collima perfettamente con la sua linea, qui indicata a chiare lettere, del 'parlare in tranquillità e libertà': da una parte *dicatur sicut abutitur consuetudo*, dall'altra *sprich ruhig darauf los*.

51. HACKER 1996, 86, pur ritenendo inusuale in Wittgenstein la citazione in tedesco di un testo inglese, allega un passo dei *Principi di psicologia* di James come sua possibile fonte.

52. BT 3,16,14.

È probabile allora che sia questo del paragrafo 20,26 del libro XI delle *Confessioni*, o di questo genere, il passo di Agostino che Wittgenstein aveva in mente nel primo degli episodi riportati all'inizio, in cui invitava a non preoccuparsi di dire un nonsenso (*rede nur einen Unsinn, es macht nichts!*). O comunque, a prescindere dall'individuazione del passo, in fin dei conti secondaria, è questo l'approccio agostiniano al linguaggio ordinario a cui si rifà il viennese; un approccio che viene proposto in tutta la sua forza e importanza proprio a proposito della piena funzionalità delle espressioni temporali.

In conclusione, è questo quel che si impara parlando del tempo, e non è poco. O per meglio dire: è questo quel che parlare del tempo insegna sul linguaggio; tutto sta ad impararlo.

Sebastiano Vecchio
Università di Catania
s.vecchio@unict.it

Riferimenti bibliografici

- BENVENISTE, É. 1985, «L'apparato formale dell'enunciazione», in *Problemi di linguistica generale II*, Il Saggiatore, Milano, p. 96-106.
- CARAPEZZA, M. 2008, «La distinzione tra lingua e linguaggio e la riflessione wittgensteiniana su *Sprache*», in *Il logos nella polis*, a cura di F. GIULIANI e M. BARNI, Aracne, Roma, p. 195-208.
- HACKER, P. M. S. 1996, *Wittgenstein. Mind and Will*, vol. 4, An analytical commentary of the *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford.
- KASPAR, R. F. e A. SCHMIDT 1992, «Wittgenstein über Zeit», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 46, p. 569-83.
- MALCOLM, N. 1988, *Ludwig Wittgenstein*, Bompiani, Milano.
- MCÉVOY, J. 1984, «St. Augustine's account of time and Wittgenstein's criticisms», in *Review of Metaphysics*, 37, p. 547-77.
- PERISSINOTTO, L. 1997, «Alcune note su tempo e grammatica in Wittgenstein», in *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, a cura di L. RUGGIU, Guerini e associati, Milano, p. 331-40.
- 2002a, «Il tempo e il senso della vita nella filosofia di Wittgenstein», in *Tempo evento e linguaggio*, a cura di M. RUGGENINI e L. PERISSINOTTO, Carocci, Roma, p. 237-54.
- 2002b, «Ludwig Wittgenstein. I limiti del linguaggio», in *Agostino nella filosofia del Novecento*, a cura di L. ALICI, R. PICCOLOMINI e A. PIERETTI, Città Nuova, Roma, p. 21-44.

- SPIEGELBERG, H. 1979, «Augustine in Wittgenstein: a case study in philosophical stimulation», in *Journal of the history of philosophy*, 17, p. 319-27.
- SUTER, R. 1962, «Augustine on time with some criticisms from Wittgenstein», in *Revue internationale de philosophie*, 16, p. 378-94.
- VECCHIO, S. 2012, *Preliminari allo studio della dottrina agostiniana sul tempo*, vol. 1, p. 9-24.
- 2013, «Deux méprises (et demie) à propos de Saint Augustin et le temps», in *Penser l'histoire des savoirs linguistiques. Études épistémologiques, historiques et linguistiques en hommage à Sylvain Auroux*, a cura di S. ARCHAIMBAULT, J.-M. FOURNIER e V. RABY, ENS Éditions, Lyon. in stampa.
- WITTGENSTEIN, L. 1967a, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. RANCHETTI, Bompiani, Milano. LC.
- 1967b, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. TRINCHERO, Einaudi, Torino. RF.
- 1968, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-16 (1921, 1960)*, a cura di A. G. CONTE, Einaudi, Torino. T e Q.
- 1975, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, a cura di F. WAISMANN, La Nuova Italia, Firenze. WC.
- 1978, *Della certezza*, a cura di M. TRINCHERO, Einaudi, Torino. DC.
- 1990, *Grammatica filosofica*, a cura di M. TRINCHERO, La Nuova Italia, Firenze. GF.
- 1999, *Movimenti del pensiero*, a cura di M. RANCHETTI e E. TOGNINA, Quodlibet, Macerata. MP.
- 2000, *Libro blu e libro marrone*, a cura di A. G. CONTE, Einaudi, Torino. LB e LM.
- 2002, *The Big Typescript*, a cura di A. DE PALMA, Einaudi, Torino. BT.
- 2003, *The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle*, a cura di G. BAKER, Routledge, London. VW.
- 2005, *Conversazioni e ricordi*, a cura di R. RHEES, Neri Pozza, Vicenza. CR.
- 2007, *Esperienza privata e dati di senso*, a cura di L. PERISSINOTTO, Einaudi, Torino. EP.

Genesi ed epifania della voce

Per una filosofia della *phoné* attraverso Merleau-Ponty

Santi Cicardo

1. La voce di Merleau-Ponty

Ha scritto Philip Roth in un bellissimo racconto che per atmosfera e contenuto sembra rappresentare l'antistrofe della *Metamorfosi* kafkiana: «Dunque ho fatto il salto ho reso la parola carne».¹ Questa affermazione, fatta dal protagonista del racconto ormai trasformato in un ipertrofico seno desiderante, può a ben diritto sigillare lo scopo della riflessione sul linguaggio di Merleau-Ponty. Inoltre, se a questa si aggiunge quanto detto icasticamente da Borges ossia che «la lingua è un sistema di citazioni»,² e l'altrettanto incisiva osservazione di Proust: «les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère»,³ si sono fissati gli apici entro cui si muove la tensione speculativa linguistica merleau-pontyana. E non meravigli se a compendiare il lavoro sul linguaggio del francese si siano evocati in prima battuta tre scrittori piuttosto che le teorie specialistiche di linguisti o filosofi, giacché se la pittura è stato il campo di verifica degli avanzamenti che Merleau-Ponty veniva facendo sulla percezione, la letteratura ha costituito l'*humus* su cui egli ha provato a radicare e far germinare le conquiste ottenute sul linguaggio.

Detto questo, ci tocca subito specificare la duplice intenzione di questo articolo, ossia quella di verificare la presenza e la densità del tema della voce nella filosofia di Merleau-Ponty per provare, verificatane la consistenza, a issare con essa, su essa e, dove necessario, oltre essa la nostra ipotesi ovvero che nella voce s'individua il punto singolare, il risolto negativo, l'effetto stroboscopico di reversibilità tra la tacita espressione corporea e la parlante significazione linguistica.

Che il problema linguistico sia una questione tutt'altro che marginale per il filosofo francese è documentato dalla sua precoce apparizione ne *La Struttura del Comportamento* e dalla sua ripresa con maggior in-

1. ROTH 2011, 71.

2. BORGES 2004, 78.

3. PROUST 1954, 254.

tensità nella *Fenomenologia della percezione*. Tuttavia, la problematica assume una dimensione più decisiva nella prima metà degli anni '50, quando l'incontro con la linguistica di Saussure prima e con quella di Jakobson poi, spinge Merleau-Ponty, se non proprio a un ribaltamento dei guadagni teorici ottenuti nelle opere giovanili, a un loro sostanziale aggiustamento, avviandolo verso quell'ontologia della *chair*⁴ che si perfezionerà ne *Il visibile e l'invisibile*. In particolare ciò che rimaneva sul tappeto e che bisognava affrontare con più decisione, era la descrizione del passaggio «[...] dalla fede percettiva alla verità quale la s'incontra al livello del linguaggio, del concetto e del mondo culturale».⁵ Detto altrimenti, se nelle prime opere il linguaggio veniva fatto oggetto di riflessione a partire dalla potenza espressiva del corpo proprio (*Leib*) e a quella ricondotto, ora assumeva una centralità teorica inaggrabile che a sua volta illuminava la corporeità riverberandovi alcune ratifiche dalla linguistica saussuriana.⁶

Insomma, il Nostro, resosi conto che una descrizione del mondo muto della percezione (*Cogito tacito*) era impossibile senza la mediazione linguistica, e che la sua precedente riflessione sul linguaggio non dava debitamente conto dei rapporti interni alla *langue*, tentava di allargarne i margini in forza delle acquisizioni della linguistica strutturalista. Ma quale era stato il profitto teorico ottenuto? E cosa veniva ripensato e cosa mantenuto nelle opere degli anni '50? E infine che ne ricaviamo ai fini della tematizzazione del fenomeno voce? Facciamo un passo indietro e ritorniamo al capitolo *Il corpo come espressione e parola* della *Fenomenologia della percezione* in cui Merleau-Ponty sboccava la sua teoria linguistica. Lo scopo perseguito in quella occasione era

4. MERLEAU-PONTY 2007, 156: «La carne (*chair*) non è materia, non è spirito, non è sostanza. Per designarla occorrerebbe il vecchio termine «elemento», nel senso in cui lo si impiegava per parlare dell'acqua, dell'aria, della terra e del fuoco, cioè nel senso di una cosa generale, a mezza strada fra l'individuo spazio-temporale e l'idea, specie di principio incarnato che introduce uno *stile d'essere* in qualsiasi luogo se ne trovi una particella». È interessante notare come nell'ambito della biologia o della fisica nucleare, la nozione di *chair* trovi sorprendenti verifiche sperimentali. Si pensi, solo a titolo di esempio, al carbonio come elemento strutturale della vita sulla terra o alla recente osservazione, effettuata al Cern di Ginevra, del bosone di Higgs, ossia di quella particella elementare che conferisce a tutte le altre particelle la massa, e che quindi fa essere l'Universo quello che è.

5. MERLEAU-PONTY 1962, 162.

6. MERLEAU-PONTY 1995, 25.

quello di sottrarre il linguaggio alla tenaglia teorica dell'empirismo e del razionalismo che, benché da sponde opposte, lo svuotavano del suo potere essenziale di significazione. Il primo, fissandolo negli «stimoli o [negli] stati di coscienza»⁷ che si trattava di nominare; il secondo riservandolo al pensiero che della parola si serve come di un mero «segno esteriore di riconoscimento interiore che potrebbe compiersi senza il suo intervento e al quale essa non contribuisce».⁸ Si trattava, dunque, di ripensare il linguaggio come detentore del suo stesso senso e di iscriverlo all'interno di quella potenza simbolica generale che apparteneva al corpo. Certo l'operazione realizzata da Merleau-Ponty doveva immediatamente bypassare alcune resistenze che una lunga tradizione filosofica e lo stesso senso comune gli opponevano, prima fra tutte la separazione tra pensiero e linguaggio. C'è, infatti, un testardo insistere che ci spinge a considerare il primo come indipendente dal secondo. Se questo, però, si rende possibile è solo perché, è questa la risposta del filosofo, noi viviamo in un mondo di pensieri già costituiti che possiamo richiamare senza l'ausilio delle parole, ma che solo quest'ultime hanno contribuito a formare. Ad ingannarci, in sostanza, sarebbe l'illusione di una vita interiore libera dal linguaggio e immersa in una sorta di silenzio saturo di pensieri, ma che in verità «è ronzante di parole»,⁹ essendo un discorso divenuto afono. In sintesi, come la percezione tende ad obliarsi per lasciar-essere il percepito, allo stesso modo il linguaggio si ritrae sullo sfondo per fare emergere i significati.¹⁰ Così nel dialogo che noi intratteniamo con gli altri e con noi stessi, non si effettua alcuno scarto tra ciò che pensiamo e quello che diciamo, anzi è proprio parlando che i nostri pensieri si riempiono di senso in una simultaneità tra pensiero e linguaggio. Diversamente detto, un ritorno al fenomeno del linguaggio non può che svelarne il carattere gestuale-emozionale radicato nel corpo. La parola è un «autentico gesto»¹¹ che

7. MERLEAU-PONTY 2003, 245.

8. MERLEAU-PONTY 2003, 247.

9. MERLEAU-PONTY 2003, 254.

10. MERLEAU-PONTY 1984, 38: «*Ma proprio questa è la virtù del linguaggio: è lui a rimandarci a ciò che significa; si dissimula ai nostri occhi con la sua stessa operazione; il suo trionfo è di cancellarsi e di dare accesso, al di là delle parole, al pensiero stesso dell'autore, in modo che, poi, crediamo di esserci intrattenuti con lui senza parole, da mente a mente*».

11. MERLEAU-PONTY 2003, 254.

include il proprio senso allo stesso modo in cui gli altri gesti includono il loro; una prassi corporea che s'accorda e accompagna ad altre prassi. Ma a questo punto si presentano a Merleau-Ponty alcune difficoltà, di cui egli stesso dà conto, circa la differenza tra i gesti verbali e i gesti emozionali o quelli ostensivi. Invero, mentre quest'ultimi istituiscono con il loro senso e il loro riferimento una relazione d'immanenza che consente allo spettatore di comprenderli nell'atto stesso in cui si realizzano non così è per i gesti verbali:

Sulle prime sembra impossibile assegnare un significato immanente sia alle parole che ai gesti: infatti, il gesto si limita ad indicare un certo rapporto fra l'uomo e il mondo sensibile, questo mondo è dato dalla percezione naturale, e così l'oggetto intenzionale è offerto al testimone contemporaneamente al gesto stesso. Viceversa, la gesticolazione verbale ha di mira un paesaggio mentale.¹²

A tutta prima sembra che Merleau-Ponty ripercorra la distinzione classica tra gesti naturali e gesti culturali, assegnando ai primi i valori della percezione, delle ostensioni e delle emozioni e ai secondi quelli del linguaggio. Insomma, mentre è intuitivo e naturale vedere quel che c'è di comune tra la gioia e il suo senso (per esempio il sorriso, la faccia distesa, l'allegrezza scandita dal ritmo dei gesti dell'intero corpo), viceversa non si capisce che nesso possa avere la parola «gioia» con lo stato d'animo che intende descrivere, se non ricorrendo all'ausilio delle convenzioni. Non è forse l'esistenza di molte lingue a confermarci che il nesso tra il segno verbale e il suo significato «è totalmente fortuito»?¹³ Ma le cose nella filosofia del francese non stanno così giacché per il Nostro non c'è niente nel corpo umano che non sia al contempo naturale e culturale¹⁴ dunque anche il linguaggio non potrà essere schiacciato o ridotto a una delle due dimensioni. Ecco allora la mossa del cavallo che opera Merleau-Ponty per riscattare la parola dalle impostazioni convenzionaliste e i gesti dalle letture naturaliste:

Se consideriamo solamente il senso concettuale e terminale delle parole, è vero che la forma verbale [...] sembra arbitraria. Le cose

12. MERLEAU-PONTY 2003, 257-8.

13. MERLEAU-PONTY 2003, 258.

14. MERLEAU-PONTY 2003, 260-1: «Nell'uomo è impossibile sovrapporre un primo strato di comportamenti che chiameremo 'naturali' e un mondo culturale o spirituale fabbricato. In lui tutto è fabbricato e tutto è naturale».

cambiarebbero se considerassimo il senso emozionale (ciò che prima abbiamo chiamato il suo senso gestuale) [...] Allora ci si renderebbe conto che le parole, le vocali, i fonemi sono altrettanti modi di cantare il mondo e che sono destinati a rappresentare gli oggetti, non in ragione di una somiglianza oggettiva, come credeva l'ingenua teoria delle onomatopее, ma perché ne estraggono e nel senso proprio del termine, ne esprimono l'essenza emozionale.¹⁵

Ma dove cercare questo senso emozionale? Non certo nei vocabolari o nelle sintassi o ancora nei significati costituiti, bisognerà, piuttosto, operare una riduzione fenomenologica,¹⁶ che dalla «parola parlata» ci retroceda a quella «parlante», a quel suo potere costituente, che come le emozioni e l'intera gestualità corporea, si pone nel punto di svolta tra il naturale e il culturale, in quello spazio-tempo di emergenza e sfuggimento in cui la dicotomia fra i due termini si dissolve, senza peraltro stabilire alcuna primato onto-gnoseologico dell'uno sull'altro. Ma cerchiamo di capire meglio l'operazione merleau-pontyana e vediamo se in essa comincia a profilarsi, seppur in filigrana, una messa in questione della voce. La riduzione a cui ci invita Merleau-Ponty ci fa compiere un movimento retrogrado che, allontanandoci dal livello dei significati acquisiti della «parola parlata»,¹⁷ ci colloca sul terreno originario della «parola parlante»¹⁸ da cui sgorga il potere significativo originario del linguaggio. Ma a cosa pensa Merleau-Ponty quando afferma che la parola parlante allo stato nascente polarizza attorno un senso che è privo di qualsivoglia riferimento? E cosa eccede l'essere naturale per poi ricadere nuovamente in esso? Se a queste domande aggiungiamo che il linguaggio considerato nel suo senso emozionale è un modo di cantare il mondo, e che i suoi primi abbozzi andrebbero cercati nella «gesticolazione emozionale»,¹⁹ ci sembra che almeno per una parte decisiva la «parola parlante» possa identificarsi con la voce:

Il gesto fonetico realizza, per il soggetto parlante e per coloro che

15. MERLEAU-PONTY 2003, 258-9.

16. MERLEAU-PONTY 1967, 72: «Se vogliamo comprendere il linguaggio nella sua operazione originaria dobbiamo immaginare di non aver mai parlato, sottometterlo a una riduzione senza la quale ci sfuggirebbe ancora».

17. MERLEAU-PONTY 2003, 269.

18. MERLEAU-PONTY 2003, 269.

19. MERLEAU-PONTY 2003, 260.

l'ascoltano, una certa strutturazione dell'esperienza, una certa modulazione dell'esistenza [...]una contrazione della gola, una emissione di aria sibilante fra lingua e denti, una certa maniera di fruire del nostro corpo si lasciano subito investire da un *sensu figurato* e lo significano fuori di noi [...] se è parola autentica, la parola fa sorgere un senso nuovo.²⁰

Ma come è possibile che la voce letteralmente estraiga ed esprima il senso delle cose? E in virtù di quale potere riconfigurante essa si lascia impregnare di un senso figurato? In altre parole come è possibile che essa passi dalla vita del suono a quella del senso emozionale e da questo a quello linguistico?

2. Il suono della vita

Consideriamo queste affermazioni di Merleau-Ponty:

[...] non si può negare che la parola costituita, quale agisce nella vita quotidiana, presuppone come compiuto il passo decisivo dell'espressione. La nostra visione dell'uomo rimarrà superficiale finché non risaliremo a questa origine, finché non ritroveremo, sotto il brusio delle parole, il *silenzio primordiale*, finché non descriveremo il gesto che rompe questo silenzio.²¹

L'origine del linguaggio è mitica, il che significa che c'è sempre un linguaggio prima del linguaggio che è la percezione.²²

Le due considerazioni, benché riferibili a periodi diversi della riflessione sul linguaggio del filosofo francese, concordano nell'individuare un campo originario in cui il fenomeno generale dell'espressione anticipa quello della significazione linguistica, che della prima rappresenta una modalità particolare. La differenza tra ciò che il Nostro tratteggiava negli anni '40 e quello che lo impegnerà nelle opere degli anni '50 fino a *Il visibile e l'invisibile*, va dunque individuata nella necessità di dettagliare il passaggio che dall'architettura visibile e muta del corporeo, vira verso quella invisibile e parlante del linguaggio. Questo

20. MERLEAU-PONTY 2003, 265-6, corsivo mio.

21. MERLEAU-PONTY 2003, 225.

22. MERLEAU-PONTY 1996, 319.

movimento più volte ribadito come necessario ai fini della comprensione della reversibilità fra le due strutture ci sembra, però, profilarsi come l'interrogativo aperto e mai compiutamente risolto da Merleau-Ponty. Egli, infatti, nonostante abbia avuto il merito indiscutibile di scorgere e portare nel giusto alveo la questione, non riuscirà fino alla fine, probabilmente per la prematura scomparsa, a darne debitamente conto. Si tratta, dunque, di pensare l'impensato o l'implicito merleau-pontyano, restituendo alla piena luce della riflessione il fenomeno della voce che del transito dall'espressione corporea alla significazione linguistica ci sembra più d'ogni altro poter aspirare ad essere l'emblema.

La nostra strategia si comporrà di alcune mosse teoriche che s'accompagnano ad altrettante intuizioni merleau-pontyane, il cui senso è di esplorare la voce nel trapasso dalla sua genesi corporea alla sua epifania linguistica, precisando le ragioni che la vedono effettuare la dialettica di riflessività tra corpo e linguaggio. In altre parole, seguiremo la voce dal suo emergere come pura potenza espressiva del corpo fino all'approdo nella significazione della parola costituita. Resterebbe da osservare la sua apocalisse, la sua destinalità obliante a linguaggio compiuto ma lo spazio qui concessoci non ci permette di spingerci oltre. Ma rimettiamoci in cammino e tentiamo di dar seguito alle domande che ci eravamo posti: come è possibile che la voce estragga il senso emozionale delle cose? E in virtù di quale potere alla voce spuntano, parafrasando Heidegger, i significati? Inoltre qual è il senso della locuzione *silenzio primordiale* e che tipo di rapporto s'istituisce tra questo e il gesto vocale? A questo proposito Merleau-Ponty sembra perentorio parlando di una relazione di rottura tra i due momenti; come se il silenzio fosse «una superficie opaca, continua, perfettamente omogenea, che viene lacerata dall'apparire del suono»²³ e l'irrompere vocale una ferita brutale che squarcia irrimediabilmente il placido mutismo del mondo. Tuttavia, una simile descrizione ci restituirebbe un'immagine di quest'ultimo come completamente privo di suoni, un'astrazione sorda rispetto al profluvio di rumori, voci e risonanze, che continuamente da esso ci giungono, inondandoci da ogni parte. È lo stesso Merleau-Ponty a parlare, in effetti, di un silenzio che non è «*il contrario* del

23. PIANA 1991, 71.

linguaggio»²⁴ allorché ci propone l'atto percettivo come uno stile di «deformazione coerente»²⁵ in grado di dare senso alle varianti e alle variazioni del sensibile mondano. Dunque, per il filosofo francese il mondo è abitato da cose visibili, tangibili e udibili che a rigor di logica non lo rendono una distesa deserta e ovattata. Come decifrare, allora, quel silenzio primordiale che soggiace come sfondo su cui si compie il gesto di rottura della voce? Seguendo quanto Merleau-Ponty ci indica esso andrebbe compreso come quel momento della storia della nostra specie in cui ancora nessuna parola è stata proferita, come il *milieu* di comportamenti comuni da cui essa attinge il suo stesso senso:

La parola in un senso riprende e supera, ma in un senso conserva e continua la certezza sensibile, non rompe mai completamente il 'silenzio eterno' della soggettività privata. Ancora adesso continua al di sotto delle parole, non cessa di avvolgerle, e, per poco che le voci siano lontane o indistinte, o il linguaggio assai differente dal nostro, noi possiamo ritrovare, di fronte a lui, lo stupore del primo testimone della prima parola.²⁶

Orbene, nonostante l'aggiustamento che fluidifica dialetticamente il rapporto tra prima parola e silenzio, precisando quest'ultimo come l'alone che non cessa mai d'avvolgerla; e nonostante l'individuazione del suo luogo specifico nella soggettività privata, ancora non possiamo dirci soddisfatti, giacché, in accordo con Hegel, crediamo che il suono sia «il tremolare interno del corpo in se stesso».²⁷ Esso, invero, emana rumori e voci che al pari degli altri oggetti del mondo lo fanno echeggiare, traducendo la sua matericità, il suo spazio intimo in un'onda sonora che irradia attorno a sé vibrazioni e movimento. È ancora lo stesso Merleau-Ponty a ricordarcelo quando scrive che «come il cristallo, il metallo e molte altre sostanze, io sono un essere sonoro».²⁸ Alla luce di queste considerazioni potremmo, dunque, ricalibrare la nozione di *silenzio primordiale*, come l'indice rivelatore di quattro fenomeni in tensione dialettica fra loro.

24. MERLEAU-PONTY 2007, 196.

25. MERLEAU-PONTY 1984, 78: «Ci sono delle significazioni quando sottomettiamo i dati del mondo a una 'deformazione coerente'».

26. MERLEAU-PONTY 1984, 64, corsivo mio.

27. HEGEL 1978, 284.

28. MERLEAU-PONTY 2007, 160.

Innanzitutto, sforzandoci di pensarlo non come la totale assenza di suono, bensì «come una sorta di *texture* sonora, come *una trama di piccoli suoni*, [...] un brulichio e un mormorio»²⁹ che si distribuisce come lo sfondo inavvertito della nostra percezione acustica, da cui i suoni emergono distinti solo quando oltrepassano la soglia d'inconsapevolezza. In secondo luogo, potremmo considerare i battiti del cuore, gli echi sonori delle viscere, il respiro in sintesi, come ha notato J.L. Nancy, il nostro corpo-diapason³⁰ come altrettanti agi di permanenza di questo «silenzio mormorante». In particolare il soffio che anima la voce, la *psyché* che alita e vivifica la *phoné*, prima ancora che essa possa trovare il suo risuonatore e vibrare, raffigura plasticamente l'impalpabilità e la dimensione dialettica che stiamo cercando di descrivere.

In terzo, c'è un silenzio a linguaggio compiuto che si frappone tra le parole, che si insinua fra di esse come pausa ritmica o si traveste di bianco fra gli spazi bianchi delle lettere scritte; che finge un vuoto comunicativo, esibendo, invece, l'intrusione nell'ambito del discorso del sottointeso, dell'implicito, dell'allusivo. In breve, una *soglia prosodica* necessaria al polimorfismo del senso. Infine, c'è un silenzio che sospende ogni parola, che impedisce l'assalto esplorativo di qualsivoglia linguaggio, che innescato dall'*ineffabilità corporea*³¹ intisichisce la volontà e la potenza del dire svuotandolo della sua stessa dicibilità. Questo silenzio che ancora risuona nell'urlo o nel lamento, nel riso come nel pianto, nelle glossolalie della follia di Artaud o negli scilinguagnoli di Carroll è l'indicibile come *nuda vocalità*. Inteso in questo modo il silenzio è materia, forma piegata, spiegata e ripiegata dalla voce, configurazione dinamica *agitata* dalle vociferazioni che da sfondo diviene fondo per poi infine precipitare come fondale abissale. In sintesi così come c'è reversibilità tra invisibile e visibile altrettanto v'è reversibilità tra silenzio e voce-suono come, sulla scia di Merleau-Ponty, notava il troppo spesso dimenticato Mikel Dufrenne:

Sotto l'indice dell'udibile [...] ritroviamo [...] il tema della carne. Se suono e silenzio sono, infatti, solidali, se il silenzio è rumore di fondo, forse inudibile, ma pieno di udibile come l'invisibile è pieno di visibile, questo avviene in quanto il fondo è rumoroso e si può quindi

29. PIANA 1991, 74.

30. NANCY 2004, 27.

31. Per la nozione di ineffabilità corporea cfr. CICARDO 2013, 103-6.

parlare di udibilità in generale. Essere udito costituisce, allo stesso modo dell'essere visto, una dimensione del sensibile: un elemento della carne. [...] l'udibile assume tutto il suo senso: è il proprio di ciò che deve essere ascoltato e che sollecita un potere d'ascoltare. La reversibilità che definisce la carne si manifesta infatti anche nel sonoro.³²

Se, dunque, abbiamo insistito sulla precisazione della nozione di silenzio, arrivando persino a fletterne la grammatica filosofica, è perché tramite esso intendiamo congegnare lo spazio topologico entro cui si muove e agisce la voce, poiché essa prima «d'essere voce della coscienza, è indistinto richiamo al silenzio».³³ Torniamo, però, ai primi due movimenti che abbiamo assegnato alla nostra coppia dialettica per cercare di svelare alcuni nuclei negativi che ineriscono la voce in quanto fenomeno acustico. Quando si è proposto d'intendere il silenzio come testura sonora, si è voluto fissarlo come lo sfondo grazie a cui si realizza la nostra percezione acustica. In breve lo si è pensato come il bordone continuo, il pedale, la tonica impercepita a cui siamo continuamente esposti e in virtù della quale ogni altro suono acquista significato.³⁴ Dunque, proprio come avviene per la vista anche l'udito si effettua in una dinamica di figura-sfondo. Così come le cose mi si presentano in un'intrinseca rimandatività sistematica che ora le avanza in primo piano ora le retrocede alla periferia della mia visione, allo stesso modo sono circondato da un paesaggio sonoro brulicante di opache densità sonore, da cui si stagliano suoni più distinti. E di più. Come già la percezione visiva contribuiva alla formazione dello schema corporeo altrettanto fanno le abitudini di ascolto. Tuttavia non si possono non considerare alcune differenze fondamentali tra la topologia sfondo-figura della vista e quella dell'udito. A tutta prima, mentre posso direzionare i miei occhi verso un oggetto, tralasciando tutti gli altri che si disporranno ai bordi della mia percezione; o posso concentrarli su aspetti specifici di quello stesso oggetto in un progressiva zoomata dal più al meno e viceversa; o, addirittura, con un lieve movimento delle palpebre sospenderne la presenza, la stessa cosa non posso farla

32. DUFRENNE 2004, 104.

33. BOLOGNA 1992, 25.

34. Per questi argomenti e più in generale per la nozione di paesaggio sonoro che qui si sta sfruttando rimando a SCHAFER 1985.

con le orecchie. Certo posso concentrarmi su alcuni suoni piuttosto che su altri, operare attraverso la mia concentrazione una selezione delle presenze acustiche che mi circondano, ma l'irruzione di un forte rumore distoglierebbe la mia attenzione da ciò su cui s'era fissata. E questo per la semplice ragione che le orecchie non hanno palpebre e non essendo direzionabili sono aperte, loro malgrado, al mondo come un *imbuto* che sorbisce qualsivoglia vibrazione sonora. E anche quando io voglia turarle avvertirei nell'attutimento la presenza di suoni,³⁵ e questo, come icasticamente ha scritto P. Valery, riporterebbe a una «condizione di quasi-presenza tutto il sistema dei suoni».³⁶ Insomma, il sonoro è uno sfondo continuo da cui non posso in alcun modo ritrarmi, esso insiste, rimbalza, penetra in me, non s'accoda alla frontalità della visione ma mi sorprende da ogni lato perché da ogni parte m'avvolge e non lascia dietro di sé alcuna traccia nascosta, non almeno allo stesso modo dell'oggetto visto.³⁷ Quando poi, come in alcuni ambienti artificiali, la sua eco è smorzata, esso continua a persistere diffondendosi da me, poiché lo spazio sonoro «si apre in me tanto quanto attorno a me, e a partire da me quanto verso di me: si apre in me come fuori di me».³⁸ Questa *quasi* invisibile onnipresenza del sonoro, che però si fa luogo, è ben evidenziata da molti miti delle origini.³⁹ Orbene proprio questa *quasi*-invisibilità dei fenomeni acustici porta a galla un'altra differenza tra la dimensione tattilo-visiva e quella uditiva. Questa volta

35. È il fenomeno delle otomissioni ovvero la capacità dell'orecchio interno di produrre suoni.

36. VALERY 1974, 974.

37. Benché tra gli adombramenti visivi e gli effetti di mascheramento di frequenza del suono, ci siano delle innegabili analogie, tuttavia sarebbe fuorviante sovrapporre del tutto i due fenomeni. Infatti, mentre i primi denunciano in maniera eclatante la loro non-presenza, il loro nascondimento; i secondi, benché operanti nel campo di presenza sonoro, si trattengono in una indistinzione che in linea di principio li può rendere inaudibili e perciò stesso inesistenti. Inoltre se è sempre possibile, attraverso una prassi esplorativa, portare in chiara luce il lato nascosto di qualsivoglia oggetto, non sempre è possibile disambiguare i mascheramenti sonori. Si pensi, giusto per fare un esempio, all'impossibilità di poter udire il fruscio delle foglie nel bel mezzo di un bombardamento, o più semplicemente alla difficoltà di poter dettagliare i rumori di fondo di una città.

38. NANCY 2004, 23.

39. Per un approfondimento sui miti creazionistici e sulle cosmogonie in cui l'elemento centrale è il suono si veda SCHNEIDER 2007.

la dissonanza non è colta dall'angolatura del soggetto che percepisce ma da quella dell'evento che si manifesta. Infatti, nonostante ci si riferisca alle cose udite allo stesso modo in cui ci si riferisce alle cose viste o toccate, la natura materiale dei primi è affatto diversa da quella di quest'ultimi. I suoni, invero, non hanno la stessa presenza degli oggetti visti o toccati, essi non hanno una dislocazione precisa nello spazio come i primi, né possono essere afferrati e manipolati come i secondi. In breve l'essere *qualcosa* dei fenomeni acustici, in forza della loro indeterminatezza spaziale e impermanenza temporale, ha una problematicità intrinseca che li scosta non poco dall'«oggettività» visivo-tattile. Ma c'è di più. Se i suoni non sono del tutto eguagliabili alle cose, essi sono ancor meno assimilabili, alla stregua dei colori, a qualità secondarie di queste, costituendone, piuttosto, una potenzialità che per essere deve attualizzarsi. In altre parole, laddove i colori si danno alla percezione con le cose stesse, i loro aspetti sonori possono rivelarsi soltanto in virtù di una azione esercitata su esse da qualcuno o qualcosa; e mentre quelli in assenza di riferimento possono essere *solo pensati*, questi possono essere *anche percepiti*. Inoltre, la struttura epistemologica d'esibizione dell'oggetto varia se a coglierla è l'occhio piuttosto che l'orecchio, non potendo quest'ultimo operare la medesima astrazione del primo rispetto al suo contenuto. Il suono per sua stessa natura eccede l'essere degli essenti, perché da esso si disgiunge e al contempo, per un effetto di rimbalzo, in esso ci precipita. In questa autonomia del suono rispetto all'oggetto che lo produce, in questa sua essenziale impermanenza e fantomaticità non disambiguabile, vediamo profilarsi alcuni elementi negativi, potremmo dire di esonero dalla *pura presenza* del mondo, che consentono alla voce - essendo essa stessa un fenomeno sonoro - di potersi candidare come *medium*, se non esclusivo, quantomeno privilegiato per il formarsi del linguaggio. E però quanto detto ci autorizza a fasciare il suono di una sorta di autarchia assoluta rispetto a tutti gli altri sensi e, addirittura, rispetto al mondo? La risposta d'abbrivio è no. E veniamo così a puntualizzare il senso dell'avverbio 'quasi', da noi usato nell'espressione *quasi-invisibilità* dei fenomeni acustici. Ora, benché il suono sia un'onda longitudinale e nonostante rimanga per lo più invisibile agli occhi e intangibile alle mani, questo non significa affatto negargli matericità. Tanto più che, anche se in rare occasioni, le vibrazioni da esso prodotte mi si palesano tanto alla vista quanto, e questo con maggiore frequenza, al tatto. Con riferimento a

quest'ultimo caso basterà ricordare come le frequenze particolarmente basse siano ampiamente percepite, non solo dalle nostre orecchie, ma dall'intero corpo, tanto da poter essere avvertite distintamente anche dai sordi. In altre parole «io non odo semplicemente con le mie orecchie, io odo con tutto il mio corpo. Le mie orecchie sono semmai gli organi focali dell'ascolto».⁴⁰ Per quel che riguarda la visione del suono sarà necessario ritornare alle cose stesse e ribadire, con più forza, come gli effetti acustici non sbuchino dal nulla, ma da «*uno stato di cose nel quale la stessa manifestazione sonora si mostra come un prodotto mostrando nello stesso tempo il modo della propria produzione*».⁴¹ Messe così le cose, sarà più facile vedere la connessione tra mondo e suono. Infatti, se da un lato sarà impossibile osservare le vibrazioni del cigolio della poltrona su cui ora siedo, dall'altro sarà sempre possibile cogliere l'oscillazione di un elastico o di una lavatrice durante un ciclo di centrifuga, potendole collegare al suono che da essi promana. Dunque, il fenomeno sonoro, nella fattispecie le vibrazioni, si rende interamente visibile poiché prima di tutto è un movimento. Ma giusto in questa sua evidenza il suono nasconde ancora una volta un nucleo negativo. Che tipo di movimento è, infatti, quello che si produce nella vibrazione? La tradizionale risposta, cioè di reperire nella vibrazione un moto pendolare inteso come spostamento di luogo, non sembra dare debitamente conto della dimensione fenomenologica che essa realizza.⁴² Le mie dita hanno appena teso un grosso elastico, lo percuoto con i denti. Il suono si diffonde, amplificato dalla cavità della mia bocca; ma l'elastico in un senso forte non si è mosso rimanendo esattamente dov'era, ovvero tra le mie dita. La sua fibrillazione ha esibito un dinamismo che ne ha trasformato la rigidità iniziale in un'infinità di oscillazioni che, però, non lo hanno dislocato in un luogo diverso da quello di partenza. In sintesi il movimento dell'elastico non si è compiuto nello spazio, bensì nella stessa materia di cui è composto, nella grana della sua consistenza.

40. IHDE 1976, 45.

41. PIANA 1991, 88.

42. PIANA 1991, 89: «[...] la consueta illustrazione della nozione di vibrazione attraverso il riferimento a un moto pendolare, per quanto possa implicare marginalmente e in modo del resto non significativo una condizione concretamente percepibile, mostra chiaramente la tendenza ad allontanarsi - a giusta ragione - dalla dimensione fenomenologica, a *superare* dunque il terreno dell'esperienza [...]».

Si realizza qui uno strano paradosso. Il suono, che s'irradia nel tempo attraverso lo spazio percorrendolo in tutta la sua dimensionalità, è prodotto da una cosa che, nonostante l'accentuato dinamismo, nello spazio rimane immobile. Lo squadernarsi del suono e il suo internarsi nel movimento *senza-luogo* della materia sonora, questo suo differirsi dall'aderenza che lo produce e al contempo il promanare dal cuore stesso di quest'ultima, è un tratto che, come ha avuto modo di sottolineare egregiamente W. Ong, stabilisce un rapporto esclusivo tra interiorità e suono⁴³ e che in relazione alla voce assumerà connotazioni più vivaci. In conclusione: ci siamo resi conto di come il mondo sia brulicante di suoni, di come in esso esistano paesaggi e primi piani sonori in una dinamica figura-sfondo. Ci siamo persuasi, altresì, che esistono abitudini d'ascolto senza le quali un mondo non potrebbe neanche darsi. Abbiamo appreso come la topologia della dinamica figura-sfondo sonora abbia caratteristiche del tutto peculiari rispetto a quella tattilo-visiva, pur mantenendo con essa un legame indissolubile. Infine, abbiamo svelato nella costituzione dei fenomeni acustici dei nuclei negativi in relazione agli oggetti *dislocazione dal riferimento*; al tempo *evanescenza sonora* e allo spazio *movimento senza-luogo della sorgente* che, come cercheremo di mostrare nel prossimo paragrafo, opereranno con maggiore evidenza nel fenomeno della voce fissandolo come il luogo di trapasso tra il corpo e il linguaggio.

3. Fremiti vocali: il punto zero del *langagier*

Nell'ultimo corso portato a termine al Collège de France dal titolo *Natura e logos: il corpo umano*, in uno stile frammentario e al contempo carico di pregnanza filosofica, Merleau-Ponty così appuntava:

L'origine del linguaggio è mitica, il che significa che c'è sempre un

43. ONG 1986, 104-5: «La più importante [*caratteristica*] è il rapporto veramente unico che esiste fra il suono e l'interiorità, se lo confrontiamo con gli altri sensi. [...] Per verificare l'interiorità fisica di un oggetto, nessun senso è efficace quanto l'udito. La vista umana si adatta meglio alla luce riflessa delle superfici [...]. Il gusto e l'olfatto non sono di grande aiuto nel registrare ciò che è interno e ciò che è esterno dell'oggetto. Lo è invece il tatto, ma nella percezione esso distrugge in parte la sostanza percepita. [...] L'udito può prendere atto dell'interno di un oggetto senza penetrarlo. [...] Tutti i suoni registrano la struttura interna di ciò che li produce».

linguaggio prima del linguaggio che è la percezione. Archittonica del linguaggio. Così, il simbolismo «esatto», «convenzionale», mai riducibile all'altro, si introduce tuttavia come esso attraverso una *cavità*, una piega nell'Essere che non è richiesta dal simbolismo naturale, ma che ricomincia un investimento dello stesso tipo. Anche in questo caso appare una nuova dimensionalità: non di contro, ma in seno all'Essere naturale, *si scava un punto singolare* in cui, se niente si frappone, il linguaggio appare e si sviluppa da sé, con la sua propria produttività. Lo spirito grezzo, quindi, come natura selvaggia. Necessità di risvegliare questo spirito *al di qua delle positività sedimentate*. È in questo senso e con queste riserve che si può parlare di un *logos* naturale. *La comunicazione nel visibile viene continuata da una comunicazione nell'invisibile con i nostri gesti e le nostre parole. Il linguaggio come ripresa di questo logos del mondo sensibile in un'altra archittonica.*⁴⁴

A tutta prima appare evidente come il problema sia ancora una volta quello di descrivere l'intreccio, il chiasma, che avvolge il simbolismo corporeo a quello del linguaggio. Ma a leggere attentamente risulta evidente come la questione abbia subito delle sofisticazioni che ne hanno sostanzialmente modificato il nucleo filosofico. E non ci riferiamo solo allo scivolamento del discorso merleau-pontyano da un piano se si vuole più antropologico a uno decisamente ontologico, ma soprattutto all'inserimento del tema del linguaggio in una prospettiva più ampia che coinvolge non solo, o non più, il suo rapporto con il corpo, ma con la natura tutta. Se, dunque, nelle opere giovanili il problema dell'espressione linguistica veniva abordato e risolto in forza di una riduzione al generico potere simbolico del *Leib*, ora sembra che tra la percezione corporea e i fenomeni linguistici si formi uno iato, meglio, uno scarto dimensionale che va diversamente interrogato. Tra l'archittonica del simbolismo percettivo e quella del linguaggio si crea una differenza che per «quanto relativa» deve essere chiarita, per tentare di svelarne l'*Ineinander* che le avvolge:

Tra il *silenzio* percettivo e il linguaggio che comporta sempre un *filo di silenzio*, la differenza è unicamente relativa. Eppure, per quanto relativa, si tratta comunque di una differenza. Quale?⁴⁵

44. MERLEAU-PONTY 1996, 319-20, corsivi miei.

45. MERLEAU-PONTY 1996, 309.

La risposta avanzata da Merleau-Ponty è che tra i due ordini espressivi non può marcarsi una scissione netta, che destina il primo come lo spontaneismo cieco della natura e il secondo come il vestito o la seconda natura confezionata dallo spirito, e questo per diverse ragioni. La prima può scovarsi direttamente al livello delle significazioni sedimentate, nelle convenzioni della *langue* in cui, come aveva affermato F. De Saussure, non esistono segni pieni ma solo differenze tra segni. Perciò anche a livello dello spirito si duplicano quelle stesse dinamiche di scarto che già operavano a livello della percezione, tanto da poter determinare il linguaggio come una sorta di riequilibrio, di decentramento su un altro piano di quest'ultime, che non lo rendono, tuttavia, un tutto compatto autoevidente. In sintesi, come il soggetto percipiente non possiede un'immagine trasparente del mondo, così il soggetto parlante non detiene interamente il sistema di equivalenza che esso istituisce.⁴⁶ Ma la scoperta di questa via, e veniamo al secondo livello della questione, ci retrocede nell'indagine dalle significazioni costituite al loro potere di costituirsi, potere che dovrà riscoprirsi al di sotto della «materia culturale» di cui le prime si sono ammantate, in una verticalità che svela la presenza di «un *Logos* del mondo naturale, estetico, sul quale poggia il *Logos* del linguaggio».⁴⁷ Tuttavia, ed è questa la novità teorica degli ultimi scritti merleau-pontyani, questo *logos* percettivo, reticente, questa dimensione che nella *Fenomenologia della percezione* si era definita come *cogito tacito*, non può più ambire, in forza di una coincidenza tra la vita del corpo e quella della coscienza, a un primato costituente, poiché accanto ad essa va immediatamente posta la dimensionalità *langagier*, che esibendola ne rivela l'orizzonte d'insistenza:

[...] importantissimo, sin dall'introduzione, avanzare il problema del cogito tacito e del cogito *langagier*. Ingenuità di Cartesio che non vede cogito tacito sotto il cogito di *Wesen*, di significazioni - Ma ingenuità, anche, di un cogito silenzioso che si crederebbe adeguazione alla coscienza silenziosa, mentre la sua stessa descrizione del silenzio

46. MERLEAU-PONTY 1996, 309: «[...] ogni segno è differenza rispetto agli altri e ogni significato è differenza rispetto agli altri, la vita del linguaggio riproduce ad altro livello le strutture percettive [esso] non è posseduto dal soggetto parlante e nemmeno dal linguista più di quanto il soggetto percipiente possieda la chiave del mondo».

47. MERLEAU-PONTY 1996, 310.

riposa interamente sulle virtù del linguaggio.⁴⁸

Ricapitolando: accanto alle significazioni non *langagières* del corpo, esistono quelle *langagier* del linguaggio. Fra i due ordini non s'istituisce alcun primato fondativo, giacché se le prime riprendono il mondo in virtù della loro inerenza a quest'ultimo senza avviare una separazione tra significante e significato,⁴⁹ solo le seconde, decrivendole, lasciano che siano. Inoltre le stesse strutture differenziali presenti nell'ordine delle significazioni non *langagières*, trasmigrerebbero nell'architettura delle significazioni *langagier*. Tuttavia, nonostante lo svolgimento dell'argomentazione sul piano ontologico della *chair*, ci pare irrisolto l'obiettivo che lo stesso Merleau-Ponty in una nota di lavoro de *Il visibile e l'invisibile* del febbraio 1959 si poneva:

Il Cogito tacito deve far comprendere come non è impossibile il linguaggio, ma non può far comprendere come esso è possibile - Rimane il problema del passaggio dal senso percettivo al senso *langagier*, dal comportamento alla tematizzazione.⁵⁰

Ciò che ci sembra manchi è la localizzazione di quello scavo, di quel *punto singolare*, che noi individuiamo nella voce, in cui tra le significazioni corporee e quelle linguistiche si effettua un incessante sopravanzamento dialettico. Ma perché la voce è lo spazio zero dell'*Ineinander* corpo-linguaggio? La nostra risposta ruota su tre cardini. Il primo tenta di mostrare come esista un isomorfismo ontologico tra la dimensionalità topologica della natura, così come descritta da Merleau-Ponty, e la voce. Il secondo sfrutta le venature di negatività che attraversano quest'ultima per testimoniare e vagliare i movimenti di scarto e riduzione che persistono tanto nelle significazioni mute del corpo quanto nelle istanze *langagier*. Il terzo, infine, a mo' di corollario, insiste sulla dinamica singolarità-moltitudine che la voce innesca,

48. MERLEAU-PONTY 2007, 196.

49. MERLEAU-PONTY 1996, 308: «Dicendo che il corpo umano è un simbolismo si vuol affermare che, senza che ci sia un'*Auffassung* [interpretazione] preliminare del significante e del significato pensati come separati, il corpo si inerisce nel mondo e il mondo nel corpo [...] Un organo dei sensi mobile (l'occhio, la mano) è già un linguaggio, poiché è una domanda (movimento) e una risposta (percezione come *Erfüllung* [compimento] di un progetto), parlare-comprendere»

50. MERLEAU-PONTY 2007, 193.

per rintracciarvi i prodromi delle urgenze semiotico-semantiche del linguaggio stesso. Del secondo dei cardini abbiamo già detto a proposito della natura negativa del suono - dislocazione dal riferimento, evanescenza sonora, movimento senza-luogo della sorgente - perciò ci concentreremo sul primo e sul terzo. Per fare questo ricorreremo alla nozione di cavità (*creux*) che Merleau-Ponty utilizza in alcune note di lavoro de *Il visibile e l'invisibile*, ma che già si trova in *nuce* nei corsi dedicati alla Natura. Lo scopo del filosofo francese, in entrambi i lavori, è quello di ripensare la soggettività libera da ogni avanzo coscientzialistico che a suo parere ancora si annidava nell'opera del '45. Per fare questo si rendeva necessaria un'analisi filosofica che passasse dal piano del soggetto a quello della natura, uno scivolamento da un piano antropologico a uno ontologico, che tuttavia non esautorava del tutto il primo, trattandosi nel caso di Merleau-Ponty di un'ontologia negativa, ossia di un'analisi che non può prescindere dal fatto che la Natura è sempre «percepita da noi».⁵¹ Ciò che garantiva al Nostro di evitare i pantani dell'ontologia filosofia classica, che aveva pensato la Natura come il luogo delle *blossen Sachen* o degli *ob-iecta*, è di considerarla come un Essere d'indivisione, ossia come un rapporto dialettico reversibile - non solubile in alcuna sintesi - tra percipiente e percepito. È attraverso questo inserimento, questo *Ineinander* tra Natura, vita e corpo, condensato dalla nozione di *chair*, che si rende possibile un discorso ontologico che sia al contempo verticale - giacché sprofonda nella pluridimensionalità abissale dell'Essere - e prospettico - non potendo prescindere dallo statuto percipiente della carne del corpo.⁵² Tra lo spazio evenemenziale ontico e quello strutturale dell'*Urstiftung*, s'insinua per differenziazioni e integrazioni, per scarti e riduzioni l'Inframondo delle *macchinazioni corporee* e delle prese stabili, da cui l'umanità emerge come «Essere in filigrana [...] come *inter-essere* e non come imposizione di un per-sé a un corpo in-sé».⁵³ Da questo Essere grezzo che è anzitutto *Vor-Sein* e che si oppone allo spazio en-

51. MERLEAU-PONTY 1996, 303.

52. MERLEAU-PONTY 1996, 300: «Questa volta l'approfondimento della Natura ci deve illuminare direttamente sugli altri Esseri e sul loro ingranaggio nell'Essere. Non si tratta più di disporre in ordine le nostre ragioni, ma di vedere come tutto ciò stia insieme - filosofia della prospettiva e filosofia dell'Essere verticale».

53. MERLEAU-PONTY 1996, 303.

tropico e statico euclideo, offrendosi come dimensionalità diveniente, non livellante né distensiva; da questo fondo poroso, conflittuale, in cui si iscrive sempre qualcosa o l'assenza di qualcosa, la carne emerge come *possibilità di presentazione originaria* (*Urpräsentierbarkeit*) di ciò *che originariamente non era presentato* (*Nichturpräsentierten*), come la cavità in cui la visibilità figura l'invisibile:

In questa disposizione della carne appare, emerge una visione [...] c'è dunque nascita, e sorge così una nuova coscienza [...] grazie al predisporre di una *cavità*, attraverso l'irruzione di un nuovo campo che viene dall'inframondo.⁵⁴

Dunque nel *creux*, dove il pieno si nutre del cavo e il positivo del negativo, la soggettività - e di rimbalzo l'alterità - non si compiono in un tutto trasparente, trattandosi piuttosto di «due antri, [...] due aperture, di due scene in cui accadrà qualcosa, - e che appartengono allo stesso mondo, alla scena dell'Essere».⁵⁵ In esso l'attivo e il passivo, il corpo e l'anima, la percezione e l'idea sono intrecciati come il concavo e il convesso di un'unica articolazione.

Orbene se l'Essere grezzo è lo squadernarsi a più fogli di una pluridimensionalità stratificata, se la sua mappatura corrisponde a una geografia mobile di cavità e rivestimenti, e se financo il corpo e l'anima isomorficamente palesano, o proiettano, la medesima struttura promiscua, è possibile individuare il punto, meglio, la linea che traccia il confine del concavo e del convesso? In altre parole esiste una singularità che pur partecipando dell'incavo e del pieno se ne sottrae come il loro limite, come il *non-luogo* costituente in cui si consuma la messa in piega del risvolto interno-esterno? Secondo noi questa eccezione che si include e s'esclude, che si svela e nasconde è proprio la voce. Prodotta dal pieno delle vibrazioni elastiche della carne essa s'amplifica in forza di risuonatori cavi. Tanto anima perché respiro, quanto corpo perché movimento; impronta esistenziale ed eccentrico dislocamento; interna - senza collassare nella solitudine ideale del Per sé - ed esterna - pur non imbrigliandosi nell'oggettività nell'in sé; compromessa con il silenzio *originariamente non presentato* è la sua stessa *possibilità di presentazione originaria*; scaturita dalla terrenità

54. MERLEAU-PONTY 1996, 305-6, corsivo mio.

55. MERLEAU-PONTY 2007, 274.

del corpo e dai suoi scarti sensoriali, in virtù del suo essere negativo, del potere di obliarsi eclissandosi trasmigra nelle levità aeree del linguaggio senza indugiarsi affinché i significati siano. Un *non-luogo* che istituisce nuovi spazi, un'eterotopia sonora, potremmo dire, che proprio come gli specchi di Borges moltiplica il mondo, evocando *ex novo* ciò che prima rimaneva *inaudito* nell'alone del silenzio o della distanza: me e l'altro. È proprio per questa capacità di esporsi, di riflettere e di piegare su se stessa, per questo avvicinarsi nello sfuggimento e allontanarsi nell'afferramento che la voce apre quello spazio pubblico, da cui non potrà più sottrarsi il linguaggio. Essa, invero, promanando da me, presenta me e intende me e, tuttavia, insinuandosi dal di fuori denuncia il mio me come altro da sé. Questo sdoppiamento alienante, questo intendermi che è un *fraintendermi*, questo evocar *mi* che è al contempo un richiamo dell'eco delle mie vociferazioni, è il deposito ambiguo di ogni rivendicazione singolare e l'apertura a qualsivoglia indeterminazione *destrutturante* d'altri. Per essere più chiari la voce in quanto mia articolazione corporea mi esibisce come scarto esistenziale, ma avviando un circuito autoaffettivo⁵⁶ per cui io mi odo dall'esterno mi sorprende non più come me, bensì, come doppio, come altro da me, *differenza della medesimezza*. Per queste ragioni la voce sembra proprio trattenersi, fino a coincidervi, nel punto di eccezione *tra* natura-corpo, *tra* corpo-linguaggio e *tra* singolarità e moltitudine. Della prima diade incarna il limite ontologico negativo, la singolarità topologica che divide e partecipa del pieno e del cavo; della seconda costituisce la cerniera della reversibilità *tra* le significazioni non *langagières* e quelle *langagier*; della terza, infine, esibisce il movimento spiroidale, identitario-estranante, del me e del doppio del me:

[...] *io non mi odo come odo gli altri, l'esistenza sonora della mia voce per me è per così dire mal dispiegata; è piuttosto un'eco della sua esistenza articolare*, vibra attraverso la mia testa piuttosto che dall'esterno. Io sono sempre dalla stessa parte del mio corpo, esso mi si offre sotto una prospettiva invariabile. Orbene questo sfuggimento incessante, questa impotenza in cui io mi trovo di sovrapporre esattamente l'uno all'altro [...] l'esperienza uditiva della mia voce e quella delle altre voci [...] non è un fallimento, infatti se queste esperienze non combaciano mai esattamente, se sfuggono al momento di raggiungersi, se fra di

56. Sull'autoaffettività della voce rinvio a MEAD 1966.

esse c'è sempre un 'mosso', uno 'scarto' è proprio perché [...] *io mi odo dall'interno e dall'esterno; io provo, tante volte quante lo voglio, la transizione e la metamorfosi da una delle esperienze all'altra, ed è solamente come se il cardine fra di esse, solido, incrollabile, mi rimanesse celato.* Ma questo iato [...] *fra la mia voce udita e la mia voce articolata* [...] non è un vuoto ontologico, un non-essere: esso è scavalcato dall'essere totale del mio corpo, e da quello del mondo, è lo zero di pressione fra due solidi che fa sì che aderiscano l'uno all'altro.⁵⁷

Santi Cicardo

Università di Palermo

santifleb@libero.it

Riferimenti bibliografici

- BOLOGNA, C. 1992, *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, Il Mulino, Bologna.
- BORGES, J. L. 2004, *Il libro di sabbia*, trad. di I. CARMIGNANI, Adelphi, Milano.
- CICARDO, S. 2013, *L'imbuto e il megafono. Corpo, voce, linguaggio attraverso Merleau-Ponty*, Tesi di Dottorato, Università di Palermo. In corso di pubblicazione.
- DUFRENNE, M. 2004, *L'occhio e l'orecchio*, trad. di C. FONTANA, Il Castoro, Milano; ed. orig. *L'œil et l'oreille*, L'Hexagone, Montréal 1987.
- HEGEL, W. F. 1978, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di B. CROCE, Laterza, Bari; ed. orig. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Osswald, Heidelberg 1917.
- IHDE, D. 1976, *Listening and Voice: a Phenomenology of Sound*, Ohio University Press, Athens.
- MEAD, G. H. 1966, *Mente, Sé e Società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, trad. di R. TETTUCCI, Universitaria, Firenze; ed. orig. *Mind, Self & Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934.
- MERLEAU-PONTY, M. 1962, *Senso e non senso*, trad. di P. CARUSO, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948.
- 1967, *Segni*, a cura di A. BONOMI, trad. di G. ALFIERI, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. *Signes*, Gallimard, Paris 1960.
- 1984, *La prosa del mondo*, a cura di C. SINI, trad. di M. SANLORENZO, Editori Riuniti, Roma; ed. orig. *La prose du monde*, a cura di C. LEFORT, Galilée, Paris 1969.

57. MERLEAU-PONTY 2007, 163-4.

- MERLEAU-PONTY, M. 1995, *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, trad. di M. CARBONE, Bompiani, Milano; ed. orig. *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968.
- 1996, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, a cura di M. CARBONE, trad. di M. MAZZOCUT-MIS e F. SOSSI, Raffaello Cortina, Milano; ed. orig. *La nature, texte établi par D. Ségлар*, Seuil, Paris 1995.
- 2003, *Fenomenologia della percezione*, trad. di A. BONOMI, Bompiani, Milano; ed. orig. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.
- 2007, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. CARBONE, trad. di A. BONOMI, V ed. Bompiani, Milano; ed. orig. *Le visible et l'invisible*, a cura di C. LEFORT, Gallimard, Paris 1964.
- NANCY, J.-L. 2004, *All'ascolto*, trad. di E. LISCIANI-PETRINI, Raffaello Cortina, Milano; ed. orig. *À l'écoute*, Galilée, Paris 2002.
- ONG, W. J. 1986, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, trad. di A. CALANCHI, Il Mulino, Bologna; ed. orig. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, London 1982.
- PIANA, G. 1991, *Filosofia della musica*, Guerini e Associati, Milano.
- PROUST, M. 1954, *Contre Sainte-Beuve*, a cura di P. CLARAC, Gallimard, Paris.
- ROTH, P. 2011, *Il seno*, Il Sole 24 Ore, Milano; ed. orig. *The Breast*, LLC, New York 1980.
- SCHAFFER, R. M. 1985, *Il paesaggio sonoro*, trad. di N. ALA, Unicopli, Milano; ed. orig. *The Soundscape. The Tuning of the World*, Destiny Books, Rochester 1977.
- SCHNEIDER, M. 2007, *Il significato della musica*, trad. di A. AUDISIO, S. A. e B. TREVISANO, SE, Milano.
- VALERY, P. 1974, *Cahiers*, Gallimard, Paris.

Semiotica della città

Corpi, spazi, tecnologie

Gianfranco Marrone

1. Spazi urbani e soggettività

È convinzione ormai diffusa fra gli studiosi di spazi urbani che la città non si esaurisce nella differenziazione dei suoi spazi (strade, piazze, giardini, fiumi e spiagge, terreni vaghi...) e nell'articolazione delle cose che li riempiono (edifici, chiese e monumenti, segnaletica, affissioni, luci, servizi vari). Si insiste sul fatto che a costituire una città – di qualsiasi dimensione e complessità, densità o rarefazione – sono soprattutto i cittadini, siano essi stanziali o meno, residenti o passanti, pendolari o turisti, che vivono i luoghi urbani, li attraversano secondo percorsi variamente stabilizzati, valorizzandoli, disvalorizzandoli e rivalorizzandoli di continuo. Da una parte ci starebbe allora lo spazio, naturale e costruito, condizione di possibilità dell'ambiente urbano in quanto forma ideale astratta; dall'altra si collocherebbero invece le persone, soggetti individuali e collettivi che in quello spazio si trovano in vario modo situati, costituendone la sostanza sociale. Il tutto all'interno di una storia e di una memoria che mitiga le forze entropiche del tempo consolidando uomini e cose, costruendo e mantenendo scampoli di identità.

La prospettiva degli studi semiotici, insieme a diverse altre scienze umane e sociali, ha provato a rendere al tempo stesso più complessa e più radicale la questione: spazi e soggetti non esistono in quanto tali per poi incontrarsi e congiungersi ora per volontà ora per destino; molto diversamente, essi si costituiscono reciprocamente, sono i poli di una relazione che li precede e, fondandoli, li trascende. La città nasce nella faticosa istituzione e nel mantenimento storico e identitario di tale relazione. Essa non è la sommatoria di due entità a sé stanti ma la forma relazionale del loro reciproco costituirsi. Non esistono spazi autonomi e soggetti indipendenti che, in seconda istanza, si riuniscono più o meno casualmente in un determinato ambiente o situazione. Si danno semmai soggetti spaziali che già dall'inizio riuniscono al loro interno corpi e luoghi, traducendoli gli uni negli altri, e producendo così nuove forme di soggettività.

Ma di che cosa parliamo quando parliamo di soggetti spaziali? A questa domanda dobbiamo rispondere con attenzione. Non foss'altro perché, appunto, la semiotica non è l'unica o la migliore disciplina a occuparsi di ambienti urbani come realtà sociali. Essa interviene anzi su uno *status questionis* già dibattuto, esplorato, attestato. E deve dichiarare, a partire da una medesima posta teorica e analitica, i propri specifici intenti esplorativi e le carte metodologiche che intende mettere in gioco. Va ricordato allora che – a differenza di sociologia, antropologia, psicologia etc. – i soggetti di cui parla la scienza della significazione sono entità astratte e formali, posizioni sintattiche di taglia narrativa che, al pari dei loro parenti frastici (quelli dell'analisi logica, per intenderci), hanno un ruolo molto preciso – svolgere o subire un'azione, provare una passione o provocarla ad altri – di contro a posizioni sintattiche concomitanti (oggetti, antisoggetti, destinanti e così via) entro un piano d'azione preconstituito e sullo sfondo di un generale meccanismo strutturale di mutamento. La soggettività si costituisce entro un programma narrativo, nel quadro di una qualche progettualità che, mirando a uno scopo, fa sì che tra l'inizio e la fine di ogni storia ci sia uno scarto, una differenza, forse un ribaltamento, sicuramente una trasformazione. Nessuno a conti fatti è più lo stesso.

Così, non vanno confusi i soggetti come forze sintattiche (tecnicamente *attanti*) con le figure del mondo che, concretizzandoli semanticamente, li prendono in carico (*attori*): che possono essere individui e persone, ma anche istituzioni collettive, creature astratte, bestie, entità spirituali, cose, tecnologie. Se al medesimo attante soggetto possono corrispondere diverse fisionomie d'attori (un tappeto volante, nelle fiabe, è un oggetto che può svolgere il ruolo di soggetto), appare evidente che i nostri soggetti spaziali possono avere più nature, riescono a presentarsi sotto diverse e mentite spoglie, fanno capolino o si acquatano a partire da persone come da edifici, da oggetti come da paesaggi, da case e cose, assembramenti umani e interi quartieri, ivi comprese tutte quelle discipline o arti che materialmente costruiscono una città – urbanistica, ingegneria, architettura, pianificazione territoriale etc. – e tutti quegli oggetti che una città vivono e attraversano al pari dei soggetti umani: automobili, autobus e omnibus, treni e metropolitane, motociclette e biciclette, carrozze e risciò, camion e autotreni, scooter, rollerblade e via continuando.

Ciò per dire che in fondo, secondo una tale prospettiva teorica le

automobili sono soggetti spaziali, e dunque sociali, a tutti gli effetti: si comportano e sono interpretate come tali. E con esse quegli altri mezzi di trasporto che in uno spazio urbano si trovano a sussistere e a consistere – ivi compresi i piedi dei pedoni, o *pedomobili* come dovremmo più esattamente chiamarli, che con le altre tecnologie per lo spostamento in città si trovano a convivere e a confliggere. Del resto, a essere più precisi, i soggetti spaziali che vagano per gli itinerari metropolitani sono sempre soggetti ibridi, fatti di corpi e di cose, di persone e di tecnologie, di sostanza umana e non umana: non ci sono persone + auto ma guidatori in macchina, automobilisti, così come motociclisti, ciclisti, schegge in rollerblade, utilizzatori del bus o del metrò e così via. Così come in un poema cavalleresco un paladino che per caso si trova dotato di una spada invincibile diventa di colpo invincibile lui stesso, assumendo di fatto altre sembianze e nuove opportunità, almeno finché la spada non gli sarà eventualmente sottratta, analogamente un tizio alla guida di una macchina (di una moto, di una bici, su un metrò etc.) non è lo stesso tizio che prima andava – o dopo andrà – a piedi, non ha le medesime opportunità, la stessa voglia di fare e di andare, le stesse passioni, il medesimo carattere. La patente trasforma, lo sappiamo, rende profondamente diversa la soggettività del guidatore, anzi la ricostituisce, andando di fatto a fondare un soggetto ibrido, metà umano metà non umano, corpo e tecnologia che, intrecciandosi, si amalgamano in un unico programma d'azione e di passione. Un tale ibrido, però, non è mai da solo, monade più o meno diabolica, ma vive e opera in un contesto dove altri soggetti umani e non umani, altri ibridi – simili o diversi – interagiscono con lui, trasformandolo ulteriormente ed essendone trasformati. È troppo facile parlare dell'antropomorfizzazione dell'auto o della meccanizzazione dell'automobilista. Il panorama cittadino – da Limoges a Los Angeles, da Monteriggioni a Dubai – è molto più intricato, costitutivamente e felicemente: di modo che qualsiasi sogno nostalgico, smania naturalistica o ipotesi essenzialista va per forza di cose – è il caso di dirlo – a farsi benedire.

2. Smanie automobilistiche

Ce lo dimostra e ce lo motiva, offrendoci più d'uno spunto di riflessione, un gustoso cartone animato di Walt Disney del 1950, *Motormanìa*,

dove Goofy-Pippo è alle prese con l'automobile per le vie di una tipicissima cittadina americana. Le opere d'arte sono, spesso, pregne di teoria. Non necessariamente consapevoli del loro portato filosofico, esse comunque manifestano nelle pieghe dei loro dispositivi testuali e discorsivi, grazie ai mezzi semiotici a loro specifica disposizione, una vera e propria teoria sul mondo umano e sociale, una qualche mossa concettuale nel gioco strategico delle culture – destinata a restare implicita e silente, a meno che un'analisi a posteriori, con gli strumenti d'un metalinguaggio metodologico ad hoc, non voglia e non sappia esplicitarla, tradurla, ridicendola quasi allo stesso modo. E forse non soltanto le opere d'arte con la maiuscola, plastiche e figurative, ma anche, come nel caso che vorremo qui brevemente dispiegare, testi mediatici di un qualche spessore e profondità, siano essi annunci pubblicitari, trasmissioni televisive, film commerciali o, appunto, cartoni per bambini.

Il messaggio esplicito, ed apparente, del testo in questione fa palese riferimento allo Stevenson del dottor Jekyll e Mr. Hyde: dietro le persone comuni, gli *average men* della borghesia benestante, si nasconde sempre un'anima nera, a ogni buon Jekyll corrisponde cioè un terribile Hyde. E anche il cittadino americano medio, uomo del tutto comune, pacifico, onesto e rispettabile, nasconde una metamorfosi prossima futura: basta che salga sull'auto e diventa un individuo terribile, rissoso, dispettoso, in mezzo a individui violenti e cattivi come lui. Da qui la storia di Mr. Walker (un pedomobile già dal nome), personaggio assolutamente mansueto e rispettoso del vivere civile, che non appena tira fuori dal garage la rombante automobile si trasforma nell'angosciante Mr. Wheeler, pronto ad arrotare (*nomen omen* anche qui) chiunque gli capiti a tiro. La città è lo sfondo più caratteristico di queste continue metamorfosi fra Walker e Wheeler, tipico doppio narrativo che entra ed esce di continuo dall'auto saltellando al contempo fra le sue opposte personalità. Lo spazio urbano diviene così la classica giungla metropolitana dove automobilisti e automobili si fanno la guerra più spietata, gareggiano neanche fossero a Indianapolis, godendo dei continui incidenti e delle più curiose catastrofi altrui, oppure subendo i soprusi gratuiti e i ghigni sadici che il più forte di turno infligge loro senza pietà.

Una disamina un po' più ravvicinata del testo invita però a un'interpretazione meno moralistica e buonista di questo divertente cartone

disneyano, e con essa propone una teoria sociosemiotica della città come luogo dove gli ibridi – nelle loro continue trasformazioni e dissipazioni, figurazioni e rfigurazioni – costituiscono assolutamente la norma. Lo spazio urbano, insomma, emerge come dispositivo di costruzione e decostruzione incessante della soggettività individuale e collettiva, dove corpi, spazi e tecnologie – mescolandosi in gerarchie variabili – appaiono come attori di pari grado, soggetti appunto, dotati di analoghi programmi d'azione e di passione.

3. Segmentazione testuale

Proveremo a distinguere il testo – poco più di sei minuti – in diverse sequenze narrative, a partire dalle relazioni di disgiunzione e congiunzione fra il corpo di Pippo e la sua vettura, ossia dei passaggi attoriali fra Walker e Wheeler. Per ognuna di esse si individuerà uno spazio specifico e un relativo percorso al suo interno, e con esso una serie di procedure di temporalizzazione, aspettualizzazione, agogia, alcuni passaggi timici e modali, scale di tensione e intensità e, dunque, come esito semiotico di tutto ciò, un barometro passionale molto movimentato. Proponiamo perciò la seguente segmentazione:

1. Il cimitero dell'auto: finale
2. Walker 1: il giardino di casa
3. Wheeler 1: verso la città
4. Walker 2: in città
5. Wheeler 2: l'incidente
6. Walker-Wheeler: finale

Come appare già evidente, la struttura del testo è circolare: la narrazione comincia dalla fine (l'auto al cimitero) e a essa si ricollega nelle ultime battute (l'auto si dirige al cimitero). Il che fa immediatamente sospettare che sia anche e soprattutto l'auto, e non soltanto Walker/Wheeler, il protagonista del racconto, il soggetto che causa le repentine metamorfosi dell'*average man* e ne subisce le opportune conseguenze. Più che un semplice aiutante dietro cui si nasconde un

pericoloso opponente, come a prima vista potrebbe sembrare, l'auto è un fulcro fortissimo della storia, vero e proprio soggetto operatore che procura le trasformazioni narrative e si trasforma esso stesso. In questo pari al soggetto doppiamente umano che le si accosta. Ma vediamo un po' più nel dettaglio sequenza per sequenza.

3.1. Il cimitero dell'auto: finale

Le prime immagini mostrano l'auto in pessimo stato, abbandonata insieme a tante altre in una sorta di garage-cimitero dal quale, inferiamo, non uscirà mai più. La macchina da presa arretra mostrando progressivamente l'ampiezza del sito in cui l'auto si trova, e dunque la folta, triste compagnia che la circonda. La voce fuori campo ci informa nel frattempo, con falsa profezia dal sapore vagamente darwiniano, che l'automobile «è destinata rapidamente all'estinzione» poiché «nelle mani di un individuo normale (*average man*)». Perché accade tutto ciò? Il film vorrà dimostrarlo con la sua storia edificante. E si chiede innanzitutto, che cos'è un individuo normale? Staccando l'immagine su una villetta residenziale qualsiasi, e passando così alla sequenza successiva per *débrayage* spaziale e attoriale, la voce off prova a rispondere subito a questa seconda domanda.

3.2. Walker 1: il giardino di casa

Apprendiamo che l'*average man*, normale poiché uguale a chiunque altro (e tutti i personaggi della storia verranno rappresentati come altrettanti Pippi, fisiognomicamente e caratterialmente identici l'uno all'altro), è in realtà una «creatura dai comportamenti strani e imprevedibili». Basta prenderne uno a caso per dimostrarlo. «Take the case of Mr. Walker», dice la voce off introducendo quello che diverrà l'eroe della storia [fig. 1], il quale esce gioiosamente da casa interpellando lo spettatore e al contempo salutandolo il narratore invisibile. Gli aggettivi e gli epiteti positivi che descrivono un tale eroe si sprecano: tranquillo, rispettabile, di media intelligenza, onesto, non farebbe del male a una mosca. E del resto le immagini lo confermano, mentre saluta uccellini cinguettanti ed evita di schiacciare invisibili formiche che si parano festosamente sul suo cammino.

In un regime temporale di iteratività – siamo in un mattino qualsiasi di una qualsiasi bella giornata dell'anno – Walker percorre il breve tratto che dall'uscio di casa lo porta sino alla serranda del garage. Minimo spostamento nello spazio che comporta un fortissimo mutamento semantico e narrativo. La serranda del garage si rivelerà infatti ben presto una specie di porta verso l'inferno, dietro la quale, stipata sino all'inverosimile fra le migliaia di tipiche cose inutili, riposa la macchina malefica che, una volta, accesa, provocherà l'immediata trasformazione di Walker in Wheeler.

Spazi, corpi e tecnologie, insomma, già dall'inizio si costituiscono e si ricostituiscono nella loro relazione reciproca: se la casa è lo spazio proprio di Walker, e il garage lo spazio proprio della macchina, il percorso dall'una all'altro implica una messa in continuità dei due spazi e, con esso, la costituzione, per traduzione, di un nuovo soggetto, dato dal congiungimento del corpo alla vettura, che sarà, appunto Wheeler [fig. 2].

3.3. Wheeler 1: verso la città

A esser precisi, la metamorfosi non è così automatica poiché, come tutte le metamorfosi serie, è più interessante per il processo che comporta che non per il risultato che ottiene. Monta la musica, monta il volume della voce narrante, ma soprattutto romba sempre più forte il motore dell'auto che sta per accendersi e partire. Ora, al crescendo del rumore del motore, corrisponde l'intensità della trasformazione di Pippo da Walker in Wheeler. Il ritmo progressivo del motorino d'avviamento della vettura è accompagnato dal ritmo ascendente-discendente delle braccia di Walker: ritmi all'unisono che s'intensificano sempre più finché, divenuto rosso cupo lo sfondo del cartone, il personaggio assume le tipiche fattezze del mostro: occhi gialli, denti aguzzi, ghigno infernale, artigli, braccia in alto come a segnalare il prossimo passaggio all'azione malefica. Il corpo dell'umano è tutt'uno con quello del non umano: non è il primo che si trasforma a causa del secondo, ma entrambi a ben vedere cambiano profondamente e s'accendono insieme, acquisendo quella «sete di potere» che l'enunciatore nomina con un tono freddo e didascalico il quale, adesso, stride profondamente col pathos enunciato. Assisteremo ad altri fenomeni del genere, sorta di rime ritmiche e figurative fra il corpo di Wheeler e quello dell'auto.

A questo punto, l'ibrido è costituito, la tecnologia s'è incarnata o, che è lo stesso, il corpo s'è macchinizzato, e con ciò s'è venuto a creare un essere nuovo, un «mostro incontrollabile», un «dèmone della guida» pronto a schizzare fra le vie periferiche verso il centro della città, incrociando e configgendo con altrettanti mostri che gareggiano con esso. Arroterà un pedone (un walker com'era lui sino a poco prima), si scontrerà con una macchina all'uscita dal vialetto di casa [fig. 3], e poi via verso lo stradone a quattro corsie che si rivela essere – come segnala la ripresa dall'alto – una specie di videogioco *ante litteram*. Il fatto è che Wheeler, come dichiara soddisfatto a se stesso, crede di essere «il padrone della strada», immagina cioè che tutte le strade – avenue, street, drive, boulevard, place, way, turnpike, detour, el camino che siano – portino il suo nome proprio perché, appunto, in fondo gli appartengono [fig. 4]. Per farcela, fra le auto impazzite e incazzate, occorre fare la voce grossa, imporsi con la forza, digrignare i denti e trovare spazio fra i clacson insopportabili e l'asfalto rovente. Espresioni come «fatti da parte», «togliti di mezzo», «lasciami passare», «chiudete il becco» costituiscono l'intercalare normale dell'*average man* alla guida.

Al punto che, per fare dispetto agli altri automobilisti, non è detto che la velocità sia lo strumento migliore: rallentare può essere altrettanto fastidioso, sottile tattica agogica che prende il posto della smania di un'intensità a tutti i costi. Ed ecco un'altra importante rima figurativa: mentre la macchina va a passo d'uomo al centro del boulevard cittadino, impedendo alle altre di superarla, la capote si apre, e con essa il berretto di Wheeler, come a predisporre entrambi verso l'euforica «aria fresca» nominata dal narratore. Così, non è soltanto il corpo dell'umano a desiderare un po' di quello stizzoso refrigerio che fa tanto innervosire le auto incolonnate e strombazzanti, e a godere della musica che fuoriesce dall'autoradio, ma l'ibrido nella sua interezza, o meglio la carne di cui quest'ultimo è costituito. C'è una specie di curiosa intercoporeità accolta in un unico involucro al tempo stesso umano e non umano: una specie di *sensorium commune* che non è quello, sinestetico, del corpo non ancora diviso in modalità sensoriali, ma quell'altro che, appunto, accomuna i due esseri che il senso comune tende a tenere per principio separati: il guidatore da un lato, il guidato dall'altro.

Un terzo attore emerge allora, a costituire e rendere ancora più complicato l'ibrido cittadino: l'autoradio, non puro accessorio finalizzato a

un piacere estetico superficiale e insensato, ma ulteriore carico modale che s'aggiunge, traducendolo, al corpo-macchina precedente. Una cosa è guidare una macchina, un'altra è guidarla con la radio accesa, come sappiamo bene, e come ci ricorda surrettiziamente il nostro testo esemplare. È tutto un altro andazzo: cambia il modo di guidare, di pensare e valorizzare il fatto stesso d'esser lì in macchina; cambia l'affettività, cambia perfino, in certi casi, il rapporto di presupposizione fra programma d'azione finale e programma d'uso: la radio m'accompagna mentre vado da qualche parte con la macchina? Oppure vado da qualche parte, qualsiasi essa sia, pur di ascoltare la radio in macchina?

Oggi i telefonini, gli iPod, i piccoli schermi televisivi di cui le attuali autovetture sono dotate rendono le cose molto più confuse, e gli ibridi ancora più inscatolati e cangianti. Ai tempi del nostro cartone, comunque, non si scherzava nemmeno, come Wheeler sa benissimo, ingaggiando con i nemici nelle altre auto – novello Sun Tsu – una specie di tattica di sfiancamento, e costringendoli tutti a seguire, per contrappasso, il ritmo dolce e cullante del walzer di Strauss che l'autoradio sparge nell'aere. Cosa che dà luogo a una ulteriore rima fra l'umano e il non umano. Non appena qualcuno, da dietro, insulta Wheeler chiamandolo «suino», ecco che costui – per ulteriore dispetto – prende proprio le sembianze di un maiale [fig. 5] e suona il clacson dell'auto che, concomitante metamorfosi (ibrido nell'ibrido), grugnisce (*oink!*). La serie delle trasformazioni parallele potrebbe assumere perciò una raffigurazione di questo tipo:

Macchina → macchina con autoradio → clacson che grugnisce

dimensione del non umano

Wheeler → Wheeler che ascolta la radio → suino

dimensione dell'umano

A modificare nuovamente l'assetto pragmatico e passionale interviene sulla scena un nuovo attore cittadino: il semaforo. Laddove l'autoradio aveva predisposto Wheeler alla decelerazione e a una rilassatezza durative (miranti comunque a innervosire gli altri identici ibridi), ecco che lo stop del semaforo rosso provoca sul soggetto

uomo/macchina una nevrotica disperazione per il tempo che egli è costretto a dissipare («trenta secondi della vita che se ne vanno! perché proprio a me? maledizione, non è possibile!»), rendendo necessaria l'attivazione di un programma di ricerca del tempo perduto. Ed ecco che il semaforo diventa immediatamente tutt'altro: non uno strumento di regolazione del traffico urbano ma qualcosa di molto simile al suo contrario: una specie di *gong* a partire da cui ingaggiare una vera e propria corsa automobilistica. Le auto si dispongono nervosamente lungo la linea di partenza [fig. 6], di modo che, appena scatta il verde, partono tutte all'impazzata sino... al semaforo rosso successivo, e così via sino all'esaurimento nervoso o, meglio, sino alla troppo umana perdita del controllo del veicolo. Wheeler va a sbattere contro il pilone di un altro *feu rouge* ed ecco che, ennesima variazione, l'auto semidistrutta, costretta alla sosta, diventa luogo di passaggio di una teoria di passeggeri che scendono dell'autobus che le si affianca [fig. 7]. Non più mezzo di trasporto, pertanto, ma sorta di passerella ottenuta per improvviso e creativo bricolage urbano. Finché l'ultimo passeggero, educatissimo, non chiude la portiera salutandolo il povero Wheeler so-praffatto dall'imbarazzante situazione che sta subendo. Meno male – sfogo infantile – che ci sono gli sventurati pedomobili con cui prendersela: è bellissimo schizzarli con l'acqua sporca passando a velocità sopra le pozzanghere.

Ultimo atto delle avventure di Wheeler in città è il ritrovamento dell'Oggetto di valore supremo: il parcheggio. Un ottimo cantuccio per l'auto gli si profila all'orizzonte, ravvivando in lui la sete di dominio dell'uomo sull'uomo. Imponendosi su altre automobili desiderose di sosta, non senza aver maltrattato altre macchine posteggiate, Wheeler ottiene finalmente la congiunzione con l'agognato oggetto del desiderio, senza capire – tuttavia – che ne sarà della sua stessa identità. Perduta: tornerà a essere infatti da quel momento, fra i marciapiedi cittadini, il virtuoso Mr. Walker.

3.4. Walker 2: in città

Parcheggiata la demonica vettura, Wheeler assume di colpo le sembianze di Walker (da notare: se la trasformazione di Walker in Wheeler è lunga e spettacolare, quella inversa è nascosta e immediata). Lo spazio che gli è proprio, suo malgrado, è questa volta il centro della città, là

dove le auto scorrono per i fatti loro, mentre i normali cittadini passeggiano indisturbati per lo shopping o la semplice passeggiata. Almeno in linea di principio. Nei fatti, la guerra tra pedomobili e automobili è sempre aperta. Basta porsi il problema di attraversare una strada. Cosa impossibile o – che è lo stesso – estremamente rischiosa per qualsiasi ostinato passeggiatore ci provi: le auto lo rigettano immediatamente sul marciapiedi, quasi a segnare il territorio con limiti spaziali molto forti – da una parte i pedoni, dall'altra le auto – varcati i quali si rischia seriamente la propria incolumità. E quando Walker, autocaricatosi modalmente col detto troppo facile «volere è potere», prova ancora una volta ad attraversare, la reazione è spietata: il logo dell'auto di turno, una stella, piazzato sul bordo del cofano anteriore diventa improvvisamente il mirino di un fucile, e come tale viene usato per meglio colpire l'illuso. Le auto divengono perfino animali feroci che provano ad azzannare, col cofano questa volta divenuto una grande bocca dentata, il povero Walker [fig. 8].

Inaspettato aiutante, entra in scena il giornale. O meglio: l'ibrido Walker che legge il giornale attraversando, distratto, la strada. La lettura del quotidiano – sebbene riporti la cattiva notizia dell'aumento vertiginoso degli incidenti stradali – è per Wheeler qualcosa di molto simile all'acquisizione del mezzo magico nelle fiabe russe: il pedomobile che varca il territorio altrui, quello delle auto, se immerso nel giornale diviene come invisibile, certamente invulnerabile, e riesce miracolosamente a raggiungere il marciapiedi mentre le auto, sfrecciandogli intorno senza manco sfiorarlo, si tamponano a vicenda [fig. 9].

Ma ancora una volta le cose sono più complicate di così: gli attori in gioco – in città – sono sempre nuovi e continuamente imprevedibili. Entra in scena infatti un ibrido particolare, metà ragazzino metà monopattino, che sfreccia non per le strade urbane ma per i marciapiedi, mandando a gambe all'aria il povero Walker col suo beneamato giornale, e per giunta ghignando di piacere [fig. 10].

Così, l'unico posto sicuro, l'unica ancora di salvezza è la propria auto, alla quale Walker torna un po' meno walker di prima, perché, distrutto, adesso cammina a quattro zampe. Ed ecco che, immancabilmente, appena accende il motore la metamorfosi, diciamo così, basica, si ripresenta, e Mr. Walker riassume, col medesimo processo di prima, le sembianze e le passioni del terribile Mr. Wheeler.

3.5. Wheeler 2: l'incidente

A questo punto il racconto fa economia di se stesso: piuttosto che riproporre iterativamente i medesimi eventi, abbastanza prevedibili, si avvia verso il finale innescando una temporalità per definizione singolariva e un'aspettualità affatto puntuale: quella dell'incidente.

Provando rumorosamente e goffamente a uscire dal parcheggio – un colpo avanti, un altro dietro – Wheeler non s'accorge che una macchina sta sfrecciando lungo la strada e viene colpito in pieno. La sua auto miseramente va in pezzi, e mentre lui continua insensato a strombazzare stando seduto nella vettura, viene trascinato via da un carro attrezzi che s'avvia pietosamente verso il cimitero [fig. 11].

3.6. Walker-Wheeler: finale

Il finale ci presenta così una nuova doppia, parallela metamorfosi. Da una parte, non c'è più l'ibrido uomo-automobile, ma una figura più complessa che potremmo schematicamente rendere così:

(uomo + automobile) + carro attrezzi

Dall'altra, a ben vedere, non c'è più il Wheeler di sempre, sistematicamente opposto al mansueto Walker, ma una specie di termine complesso fra i due personaggi: un Walker-Wheeler che, avendo trovato un nemico comune, s'alleano inaspettatamente fra loro. Di chi si tratta? Ovviamente del narratore, che mentre sciorina la sua ovvia morale buonista – «mi auguro che le serva di lezione, guidi con attenzione, rispetti le regole...» – riceve un conclusivo, e salutare, «*shut up!*» [fig. 12].

4. Un'altra morale

Così, piuttosto che allinearci con l'ideologia del narratore, il testo sembra suggerire tutt'altre conclusioni teoriche, che vanno al di là della banale morale circa il dovuto rispetto del codice della strada.

Se consideriamo il testo nella sua linearità narrativa, non sarebbe difficile riconoscere lungo il suo sviluppo sintagmatico le celebri quattro tappe di uno schema narrativo profondo: ci sarebbe il momento della manipolazione (dove l'enunciatore si costruisce come destinante

che istituisce il sistema di valori e lo usa per stipulare un contratto con Walker/Soggetto del volere); quello della competenza (dove l'auto può essere interpretata come falso aiutante del Soggetto, tecnicamente un poter-fare illusorio, ossia una sorta di *trickster* che porta l'eroe verso destini e valori affatto diversi da quelli previsti nel contratto); quello della performance (dove Walker trova in se stesso diventato Wheeler il proprio Antisoggetto interno); quello della sanzione (dove l'enunciatore ritorna sotto forma di Destinante Giudicatore che considera negativamente l'operato del Soggetto, ribadendo i corretti valori del cittadino modello).

Tuttavia, come s'è detto sopra, il testo sembra manifestare semmai una struttura circolare, dove l'esordio prospetta già il finale della storia, suggerendo una riproducibilità all'infinito degli eventi narrati, una costitutiva ciclicità dei fatti urbani e sociali. E lo sberleffo finale di Walker/Wheeler alleati contro il preteso Destinante giudice – insieme a uno sguardo in macchina che invita lo spettatore a prendere posizione, di fatto zittendolo – sembra provare questa seconda ipotesi ermeneutica. *Motormanìa* non è una storia contro la generale, modernissima mania dell'auto, ma una teoria implicita sugli spazi urbani e su ciò che in essi, e con essi, sempre e comunque accade. Si tratta di un testo che mostra e motiva la moltiplicazione degli ibridi che mal si cela dietro una duplicità – Walker/Jekyll vs Wheeler/Hyde – di fatto semplificatoria. La città, ci viene ribadito, non è solo il suo centro ma comincia dove ancora non c'è, fuori di essa, e nella relazione che vive con le sue periferie, con i quartieri residenziali esterni che, segmentandola in parti, al tempo stesso le tiene insieme, articolandole sensatamente. Così, essa è anche e soprattutto le rete di strade che connette e disconnette le sue zone e i suoi quartieri, con tutto quello che in esse accade: frequenti conflitti e rari contratti fra entità di natura apparentemente diversa – umana e non umana – che si agganciano fra loro dando luogo a esseri che di ibrido hanno, a ben vedere, il solo lato della sostanza dell'espressione, mentre da quello del contenuto sono assolutamente sensati, chiari, funzionali al contesto e alla situazione che, costruendoli, li porta ad agire e a patire. Dietro la metamorfosi di fondo della città moderna (astratta) del pedone in automobilista, e viceversa, pullulano innumerevoli altre (concretissime) trasformazioni, dove tecnologie come l'autoradio, il clacson, i semafori, l'autobus, il monopattino, ma anche dove articolazioni topologiche come strada/parcheggio/marciapiede/segnaletica

(verticale e orizzontale) etc. contribuiscono a produrre volta per volta figure attoriali differenti, ognuna con le proprie passioni, i propri programmi, il proprio carattere.

Ulteriore, implicita dimostrazione del fatto che, dal punto di vista sociosemiotico, spazi, soggetti, corpi, collettività e tecnologie vanno considerati secondo una unica prospettiva teorica e metodologica, rilevando come essi non siano entità separate, nettamente distinguibili fra loro, se non per un'astrazione filosofica banale che il senso comune – spesso sottostante a molte scienze umane – ha fatto propria. Di conseguenza, nessuno di questi elementi – un luogo, uno strumento, un corpo, un gruppo... – ha valenze e funzioni sue proprie, programmi, desideri o passioni specifici, se non per connotazioni sociali più o meno stabili e naturalizzate. Così (e il nostro cartone lo dice esplicitamente), non esistono soggetti buoni o cattivi di per sé, poiché è nelle loro traduzioni con mezzi e luoghi che si determina la loro reale personalità. Pippo a casa, in giardino, in garage, in auto lungo vie di scorrimento, in auto con l'autoradio accesa, in città, alla ricerca di un parcheggio, a passeggio per i marciapiedi, nel tentativo di attraversare la strada, immerso nella lettura del giornale non è affatto la stessa persona, non ha gli stessi programmi e gli stessi sentimenti. E del resto anche l'auto è 'personaggio' diverso se al cimitero, in garage, parcheggiata, in gara con altre auto, attaccata al carro atrezzi etc. Analogamente (e il nostro cartone lo dice coi propri mezzi audiovisivi), non ci sono mezzi di trasporto buoni o cattivi di per sé (per es. l'auto negativa e la bicicletta positiva), poiché è sempre il contesto narrativo che fornisce loro un'«anima» di qualche tipo, nelle loro relazioni costitutive e dinamiche con i soggetti umani che li usano, gli altri mezzi di trasporto, i luoghi che percorrono. Wheeler diventa cattivo in auto, se in conflitto con altri ibridi come lui; diventa perfidamente tranquillo quando accende la radio, trasformando sé e l'auto in provvisori suini; diventa triste e passivo quando subisce la gentilezza dei passeggeri dell'autobus che usano la sua macchina distrutta come comoda passerella. Ancora (e il nostro cartone lo sottolinea chiaramente), non ci sono spazi di per sé positivi e altri di per sé negativi: la carreggiata è luogo pericolosissimo per i pedoni, a meno di non sprofondarsi nella lettura di un quotidiano, che, isolando Walker dal resto del mondo, come per magia lo rende invulnerabile; allo stesso modo, il marciapiedi è territorio sicuro per Walker, a meno di non imbattersi nel ragazzino in monopattino che,

invece, lo arrota senza alcuna difficoltà. Per giunta sogghignando: «avanti un altro!».

Nota

Questo articolo vuole inserirsi, sullo sfondo degli studi sociologici, antropologici e urbanistici circa l'ambiente cittadino e il territorio metropolitano, nella già vasta bibliografia sulla semiotica della spazialità urbana (Barthes, Greimas, Lotman, Marin, De Certeau, Hammad etc.), per i quali rinvio al mio recente: *Figure di città. Discorsi sociali e spazi urbani* (MARRONE 2013). L'idea è quella di incrociare la riflessione sulla significazione urbana (che pensa spazio e soggetto costituirsi reciprocamente) con quella sul senso della tecnologia, condotta, sempre sulla scorta della teoria semiotica, da Bruno Latour e dalla sua scuola (cfr. per tutti MATTOZZI 2006, dove l'idea dell'ibrido «umano-non umano» è costitutiva. Nonché con la ricerca semiotica sul corpo (cfr. FONTANILLE 2004; MARRONE 2005).

Il cartone *Motormanìa*, si trova facilmente su www.youtube.com si in versione originale inglese che doppiato in italiano.

Gianfranco Marrone
Università di Palermo
Dipartimento di Studi culturali
gianfranco.marrone@unipa.it

Riferimenti bibliografici

- FONTANILLE, J. 2004, *Forme dell'impronta*, Meltemi, Roma.
MARRONE, G. 2005, *La Cura Ludovico*, Einaudi, Torino.
— 2013, *Figure di città. Discorsi sociali e spazi urbani*, Mimesis, Milano.
MATTOZZI, A. (a cura di) 2006, *Il senso degli oggetti tecnici*, Meltemi, Roma.



1. Mr. Walker



2. Mr. Wheeler



3. Litigi fra Wheeler



4. Tutte le strade sono di Wheeler



5. Wheeler suino



6. Auto al semaforo



7. Auto-passerella



8. Walker inseguito



9. La lettura del giornale salva Walker



10. Il ragazzino con il monopattino



11. Auto e carro attrezzi



12. Sguardo in macchina di Walker/Wheeler

Connessioni regolate

La chiave ontologica alle specie-specificità?¹

Piera Filippi

1. La nozione di *Umwelt*: il mondo non è una scatola

Il presente studio prende le mosse dal nodo teorico cruciale del programma di ricerca di Uexküll, zoologo e filosofo naturalista attivo nella prima metà del '900:

Una delle illusioni su cui è più facile cullarsi, è che il rapporto del soggetto con il mondo si svolga nello stesso spazio e nello stesso tempo in cui si svolgono quelli che ci legano al nostro mondo: e ad alimentare questa illusione concorre la credenza che esista un solo mondo, in cui tutti i viventi sono contenuti come in una scatola; e che perciò spazio e tempi siano uguali per tutti.²

L'idea qui espressa è che il Mondo non è un'entità unica ed indifferenziata per ogni essere vivente. Esso non è un mero contenitore, né un singolo insieme complesso di oggetti ed esseri animati fra loro in relazione, a cui ogni specie ha accesso in gradi diversi. La differenza che passa tra le modalità di accesso epistemico al mondo da parte delle diverse specie viventi non sta nella quantità di informazioni cui si viene in contatto, ma nelle specifiche modalità biocognitive in cui ciò avviene, modalità che ne fondano lo specifico statuto ontologico. Il nocciolo duro della teoria di Uexküll è, dunque, che esistono tanti mondi-ambienti (*Umwelt*) quante sono le specie viventi. Ognuna di esse (dall'euglena agli umani), infatti, è dotata di uno specie-specifico apparato biologico che ne fonda l'accesso alla realtà, consentendo in tal modo di disporre delle informazioni pertinenti, o meglio, funzionali alla sopravvivenza della specie data. Secondo l'autore, non esistono oggetti neutrali. In altri termini, dunque, in ogni specie la percezione del

1. La presente ricerca è stata finanziata tramite i fondi del Consiglio Europeo per la ricerca – fondo avanzato SOMACCA (Nr. 230604) assegnato a William Tecumseh Fitch.

2. UEXKÜLL e KRISZAT 1967, 50.

mondo è immediatamente connessa con la possibilità, propria dei meccanismi biologici tipici della specie, di attribuirvi una qualità funzionale, ovvero una disposizione all'uso. Ora, posto che i processi cognitivi che risultano da tali meccanismi biologici siano altamente diversi di specie in specie, la domanda centrale del presente studio è se esista - nondimeno - un processo cognitivo di base che accomuni l'approccio percettivo-epistemico alle date *Umwelt*, a livello cross-specifico.

L'ipotesi che avanzo in risposta a tale domanda, è che in ogni specie la percezione della data *Umwelt* sia, in definitiva, riconducibile alla abilità di trovare connessioni fra i diversi elementi del mondo, e delle conseguenze - in termini di sopravvivenza - che ne derivano. In altre parole, dunque, la modalità epistemica universale di accesso al mondo è determinata dalla possibilità di percepire e riconoscere connessioni fra unità distinte, in esso. Per dirla con Wittgenstein infatti,

[...] Come noi non possiamo affatto pensare oggetti spaziali che siano fuori del tempo, così noi non possiamo pensare un oggetto che sia fuori della possibilità della sua relazione con altri.³

Applicando tale riflessione wittgensteiniana entro una cornice di cognizione comparata, possiamo affermare che gli elementi della realtà oggettuale percepita da ogni specie, sono come i punti nodali di un'ampia ragnatela, e ciò che forma le immagini specie-specifiche sono i *nessi* fra gli oggetti del mondo.⁴ Così, la capacità di percepire strutture o connessioni regolate fonda l'interpretazione ontologica di ogni *Umwelt*.

Curiosamente, connettere elementi diversi in base a regole strutturali è proprio la definizione del termine greco *syntaxis*. Dunque, è proprio nella capacità di «sintassi» - intesa nell'accezione greca del termine - che identifico la facoltà che, presente in tutte le specie animali, determina l'accesso specie-specifico di ciascuna alla propria *Umwelt*. Al fine di distinguere la facoltà di *syntaxis* dalla abilità di sintassi proposizionale delle lingue storico-naturali, indicherò tale facoltà con il termine «sintassi percettuale».

3. TLP, par. 1.1, 2.2.01, 2.0121. Come nelle pagine seguenti, cito dalla traduzione italiana WITTGENSTEIN 1998. Qui mantengo la traduzione di *Sachverhalten* proposta da LO PIPARO 1998, 199.

4. Vedi LO PIPARO 1998-

Chiaramente, un approccio comparativo alla cognizione animale deve tenere in considerazione i limiti costitutivi di tale prospettiva. In effetti, proprio per il fatto che ogni specie è dotata di un tipico apparato neuro-biologico, non otterremo mai una comprensione totale ed esaustiva delle menti delle altre specie, le cui *Umwelt* si sovrappongono e si intersecano come i livelli separati di un contrappunto musicale.⁵ Ad esempio, è possibile (e altresì verosimile) che modalità sensoriali come il canale biochimico - piuttosto che quella acustica o visiva, pervasive nella specie umana - dominino la sfera cognitiva di altri animali, risultando in competenze dalla natura difficilmente sondabile dall'uomo. Tuttavia, pur consapevole di tale intrinseco limite metodologico, credo sia di fondamentale importanza l'identificazione di una facoltà generale che, pur condivisa nel mondo animale, permetta di condurre un'indagine comparata delle abilità, tipiche in ogni data specie, di accesso alle date *Umwelt*. Nello specifico, credo che un terreno fertile di ricerca sia quello inerente gli studi comparativi sulla abilità di sintassi percettuale in individui verbali e non (infanti preverbali ed animali non umani): un terreno in grado di fornire dati interessanti sulla natura del rapporto tra mente/i e mondo.

2. Grammatiche per lo studio della sintassi percettuale

Al fine di esplorare i vari livelli di competenza sintattico-percettuale nelle specie animali, più studiosi hanno aderito al cosiddetto paradigma dell'*artificial grammar learning* (apprendimento di una grammatica artificiale). Questo consiste nel derivare un linguaggio da regole logico-formali, ovvero dalle regole di una grammatica formale sulla cui base costruire dei mini-linguaggi artificiali adatti ad essere implementati in test sperimentali. Nello specifico, l'idea alla base di questo paradigma di studi è di esporre ad una medesima classe di stimoli - con distinti livelli di complessità interna - soggetti appartenenti a diverse specie animali, al fine di confrontarne le abilità di apprendimento. Tali studi si suddividono generalmente in una fase di familiarizzazione, in cui i soggetti vengono esposti (abituati) ad un certo tipo di stimoli che presentano dei pattern strutturali, o delle regolarità formalmente quan-

5. Vedi CARAPEZZA 2013.

tificabili - e una fase di test, in cui si esamina la capacità dei soggetti di riconoscere gli schemi sintattico-percettuali che interessano i dati stimoli, e/o di applicarli su unità diverse.

Al fine di isolare l'aspetto meramente combinatorio della struttura da qualsiasi altra caratteristica in grado di veicolare informazioni, spesso le frasi utilizzate come stimoli su cui testare le abilità cognitive sono costituite da stringhe di suoni prive di senso, o proferite da una voce artificiale per isolare ogni colore prosodico ed emozionale. Difatti, lo scopo cardine alla base di tale paradigma è l'individuazione delle competenze di natura esclusivamente *sintattico-formale*, deputata ad indicare il nucleo cognitivo condiviso fra specie diverse, individuandone, al contempo, le differenze costitutive. Spunti assai interessanti in questo ambito di indagine provengono dagli studi condotti su popolazioni di neonati ancora in fase preverbale. Difatti, pur essendo dotati di specifiche predisposizioni neuro-biologiche tipicamente umane per l'acquisizione di una lingua storico-naturale, gli infanti forniscono dei significativi termini di comparazione con le specie non verbali, poiché non vantano ancora della piena facoltà di linguaggio proposizionale.

3. Sintassi percettuale negli infanti preverbal: apprendimento statistico e acquisizione di regole

In uno studio molto influente, Jenny Saffran e il suo gruppo di ricerca hanno ipotizzato che le sequenze di unità acustiche dei discorsi rivolti agli infanti preverbal presentano delle regolarità combinatorie - ovvero sintattico-percettuali - quantificabili in termini di distribuzioni statistiche.⁶ L'idea alla base di tale ipotesi è che la probabilità che una sillaba segua un'altra è più alta laddove queste occorrono all'interno delle stesse parole piuttosto che in due parole distinte. Tale idea s'iscrive nel paradigma detto dell'«apprendimento statistico» del linguaggio, secondo cui le regolarità statistiche presenti nel segnale costituiscono un tipo di informazione essenziale per segmentare le parole all'interno di un flusso di discorso che nel segmentare le parole all'interno di un flusso di discorso che, come spesso avviene nelle conversazioni ordina-

6. SAFFRAN e R. N. ASLIN 1996.

rie (o come si può notare ascoltando un discorso proferito in una lingua che non conosciamo), non presenta pause indicative tra un termine e l'altro. Per testare tale ipotesi, Saffran e il suo gruppo, hanno creato un mini-linguaggio del tutto privo di senso, le cui unità costitutive (quattro parole trisillabiche) vennero costruite concatenando un insieme di sillabe secondo specifiche regole di sequenziamento statistico. Ad esempio, un modo per identificare le parole ben formate all'interno del flusso di discorso è *calcolare* le probabilità condizionali tra le sequenze di sillabe, altrimenti dette «probabilità di transizione» (frequenza di XY/ frequenza di X, dove X e Y sono sillabe). Per illustrare meglio tale concetto, immaginiamo di avere un mini linguaggio di 4 parole, una delle quali è «nice» e le altre tre: «paper», «children», e «guitar». La probabilità che la sillaba *ce* sia seguita da *pa*, *chi*, o *gui* è di 1 su 3, mentre la probabilità che la sillaba *ni* sia seguita da *ce*, o che *chil* sia seguito da *dren* - è di 1 su 1. Gli autori hanno applicato tale formula computazionale per la creazione di un mini linguaggio artificiale (ovvero privo di valore semantico) di cui alcune unità costitutive erano ad esempio, *pabiku*, *tibudo*, *golatu*, *daropi*. È opportuno sottolineare che secondo gli studiosi, tali regolarità sintattico-percettuali (statisticamente quantificabili) orientano l'acquisizione ontogenetica del linguaggio negli umani. Infatti, sono essenziali per la corretta *pertinentizzazione* delle parole, ovvero il processo che permette agli infanti di determinare quali sequenze di suoni - all'interno di un flusso continuo di discorso - costituiscono parole ben formate.

Da tale studio è emerso che i neonati di appena otto mesi sono effettivamente in grado di sfruttare le informazioni relative alla distribuzione statistica delle sillabe per individuare le parole all'interno di un flusso continuo di discorso. Lo studio di Saffran rimane una ricerca chiave in quest'ambito di indagini, poiché mostra la sorprendente capacità biologica degli infanti umani di discernere gli aspetti in qualche modo «regolari» dei dati sensoriali stessi, anche dopo un'esposizione di appena due minuti.⁷

Date tali considerazioni, è opportuno chiedersi se l'abilità di individuare delle regolarità distribuzionali sia meramente connessa alla percezione di suoni linguistici (ovvero unità che suonano come parole

7. SAFFRAN e R. N. ASLIN 1996.

prive di senso), o non si estenda invece a stimoli di natura diversa, rappresentando dunque un'abilità che si espleta in differenti modalità sensoriali. In tale direzione, diverse ricerche hanno dimostrato che gli stessi meccanismi di apprendimento statistico sottesi all'individuazione di unità discrete e ben formate all'interno di un flusso continuo vengono reclutati anche per stimoli musicali.⁸ Inoltre, tali risultati sono stati recentemente estesi anche al dominio visuale.⁹ Da tali studi possiamo dunque desumere che i meccanismi di analisi sintattico-percettuale che operano nella categorizzazione di input trovano impiego in diversi domini sensoriali.

Su tale scia, è bene tenere presente che, dato un sistema di stimoli sensoriali (quale può essere in qualche modo una lingua, o anche un ambiente esterno) oltre all'abilità di estrarne le diverse unità discrete costitutive, o di astrarne le proprietà che ne orientano la categorizzazione, possono entrare in gioco altri importanti processi cognitivi. Fra questi, crucialmente, il saper *riconoscere* le regole che governano le relazioni tra gli elementi. A tal proposito è interessante la ricerca condotta da Gary Marcus la cui ipotesi è che gli infanti siano in grado non soltanto di percepire regolarità distribuzionali, ma di discriminare veri e propri pattern strutturali in una sequenza di suoni non-senso.¹⁰ Nello specifico, al fine di testare l'abilità degli infanti di «captare» pattern sintattico-percettuali fra unità appartenenti ad insiemi distinti, Marcus ha implementato nel suo studio sperimentale dei pattern molto semplici, del tipo ABA e ABB, a cui corrispondevano, rispettivamente stringhe del tipo «*ga ti ga*», o «*wo fe wo*» e «*ga ti ti*» e «*wo fe fe*». Da tale ricerca emerge che i neonati di appena sette mesi d'età sono in grado di discriminare questi due tipi di «grammatiche».

Infine, vale la pena di considerare gli studi condotti sulla capacità -propria degli infanti preverbali - di identificare la connessione tra oggetti diversi, astraendo, in qualche modo, la proprietà sensoriale distintiva che li include in un medesimo insieme.¹¹ In altre parole, i bambini, ancora prima di raggiungere piena padronanza del linguaggio verbale, mostrano l'abilità di riconoscere i tratti in comune fra diverse

8. SAFFRAN, JOHNSON *et al.* 1999.

9. FISER e R. ASLIN 2002.

10. MARCUS 1999.

11. PRUDEN *et al.* 2006.

immagini visuali (ad esempio in multiple immagini di tazze) e, in modo importante, di utilizzare tali similarità come il tratto percettuale in funzione del quale connettere a livello i dati elementi entro una medesima etichetta categoriale.

In sintesi, dunque, la facoltà di intercettare regolarità che definiscono le unità costitutive e gli schemi di connessione fra gli stimoli cui gli individui sono esposti trova applicazione a) in diversi domini sensoriali come suoni linguistici, musicali, o elementi visuali e b) fra elementi distinti, siano essi contigui, o meno.

Una terza direzione che ha interessato quest'ambito d'indagine inerisce l'abilità di percepire regolarità sistematicamente quantificabili a livello cross-modale, ovvero di cogliere pattern complessi di associazioni tra elementi appartenenti a due domini sensoriali diversi. Un esempio di tale tipo di associazione cross-modale è quello tra parole (unità acustiche) e oggetti (referenti visuali). A tale quesito il gruppo di ricerca di Jenny Saffran ha dedicato uno studio dal titolo «Can Infants Map Meaning to Newly Segmented Words?». ¹² Riprendendo il paradigma adottato nello studio del 1996 sull'apprendimento statistico negli infanti di otto mesi, i ricercatori hanno ipotizzato che la strutturazione statisticamente regolata degli stimoli, dunque la presenza di unità ben formate all'interno del flusso fonico, faciliti ai bambini il compito di associare un significato alla data parola. Per dimostrare tale ipotesi, dopo aver familiarizzato gli infanti ad un linguaggio artificialmente costruito ne hanno indagato l'abilità di riconoscere l'associazione tra oggetti raffigurati in un'immagine e: a) parole ben formate, b) non-parole, ovvero stringhe di suoni non facenti parte del minilinguaggio con cui avevano familiarizzato e c) «parole parziali», ovvero parole formate dalla combinazione di sillabe che occorreivano in parole ben formate distinte. Utilizzando la tecnica della violazione delle aspettative, quindi della durata della fissazione verso immagini/suoni non familiari – gli autori hanno dimostrato che gli infanti preverbali mostravano una maggiore familiarità verso oggetti associati alle unità ben formate piuttosto che alle non-parole o alle «parole parziali».

In tale paradigma sperimentale si colloca altresì la ricerca effettuata da Smith e Yu, i quali hanno presentato l'esempio raffigurato in figura

12. ESTES *et al.* 2007.

1, in cui un termine, «ball», viene proferito in due situazioni diverse, in cui occorrono diversi potenziali riferimenti, come ad esempio, una palla ed un cane nella prima scena, e una palla ed una mazza da baseball nell'altra.¹³ L'idea di base è che all'udire il termine «ball» in un solo contesto in cui figurano tanto la mazza quanto la palla, i bambini possono non essere in grado di distinguerne con certezza il riferimento. Tuttavia, nel momento in cui gli infanti rincontrano tale termine in un nuovo contesto, dove la palla occorre accanto al cane, l'infante sarà nella condizione di associare la co-occorrenza del medesimo oggetto (la palla) con la co-occorrenza della medesima sequenza di suoni («palla») attraverso scene contestuali diverse (prima slide con palla e mazza, e seconda slide con palla e cane). In altri termini, attraverso l'esposizione a scene diverse, i bambini vengono messi nella condizione di associare una sequenza di suoni all'appropriato oggetto di riferimento, procedendo per esclusione. In questo esempio, nella prima scena il suono «ball» poteva essere associato con probabilità 0.5 tanto alla mazza quanto alla palla. La seconda scena consisteva invece dell'immagine di una palla e di un cane; la ripetuta co-occorrenza del termine «ball» con l'immagine della palla, definisce la certezza dell'associazione tra tale termine e l'appropriato oggetto di riferimento. Posto ciò, risulta evidente come gli infanti preverbalmente siano in grado di applicare una sorta di apprendimento statistico, ovvero di intercettare delle regolarità statisticamente quantificabili a livello cross-situazionale che facilitano il processo di acquisizione delle parole.

In ultima analisi, dunque, gli infanti preverbalmente mostrano una chiara predisposizione a cogliere implicitamente delle connessioni sistematicamente regolate e quantificabili in termini matematici su più livelli sia intra-sensoriali che inter-sensoriali. A questo punto, al fine di trovare una valida argomentazione all'ipotesi sull'esistenza di un'abilità di sintassi percettuale condivisa a livello inter-specifico, passerò in rassegna alcuni studi comparativi recentemente condotti su animali non umani. Sarà questo l'oggetto del prossimo paragrafo.

13. SMITH e YU 2008.

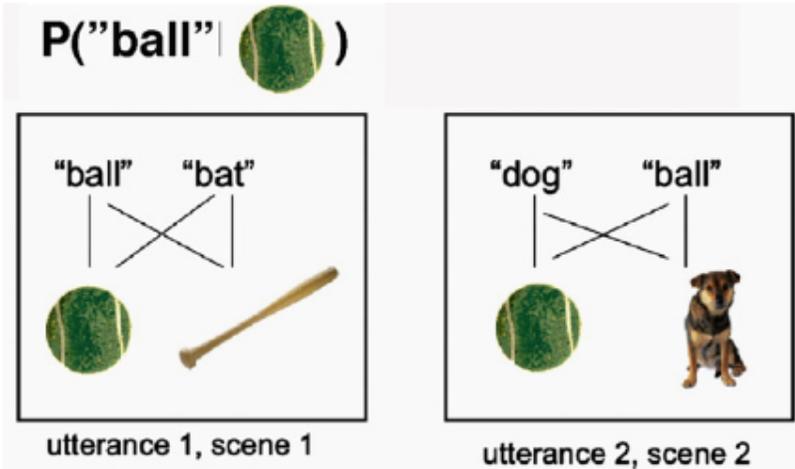


Figura 1: Immagine modificata da SMITH e YU 2008.

4. Sintassi percettuale in specie non umane: apprendimento statistico e acquisizione di regole

In un studio pubblicato nel 2001, il gruppo di Marc Hauser ha replicato sui tamarini dal ciuffo bianco lo stesso esperimento condotto da quello di Marcus relativamente alle competenze algebriche degli infanti.¹⁴

Nello specifico, gli studiosi hanno testato le capacità di tale specie di scimmie di: a) discriminare statistiche sequenziali a partire da un flusso di sillabe concatenate, e b) usare tali statistiche per determinare quali sequenze di sillabe formano parole ben formate. In altri termini, gli studiosi si sono chiesti se tale specie vanti il meccanismo cognitivo necessario ad acquisire determinati schemi di associazione sintattico-percettuale, e a riconoscere tali regole in quanto corrette. Tale ricerca ci rivela che l'abilità di discriminare e computare regolarità statistiche, comune tanto agli esseri umani quanto ai tamarini non è il tratto cognitivo in grado di demarcare la specificità delle abilità sintattico-percettuali dei tamarini da quelle umane, i cui pattern sono caratterizzati da relazioni infrastrutturali ben più complesse, ed i cui elementi possono non essere acusticamente adiacenti o vicini.

14. Cfr. HAUSER *et al.* 2001 e MARCUS 1999

In tale direzione, è cruciale un ulteriore studio di ricerca condotto sempre sui tamarini, al fine di esplorarne l'abilità di tracciare - all'interno di un flusso di sequenze foniche - dipendenze strutturali tra elementi non immediatamente adiacenti.¹⁵ In modo interessante, da tale studio emerge che i tamarini siano in grado di computare le transizioni probabilistiche anche fra elementi non adiacenti. L'abilità dei tamarini di distinguere relazioni strutturali tra elementi spazialmente non sequenziali, e regolati da pattern distribuzionali specifici, rappresenta un indizio significativo relativamente alla condivisione inter-specifica della facoltà di sintassi percettuale.

Inoltre, una serie cospicua di ricerche è stata recentemente condotta allo scopo di rintracciare in specie non verbali l'abilità di riconoscere quegli schemi sintattici percettuali che secondo la teoria delineata in Chomsky nel 1956 sono coinvolti nel processamento delle lingue storico-naturali.¹⁶ Nello specifico, per i propositi del presente studio basta far riferimento a due tipi di grammatiche formali enucleate dal linguista: i) le grammatiche a stati finiti e ii) le grammatiche sovra-regolari libere dal contesto, le quali forniscono i termini computazionali attraverso i quali poter processare la complessità logico-sintattica delle lingue storico-naturali. Tale distinzione è stata rielaborata in uno studio di ricerca condotto da Fitch e Hauser,¹⁷ al fine di analizzare le abilità sintattico-percettuali dei tamarini dal ciuffo bianco; nello specifico, gli autori hanno selezionato due tipi di grammatiche - ovvero A^nB^n e $(AB)^n$, come istanze rispettivamente dell'insieme delle grammatiche a stati finiti, e dell'insieme di grammatiche sovra-regolari. Crucialmente, ciascuno di questi due sistemi formali può essere generato da un modello matematico - una macchina computazionale astratta (automa) - che può presentare un numero finito di stati (figura 2). La macchina che computa una grammatica a stati finiti può essere descritta in termini di probabilità di transizione da uno stato all'altro, e dalle condizioni formali che regolano tale transizione. Nel pattern $(AB)^n$, utilizzato come istanza della grammatica a stati - l'unica regola consiste nello scrivere un'occorrenza di B alla sinistra di un'occorrenza di A, per un numero n di volte. Al fine di creare tale pattern, o per

15. NEWPORT *et al.* 2004.

16. CHOMSKY 1956.

17. FITCH e HAUSER 2004.

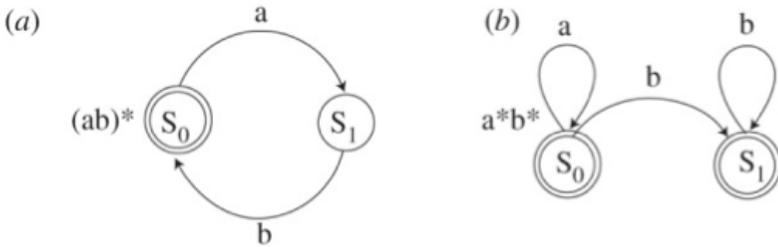


Figura 2: Immagine modificata da FITCH e FRIEDERICI 2012.

discriminarne la correttezza formale, tutto ciò che un automa deve conoscere è: a) l'input (stato) iniziale, b) la regola di transizione per lo stato successivo, c) il numero di transizioni dopo le quali deve fermarsi. Come si può facilmente intuire, una memoria limitata è sufficiente a processare questa quantità di informazioni. Lo stesso non vale, invece, per le grammatiche sovra-regolari libere dal contesto. Infatti, dato, ad esempio, A^nB^n - lo schema grammaticale utilizzato come istanza di queste ultime da Fitch e Hauser - ad un certo numero di elementi «a», appartenenti all'insieme A, segue, a destra, lo stesso numero di elementi «b», propri dell'insieme B: ciò vuol dire che in questa classe grammaticale, è necessario immagazzinare in memoria il numero del primo tipo di elementi, per poi compararlo al numero degli elementi del secondo tipo, un'operazione che da un punto di vista computazionale richiede una capacità di memoria assai più elevata rispetto a quella necessaria per il corretto processamento di una grammatica a stati finiti.¹⁸

In particolare gli autori hanno impiegato tali grammatiche formali per generare dei linguaggi artificiali i cui simboli consistevano di sillabe prive di senso, proferite da una voce femminile se appartenenti all'insieme A, e da una voce maschile se appartenenti a B.¹⁹ L'idea alla base di tale studio è che le grammatiche a stati finiti, il cui meccanismo di connessione consiste in una mera concatenazione di simboli e strin-

18. FITCH e HAUSER 2004.

19. FITCH e HAUSER 2004. Per una rassegna sulle implicazioni teoriche e sperimentali di tale approccio vedi FITCH e FRIEDERICI 2012.

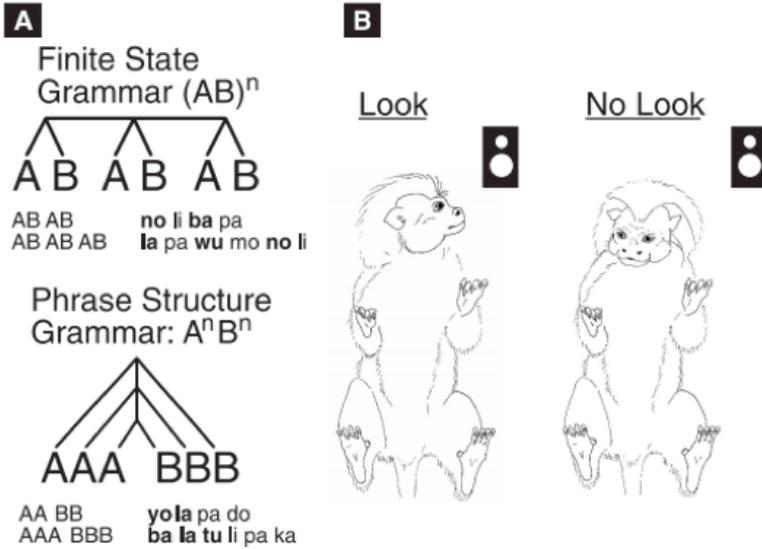


Figura 3: Immagine modificata da FITCH e HAUSER 2004.

ghe, rappresentino una sorta di «ponte evolutivo», che ha condotto le capacità cognitive dell'uomo allo stadio attuale, ovvero grammatiche delle strutture frasali dalla complessa struttura gerarchica. L'ipotesi avanzata da Fitch & Hauser, infatti, è che i tamarini dai ciuffi bianchi fossero in grado di distinguere una stringa a stati finiti, ma non una grammatica sovra-regolare (figura 3). I risultati di tale esperimento hanno confermato questa ipotesi, dimostrando che i tamarini non sono in grado di riconoscere la «dipendenza strutturale» intercorrente tra le sillabe dell'insieme A e quelle dell'insieme B, consistente nel dato numero di elementi distinti. Tuttavia, in modo a mio avviso sorprendente, da uno studio condotto da Abe e Watanabe emerge che, al contrario, i passeri del Giappone siano in grado di processare schemi strutturali del tipo $(AB)^n$ modificando artificialmente il pattern di sillabe tipiche dei loro canti.²⁰

che

20. ABE e WATANABE 2011.

Come nel caso dei bambini preverbalmente, l'abilità di astrarre regolarità sintattico-percettuali inerisce anche a domini diversi rispetto a quello strettamente acustico. Infatti, va da sé che oltre agli umani, anche diverse specie animali vantino l'abilità di riconoscere delle similarità percettive in elementi distinti, e di includere tali esemplari entro un medesimo insieme categoriale. Ciò è quanto avviene, ad esempio, nel momento in cui identificano l'immagine (sia essa di natura visuale o biochimica) di un singolo esemplare di animale come istanza di un particolare tipo di predatore. Così, in altri termini, l'esposizione a diverse immagini di un medesimo oggetto di riferimento permette di «astrarre» gli elementi che occorrono nella totalità degli esemplari, e di usarli come proprietà che ne definisce l'appartenenza ad una medesima categoria. Diversi studi empirici sono stati realizzati in tale ambito, dimostrando come la capacità di riconoscere la connessione tra riferimenti diversi, permetta di identificare gli stessi come appartenenti ad un medesimo insieme. Tali specie, in altre parole, riconoscono delle regolarità percettuali, in funzione delle quali associare elementi diversi, ed includerli entro una medesima unità categoriale. In tal senso, possiamo intendere la capacità di categorizzazione percettuale come un'importante istanza della facoltà di sintassi percettuale largamente diffusa nel mondo animale.

Infine, per quanto concerne l'abilità di tracciare regolarità sintattico-percettive tra domini diversi, sono assai significative le osservazioni sulla abilità attestata in diverse specie di associare specifici pattern di elementi acustici a referenti propri dell'ambiente esterno. Tale abilità può manifestarsi in forme assai semplici e diffuse in tutto il mondo animale, come ad esempio l'associazione tra un'unità acustica, o sue determinate caratteristiche prosodiche ed un un singolo riferimento oggettuale, sia esso un particolare comportamento, uno stato di arousal, o ancora un'entità animata o meno dell'ambiente esterno. Inoltre, per quanto concerne gli studi da laboratorio in tale ambito di indagine, classici sono gli esperimenti di condizionamento operante condotti su numerose specie animali.

Forme significativamente più complesse di associazioni cross-modalità (sistematicamente quantificabili) sono state invece identificate in diverse specie di scimmie. A tal proposito, in un interessante articolo inerente la capacità degli scimpanzé di combinare i propri richiami in stringhe composte, viene osservato che fra i vocalizzi che hanno

Component call	Contexts where component calls occurred more than expected	Call combination	Contexts in which call combinations occurred more than component calls
'Aaa' grunt (GRa) Deep grunt (GRd)	Food Food	GRa + GRd	Food
Pant hoot (PH) Drum (DM)	Response in food and travel Travel, aggression	PH + DM	Travel (Aggression)
Pant hoot Grunt	Response in food and travel Food	PH + GR	(Response at food)
Pant hoot Pant grunt (PG)	Response in food and travel Greet, Meet in travel	PH + PG	Greet (Meet at food & travel)
Pant hoot Scream (SM)	Response in food and travel Receive aggression, sex	PH + SM	Response at food (Response in travel)
Pant hoot Scream Drum	Response in food and travel Receive aggression, sex Travel, aggression	PH + SM + DM	Travel

Figura 4: Tabella modificata da CROCKFORD e BOESCH 2005.

avuto modo di registrare in uno studio direttamente sul campo, la metà occorreva in combinazione con altri richiami, o con tamburellamenti.²¹ Il dato sorprendente è che il riferimento di ciascuna unità deriva dalla combinazione di unità diverse. In altre parole, l'annessione di unità diverse entro un unico proferimento ha dei rimarchevoli effetti di senso. Prendiamo in considerazione, ad esempio, il *pant hoot*, il richiamo più comune emesso dagli scimpanzé, generalmente impiegato nei contesti di spostamenti di gruppo, incontri fra gruppi diversi, o in occasione della ricerca di cibo, e il *grunt*, - vocalizzo emesso in presenza di lievi pericoli, o prima di iniziare uno spostamento di gruppo, o in occasione della ricerca di cibo. La giustapposizione di tali vocalizzi in un richiamo composto, restringe il campo semantico ad un contesto specifico comune ad entrambi i richiami, la presenza di cibo, generando maggiore accuratezza nel riferimento al dato contesto (figura 4).

Il tema della sintassi percettuale nei sistemi di comunicazione delle scimmie è uno dei principali fuochi di studio di alcuni gruppi di ricerca guidati da Klaus Zuberbühler. In particolare, questi ultimi hanno concentrato la propria ricerca su alcune specie di scimmie non antropomorfe, che vantano, come vedremo, l'uso di forme sintattico-percettuali. Sebbene assai rudimentali da un punto di vista semantico,

21. CROCKFORD e BOESCH 2005.

tali schemi strutturali sono più complessi rispetto a quelli finora identificati fra i richiami degli scimpanzé. Ciò mostra che la capacità di combinare diversi elementi in una sequenza regolata – da una parte, e di associare tale combinazione sintattico-percettuale con riferimenti contestuali propri – dall'altra, può essere a buon diritto riconosciuta come una competenza evolutasi sotto la pressione di diverse spinte ambientali e sociali che hanno interessato tanto gli uomini, quanto specie di scimmie filogeneticamente ad essi distanti. Esempari, a tal proposito, gli studi effettuati da Ouattara sui cercopitechi, i quali vantano un sistema comunicativo in cui a due diversi tipi di predatori - leopardi ed aquile coronate rispettivamente - corrisponde un particolare richiamo.²² Tuttavia, tale sistema di segnalazione vanta un meccanismo sintattico-percettuale molto interessante, che rappresenta, secondo l'interpretazione di Ouattara, una vera e propria forma di affissazione.²³ Infatti, come osservano gli autori dell'articolo, pare che tale specie sia in grado di anettere un suffisso ai richiami utilizzati in risposta al potenziale attacco di un predatore, operazione che sfocia nell'alterazione del significato generale del richiamo. Nello specifico, la giustapposizione di un'unità acustica, detta «oo» – mai usata singolarmente – genera una nuova espressione indicante la presenza di un non specificato elemento di disturbo. Come notano gli stessi autori, a prescindere dalla capacità di *volere* informare gli altri, i cercopitechi di Campbell sono in grado di trarre delle informazioni derivanti dalla annessione sintattica di un suffisso al richiamo di allarme. In particolare, l'effetto di senso generato dai richiami così ottenuti consiste nel rinvio ad un'area semantica più generale, ma pur sempre, nella maggior parte dei casi, connessa a quella propria della prima parte del proferimento. Ad esempio, mentre il richiamo detto «krack» viene emesso in risposta alla percezione auditiva o visuale di un leopardo, il «krack-oo» rinvia alla presenza di un pericolo generale, sia esso un'aquila, un leopardo, o in risposta ad un richiamo di pericolo emesso dai gruppi vicini. Oltre alla capacità di modificare - generalizzandoli - i tratti semantici dei richiami attraverso l'aggiunta di un suffisso, i cercopitechi di Campbell (a differenza di quanto rilevato sui richiami degli scimpanzé) vanta-

22. OUATTARA, ZUBERBÜHLER *et al.* 2009. Cfr. SEYFARTH *et al.* 1980.

23. OUATTARA, LEMASSON *et al.* 2009.

no la importante capacità di combinare due richiami, generando un riferimento contestuale nuovo e non direttamente connesso al valore semantico dei singoli elementi accorpati, rinviando, cioè, a contesti diversi da quelli specificati da ciascuna unità di per sé. Interessanti, su questo tema sono le recenti scoperte effettuate da Kate Arnold e Klaus Zuberbühler le quali rivelano che lo specifico ordine sequenziale dei medesimi vocalizzi (detti «pyow» e «hack») indicano la presenza predatori ben determinati, o di un invito a spostarsi.²⁴

Infine, una specie che offre spunti essenziali per le riflessioni comparative del presente studio è l'ape mellifera. Da diverse ricerche, emerge, infatti, che i membri di tale specie siano in grado di trovare connessioni tra specifici punti di riferimento, mappando, in tal modo, un certo numero di territori.²⁵ Inoltre, tali animali realizzano una sorte di comunicazione che include simultaneamente tre piani paralleli: attraverso la modulazione sistematicamente quantificata di durata, direzione e velocità della loro danza, essi comunicano rispettivamente distanza, direzione, e desiderabilità della risorsa di polline ai membri del proprio alveare.²⁶

Le considerazioni sulle facoltà sintattico-percettuali condivise a livello cross-specifico invitano alla riflessione sui meccanismi cognitivi che guidano l'accesso epistemico alla *Umwelt* umana, definendone la specificità. Nel prossimo paragrafo metterò a tema tale questione, mostrando in che modo il nucleo di abilità sintattico-percettuali condivise venga espresso nel sistema cognitivo degli uomini, modulandone, in qualche maniera, la forma di vita.

5. Conclusioni

All'inizio di quest'articolo, ho avanzato l'ipotesi secondo la quale tutte le specie animali vantano un comune nucleo cognitivo, il quale consiste nella generale facoltà di sintassi percettuale. I diversi studi fin qui passati in rassegna forniscono dati convergenti su tali ipotesi. In conclusione, dunque, possiamo riconoscere - credo a buon diritto - nella facoltà di intercettare connessioni percettuali tra oggetti propri della

24. ARNOLD e ZUBERBÜHLER 2008.

25. GOULD 1986.

26. LINDAUER 1961, VON FRISCH 1967.

Umwelt della data specie, una facoltà condivisa a livello inter-specifico. Chiaramente, nel sistema cognitivo di ciascuna specie, tale abilità viene tradotta in comportamenti propri, e probabilmente integrata ad altre facoltà, o applicata in domini sensoriali empiricamente ancora poco esplorati dall'uomo, come ad esempio il la sfera bio-chimica. La domanda in merito a come tale abilità si traduca negli specie-specifici sistemi cognitivi rimane dunque aperta ad approfondimenti e progressi sul piano sia empirico che teorico.

Posto ciò, vorrei concludere il presente articolo con una breve riflessione su come tale facoltà venga impiegata nel sistema cognitivo-verbale dell'uomo. A tal proposito, vale la pena riportare i seguenti passi tratti dal *Tractatus* di Wittgenstein:

Che gli elementi dell'immagine siano in una determinata relazione l'uno con l'altro rappresenta che le cose sono in questa relazione l'una con l'altra. Questa connessione degli elementi dell'immagine io la chiamo struttura dell'immagine; la possibilità di questa struttura io la chiamo forma di raffigurazione dell'immagine.

La forma di raffigurazione è la possibilità che le cose siano l'una con l'altra nella stessa relazione che gli elementi dell'immagine.

È così che l'immagine è connessa con la realtà; giunge ad essa.

Queste coordinazioni sono quasi le antenne degli elementi dell'immagine, con le quali l'immagine tocca la realtà.²⁷

Secondo il quadro teorico di Wittgenstein, negli uomini le «antenne» cognitive in grado di configurare quella che percepiscono come il proprio mondo (ovvero la propria *Umwelt*) sono le proposizioni linguistiche, le cui coordinazioni logico-sintattiche captano i nessi nel mondo. Così, è la precipua relazione tra le parti a stabilire il significato di una frase, ovvero il suo corrispettivo sul piano oggettuale delle connessioni di fatti. L'uso delle parole in un certo ordine, ossia l'uso sintattico delle parole, determina la «percezione della forma» dei fatti del mondo, o, in altri termini, la comprensione del modo in cui sono fra loro inter-relati. In linea con tali idee, è bene riportare alcune osservazioni di Terrence

27. Proposizioni 2.15, 2.151, 2.1511, 2.1515.

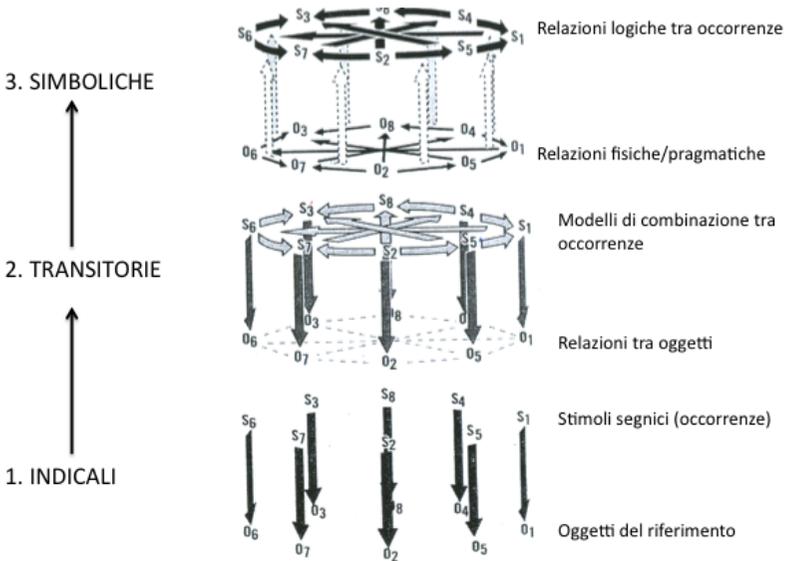


Figura 5: Immagine modificata da DEACON 1997.

Deacon, decisiva per una comprensione più profonda della differenza tra i sistemi di comunicazione non verbale, e degli umani.²⁸

Riprendendo la distinzione peirciana di indice, icona e simbolo, lo studioso sostiene che la mente degli animali non umani non vada oltre la «soglia simbolica». Ciò vuol dire che gli animali non umani associano secondo un rapporto *uno a uno* un segnale ad un oggetto, in funzione di una connessione reale di natura fisica (rapporto indicale), o di una somiglianza strutturale (rapporto iconico), ma non sono in grado di associare i segni fra di loro, né di fare di un segnale l'oggetto di un altro segnale. Tal genere di associazioni, nello specifico è ciò che fa - secondo il quadro teorico di Deacon - di un segnale una parola, ovvero un simbolo (vedi figura 5). Come afferma l'autore, infatti:

La corrispondenza tra parole e oggetti è una relazione secondaria, subordinata a una trama di relazioni associative di genere differente, che permette addirittura il riferimento a cose impossibili. [...] Questa

28. DEACON 1997.

relazione referenziale tra le parole – parole che sistematicamente indicano altre parole – forma un sistema di relazioni di ordine superiore che consente loro di *implicare* relazioni indicali, e non solamente gli indici in sé. [...] Il loro potere indicale è, per così dire, *distribuito* nelle relazioni tra parole. *Il riferimento simbolico deriva da possibilità e impossibilità combinatorie, e perciò dipendiamo da combinazioni sia per scoprirlo (nell'apprendimento) sia per farne uso (nella comunicazione)*²⁹

Per concludere, dunque, possiamo affermare che sono proprio le connessioni/coordinazioni sintattiche fra le unità linguistiche - da una parte, e le connessioni/coordinazioni fra le parti e il mondo esterno (attraverso l'uso delle stesse espressioni) - dall'altra, ad orientare gli umani all'interno della propria *Umwelt*. Così, tali connessioni costituiscono lo schema di traduzione, o forse di mascheramento³⁰ - che foggia l'ambiente dell'uomo secondo quelle radicali, specie-specifiche articolazioni sociali o linguistiche che ne determinano *la* forma di vita. Ed è proprio in virtù di tali «antenne» bio-logiche, che ogni individuo, a prescindere dalla cultura o gruppo sociale-linguistico di appartenenza, è in linea di principio in grado di comprendere *l'altro*, di iniziare con esso dei processi di negoziazione di senso, o di dividerne le emozioni e la loro elaborazione.

Piera Filippi

Department of Cognitive Biology
University of Vienna
piera.filippi@univie.ac.at

Riferimenti bibliografici

- ABE, K. e D. WATANABE 2011, «Songbirds possess the spontaneous ability to discriminate syntactic rules», in *Nature Neuroscience*, 14, p. 1067-1074.
- ARNOLD, K. e K. ZUBERBÜHLER 2008, «Meaning call combinations in a non-human primate», in *Current Biology*, 18, R202-3.
- CARAPEZZA, M. 2006, *Segno e simbolo in Wittgenstein*, Bonanno, Catania.
- 2013, «Armonia e contrappunto. Jacob von Uexküll tra etologia e ontologia», in *Animal Studies*, 2, p. 27-37.
- CHOMSKY, N. 1956, «Three models for the description of language», in *Information Theory*, 2, p. 113-124.

29. pp. 52, 64 (corsivo mio).

30. Vedi CARAPEZZA 2006

- CLAY, Z. e K. ZUBERBÜHLER 2011, «Bonobos Extract Meaning from Call Sequences», in *PLoS ONE*, 6, p. 1-10.
- CROCKFORD, C. e C. BOESCH 2005, «Call combinations in wild chimpanzees», in *Behaviour*, 142, p. 397-421.
- DEACON, T. W. 1997, *The Symbolic Specie. The Coevolution of Language and the Brain*, Norton & Company, New York; ed. orig. *The Symbolic Specie. The Coevolution of Language and the Brain*, Norton & Company, New York 1997.
- ESTES, K. G. *et al.* 2007, «Can infants map meaning to newly segmented words? Statistical segmentation and word learning», in *Psychological science*, 18, p. 254-60.
- FISER, J. e R. ASLIN 2002, «Statistical learning of new visual feature combinations by infants», in *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 99, p. 15822-15826.
- FITCH, W. T. e A. D. FRIEDERICI 2012, «Artificial grammar learning meets formal language theory: an overview», in *Philosophical Tractatus of the Royal Society*, 367, p. 1933-55.
- FITCH, W. T. e M. D. HAUSER 2004, «Computational constraints on syntactic processing in a nonhuman primate», in *Science*, 303, p. 377-80.
- GOULD, J. L. 1986, «Landmark learn in honey bees: Do insects have cognitive maps?», in *Science*, 232, p. 861-3.
- HAUSER, M. D. *et al.* 2001, «Segmentation of the speech stream in a non-human primate: statistical learning in cotton-top tamarins», in *Cognition*, 78, B53-64.
- LINDAUER, M. 1961, *Communication among social bees*, Harvard University Press, Cambridge.
- LO PIPARO, F. 1998, «Il mondo, le specie animali e il linguaggio. La teoria zoocognitiva di Wittgenstein», in *Percezione, Linguaggio, Coscienza. Saggi di filosofia della mente*, a cura di M. CARENINI e M. MATTEUZZI, Quodlibet, Macerata.
- MARCUS, G. F. 1999, «Reply to Christiansen and Curtin», in *Trends in Cognitive Sciences*, 3, p. 290-1.
- NEWPORT, E. L. *et al.* 2004, «Learning at a distance II. Statistical learning of non-adjacent dependencies in a non-human primate», in *Cognitive psychology*, 49, p. 85-117.
- OUATTARA, K., A. LEMASSON *et al.* 2009, «Campbell's monkeys use affixation to alter call meaning», in *PLoS ONE*, 4, p. 1-7.
- OUATTARA, K., K. ZUBERBÜHLER *et al.* 2009, «The alarm call system of female Campbell's monkeys», in *Animal behavior*, 78, p. 35-44.
- PRUDEN, S. M. *et al.* 2006, «The birth of words: ten-month-olds learn words through perceptual salience», in *Child Development*, 77, p. 266-80.

- SAFFRAN, J. R. e R. N. ASLIN 1996, «Statistical learning by 8-month-old infants», in *Science*, 274, p. 1926-8.
- SAFFRAN, J. R., E. JOHNSON *et al.* 1999, «Statistical learning of tone sequences by human infants and adults», in *Cognition*, 70, p. 27-52.
- SEYFARTH, R. *et al.* 1980, «Vervet monkey alarm calls: Semantic communication in a free-ranging primate», in *Animal Behaviour*, 28, p. 1070-94.
- SMITH, L. e C. YU 2008, «Infants rapidly learn word-referent mappings via cross-situational statistics», in *Cognition*, 106, p. 1558-68.
- UEXKÜLL, J. VON e G. KRISZAT 1967, *Ambiente e comportamento*, trad. di P. MANFREDI, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Springer, Berlin 1934.
- VON FRISCH, K. 1967, *The Dance and Orientation of Bees*, Harvard University Press, Cambridge.
- WITTGENSTEIN, L. 1998, *Tractatus logico-philosophicus*, TLP, trad. di A. G. CONTE, Einaudi, Torino; ed. orig. *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, Oxford 1961.

Come si gioca ai giochi linguistici?¹

Marco Carapezza

Se consideriamo l'uso effettivo della parola vediamo qualcosa di fluttuante. Nelle nostre considerazioni contrapponiamo questo fluttuante a qualcosa di più saldo. Come quando, del quadro sempre mutevole di un paesaggio, si dipinge un'immagine fissa.²

In quest'articolo ci concentreremo su alcuni aspetti della nozione wittgensteiniana di gioco linguistico (*Sprachspiel*), nella convinzione che essa non sia solamente un nobile antenato nell'albero genealogico dell'attuale riflessione filosofica sul linguaggio,³ ma che in quella nozione si trovi una prospettiva parzialmente differente rispetto al modo in cui si è tradizionalmente sviluppato il dibattito, per esempio, sul ruolo del contesto nella comprensione degli enunciati. L'obiettivo di questo lavoro consiste nello sviluppare un aspetto della nozione di gioco linguistico che risulta abbastanza evidente se si torna a leggere Wittgenstein: la necessità di ripensare radicalmente gli strumenti con i quali affrontare l'analisi delle pratiche linguistiche. In particolare l'esigenza di trovare appropriati modelli di analisi che possano rendere conto del carattere multimodale dei simboli che usiamo nel parlare, mettendosi al di fuori di una tradizione che ha cercato di individuare l'unità minima dell'analisi linguistica nell'enunciato. Ora non vi è dubbio che si tratta di proposte solo in fase embrionale e, quindi non in grado di competere con le eleganti sottigliezze delle analisi semantiche tradizionali.⁴ Ciò nonostante non possiamo fare a meno di notare come da un lato, abbiamo una tradizione di ricerca straordinariamente ricca, dall'altro dobbiamo confrontarci con fenomeni importanti che, però, non sappiamo bene come trattare.

A tal fine l'articolo presenterà la nozione di gioco linguistico, facendola interagire con due tradizioni interpretative: una che vede il gioco linguistico come un'evoluzione della nozione di *calcolo*, l'altra invece

1. Quest'articolo rielabora alcuni temi che sono al centro di CARAPEZZA e BIANCINI 2013.

2. PG I § 36.

3. Cfr. BIANCHI 2003, 15.

4. Cfr. PREDELLI 2005, IV.

che considera il gioco linguistico come un'attività linguisticamente innervata tesa a ottenere un certo effetto pragmatico in un contesto sociale.⁵ Quest'ultima interpretazione, che diremo allargata, si basa su tre aspetti del gioco linguistico: topicalità, normatività allargata, e multimodalità.

1. Gioco linguistico

In Wittgenstein sono presenti differenti accezioni di gioco linguistico, che hanno dato luogo ad almeno due differenti interpretazioni della nozione. La prima di queste tende a considerare il gioco linguistico come un calcolo: un insieme di termini tenuti assieme da regole sintattico-grammaticali. La seconda interpretazione propone una concezione più ampia della nozione e identifica il gioco linguistico come il campo delle possibili interazioni che sono legate tra loro dall'esistenza di un possibile punto di attrazione che possiamo individuare nelle *ragioni* e negli scopi che giustificano l'adozione da parte del soggetto di differenti strategie all'interno delle quali le regole sono continuamente adattate dai soggetti coinvolti.

1.1. Calcolo, gioco linguistico e bambini

La prima occorrenza di «gioco linguistico» la troviamo nel *Big Typescript*:

Un gioco linguistico semplice è il seguente. A un bambino (ma può anche essere un adulto) diciamo «luce» accendendo la luce elettrica in una stanza, poi, spegnendo la luce, diciamo «buio». Eventualmente lo facciamo più volte con enfasi e variando i tempi. Poi magari andiamo nella stanza attigua e di là accendiamo la luce nella prima stanza, inducendo il bambino a comunicare [dire] «luce» o «buio».⁶

Come per molti altri termini del lessico wittgensteiniano, «gioco linguistico» viene introdotto senza darne alcuna definizione. In particolare, nel passo sopra riportato, Wittgenstein sta sottoponendo a dura critica la teoria semantica del *Tractatus* secondo la quale ogni enunciato è un'immagine di un fatto ed è costruito secondo alcune regole

5. DURANTI 2002, 194-219.

6. BT §46, 2 annotazione che proviene dal Ms 113, 45 r, cfr. BIANCINI 2011.

di calcolo relative alla forma logica delle lingue e del mondo. Queste regole di formazione possono essere desunte, almeno parzialmente, attraverso un complesso percorso di analisi dalle caratteristiche del lingua. Il passo sopra citato, infatti, continua mettendo esplicitamente in dubbio l'assunto principale della teoria semantica del *Tractatus*, ovvero la concordanza tra fatto del mondo ed enunciato:

In questo caso devo dire che «luce» o «buio» sono enunciati [Sätze]⁷?
Be', faccio come mi pare. E la concordanza con la realtà?

La sostanziale revisione della teoria semantica del *Tractatus*, portata avanti da Wittgenstein dalla seconda metà degli anni '20, iniziò con i problemi posti da un importante corollario della corrispondenza tra enunciato e fatto, e cioè l'indipendenza logico-ontologica degli enunciati elementari. Questo corollario svolgeva un'importante funzione nell'architettura dell'opera poiché garantiva un termine al processo di analisi delle espressioni linguistiche. Questo termine era proprio la proposizione elementare nel suo rapporto di relazione diretta con il mondo. L'indipendenza degli enunciati elementari rafforzava anche un altro assunto centrale nel *Tractatus* che individuava nell'enunciato, o come altri preferisce nella proposizione, l'unità minima del discorso dotato di senso.

Abbandonata l'indipendenza delle proposizioni elementari, Wittgenstein cerca di preservare l'idea che il linguaggio poggi su un qualche tipo di calcolo cercando di individuare nel carattere sistematico della lingua la matrice del calcolo. La stessa nozione di grammatica in una prima fase sembra tesa a mostrare il funzionamento di un insieme di proposizioni sistematicamente collegate. Gli scritti dei primi anni trenta, dalle *Philosophische Bemerkungen*, alle *Wittgenstein's Lectures, 1930-32*, alla *Philosophische Grammatik* e al *Big Typescript* – benché in queste due la questione si faccia più complicata per le complesse vicende legate alla loro stratificazione –, offrono buoni esempi di questa persistenza dell'idea del «calcolo» che viene spostata dal singolo enunciato alle relazioni tra le proposizioni del sistema che garantirebbero la possibilità di confronto con la realtà.

7. Utilizzerò il termine «enunciato» per tradurre il termine tedesco *Satz*. Mantenere l'uniformità della resa in italiano di un termine così filosoficamente sensibile, mi pare l'opzione che rispetta di più le scelte del filosofo.

Posso solo descrivere giochi linguistici o calcoli. [...]

Un nome ha significato, l'enunciato ha senso nel calcolo cui appartiene. [...] di un enunciato m'interessa solo il contenuto. L'enunciato ha il proprio contenuto in quanto membro di un calcolo.⁸

L'esempio dell'ottaedro dei colori, spesso utilizzato in questo periodo, rende bene cosa significhi un sistema di enunciati e fornisce una rappresentazione sinottica delle regole grammaticali che lo caratterizzano: «L'ottaedro dei colori è una rappresentazione perspicua delle regole grammaticali».⁹ Infatti attraverso l'ottaedro vediamo le possibilità grammaticali di un uso corretto dei termini che usiamo per parlare dei colori:

l'ottaedro dei colori è usato nella psicologia per rappresentare lo schema dei colori. Ma in realtà è una parte della grammatica, non della psicologia. Essa ci dice ciò che non possiamo fare: possiamo parlare di blu verdastro, ma non di rosso verdastro.¹⁰

Le regole che presiedono ad un sistema, per esempio la grammatica dei colori, sono dunque date, e l'uso competente della lingua evita espressioni prive di senso come sarebbe appunto l'espressione «rosso verdastro». Si tratta infatti di colori complementari dalla cui miscela non avremo un colore differente rispetto ai due che lo costituiscono – come nel caso dell'arancione che risulta dalla miscela di rosso e giallo – ma un indebolimento del grado di saturazione del colore dominante.¹¹

Assieme all'ottaedro dei colori nelle opere dei primi anni trenta, una metafora molto utilizzata per descrivere il carattere sistematico della lingua è quella degli scacchi. Si tratta di una metafora già utilizzata per la lingua da Saussure nel *Corso di Linguistica generale*.¹²

8. PG I 26.

9. BT 94, 8.

10. WL 21.

11. È da notare che Wittgenstein abbia reso il sistema dei colori attraverso un modello basato su quattro colori primari, ispirandosi alla doppia piramide di Alois Hofler, e non attraverso il modello dei tre colori primari (giallo, rosso e blu), che è il modello più comunemente adottato. Cfr. WILDE 2002.

12. Cfr. la nota 30 di T. De Mauro in SAUSSURE 2005. Difficile dire se Wittgenstein conoscesse Saussure. Di certo vi sono diverse consonanze.

Nel *Blue Book* (1933-34) troviamo, con un'oscillazione terminologica, un'altra accezione di gioco linguistico, destinata ad esaurirsi però in quest'opera:

I giochi linguistici sono modi di usare i segni, i modi più semplici di quelli nei quali noi usiamo i segni della nostra complicatissima lingua quotidiana. I giochi linguistici sono le forme di lingua con le quali un bambino comincia ad usare le parole.¹³

Ma già dall'anno successivo, nel *Brown Book* (1934-35), la nozione di gioco linguistico assume un significato differente. Da notare che, almeno nelle prime attestazioni del termine, si mantiene sempre il riferimento ai bambini, il che fa riflettere su quanto la nozione di gioco linguistico sia collegata con l'esperienza dell'insegnamento elementare del filosofo negli anni venti.

Dopo aver detto che i giochi linguistici sono simili a ciò che nella lingua chiamiamo giochi, Wittgenstein osserva:

Ai bambini si insegna la loro madrelingua mediante tali giochi, che hanno il carattere divertente dei giochi. Noi, tuttavia, consideriamo i giochi linguistici non come parti incomplete di una lingua, ma come lingue [*languages*] in sé complete, come sistemi completi di comunicazione umana.¹⁴

Nella stessa opera, troviamo un esplicito riferimento al fatto che la funzione di un gioco, può essere compresa solo all'interno dell'intera prassi del linguaggio:

Ciò che caratterizza un ordine come tale, o una descrizione come tale, o una domanda come tale, etc., [...] è il ruolo dell'enunciazione [*utterance*] di questi segni entro tutta la prassi [*practice*] del linguaggio.¹⁵

Con un cambiamento abbastanza radicale, il sistema di enunciati si trasforma nella prassi. Franco Lo Piparo¹⁶ ha sostenuto, in modo convincente, come il passaggio alla cosiddetta nozione antropologica

13. *BLB* 17 [26]. Nel corso di quest'articolo il termine tedesco *Sprache* sarà tradotto come lingua. Per le ragioni di questa scelta cfr. CARAPEZZA 2008.

14. *BRB* § 5.

15. *BRB* § 48.

16. Cfr. LO PIPARO 2009.

di gioco linguistico sia intrecciata all'influenza che l'opera di Gramsci poté avere sul filosofo tedesco grazie alla lunghe conversazioni con Piero Sraffa, esplicitamente ricordato nella Prefazione alle *PU*.

Nelle *PU* la nozione di gioco linguistico appare già nei primi paragrafi, esplicitamente in § 7, riprendendo i termini in cui la questione era stata posta già nel *Blue Book*, con i riferimenti al linguaggio primitivo e ai bambini.

Possiamo anche immaginare che l'intero processo dell'uso delle parole, descritto nel § 2 sia uno di quei giochi mediante i quali i bambini apprendono la loro lingua materna. Li chiamerò «giochi linguistici» e talvolta parlerò di un linguaggio primitivo come di un gioco linguistico.

Il paragrafo cui si fa riferimento nel corpo della citazione, è quello celeberrimo in cui Wittgenstein immagina un muratore che deve eseguire una costruzione e il suo aiutante che gli porge mattoni e lastre regolandosi sulla base di un linguaggio composto solo da termini come 'lastra', 'mattoni', che designano gli oggetti di cui il muratore ha bisogno. Nell'architettura delle *Ricerche* il passo serve a Wittgenstein a criticare quei modelli che considerano l'ostensione come la funzione privilegiata per istituire il rapporto tra linguaggio e mondo.

Il passo (§ 7) si conclude con una pseudodefinitione del gioco linguistico estremamente ampia, che ci mette sulla strada giusta per comprendere che la natura del gioco linguistico è indissolubilmente legata alle pratiche umane e definire quello sarebbe come voler definire queste: «Chiamerò "gioco linguistico" anche tutto l'insieme costituito dalla lingua e dalle attività di cui è intessuta».

1.2. Giochi linguistici e giochi regolati

Max Black¹⁷ ha distinto tra un'interpretazione ristretta (*narrow*) e un'interpretazione allargata (*broad*) del gioco linguistico. L'interpretazione ristretta sottolinea l'esistenza di un nucleo di regole costitutive per ogni gioco, cioè quelle che caratterizzano il gioco in modo tale che modificandole si gioca un altro gioco. Se io giocassi a scacchi modificando per esempio il modo in cui si muove il cavallo o l'alfiere,

17. BLACK 1979.

non starei giocando a scacchi, ma ad un altro gioco. Il che non toglie che anche un gioco retto da regole costitutive, come sono gli scacchi, possa avere anche regole inessenziali¹⁸ che potrebbero essere modificate senza intaccare la struttura del gioco. Senza voler risalire alle origini degli scacchi, o alla loro iconografia medievale, per esempio della Cappella Palatina di Palermo, dove si vedono chiaramente scacchiere rettangolari, va ricordato che anche in tempi recenti sono state introdotte significative modifiche al gioco. La mossa iniziale del pedone che può spostarsi di due case è una recente modifica delle regole e la sua introduzione non ha comportato alcuna significativa discontinuità del gioco stesso.¹⁹

Analogamente si potrebbe dire che ogni gioco linguistico è costituito da un insieme di proprietà semantiche, fornite dalle regole del gioco e indipendenti dalla singola partita. Un gioco linguistico come il comando è costituito da un appropriato insieme di regole ed atti corrispondenti (per es.: l'uso del modo imperativo, un tono di voce assertorio), e da un insieme di proprietà semantiche che sono sensibili al contesto perché dipendono da un insieme di regole pragmatiche. Nel caso del comando, per esempio, il fatto che chi ordina qualcosa abbia l'autorità o comunque il potere di farlo, e non sia per esempio un bambino che gioca, o ancora che l'ordine sia appropriato alle circostanze.

Il persistente uso della metafora scacchistica per descrivere la lingua è uno dei possibili argomenti a favore dell'interpretazione ristretta del gioco linguistico.

Quindi «capire una proposizione» è come «padroneggiare un calcolo»? Dunque come saper moltiplicare? Credo di sì.²⁰

La comprensione di una proposizione non è forse analoga alla comprensione di una mossa degli scacchi in quanto tale?²¹

Una seconda conseguenza della metafora scacchistica riguarda le relazioni tra i giocatori ed il gioco. Gli scacchisti giocano secondo regole sintattiche basate sulla loro abilità a trarre inferenze appropriate circa

18. *PU* §§ 562-564.

19. *SLUGA* e *STERN* 1996, 176.

20. *BT* 35, 3.

21. *BT* 36, 6.

le condizioni della partita mentre vanno giocando. L'appropriatezza di una mossa dipende dalla disposizione dei pezzi sulla scacchiera, e non altera le regole costitutive del gioco. Una mossa può essere considerata giusta o sbagliata rispetto all'obiettivo di vincere la partita, invece una mossa che contravviene alle regole non è una mossa degli scacchi. Volendo continuare a sviluppare l'analogia con il linguaggio, ciò equivarrebbe al fatto che in un gioco linguistico dobbiamo considerare il contesto di uso di parole e frasi come un apparato esterno grazie al quale possiamo pronunciarci circa l'appropriatezza pragmatica dell'uso, ma non circa il loro senso che è dato sintatticamente dalle regole e non pragmaticamente.

Un terzo punto della metafora scacchistica riguarda la rappresentazione di ciò che significhi essere un soggetto coinvolto in un calcolo o in un atto di comunicazione. Lo scacchista fa inferenze relative a ciò che vede sulla scacchiera, spesso i grandi scacchisti giocano molte partite contemporaneamente, grazie al fatto che in una partita non vi è storia significativa e ogni configurazione è indipendente dalle modalità cui vi si è arrivati. Ma, data una configurazione, bisogna analizzarla calcolando le mosse più opportune. A differenza del linguaggio, è banale dirlo, il gioco ha un unico obiettivo previsto dalle sue regole, potremmo dire interno al gioco degli scacchi: la vittoria sull'avversario.

Un corollario di questa immagine è dato dalla sostanziale monodimensionalità del gioco degli scacchi. In una scacchiera è predefinito cosa sia una mossa del gioco e ogni mossa ne segue un'altra in uno spazio ed in un tempo predeterminati. Leggendo una rivista di scacchi si vede facilmente come una partita possa essere ben descritta attraverso una sequenza di formule ben formate.

In un passo del *Brown Book* Wittgenstein mostra una piena consapevolezza delle questioni relative alla linearità (intesa nel senso della monodimensionalità):

Quantunque sotto certi aspetti, ci sembri meramente estrinseco e inessenziale il carattere lineare dell'enunciato, questo carattere e caratteri consimili hanno un ruolo rilevante in ciò che noi, come logici, compendiamo a dire su enunciati e proposizioni.²²

Se la metafora scacchistica si presta a individuare alcune carat-

22. *BRB* § 130.

teristiche della lingua e del gioco linguistico, le regole della cucina esemplificano, invece, altre caratteristiche:

Perché non dico arbitrarie le regole del cucinare, e perché sono tentato di dire arbitrarie le regole della grammatica? Perché il cucinare è definito dal suo scopo, mentre non lo è l'uso della lingua. Perciò l'uso del linguaggio è autonomo, in un senso nel quale il cucinare o il lavare non lo sono. Infatti, chi cucinando, si attiene a regole diverse da quelle giuste, cucina male, ma chi si attiene a regole diverse da quelle degli scacchi, gioca *un altro gioco*. E chi si attiene a regole grammaticali diverse da questa e quest'altra non dice il falso, ma parla d'altro.²³

Vedremo che proprio questa nozione di arbitrarietà, come sinonimo di autonomia, del sistema linguistico sarà messa in discussione nella versione più tarda della nozione di gioco linguistico quando il collegamento con la pratiche umane metterà in crisi questa nozione. Da notare che nel passo si fa riferimento all'*uso* della lingua, mentre negli anni successivi si parlerà generalmente dei differenti usi della lingua.

Volendo riepilogare gli elementi caratteristici individuati:

normatività ristretta il gioco linguistico è giocato obbedendo a un certo numero di regole costitutive grazie alle quali ogni segno esprime un proprio significato letterale, conforme alle regole. Le ragioni del gioco linguistico sono interne al gioco stesso.

intersoggettività il gioco è giocato da parlanti ascoltatori che traggono inferenze dal significato letterale delle parole usate in una particolare situazione.

monomodalità il gioco linguistico è inteso come un insieme di mosse che possono variare all'infinito, rispettando le regole, e in certi casi particolari pure modificando le regole, senza però retroagire sulla natura di ciò che consideriamo una mossa del gioco linguistico.

23. BT 7, 12. Cfr. anche PG X, 133.

2. Quanti tipi di enunciati?

Questa interpretazione del gioco linguistico è estremamente restrittiva e può essere considerata come il tentativo di forzare la nozione fino ai suoi limiti, ma è anche coerente con molte letture proposte del paragrafo 23 delle *Philosophische Untersuchungen*:

Ma quanti tipi di enunciati [Sätze] vi sono? Diciamo asserzione, domanda e ordine? – Di tali tipi [Arten] ne esistono innumerevoli: innumerevoli differenti tipi d'impiego di tutto ciò che chiamiamo «segni», «parole», «proposizioni». E questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; ma nuovi tipi di linguaggio, nuovi giochi linguistici, come potremmo dire, sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati [...].

Qui la parola *gioco* linguistico è destinata a mettere in evidenza il fatto che il *parlare* un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita.

Secondo la lettura di Baker e Hacker²⁴ in questo passo Wittgenstein sta indebolendo il concetto di enunciato (o proposizione) come presentato nel *Tractatus* in dialogo con Frege e Russell, cioè come una struttura linguistica dotata di valori di verità.

La lettura standard sostiene che nel passo sopra citato Wittgenstein abbandoni l'idea di bipolarità come essenza della proposizione e cerchi di ampliare la nozione di enunciato includendovi altri tipi di costrutti linguistici.²⁵ Così la seconda domanda del § 23 è interpretata come un elenco di possibili, differenti, atti linguistici: asserzione, domanda, ordine. In quest'elenco solo il primo è esprimibile in termini di valori di verità, mentre gli altri due tipi di enunciato andrebbero valutati in termini di altre proprietà date dall'uso in «una forma di vita», da intendere, in questo caso, come il contesto esterno che si aggiunge all'atto linguistico per dargli senso compiuto. In un affresco di questo tipo, il gioco linguistico svolge il suo ruolo connettendo un insieme di attività linguistiche (asserzione, domanda e ordine) alla forma di vita, cioè all'ambiente nel quale queste attività trovano posto.

24. BAKER e HACKER 1983, 85-87.

25. GLOCK 1996, 89.

3. Giocare ai giochi linguistici

Nell'interpretazione che abbiamo chiamato «allargata», il gioco linguistico è invece considerato come un pattern dove aspetti strettamente verbali, prosodici, gestuali, e tutti gli altri aspetti che appartengono al «parlare» sono fusi assieme in modo tale che non è possibile separare il significato di un singolo segno linguistico/verbale dagli altri componenti del gioco linguistico che a quel segno sono connessi.

In questa interpretazione la pseudodefinitione del § 7 gioca un ruolo significativo, in particolare la conclusione «l'insieme costituito dalla lingua e dalle attività di cui è intessuta» dove il ruolo della congiunzione 'e' non è quello di congiungere oggetti appartenenti a differenti domini, ma quello di enumerare elementi che appartengono allo stesso insieme, che hanno però a che fare con diversi modi nei quali essi sono dati.

Un esempio della differenza è dato dall'uso della 'e' nelle diverse espressioni:

Amo gli arazzi e i tappeti

Amo i tappeti e i colori con cui sono tessuti.

Arazzi e tappeti indicano oggetti differenti che pure possono essere ad un piano differente considerati arredi, *i tappeti e i colori o i fili* di cui sono intessuti stanno invece in un rapporto di tipo differente, posso indicare con termini differenti parti del tappeto ma come pura astrazione.

Da un punto di vista esegetico, l'interpretazione più ampia del gioco linguistico ha il vantaggio di rendere conto meglio del § 23 delle PU, che non a caso Backer e Hacker trovano oscuro e per certi versi incoerente e, dal loro punto di vista, hanno perfettamente ragione.

Consideriamo il problematico inizio del passo: dopo aver enumerato un ristrettissimo campionario (solamente 3) di enunciati. Wittgenstein si chiede: «Ma quanti tipi di enunciati vi sono? Di tali tipi ne esistono *innumerevoli*: innumerevoli tipi differenti d'impiego di tutto ciò che chiamiamo “segni”, “parole”, “proposizioni”».

Apparentemente troviamo uno scarto anche semantico tra la prima parte della frase e la seconda.

Il termine «tipo» infatti ha due differenti riferimenti, per due volte sembra riferirsi agli enunciati, poi, nella stessa frase, si riferisce ai

tipi di impiego non degli enunciati, ma dei segni linguistici. Parlare degli enunciati non è la stessa cosa che parlare dei loro differenti usi, osservano Baker e Hacker,²⁶ assumendo che Wittgenstein stia qui cercando di mostrare l'irriducibilità del concetto di enunciato a quello di costruito bipolare e lo faccia mostrando la varietà di tipi di enunciati.

Il passo consente però una lettura assai più radicale in direzione dell'ampliamento suggerito. L'intento di Wittgenstein non è quello di estendere il concetto di enunciato, ma di provare ad adottare una diversa tipologia di analisi: non l'enunciato ma l'uso dei segni.

Il paragrafo 23 continua con una lunga elencazione di giochi linguistici:

Considera la molteplicità dei giochi linguistici contenuti in questi e altri esempi:

- c) Comandare, e agire secondo il comando -
- a) Descrivere un oggetto in base al suo aspetto o alle sue dimensioni -
- c) Costruire un oggetto in base ad una descrizione (disegno) -
- a) Riferire un avvenimento -
- a) Far congetture intorno all'avvenimento -
- c) Elaborare un'ipotesi e metterla alla prova -
- b) Rappresentare i risultati di un esperimento mediante tabelle e diagrammi -
- a) Inventare una storia; e leggerla -
- c) Recitare in teatro -
- c) Cantare in girotondo -
- a) Sciogliere indovinelli -
- a, c) Fare una battuta; raccontarla -
- b) Risolvere un problema di analisi applicata
- a) Tradurre da una lingua all'altra
- a, c) Chiedere, ringraziare, imprecare, salutare, pregare.

Notiamo subito l'estrema varietà dei giochi linguistici proposti. Abbiamo qui classificato i giochi a seconda della loro relazione con

26. BAKER e HACKER 1983, 87.

le tipologie di enunciati. Alcuni sono giocati con le parole (a), altri con differenti sistemi di notazioni (b), altri ancora utilizzando contemporaneamente differenti sistemi di notazioni e facendo ricorso a gesti e particolari intonazioni e prosodie (c). Non vi è un criterio di classificazione dei giochi. Il comando non può che essere linguistico, l'agire può invece prescindere da qualunque atto verbale. L'aspetto più strano di questa lista è forse il fatto che non tutti sono riconducibili a tipi, o a usi, di enunciati. I giochi linguistici non coincidono con atti linguistico-verbali ma con atti pragmatici.

Wittgenstein non identifica i giochi linguistici con gli atti linguistici, ma adotta una prospettiva più ampia che tiene conto del fatto che la lingua innerva tutte le nostre pratiche e non è riducibile ad enunciati verbali. Ed è, invece, a queste pratiche che bisogna fare riferimento per identificare l'unità minima dell'analisi.

Un'interpretazione allargata del gioco linguistico tende dunque a spostare l'attenzione su questi punti:

Topicalità: il gioco linguistico è relativo a ciò che è diretto ad uno scopo che raramente è interno al linguaggio;

Normatività allargata: le regole applicate nel gioco linguistico sono spesso adattamenti di regole preesistenti, o regole che vengono create nel corso del gioco stesso,

Multimodalità: il gioco linguistico è multimodale nel senso che utilizza la proprietà dei simboli di miscelare differenti diversi sistemi di segni in un'unione che solo il nostro addestramento a separare i fenomeni strettamente linguistici dagli altri ci impedisce di vedere.

4. Topicalità

Consideriamo il paragrafo 69 delle *Philosophische Untersuchungen*:

Come faremo a spiegare a qualcuno cos'è un gioco? Io credo che gli descriveremo alcuni *giochi*, e poi potremmo aggiungere: «questa, e simili cose, si chiamano giochi» E noi stessi ne sappiamo di più? Forse soltanto all'altro non siamo in grado di dire esattamente cos'è un gioco? – Ma questa non è ignoranza. Non conosciamo i confini perché non sono tracciati. Possiamo – per uno scopo particolare – tracciare un confine.

Il gioco linguistico dunque può essere definito in relazione a uno scopo preciso e solo quando è considerato in contesto particolare.

Ciò che caratterizza un certo elemento del gioco, in quanto tale, può essere identificato soltanto contestualmente dell'identificazione del gioco stesso. Identificazione che è relativa all'individuazione dello scopo del gioco stesso, o comunque al senso che esso riveste per i partecipanti. È davvero un peccato che una nozione come quella di *contesto di situazione* di Bronislaw Malinowski non abbia l'attenzione che meriterebbe tra gli studiosi di teoria del linguaggio.²⁷ Si tratta di una nozione che, scrive l'antropologo: «indica, da un lato, che la concezione di *contesto* dev'essere allargata e, dall'altro che la *situazione* in cui le parole sono pronunciate non può mai essere trascurata e considerata estranea all'espressione linguistica».²⁸

Con una leggera forzatura possiamo ritrovare gli elementi del contesto di situazione nella *topicality* di Michael Pelczar che ha così definito una *topical expression*:

[un'espressione] che esprime differenti contenuti nei diversi contesti d'uso, in modo che qualsiasi contenuto sia espresso in un certo uso dipende da ciò che è in questione (*under discussion*) nel contesto di quell'uso.²⁹

Seguendo un celebre esempio di John Searle, consideriamo alcuni usi del termine «tagliare».

Tagliare le torta
tagliare il prato³⁰

Abbiamo due accezioni di tagliare apparentemente dipendenti dal nome che funge da complemento oggetto: la torta si *taglia* in modo differente dall'erba. Ma può darsi il caso che ci si trovi in un negozio che vende prati e, in questo caso, *tagliare* l'erba vada inteso nel senso di *tagliare* orizzontalmente come si fa di solito con i prati, oppure nel senso di tagliare longitudinalmente un pezzo di prato. L'individuazione della topicalità del gioco linguistico, è essenziale per comprendere il senso di un'espressione.

27. DURANTI 2002, 195-203; KORTA 2010, 1646-1660.

28. MALINOWSKI 1923, 344 e cfr. MALINOWSKI 1935.

29. PELCZAR 2000, 487.

30. Cfr. SEARLE 1980.

Pelczar analizza l'uso di un termine polisemico come *prendere*.³¹

Immaginiamo due amici che parlano del loro amico Smith. Ed uno dei due dica: «Smith ha preso il virus». Di solito quest'espressione si riferisce al fatto che *Smith ha contratto il virus*, ma se parliamo di un amico, ricercatore medico, che è stato in Kenya allora l'espressione potrebbe invece veicolare il fatto che Smith sia riuscito a isolare un esemplare di virus, se non tutti e due i casi.

La *topicalità* ha il ruolo di ritagliare i confini del gioco in modo da caratterizzare un gioco come un certo tipo di gioco. Allo stesso tempo possiamo dire che si tratta di quel tipo di gioco perché è quello che, presumibilmente, stanno giocando i giocatori.

Non dobbiamo pensare la topicalità come un *type* che precede il gioco e gli dà forma; ma il gioco particolare nel suo contesto d'uso crea la sua topicalità peculiare e in particolare le condizioni per la sua comprensione.

5. La normatività dello «standing man»

Una caratteristica di questo concetto di normatività applicato ai giochi linguistici consiste nel fatto che talvolta le regole applicate per comprendere un gioco linguistico emergono durante il gioco linguistico nell'interazione dei parlanti. Nelle nostre considerazioni dobbiamo, infatti, considerare quei casi in cui ciò che è stato effettivamente compreso può essere descritto solo mentre si partecipa al gioco linguistico.

Consideriamo per un momento due sequenze di numeri:

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 18, 19, 20, ecc.

1, 3, 5, 7, 9, 12, 24, 36, 37, 38, 39, 40, 41, etc.

Sono serie corrette? A prima vista si direbbe: no. La topicalità di quest'articolo, entro cui è posta la questione, offre indizi del fatto che la risposta potrebbe invece essere «sì».

La prima è la successione delle file dei posti nei voli Alitalia dove le file 13 e 17 non sono contate per motivi di superstizione; la seconda è la serie del numero di rose che si era soliti regalare un tempo.

31. PELCZAR 2000, 492.

In ambedue i casi, per esempio, se leggo la successione delle file di posti all'interno di aereo Alitalia, difficilmente penso a un errore, ma più probabilmente provo ad immaginare una regola che ne dia conto. Spesso abbiamo a che fare con competenze sulle regole che non si basano sulla semplice adesione a un materiale dato, ma coinvolgono l'abilità a identificare la topicalità del gioco.

Le regole di un gioco linguistico non sempre sono conosciute in anticipo, ma spesso sono il risultato di inferenze e abduzioni tese ad identificare il gioco in corso e a immaginare un gioco possibile. La comprensione delle regole è relativa ad ogni genere di elemento percepibile nell'ambiente, sia esso un segno verbale, un tono di voce o un gesto. Non vi è, infatti, un insieme di elementi significativi dati a priori, ma ogni insieme dipende dalla decisione pragmatica di giocare un certo tipo di gioco. Ed è perciò che un ruolo importante vi ha la comprensione che i partecipanti hanno del gioco stesso.³²

Consideriamo un caso recente che prendiamo dalle cronache di questi giorni. A piazza Taksim a Istanbul nell'ambito di una dura contrapposizione tra il governo islamista di Erdogan ed una piazza che gli si oppone, un giovane coreografo, Erdem Gunduz, ha messo in scena una singolare forma di protesta, per cui è stato chiamato *standing man*: infatti, è stato per ore, in piedi, immobile, con la faccia rivolta al grande ritratto di Atatürk, il fondatore della repubblica turca. A poco a poco altri gruppi di persone si sono aggiunte a questa singolare forma di protesta che, efficacemente fotografata, ha fatto il giro del mondo. Non v'è dubbio che si tratta di uno straordinario atto di comunicazione, e possiamo descriverlo come un gioco linguistico, anche in assenza di alcun enunciato. Vi troviamo, infatti, tutte le caratteristiche del gioco linguistico, compresa la linguisticità sia pure nella scelta del silenzio linguistico. Ciò che davvero è interessante in questa scena è come le altre persone hanno compreso il gesto di Gunduz le cui regole non erano certamente date prima che egli desse vita all'azione. Il che non vuol dire che fosse un'azione al di fuori di una grammatica, ma questa grammatica è emersa nel corso dell'azione. Proviamo ad enumerare alcune caratteristiche di quest'azione: a) La prolungata immobilità del

32. Una idea analoga la troviamo nei comportamenti governati da pattern come descritti da SELLARS 1954, 209.

coreografo, che presa isolatamente è poco significativa, soprattutto in un paese islamico con correnti religiose fortemente contemplative; b) la direzione dello sguardo rivolto verso il ritratto di Atatürk, si tratta di un segnale forte a condizione che venga considerato come tale. La piazza infatti è grandissima e le ragioni per essere rivolti verso quel lato della piazza avrebbero potuto essere differenti; c) La protesta in corso e lo sgombero della piazza da parte della polizia nello stesso giorno. Si tratta di una serie di indizi che necessitano però di una forte operazione abduittiva per essere messi assieme. Ci sono altri elementi utili a rendere possibile questa interpretazione, probabilmente alcuni pattern ormai famosi nel mondo: lo sconosciuto ragazzo cinese che in piedi fronteggia una colonna di carri armati a piazza Tienanmen a Pechino, l'eco del solitario suicidio di Jan Palach a piazza San Venceslao a Praga.³³ Nessuno di questi indizi è evidentemente dirimente, nè vi è alcuna garanzia rispetto al fatto che fossero proprio questi pattern da utilizzare per comprendere quel gioco. Il cercare ed il trovare gli indizi necessari alla identificazione non stanno nella successione cronologica di quando si cerca qualcosa che si è smarrita, ma il cercare è un'abduzione, intesa con Peirce come «processo di formazione di un'ipotesi esplicativa».³⁴

Una seconda caratteristica di una normatività allargata la troviamo in questo passaggio:

Si può imparare a conoscere gli uomini? Sì, qualcuno può farlo. Non però attraverso un corso d'insegnamento, ma attraverso l'*esperienza*. – Può un uomo insegnarlo ad un altro? Certo. Di quando in quando può dargli il *suggerimento* giusto. – questo è l'aspetto, qui, dell'«insegnare» e dell'«imparare». – Ciò che s'impara non è una tecnica; s'imparano giudizi corretti. Esistono anche regole, ma non formano un sistema e solo l'esperto può applicarle correttamente. A differenza delle regole di calcolo.³⁵

La normatività in questione non è legata alla acquisizione delle regole, ma all'apprendimento di giudizi corretti, cioè che riguardano casi singoli che solo dopo addestramento variabile possono divenire

33. LICATA 2011, 107.

34. Cfr. le acute pagine di ВЕССИО 2003.

35. *PU* II, XI 193 [297].

una tecnica. Il che non vuol dire che non possa darsi una tecnica anche basata su regole, ma semplicemente che non è sempre tramite le regole che noi impariamo molte attività regolate. Vi sono giochi linguistici con differenti margini di individuazione. Sta al soggetto scegliere il pattern più adatto.

Il soggetto coinvolto in un gioco linguistico non è il parlante-ascoltatore: egli è il partner di un'interazione comunicativa basata sulla sua abilità ad agire in un pattern nel quale spesso le regole devono essere intuite grazie ad un processo di abduzione a partire dal materiale presente in un certo momento nel gioco. La partecipazione al gioco linguistico non è un'attività che può essere definita una volta per tutte, ma a seconda del gioco vi è un differente grado di riconoscimento dei pattern caratteristici del gioco da un lato e elaborazione e costruzione di senso a partire da alcuni indizi provvisoriamente considerati come pattern dall'altro.

6. Multimodalità

La terza caratteristica del gioco linguistico è la multimodalità. Sebbene tendiamo a pensare all'atto linguistico riducendolo alla sua dimensione sintattico-semantica (l'unica che può essere rappresentata tramite scrittura), Wittgenstein ci invita a considerare l'effettivo svolgersi delle pratiche linguistiche e come esse mettano in campo, contemporaneamente, differenti risorse espressive come le risorse corporee, le prosodie, i toni e i gesti, addirittura gli oggetti, e quanto può risultare utile alla finalità espressiva.

Consideriamo il caso di un tappezziere che deve ritappezzare un divano ed ha bisogno di una stoffa di colore verde il più possibile simile a quella del divano originale. Posto che il tappezziere non è uno studioso di rifrazioni ottiche, è facile immaginare che chiederà al suo aiutante di comprare una stoffa del colore del campione. Quel pezzo di stoffa non fa parte della lingua parlata, ma in quel contesto particolare svolge lo stesso ruolo che potrebbe svolgere il nome del colore, come scrive il filosofo nelle: «la cosa più naturale e che produce minor confusione, è l'annoverare i campioni tra gli strumenti della

lingua». ³⁶

Il gioco linguistico attrae oggetti trasformandoli in strumenti della lingua. Da un lato la lingua «linguisticizza» pezzi di mondo, dall'altro la dimensione linguistica in se stessa appare sempre più difficilmente riducibile alla lingua che emerge dalle descrizioni linguistiche tradizionali che non tengono nel dovuto conto il fatto che gli atti linguistici si presentano sempre con un carattere sinestetico e multimodale. Solo di recente il carattere sinestetico della lingua parlata è stato posto al centro della riflessione teorica, tradizionalmente il ruolo dei gesti e dei tratti sopra e sottosegmentali è stato spesso dimenticato o sottovalutato ³⁷ e non solo negli studi di semantica ma anche negli approcci pragmatici alle analisi linguistiche. Va comunque ricordato il gruppo di studiosi che si richiamano all'opera di Antoine Culioli, che considerano tre diversi ordini di fenomeni a partire dai quali guardare ai fatti linguistici, i fenomeni verbali, relativi al proferimento linguistico, i fenomeni linguistici, relativi alle regole che organizzano una certa lingua particolare ed il livello del *langagier* in cui ricadrebbero quei fenomeni, dalla gestualità alla prosodia, tipici delle lingue che esulano però dalle regole delle lingua. ³⁸

C'è un nesso profondo tra l'approccio monodimensionale alla lingua e il ruolo che ha giocato la scrittura come grande matrice di metafore e modelli intorno alla lingua. Le nostre analisi linguistiche tendono a considerare, al contrario di quanto avviene nelle nostre effettive interazioni discorsive, l'aspetto del gioco linguistico più direttamente rappresentabile tramite scrittura. ³⁹

Se optiamo, invece, per un paradigma basato sul gioco linguistico dobbiamo tenere presente il carattere multimodale e sinestetico dell'atto linguistico. Per Wittgenstein la questione è strettamente collegata a quella dell'inizio un gioco linguistico: «Qual è la reazione primitiva con cui inizia un gioco linguistico? La reazione primitiva potrebbe essere uno sguardo, un gesto, ma anche una parola». ⁴⁰

Wittgenstein non sta suggerendo una priorità logica o cronologica

36. PU § 8, 16.

37. Cfr. GUMPERZ 1992, 229-259, ALBANO LEONI 2009.

38. Cfr. LA MANTIA, *Lessico della teoria delle operazioni enunciative*, in corso di stampa.

39. Cfr. ALBANO LEONI 2009, CUCCIO e FONTANA 2011.

40. PU II, XI 185 [285].

dei gesti,⁴¹ scrive infatti: «Suona come un'ovvietà, se dico che colui che crede che i gesti siano segni primari alla base di tutti gli altri, non è in grado di sostituire la proposizione più ordinaria con dei gesti».⁴² I gesti svolgono infatti funzioni complementari a quelle svolte dalle parole, in relazione alla costruzione di senso dell'atto pragmatico. Wittgenstein non è interessato a definire i criteri di identificazione degli elementi che andrebbero analizzati in questo paradigma, ma mette a fuoco la questione interrogandosi su un fenomeno volatile ed apparentemente assai marginale, quello dell'*atmosfera* che rende ogni parola, una «parola giusta».

Nelle *Letzte Schriften*⁴³ il filosofo s'interroga sui termini *Sabel* e *Säbel*, due varianti per 'sciabola'. Da un lato si riferiscono allo stesso genere di oggetti, dall'altro hanno una differente atmosfera. E Wittgenstein conclude chiedendosi: «hanno o non hanno lo stesso significato?». Johnston,⁴⁴ commentando questo passo, scrive: «potremmo dire che ogni parola ha un proprio "volto", o un'atmosfera».

Consideriamo quest'altro passo delle *PU*:

In che modo trovare la parola 'giusta' In che modo la scelgo tra le altre parole? È vero che qualche volta accade come se paragonassi le parole secondo sottili differenze del loro profumo: *Questa* è troppo..., *quest'altra* è troppo..., *questa* è la parola giusta. Ma non sempre devo pronunciare giudizi, dar spiegazioni, il più delle volte potrei limitarmi a dire: «semplicemente non va ancora».⁴⁵

In questi casi, si chiede Wittgenstein, come si fa a trovare la parola giusta?

La recito. Ma cosa posso imparare in questo modo, cosa ripeto? – Gli accompagnamenti caratteristici. Primariamente: gesti, espressioni, toni di voce.

Ma cos'è un accompagnamento caratteristico? Wittgenstein enumera gli accompagnamenti caratteristici di una parola (gesti, espressioni del volto, tono di voce) e conclude che il giudizio decisivo su una

41. Tesi che è comune, oggi, sostenere nelle scienze cognitive, cfr. CORBALLIS 2002.

42. *BT* 13, 13.

43. *LSPP* § 726.

44. JOHNSTON 1998, 113.

45. *PU* II, XI 186 [287].

parola può essere dato solo considerando il suo campo. Il pieno valore (semantico) di una parola può essere dato solo una volta che il gioco linguistico viene considerato nella sua interezza.

Ancora, un altro esempio: due amanti si dicono dolci sciocchezze l'uno con l'altro utilizzando lo strano tono che si è soliti utilizzare in questi casi, una sorta di *baby talking* espresso accentuando prosodie e movimenti facciali necessari per esprimere quelle prosodie. Il significato di quelle conversazioni è strettamente legato a quelle situazioni e difficilmente può essere sostituito da altre prosodie, forse più facilmente lo potrebbero le parole usate. Wittgenstein si chiede: «non è forse perché sono gesti?». ⁴⁶

Sembra chiaro che per Wittgenstein il gesto e le qualità vocali sono parti del simbolo e non sono collocabili in una generica coloritura della comunicazione verbale, né tantomeno possono essere ricompresi nei cosiddetti fenomeni paralinguistici.

Negli ultimi anni si è assistito ad un interessante sviluppo della riflessione sul ruolo dei gesti (gestuali, facciali o corporei) nel parlare. Uno sviluppo nel quale si sono incrociati gli studi sulle lingue dei segni e quelli sul ruolo dei gesti in tutte le attività linguistiche. Che i gesti accompagnassero le lingue verbali è sempre stato un fenomeno evidente, sebbene poco studiato, inaspettato era invece che nelle lingue dei segni i parlanti facessero ampio ricorso a gesti per accompagnare i segni caratteristici di quelle lingue. Tanto nelle lingue segnate quanto nelle lingue verbali il ruolo dei gesti è molto simile.

McNeil⁴⁷ ha descritto alcune importanti funzioni dei gesti, che ritroviamo in ambedue le modalità, tra queste il *catchment*: una pratica gestuale diffusissima che consiste nella ripetizione durante una conversazione di gesti con caratteristiche ricorrenti che non hanno valore referenziale ma servono a mostrare e allo stesso tempo riaffermare la coesione del discorso su un particolare tema. Esse dunque sono interne alle pratiche discorsive, ma sono fuori dalla trattazione «linguistica» delle stesse.

Allo stesso McNeil si deve la proposta di *growth point*, come unità minima linguistico-gestuale che possa rendere conto dell'effettiva

46. LSPP § 712.

47. Cfr. Mc NEIL 2005.

modalità discorsiva e del suo radicamento in un corpo. Da lui definita come «unità di descrizione dinamica che combina in modalità variabile di cognizione visiva (*imagery*) con contenuti linguistico-categoriali». ⁴⁸

Un'altra nozione, quella del *Pragmeme*,⁴⁹ proposta da Jacob Mey, dà conto del carattere sinestetico e multimodale della nozione e si propone come unità minima dell'atto pragmatico considerato come totalità costituita da parole, gesti, movimenti corporei, prosodie, regole sociali e condizioni ambientali significative per la conversazione.⁵⁰

Questo tipo di proposte, se da un lato rendono conto della multimodalità con cui si presenta l'atto linguistico, sembrano considerare però i giochi linguistici come *type* o altre costruzioni ideali di un'azione linguistica, e non, come ci pare rintracciabile in Wittgenstein, pattern autoregolati che guidano i partecipanti a riconoscere il fine del gioco linguistico.

L'enunciato può essere compreso solo in quanto facente parte di un gioco e partecipa assieme ad altre attività dello scopo peculiare del gioco. Il gioco, è utile ribadirlo, non è indipendente dall'enunciato e, infatti, lo stesso atto linguistico si pone come un elemento essenziale del pattern che contribuisce a crearlo. Dunque non è il contesto che serve a chiarire il senso dell'enunciato, ma l'enunciato con la sua straordinaria possibilità articolatoria è uno degli principali strumenti che ci permette come animali linguistici di agire nella nostra forma di vita.

In conclusione, come nella reinterpretazione del vangelo di Giovanni all'inizio del Faust di Goethe, possiamo dire con Wittgenstein: «La lingua è un raffinamento "In principio era l'azione"». ⁵¹

Marco Carapezza
Università di Palermo
marco.carapezza@unipa.it

48. mcneilllab.uchicago.edu/writing/growth_points.html

49. Cfr. MEY 2009, 747-53; MEY 2010; CAPONE 2010a; CAPONE 2010b.

50. Cfr. CARAPEZZA e BIANCINI 2013.

51. UW 24.

Riferimenti bibliografici

- ALBANO LEONI, F. 2009, *Dei suoni e dei sensi. Il volto fonico delle parole*, Il Mulino, Bologna.
- BAKER, G. and P. HACKER 1983, *Analytical Commentary of the Philosophical Investigations. Understanding and Meaning vol.1. Exegesis*, Blackwell, Oxford.
- BIANCHI, C. 2003, *Pragmatica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.
- BIANCINI, P. 2011, "From Umgebung to Form of Life: a Genealogical Reading", in *Forms of life and Language Games*, ed. by J. PADILLA GÁLVEZ and M. GAFFAL, Ontos Verlag, Frankfurt.
- BLACK, M. 1979, "Wittgenstein's Language-games", in *Dialectica*, 33, pp. 337–357.
- CAPONE, A. (ed.) 2009, *Perspective on Language Use and Pragmatics*, Lincom, Munich.
- 2010a, "On the social practice of indirect reports (further advances in the theory of pragmemes)", in *Journal of Pragmatics*, 42, pp. 377–391.
- (ed.) 2010b, *Pragmeme*, Special issue, 42.
- CARAPEZZA, M. 2008, «La distinzione tra lingua e linguaggio e la riflessione wittgensteiniana su Sprache», in *Il logos nella polis*, a cura di F. GIULIANI e M. BARNI, Aracne, Roma, p. 159-209.
- CARAPEZZA, M. and P. BIANCINI 2013, "The linguistic game: calculous or pragmatic act", in *Perspectives on linguistic Pragmatics*, ed. by A. CAPONE and M. CARAPEZZA, Springer, Berlin.
- CORBALLIS, M. 2002, *From Hand to Mouth*, Princeton University Press, Princeton.
- CUCCIO, V. e S. FONTANA 2011, «Spazio cognitivo e spazio pragmatico: riflessioni su lingue vocali e lingue dei segni», in *Esercizi filosofici*, 6, p. 133-148.
- DURANTI, A. 2002, *Antropologia del linguaggio*, Meltemi, Roma.
- GLOCK, H.-J. 1996, *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford.
- GUMPERZ, J. 1992, "Contextualization and understanding", in *Rethinking context: language as an interactive phenomenon*, ed. by A. DURANTI and C. GOODWIN, Cambridge University Press, Cambridge.
- JOHNSTON, P. 1998, *Il mondo interno*, La Nuova Italia, Firenze.
- KORTA, K. 2010, "Malinowski and pragmatics: Claim making in the history of linguistics", in *Journal of Pragmatics*, 40, pp. 1645–1660.
- LICATA, I. 2011, *La complessità. Un'introduzione semplice*, Duepunti, Palermo.
- LO PIPARO, F. 2009, "Gramsci and Wittgenstein: an intriguing connection", in *Perspective on Language Use and Pragmatics*, ed. by A. CAPONE, Lincom, Munich, pp. 285–320.
- MALINOWSKI, B. 1923, «Il problema del significato nei linguaggi primitivi», in OGDEN *et al.* 1966, p. 333-383.

- MALINOWSKI, B. 1935, *Coral Gardner and their magic*, Routledge, London.
- MC NEIL, D. 2005, *Gesture and thought*, The University of Chicago Press, Chicago.
- MEY, J. (ed.) 2009, *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, Elsevier, Oxford.
- 2010, “Reference and the pragmeme”, in *Journal of Pragmatics*, 42, pp. 2882–2888.
- OGDEN, C. K. e I. A. RICHARDS 1966, *Il significato del significato*, Il Saggiatore, Milano.
- PELCZAR, M. 2000, “Wittgensteinian Semantics”, in *Nous*, 34, pp. 483–516.
- PREDELLI, S. 2005, *Context. Meaning, Truth, and the Use of Language*, Oxford University Press, Oxford.
- SAUSSURE, F. D. 2005, *Scritti inediti di linguistica generale*, a cura di T. DE MAURO, Laterza, Roma-Bari.
- SEARLE, J. 1980, “The Background of Meaning”, in *Speech Act. Theory and Pragmatics*, ed. by J. SEARLE, F. KIEFER, and M. BIERWISCH, Reidel, Dordrecht.
- SELLARS, W. 1954, “Some reflections on language-game”, in *Philosophy of Science*, 21, pp. 204–228.
- SLUGA, H. and D. STERN (eds.) 1996, *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- VECCHIO, S. 2003, «Provarci e riuscirci. Aspetti del conoscere in Peirce», in *Segno*, 247-248, p. 93-108.
- WILDE, T. 2002, “The 40 dimension – Wittgenstein on colour and Imagination”, in *Persons. An Interdisciplinary Approach. Papers of the 25th International Wittgenstein Symposium*, ed. by C. KANZIAN, J. QUITTERER, and E. RUNGALDIER, ALWS, Kirchberg am Wechsel, pp. 284–286.
- WITTGENSTEIN, L. 1953, *Philosophische Untersuchungen*, ed. by G. E. M. ANSCOMBE and R. RHEES, Blackwell, Oxford; trad. it. *Ricerche Filosofiche*, a cura di M. TRINCHERO, Einaudi, Torino 1981. *PU*.
- 1958, *The Blue and Brown Books*, ed. by R. RHEES, Blackwell, Oxford; trad. it. *Libro blu e libro marrone*, a cura di A. G. CONTE, Einaudi, Torino 1983. *BLB, BRB*.
- 1969, *Philosophische Grammatik*, ed. by R. RHEES, Blackwell, Oxford; trad. it. *Grammatica Filosofica*, a cura di M. TRINCHERO, La Nuova Italia, Firenze 1990. *PG*.
- 1980, *Wittgenstein's Lectures 1930-1932*, ed. by D. LEE, Blackwell, Oxford; trad. it. *Lezioni 1930-1932*, a cura di A. G. GARGANI, Adelphi, Milano 1995. *WL*.
- 1982, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie / Last Writings on the Philosophy of Psychology*, ed. by G. H. VON WRIGHT and H. NYMAN, Blackwell, Oxford; trad. it. *Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia*, a cura di A. G. GARGANI, Laterza, Roma-Bari 1998. *LSPP*.

- WITTGENSTEIN, L. 2001, *Logisch-philosophische abhandlung/Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. by B. MC GUINNESS and J. SCHULTE, Suhrkamp, Frankfurt; trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A. G. CONTE, Einaudi, Torino 2009. *TLP*.
- 2005, *The Big typescript TS 213: German-English Scholars' Edition*, ed. by C. G. LUCKHARDT and A. M. E., Blackwell, Oxford; trad. it. *The Big typescript*, a cura di A. DE PALMA, Einaudi, Torino 2002. *BT*.
 - 2006, *Causa ed effetto*, a cura di A. VOLTOLINI, Einaudi, Torino. *UW*.

Proceedings

Orizzonti filosofici e problematiche storiche

Un commento al “Crepuscoli degli idoli” di Nietzsche¹

Andreas Urs Sommer

Mi domandate cosa rappresenti tutta questa idiosincrasia per i filosofi?... Per esempio la loro mancanza di senso storico, il loro odio contro la rappresentazione stessa del divenire, il loro Egitticismo. Pensano di rendere onore a qualcosa nel momento in cui destoricizzano questa stessa cosa, *sub specie aeterni*, - quando di lei ne fanno una mummia.²

1. Lo storicizzare ed il commentare

La figura del commentatore è sospetta: egli vale, non solo tra i filosofi,³ come colui il quale è incapace di una propria attività di pensiero e, quindi, come colui che si comporta in modo parassitario: parassitario proprio verso ciò che commenta. Privato del suo oggetto il commentatore sarebbe letteralmente derubato del proprio motivo d'esistenza. Egli vale, di solito, come prototipo dell'imbalsamatore, del mummificatore, il quale, però, come il tenebroso furfante della *Novella gotica*, lascia alla propria vittima, il “commentato”, ancora una piccola scintilla di vita affinché possa, attraverso questi, mantenersi in vita come un moribondo.

Peraltro Nietzsche non parla, all'inizio del sopracitato passaggio, del commentatore come prototipo del mummificatore, né tantomeno degli storicisti e dei relativisti. Nietzsche in nessun modo si fa sostenitore di quella causa, che in quei tempi godeva tra i filosofi accademici, perlomeno in Germania, di una grande popolarità, ossia che la filosofia si fosse irretita fatalmente nella storia, per cui la sua anima, espirata in un puro Antiquarismo, avrebbe sacrificato il proprio interesse sistematico. Se si vuole cercare una prova attuale tra i filosofi circa questa «mancanza di senso storico», la si potrebbe allora riscontrare

1. Seminario didattico del Dottorato di Ricerca in filosofia dell'Università di Palermo tenuto il 4 novembre 2011. Traduzione di Raffaele Mirelli.

2. KSA 6, 74. Per le opere di Nietzsche si fa riferimento alla *Kritische Studienausgabe* (d'ora innanzi KSA) in COLLI e MONTINARI 1988.

3. A riguardo: SOMMER 2009a.

nel riduttivo e certamente sprezzante trattamento che la filosofia della storia riceve negli ambiti universitari contemporanei.⁴

Nietzsche compare in un punto molto problematico, non certo come avvocato iniziatore di una propria filosofia della storia, piuttosto ponendo l'attenzione sul tradimento verso se stessa di una filosofia, la quale, nel momento in cui si ascrive un proprio e da se medesima creato concetto di "essere incondizionato" e di assolutezza, dissolve il proprio «esser-divenuto» ed il proprio essere condizionato. Il commentatore non rappresenta il mummificatore esemplare, dato che per esempio rivolge la sua attenzione a pensieri o a testi del passato, ma colui che nega il divenire e, in questo modo, anche il decorso del tempo.

2. "Intraprendere il commentare" prospetticamente e retrospettivamente

La polemica di Nietzsche contro la "destoricizzazione" si lascia intendere attraverso un'argomentazione al contrario, come un'arringa a favore di un pensare storico sensibile, che si nega ad un'avventata generalizzazione di ciò che viene pensato, come un'arringa a favore di un pensiero, che continuamente lascia indietro le invadenti pretese di conoscenza alle loro circostanze d'origine contingenti e storiche e, perciò, quasi come se si interrompesse continuamente. Passaggi come quelli citati all'inizio sono anche motivo d'ispirazione per «quell'intraprendere» che, da ormai 15 anni, si trova annotato nell'agenda di ricerca dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg, ossia il nascente commento di tutte le opere di Nietzsche a Friburgo in Brisgovia.⁵

Questo Commento dovrebbe rifinire i contenuti filosofici, storici e letterari, nonché le forme ed i contesti delle opere nietzscheane. Inoltre verrà creato un commento ad ogni singolo scritto di Nietzsche, – in un primo momento le opere postume non verranno commentate – il quale a sua volta si articola in un commento generale e uno riguardante parti specifiche. Barbara Neymeyer e Jochen Schmidt lavorano attualmente al commento delle opere del primo volume contenute nell'edizione critica Colli-Montinari, e precisamente alla *Nascita della tragedia* e

4. In modo più dettagliato cfr. SOMMER 2008.

5. Riguardo le condizioni generali, la struttura formale ed il piano di realizzazione cfr. NEYMER *et al.* 2009.

alle *Considerazioni inattuali*; io stesso sono addetto al commento delle opere dell'ultimo anno di produzione (1888 - KSA 6) e spero di poter concludere il commento del *Caso Wagner*, dell'*Anticristo*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner* e dei *Ditirambi di Dioniso* entro il 2012. A questo scritto a me assegnato è incluso anche il *Crepuscolo degli idoli*.

Prima di iniziare ho avanzato alcune riflessioni su come dovrebbe essere un commento sul *Crepuscolo degli idoli* e, in particolare, fino a che punto l'opera di Nietzsche come tale, cioè come un libro al quale sottostà una precisa «volontà di libro», sia rilevante per il commento stesso.⁶

Prospettivamente, però, una tale impresa si presenta alquanto differente rispetto a quella pensata retrospettivamente, pertanto non voglio ripetere ciò che è stato allora detto e intanto pubblicato. Nel frattempo, infatti, esiste tra le altre una versione in nuce del commento sul *Crepuscolo degli idoli*, mentre alcune pretese formulate tre anni or sono non hanno potuto trovare la propria realizzazione, altre invece sono avanzate preponderanti in primo piano. La differenza più evidente tra un piano di lavoro e la sua realizzazione consiste proprio in questo, ossia che l'aspetto storico della ricezione nietzscheana, che nell'anticipazione sull'uscita del commento e negli opuscoli gioca un ruolo di notevole importanza, abbia perso molto di significato. Ciò dipende sicuramente dal fatto che, nonostante la grandiosa risonanza storica di Nietzsche estesasi a tutti i campi culturali, la concreta ricezione delle singole opere si lasci difficilmente cogliere, non considerando per una volta le immediate recensioni ed interpretazioni scientifiche. *La nascita della tragedia* e *Così parlò Zarathustra* sono forse gli unici testi di Nietzsche che godono già adesso di una chiara e riconoscibile, perfettamente distinguibile, ricezione storica. All'interno della maggioranza degli altri libri scaturiti dall'enorme corrente d'entusiasmo nietzscheano risulta difficile da stabilire una ricezione storica così palese. La ricezione storica delle singole opere di Nietzsche si potrà comunque seriamente definire, solo quando la grandiosa collezione nietzscheana di Richard Frank Krummel a Naumburg sarà catalogata e perciò consultabile. In breve: nel progetto «Commentario-Nietzsche» dell'accademia di Heidelberg verrà documentato l'effetto storico esem-

6. Su queste considerazioni è stato nel frattempo pubblicato SOMMER 2009b.

plare e non complessivo delle singole opere nietzscheane. L'invitante compito di scrivere una complessiva analisi sugli effetti storici scaturiti dai singoli libri di Nietzsche, anche del *Crepuscolo degli idoli*, deve esser riservata al futuro.

3. Opere, scritti postumi e paternità dell'opera riguardo al "*Crepuscolo degli idoli*"

Il Commentario-Nietzsche dovrebbe contribuire a creare un nuovo punto focale sulle pubblicazioni delle opere complete o di quelle uscite quando Nietzsche era ancora in vita. Il lavoro compilativo sulle opere postume condotto da Elisabeth Förster-Nietzsche si esprime attraverso l'affermazione ricca di conseguenze di Martin Heidegger: «la filosofia propria di Nietzsche in quanto a 'scritti postumi' resta indietro».⁷

Fino ai giorni nostri si mantiene una forte predilezione dei manoscritti postumi, come se questi non solo rappresentassero il laboratorio di produzione del filosofo, ma addirittura come se avessero rappresentato l'essenza propria dell'opera nietzscheana. Anche in relazione alle opere pubblicate da Nietzsche regna, da tempo, un ecletticissimo estraneo e sorprendente: si è consolidata sempre più l'usanza di decontestualizzare determinate espressioni di Nietzsche, di combinarle con altre riguardanti ambiti completamente diversi e, di conseguenza, di derivarne rispettivamente la voluta posizione filosofica. Quest'atteggiamento della ricezione ha prodotto per Nietzsche un avanzamento, dato che i suoi libri si sottraggono spesso alle aspettative dei lettori di una formale e contenutistica unità come "libro" e che essi mettono criticamente in aspettativa l'occidentale medium culturale "libro", così come altre apparentemente indiscutibili circostanze dell'esistenza. Questa problematica del libro come libro si lascia osservare, al più tardi, attraverso gli aforismi di *Umano, troppo umano*, i quali non fanno più leva su di un'argomentazione continua e costante, né su di un pensiero portante, né tantomeno su di un *plot* raccontabile, piuttosto pretendono dal lettore stesso una capacità di sintetizzazione, che il lettore difficilmente avrebbe dovuto operare leggendo un testo tradizionale. Gli stessi testi aforistici sono pur sempre, in quanto testi aforistici, anche nella forma

7. HEIDEGGER 1989, 17.

assolutamente unitari, in quanto costituiti da aforismi, da testi brevi, con-testuali e co-testuali, a sé stanti — fatta eccezione per i preludi lirici, per gli inserti e gli epiloghi.⁸

Una siffatta unità come testo d'aforismi è invece nel *Crepuscolo degli idoli* non più presente; quest'opera come «introduzione generale e completa» al pensiero nietzscheano esibisce le più disparate forme di scrittura e si muove attraverso una varietà di generi. Il *Crepuscolo degli idoli* rappresenta un testo che sfida i lettori attraverso le sue camaleontiche variazioni, sia sotto aspetti formali che contenutistici. Nietzsche testa formalmente tutti i possibili generi letterali: a partire da epigrammi e sentenze fino agli aforismi, dalla dissertazione fino al saggio, dal racconto fino al dramma breve, dalla notizia biografica fino alla prosa poetica. Persino le intensità di stile vengono variate e sfumate in modo eterogeneo: dal *genus humile* attraverso il *genus medium* finanche al *genus sublime*, nulla viene tralasciato: «Considerando che la varietà di stati intimi in me è fuori dal comune, nei mie scritti si possono trovare molte possibilità di variazioni stilistiche — la molteplice arte stilistica per eccellenza, di cui mai un essere umano dispose o ha disposto»⁹

Il testo del *Crepuscolo degli idoli* era originariamente incorniciato da due raccolte d'aforismi: «Detti e frecce» e «Scorribande di un inattuale».

Questa cornice venne a mancare quando Nietzsche inserì quell'apparente, e di fatto solo apparente, capitolo autobiografico con il titolo di «Ciò che devo agli antichi». Il lettore del *Crepuscolo degli idoli* riceve non solo la possibilità di un vagabondaggio per mezzo del pensiero nietzscheano, ma anche proprio attraverso il suo paesaggio stilistico di scrittura. Si potrebbe sostenere che questo rappresenti un esempio di decadenza di scrittura - riferendosi con il termine decadenza ad una mancanza di unità contenutistica e di forma - con cui Nietzsche presenta nel suo modo proprio di scrivere quello che intende ricacciare, mentre nell'*Anticristo*, precisamente nella *Transvalutazione di*

8. Cfr. FRICKE 1984, 18: «L'aforisma è un elemento cotestuale isolato di una catena composta da scritti prosaici, che formulato attraverso una frase unica capace di rinvio ossia attraverso un modo conciso, è messo in rilievo sia linguisticamente che cosalmente».

9. KSA 6, 304, 8-12.

tutti valori, tenderebbe all'unità contenutistica e formale, quindi al superamento della decadenza stessa. Gli excursus storici contenuti nel *Crepuscolo degli idoli*, riguardino essi i Greci, la legge di Manu, l'impero romano o i tedeschi, mostrano sempre processi comparabili di degenerazione o decadenza. Nonostante strutture originarie autoritarie e un addomesticamento della società attraverso mezzi violenti, dimora nei racconti storici di Nietzsche una disgregazione sociale; con essa entrano in scena figure come Socrate, Ciandala oppure i cristiani: in poche parole "decadenza". Esiste evidentemente, nonostante le più disparate circostanze, una certa inevitabilità in questi processi di degenerazione, contro i quali nulla può essere intrapreso, sebbene Nietzsche sembri voler mobilitare, in un crescendo *antidecadente*, proprio la risolutezza dei suoi lettori contro questa degenerazione.

Nietzsche si sottrae con le continue fratture nel testo del *Crepuscolo degli idoli* ai continui cambiamenti nel percorso testuale-stilistico, nella melodia linguistica e nell'atmosfera di ogni linguaggio di scrittura, così come secondo il *Crepuscolo degli idoli* *La "ragione" nella filosofia* 1¹⁰ era fino a quel momento caratteristico per i filosofi. Un filosofare che privilegia il divenire può trovare semmai attraverso assestamenti, i quali vengono contrastati sempre con assestamenti opposti, la propria adeguata espressione. Anche tenendo presente la fondamentale critica del linguaggio, articolata in particolar modo nel *Crepuscolo degli idoli* ne *La "ragione" nella filosofia* 5¹¹ e sempre nel *Crepuscolo degli idoli* nelle *Scorribande di un inattuale* 26,¹² vale questa sospensione coercitiva del sé (dove la struttura linguistica viene resa colpevole del fatto che noi pensiamo attraverso determinate categorie, le quali non possiedono forse nessuna corrispondenza effettiva con la realtà - come per esempio i concetti di *soggetto* e *volontà*): la critica del linguaggio si può esprimere solo linguisticamente. Per questo nel *Crepuscolo degli idoli* il linguaggio deve continuamente sospendere tutti gli assestamenti per portare l'attenzione su una possibilità riguardante una realtà al di là delle coercizioni linguistiche di pensiero.

10. KSA 6, 74, 2-75, 8.

11. KSA 6, 77, 1-78, 13.

12. KSA 6, 128, 19-28.

4. Impostazione del commento e costrizione alla frammentazione

Improvvisamente siamo giunti nel mezzo dell'interpretazione del *Crepuscolo degli idoli*, o quantomeno nel mezzo dell'analisi della forma dell'opera. Per eseguire una tale analisi ci si aspetta, lecitamente, un commento; effettivamente tale analisi si troverà in un commento generale.

Il commento ad ogni scritto nietzscheano si struttura secondo commenti specifici e generali. Ogni commento generale dà informazione riguardo:

1. storia della nascita, del testo e della pubblicazione dei relativi scritti;
2. osservazioni di Nietzsche specifiche sul testo;
3. fonti e ambiti di finanziamento;
4. seguono rappresentazioni brevi nella concezione e struttura del relativo lavoro;
5. discussioni circa il valore posizionale di questo lavoro all'interno della complessiva attività produttiva di Nietzsche;
6. considerazioni circa l'effetto storico.

Attraverso questo commento generale si dovrebbe quindi ricevere una presentazione in uno spazio molto limitato delle informazioni più essenziali sull'opera; in un caso ideale il commento generale rende chiari struttura e contenuti principali; un procedimento di chiarificazione grazie al quale semplificazioni e abbreviazioni divengono accessibili. Vi ho portato innanzi siffatte semplificazioni ed abbreviazioni, considerando una breve caratteristica della forma letteraria.

Da un certo punto di vista questa strategia abbreviativa e semplificativa lavora contro il tentativo di Nietzsche di scrivere libri come non furono mai scritti, ovvero che non si attengono più alle prescrizioni secondo le quali in occidente si intendeva il concetto di libro. Il commento generale, infatti, riporta l'eterogeneità del testo nuovamente ad un comune denominatore, individua temi continui, mette in rilievo determinate proposizioni o chiari *plot*, e così minaccia a sua volta l'irriducibilità di tutto il testo e di sottrarre la sua forza di resistenza contro qualsiasi tentativo di catalogazione.

Sotto un altro aspetto questa strategia di semplificazione e di abbreviazione in forma di commento generale si lascia però assolutamente intendere come un procedere «affine a Nietzsche», in quanto evidenzia le cose in modo puntualissimo e mette in rilievo, esagerando dove possibile il rilievo stesso. In questo modo la strategia si muove nell'elemento proprio all'arte abbreviativa nietzscheana, la quale presenta con estrema riduzione, e non senza secondi fini, ciò che è passato e ciò che è presente.¹³

Così si lascerebbe intendere la procedura del commento come una scuola di stile, poiché il commentare spinge ad una concisione linguistica e ad una precisione di pensiero. Che decidano gli utenti se si vuole considerare, infine, un tale commento come una scuola attraverso la quale i suoi redattori sono passati e di cui fanno parte. Il commentatore può per lo meno mantenersi indenne dalla quotidiana pressione della concisione linguistica e dalla precisione del pensiero, poiché nel momento in cui scrive contributi del genere lascia cadere le redini, rinunciando felicemente sia alla precisione che alla concisione.

Già nel commento generale saranno pretesi precisione e concisione, e ciò vale in misura ancor maggiore nelle parti specifiche, determinando ampiamente il lavoro quotidiano del commentatore — e questo non mi fu dato ancora da prevedere quando operai due o tre anni or sono le spiegazioni prospettiche al commento del *Crepuscolo degli idoli*. Anche per quanto riguarda la mole, il commento delle singole parti costituisce il 95 per cento del commento generale; il lavoro al commento generale rappresenta addirittura una ripresa di elevata e svariata fertilità in diversi campi dopo un periodo di privazione.

Il commento generale vive di licenza alla sintesi, cioè alla generalizzazione e alla grossolanità. Rispetto a questo il «commento delle parti singole» è dotato di un vantaggio, ossia i passaggi dal testo nietzscheano bisognosi di commento, da parole semplici finanche a più frasi, che introducono di volta in volta una più o meno dettagliata spiegazione, per l'appunto il commento delle parti specifiche. Non esiste quindi un testo di commento continuo e completo, piuttosto il commento crea attraverso ogni lemma qualcosa di nuovo. Questo significa, a sua volta, che il commento delle parti specifiche è orientato verso i bisogni del

13. Cfr. STINGELIN 1993 e STEGMAIER 1994.

lettore del testo nietzscheano: il lettore del *Crepuscolo degli idoli* si ritrova dinanzi ad inabituali figure di pensiero, ad enigmatiche metamorfosi, ad allusioni o a concetti marcati. Al lettore si pongono innanzi tante questioni. Con queste domande sul testo di Nietzsche il lettore consulta poi il commento e vede subito cosa vi sarà spiegato sui punti problematici – ogni lemma presuppone o esula l'indicazione di pagine e versi della KSA. Il commento dei passi singoli non è pensato, quindi, per una lettura continua e completa, ma come strumento d'aiuto per una lettura progressiva del testo nietzscheano. Questo a sua volta rappresenta per il commento *come testo* un'ampia frammentazione: con ogni nuovo lemma comincia il commento nuovamente da capo per poi interrompersi ancora, anche nel caso di spiegazioni estese, dopo due o tre pagine, al di là di tutti i rimandi incrociati, i quali collegano tra di loro le singole spiegazioni. Se la prassi del commentare, quindi, dovesse essere una scuola di stile, allora la forma del commento di Nietzsche educerebbe, almeno attraverso le spiegazioni dei singoli passaggi, ad uno stile (romantico?) della frammentazione. Muovendo dalla *critica sulla decadenza* di Nietzsche si potrebbe considerare questa coercizione al frammentare come caratteristica proveniente da una debolezza verso la moderna disgregazione del pensare e dello scrivere, verso la mancanza di forza che sia capace di creare un'unità, verso uno sfilacciarsi ed una disgregazione dell'unità libro. In ogni modo bisogna tener conto che lo stesso *Crepuscolo degli idoli*, con il disfacimento dell'unità libro, emerge sotto veste di un prodotto letterale decadente. Il *Crepuscolo degli idoli* sembra così frammentato come Dioniso. Per cui il commento potrebbe, almeno nel caso del *Crepuscolo degli idoli*, sembrare essere adatto all'opera.

5. Cosa dovrebbe fornire un commento?

Cosa dovrebbe fornire un commento su opere come quelle di Nietzsche? Cosa bisogna aspettarsi da ciò? Un commento concreto non potrà soddisfare tutte le esigenze con le quali tutte le tipologie di utenti lo confronteranno. Il catalogo delle prestazioni, che a breve tratterò, esprime prima di tutto le pretese con le quali io stesso confronterò un tale commento. Di conseguenza sono queste le aspettative che pongo al mio lavoro. Che si obietti pure sul fatto che la successiva lista delle pretese, nella forma in cui viene qui proposta, sia così poco sistematica

quanto il catalogo di prestazioni legali della cassa mutua! Con questa accusa posso vivere; dopo aver creato, con il commento dei singoli passaggi, un rinnovato coraggio verso la frammentazione.

La pretesa principale che io al di là delle più semplici spiegazioni dei concetti e delle cose pretendo da un commento delle opere di Nietzsche è questa: *Un commento deve contestualizzare*.¹⁴

Il contestualizzare può essere costituito perlomeno a tre livelli. Innanzitutto esso è da perseguire all'interno del lavoro commentato. Verrebbe così dimostrato come una determinata enunciazione, un determinato pensiero sia in relazione con pensieri simili, che si trovano in altri punti dello stesso testo; come l'enunciazione oppure il pensiero resti costante all'interno dell'opera e come esso si espanda o si trasformi. In seconda istanza sarà ampliato l'orizzonte di contestualizzazione sull'opera completa di Nietzsche, anzitutto per quanto riguarda gli scritti immediatamente successivi, così come per quelli contemporanei postumi, quindi riguardo quelli precedenti ed eventualmente posteriori, infine quelli legati al lascito. In terza ed ultima istanza, si deve condurre una contestualizzazione che oltrepassi Nietzsche: in quale storia o contesto spirituale contemporaneo o lontano dei relativi dibattiti si innesta l'enunciazione problematica e come modifica questi dibattiti?

Il desiderio della contestualizzazione si lascia descrivere come una configurazione: *Il commento deve configurare*. Ciò significa che dovrebbe collegare parti del testo ancora da spiegare con figure di pensiero parallele provenienti dalla stessa opera di Nietzsche, da altre sue opere ed infine da quelle riguardanti «il campo esterno nietzscheano»; dovrebbe mostrare costanti e trasformazioni, così come delimitazioni situazionali. Comunque Nietzsche appare come *esemplare pensatore situazionale*, che ancora reagisce nuovamente a ciò che è già dato, volendolo modificare, distinguendosi da esso, contrapponendogli il proprio, se stesso.

L'orizzonte sul quale il commentatore di Nietzsche si muove è, per questo, potenzialmente infinito. In questo modo ogni delucidazione delle parti singole potrebbe svilupparsi in un mostruoso commento su tutto, per così dire in un raddoppiamento di questo universo. In

14. Per un approccio contestualizzante nella ricerca nietzscheana cfr. STEGMAIER 2004. Circa il programma di una scrittura della storia della filosofia che contestualizzi, in generale cfr. SOMMER 2005.

base a ciò, sia dal punto di vista teoretico che pratico-pragmatico, è indispensabile la pretesa: *il commento deve condensare*. La contestualizzazione deve servire all'utente in parte essenzialmente minima. Così diventa indispensabile l'esemplarità e l'abbreviazione funzionale nella rappresentazione dei contesti. Il commento deve presentare il suo materiale in nuce, indipendentemente dal fatto che si tratti dello sviluppo di pensieri cardinali nietzscheani nella sequenza delle sue opere, dell'esposizione dei pensieri esterni da lui espressi oppure delle persone nominate appartenenti alla storia della cultura. Il commento deve attenersi strettamente a ciò che rende possibile la chiarificazione dei passaggi commentati e dovrebbe per questo rinunciare a vie di spiegazione secondarie e devianti.

Ciò che scaturisce dalla pretesa principale è che il commento dovrebbe contestualizzare. Ciò che ne consegue innanzitutto è che questo commento, per cominciare, storicizza. Ciò che è stato scritto da Nietzsche verrà posizionato nel suo campo intellettuale contemporaneo; verrà inteso come qualcosa che nasce in un determinato tempo, in determinate circostanze, che non mummifica in precoci e sistematiche intenzioni, quindi che non può essere proclamato a verità eterna. Questo storicizzare include immancabilmente l'essere distanziato: come minimo non possiamo, in qualità di commentatori, leggere Nietzsche in questo modo, ossia come se i suoi pensieri fossero risposte immediate alle nostre domande, le quali, a loro volta, sono venute alla luce in altre circostanze e in un altro tempo. *Commentare e contestualizzare aliena da Nietzsche*, in quanto per lo meno smettiamo di far coincidere le sue riflessioni con le nostre. Il commento, inteso in questo senso, porta con sé come reazione anche un processo di decanonizzazione: ciò che è stato commentato non sarà considerato come ineccepibile, eterna verità, ma come qualcosa di accessibile solo a partire dal proprio ambiente e non immediatamente riconducibile al nostro mondo della vita. In questo modo viene relativizzata ogni canonizzazione sulla quale si basa il lavoro del commento: prima di tutto è da sottolineare che, ciò che in una cultura ha ottenuto un grado canonico pretende uno scrupoloso commento. Proprio in base a questo le opere di Nietzsche assurgono a canone della cultura europea.

Alienazione, essere distanziati e relativizzazione non devono certamente rappresentare le ultime e definitive parole riguardo al commentare. Proprio attraverso il commentare si ripropone in caso ideale

un *rivitalizzare* il testo: esso verrà purificato da una ricezione monopolizzata come proclamazione di verità assolute, divenendo così, non solo nel suo contesto di nascita, trasparente, più trasparente. Piuttosto bisogna ora chiedersi quanto ancora, al di fuori di questo contesto di nascita, abbia da dire il testo (circa il contesto del nostro pensare proprio). Ciò è probabile poiché questi testi hanno ancora tante cose da dirci. Si potrebbe, se si vuole di nuovo utilizzare una parola chiave, formulare in questo modo: *Il commento può mostrare prospettive della congiunzione*. «Coniugare», nel senso di «legare insieme», significa quindi creare un collegamento con ciò che non è stato ancora collegato, ossia di mostrare in modo esemplare come uno specifico pensiero nietzscheano, abbia fatto carriera o come la potrebbe ancora fare, e come è rimasto capace di *connessioni* oppure come si è rinnovato. “Coniugare” può anche significare che un pensiero specifico può essere «legato insieme» a diverse persone, tempi e modi, che un tale pensiero si può portare avanti nei contesti più disparati, i quali però non rispecchiano i contesti di nascita effettivi. Questo d'altronde sarebbe un esame di validità esemplare di questo stesso pensiero. Lo stesso «Commentario-Nietzsche» può mettere a disposizione uno strumento che ispiri gli interpreti che verranno a tali prestazioni di congiunzione. In breve: l'alienazione dal testo, che porta con sé la contestualizzazione, potrebbe condurre ad una nuova scoperta del testo e dei suoi pensieri. Il commento ha così raggiunto il suo scopo, proprio se invita ad una nuova concentrazione sul commentato.

Andreas Urs Sommer

Albert Ludwigs Universität, Freiburg
sommer@adw.uni-heidelberg.de

Riferimenti bibliografici

- COLLI, G. und M. MONTINARI Hrsg. 1988, *Nietzsche Kritische Studienausgabe*, 15 Bänden, Walter de Gruyter, Berlin, New York. KSA.
- FRICKE, H. 1984, *Aphorismus*, Sammlung Metzler, Stuttgart.
- HEIDEGGER, M. 1989, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen.
- NEYMER, B., J. SCHMIDT und A. U. SOMMER 2009, „Nietzsche-Kommentar“, in *Die Forschungsvorhabender Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1909-1009*, hrsg. von V. SELLIN, E. WOLGAST und S. YWIES, Heidelberg, S. 260–64.
- SOMMER, A. U. 2005, „Das Ende der antiken Anthropologie als Bewährungsfall kontextualistischer Philosophiegeschichtsschreibung: Julian von Eclanum und Augustin von Hippo“, in *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte*, 1, S. 1–28.
- 2008, „Was heißt und zu welchem Ende schreibt man Philosophiegeschichte?“, in *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften*, 12, S. 267–93.
- 2009a, „Der Kommentar und die Philosophie“, in *100 Jahre Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Früchte von Baum des Wissens. Eine Festschrift der wissenschaftlichen Mitarbeiter*, hrsg. von D. BANDINI und U. KRONAUER, Winter, Heidelberg, S. 115–20.
- 2009b, „Ein philosophisch-historischer Kommentar zu Nietzsches Götzen-Dämmerung. Probleme und Perspektiven“, in *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, 35, S. 45–66.
- STEGMAIER, W. 1994, „Weltabkürzungsdienst, Orientierung durch Zeichen“, in *Zeichen und Interpretation*, hrsg. von J. SIMON, Frankfurt am Main, S. 119–41.
- 2004, „Philosophischer Idealismus“ und die „Musik des Lebens“. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der Fröhlichen Wissenschaft“, in *Nietzsche-Studien*, 33, S. 90–128.
- STINGELIN, M. 1993, „Historie als „Versuch das Heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen“. Zeichen und Geschichte in Nietzsches Spätwerk“, in *Nietzsche-Studien*, 22, S. 28–41.

Notes, Reports & Interviews

Comunità e Pluralità

Convegno PRIN 2009, Palermo 11-13/04/2013

Michele Di Martino

Nell'ambito dei programmi di ricerca scientifica di rilevante interesse nazionale (PRIN), si è tenuto presso l'Università degli studi di Palermo, da Giovedì 11 a Sabato 13 aprile 2013, un convegno dal titolo *Comunità e Pluralità*. Il convegno è stato organizzato in quattro sessioni, ciascuna composta da due interventi seguiti da dibattito.

Non è difficile notare, come ha da subito voluto sottolineare Giuseppe Nicolaci (Università di Palermo) introducendo i lavori, l'estrema attualità del tema. La questione della comunità, intrinsecamente legata alla tematica della pluralità, infatti, oltre ad essere da sempre uno dei principali oggetti dell'indagine filosofica, si presenta in particolare oggi come una problematica che chiede di essere ripensata. E – ha osservato ancora Nicolaci – oggi più che mai si fa pressante l'esigenza di tornare a riflettere su temi che «vengono da fuori», da codici diversi dal nostro. Quali sono le premesse filosofiche a partire dalle quali è oggi possibile ripensare la comunità? Questa è quindi la domanda, non solo che ci facciamo, ma che anzitutto ci viene fatta.

La grande varietà di angolature da cui è possibile affrontare il tema della comunità – sono qui interessati a pieno titolo il piano ontologico, etico-politico, giuridico, antropologico e sociologico – è stata pienamente onorata. È apparsa con chiarezza la vastità della problematica – sia in termini storici, sia in termini concettuali – nonché la sua estrema attualità. Ora, sulla scorta di queste osservazioni, più che tentare una sintesi degli otto interventi che hanno animato il convegno, è possibile accennare qui ai nuclei tematici trasversali che sono emersi in ciascuno di essi.

Uno dei temi certamente centrali del convegno chiama direttamente in causa la differenza tra i termini pluralità e comunità: se ogni forma di pluralità implica il «più d'uno» in un senso meramente quantitativo, e pertanto senza riferimento ad una categoria comune, solo la comunità può raccogliere i molti in intero. L'idea stessa di comunità sembra quindi comportare l'inclusione di alcuni di contro all'esclusione di altri. Detto altrimenti, qualsiasi “noi” disegna i confini al di là dei quali si situa il “voi”, come qualsiasi identità si delinea, per differenza, nel contrasto con l'alterità. La sfida, ha osservato Luigi Ruggiu (Università

di Venezia), consisterebbe perciò nel pensare la comunità in modo dinamico, senza rassegnarsi a concepire rigidamente – o, che è lo stesso, in termini statici – l'opposizione dentro/fuori cui il concetto di comunità, legato a quello di identità, ineludibilmente rimanda. Oppure, guardando la questione da un'altra prospettiva, si potrebbe porre la seguente domanda: nella situazione contemporanea, in cui le varie comunità che popolano il globo sono in qualche modo costrette al dialogo, che cosa significa affermare la loro uguaglianza senza che questo assunto svuoti di contenuto le evidenti differenze?

Spostando l'attenzione sulla singola comunità allo scopo di individuarne i caratteri specifici, constatiamo che essa è per definizione una e plurale. Cosa induce quindi i molti a riunirsi in una comunità? Oltre a Ruggiu, anche Adriano Fabris (Università di Pisa) e Leonardo Samonà (Università di Palermo) hanno richiamato in proposito Aristotele: non solo il bisogno quale difetto di autarchia, ma anche il «ben vivere». O, ancora, risalendo alle spalle di Aristotele, Eraclito, che identificava nel *logos* l'elemento originariamente comune agli uomini. Enrico Guiglielminetti (Università di Torino), a partire dall'esempio offerto dalle comunità religiose e dalla comunità monastica in particolare, ha invece posto l'accento sulla necessità che vi sia un «terzo elemento» (nella comunità cristiana, il Cristo), in riferimento al quale solo può generarsi una effettiva unità. Naturalmente, si tratta di risposte che giocano su piani diversi, il che spinge ad interrogarsi ulteriormente sul nesso che le lega.

Si apre così lo spazio per un altro degli interrogativi con cui i relatori si sono paragonati: abbiamo a che fare innanzitutto con individui isolati che si uniscono in un secondo momento nella comunità o, al contrario, è la comunità a vantare la precedenza sugli individui? Tema centrale, questo, dell'intervento di Adriano Fabris che, sviluppando il proprio percorso attraverso una particolare lettura di Aristotele, Hobbes e Heidegger, ha proposto di pensare l'originarietà della relazione. Dinanzi ad un simile quesito, tuttavia, la mente corre inevitabilmente a Hegel, per la possibilità che offre di non sottostare al gioco dell'alternativa e di pensare invece la coimplicazione reciproca di «io» e «noi» all'interno della nozione di «Spirito». Attraverso un'attenta analisi della dialettica tra universale astratto e universale concreto, a partire dai *Lineamenti di filosofia del diritto*, Andreas Arndt (Humboldt Universität - Berlino), ha dunque tentato di mostrare la coincidenza tra libertà e diritto. Anche

Samonà poneva tale problematica all'inizio del proprio intervento, osservando come, paradossalmente, libertà e comunità siano due termini che appaiono «implicarsi e respingersi ad un tempo».

Rosaria Caldarone (Università di Palermo) e ancora Enrico Guglielminetti, pur seguendo percorsi diversi, hanno posto una questione non distante da quella appena menzionata: da una parte, sulla scia di Nancy, la comunità sarebbe un dato di cui occorre prendere atto, dall'altro, si tratterebbe di qualcosa che «si fa». Nel primo caso, la comunità sarebbe «inoperosa» perché «data con l'essere» e assunta poi come «compito» infinito dagli uomini, nel secondo, essa non sarebbe data, ma tutta da costruire. Naturalmente, nemmeno qui si tratta di scegliere per l'uno o l'altro dei due poli – esposti qui al prezzo di una inevitabile semplificazione –, ma piuttosto di comprendere l'istanza contenuta nella posizione stessa dell'alternativa.

Un altro tema di grande rilevanza ha riguardato la peculiare relazione che lega la comunità allo spazio in cui essa si radica. In particolare, l'intervento di Carla Danani (Università di Macerata) si è concentrato proprio su questo, mostrando ad esempio come determinati monumenti appartengano agli individui in quanto comunità più che ai singoli individui concepiti isolatamente. Significativo, in proposito, il crescente fenomeno delle *gated communities*, che mette bene in rilievo il valore del «luogo» come parte dell'identità della comunità che lo vive.

Facendo un passo indietro e spostandosi nell'ambito della filosofia analitica, Giancarlo Zanet (Università di Palermo) ha affrontato la questione a partire da un altro punto di vista: perché ci sia comunità occorre che ci siano uomini che si riconoscano come simili e che quindi si comprendano. In che consiste, allora, la comprensione reciproca? Si tratta di un altro luogo teoretico adeguato ad affrontare il tema del convegno.

Se è vero che «l'impulso alla ricerca non deve provenire dalle filosofie ma dalle cose e dai problemi», il convegno palermitano di cui ho richiamato i principali nodi offre certamente un utile esempio di ricerca che si fa carico dei problemi su cui l'oggi impone di interrogarsi di nuovo. In particolare si può mettere in luce un ultimo problema, proprio a partire dall'osservazione relativa alle nuove forme di comunità – su cui quasi tutti i convegnisti si sono soffermati – che vediamo sorgere nel mondo contemporaneo. Si pensi ad esempio ai social network, a tutto l'ambito del web 2.0, ma anche al fenomeno delle *gated communities*

sopra citato. Terminando il proprio intervento, Luigi Ruggiu segnalava il rischio che la comunità oggi si affermi solo come luogo di resistenza rispetto alla globalizzazione, il che costituirebbe il segno di una sconfitta. Uno dei temi su cui si fa dunque più pressante la discussione intorno alla comunità oggi riguarda proprio il nesso tra la tendenza ad affermarsi di una idea omologante di uguaglianza, da una parte, e il ritorno di un forte bisogno di identità, proprio nella forma della «comunità escludente», dall'altra.

È proprio su tale questione, singolarmente capace di racchiudere in sé istanze ad un tempo politiche e gnoseologico-ontologiche, che vorrei ora soffermarmi allo scopo di proporre qualche spunto di riflessione. È infatti evidente che il trovarsi, nel volgere di un tempo relativamente breve, ad abitare la «comunità globale», con il conseguente assottigliarsi o addirittura annullarsi delle distanze non solo geografiche, rende quantomai impellente la necessità di pensare sotto una nuova luce termini come identità, appartenenza, accoglienza o esclusione.

Ora, la situazione in cui ci troviamo sembra mostrare due volti. Per un verso, l'incalzante processo globalizzante che impone la vicinanza dei diversi va sempre più coniugandosi con un ideale di eguaglianza indifferente alle differenze, dove ogni (o quasi) diversità deve essere accolta come tale, al di là del suo contenuto, purché, beninteso, si sottometta anch'essa all'unico grande principio della non prevaricazione reciproca. Per altro verso, tuttavia, se fino a non più di mezzo secolo fa assistevamo, con il dovuto sconcerto, alla ghettizzazione delle minoranze, ci troviamo oggi ad assistere, in diverse forme, a fenomeni di autoghettizzazione (quello delle *gated communities* è solo uno di vari esempi possibili, ma si potrebbero citare anche alcune conseguenze del tentativo multiculturalista londinese e così via) che segnalano in maniera talvolta disordinata e confusa un bisogno di identità e di appartenenza.

Ma, nonostante l'abitudine non priva di ragioni a leggere solo l'esclusione – e non anche l'inclusione – nel segno della violenza, il fatto che ad una spinta omologante ne corrisponda una identificante non è così stupefacente. Potremmo infatti domandarci: quella forma di inclusione che indebolisce sistematicamente l'identità al fine di poter pienamente accogliere la diversità – esaltata però al prezzo della sua cancellazione – non è ugualmente violenta? E, più profondamente, non nasconde forse una ancor più radicale paura del diverso? Si tratta qui di interrogarsi sulle condizioni a cui solo può darsi una soggettività o,

nei termini del convegno, una comunità.

Assumere, con Derrida, che non esiste conservazione senza alterazione, identità senza alterità, in un gioco di originaria coimplicazione reciproca, consente forse di cogliere le istanze del tempo presente evitando opposti estremismi. La morte della comunità, infatti, si trova allo stesso modo sia dalla parte dell'irrigidimento assoluto dei suoi confini, sia dalla parte della loro eliminazione. L'esclusione, così, non sarebbe più semplicemente l'opposto dell'inclusione, in un quadro in cui la capacità di accoglimento dell'altro crescerebbe proporzionalmente all'affievolirsi dell'identità. Il carattere strutturalmente escludente – vale a dire auto-identificante – della comunità, al contrario, costituirebbe la condizione di possibilità della sua effettiva apertura, capacità di contaminarsi, di entrare in dialogo, dando luogo ad una relazione che non necessita per sussistere dell'annullamento delle parti in gioco (il che porterebbe ad una manifesta contraddizione).

Michele Di Martino
michele.dima@gmail.com

XI ISNS International Conference
St. Michael's College, Cardiff-Llandaff (Wales),
12-15 Giugno 2013

Jason M. Baxter

Gli organizzatori del convegno non hanno scelto un tema unitario per l'undicesimo congresso della International Society for Neoplatonic Studies (ISNS). I più di cento partecipanti divisi in 19 differenti panels sono stati lasciati liberi di affrontare autori o temi a partire da un'ampia gamma di prospettive. Alcuni studiosi hanno portato nuovi orientamenti nella loro considerazione di problemi filosofici molto battuti dalla letteratura sul Neoplatonismo: il rapporto fra corpo e anima; fato, provvidenza, e volontà libera; bene e male (ad esempio John Finamore, «Proclus and the conjunction of soul and body»; Tomasz Tiuryn, «Soul as form of the body in ancient commentators on Aristotle's De Anima»). Altri partecipanti hanno trattato questioni meno discusse negli ultimi due secoli dagli studiosi del Neoplatonismo: un panel di sette relatori ha inteso proseguire l'importante lavoro di Pierre Hadot e, considerando la filosofia come una pratica di vita, i loro interventi hanno trattato *praxis* filosofica e strutture istituzionali nella tarda antichità (William Jupp, University of Cardiff, «Christian spiritual exercises in 4th century monasticism»; Michal Damski, Warsaw University, «Commentary as a Spiritual Exercise: The case of Simplicius»; Gary Gabor, «Introducing students to philosophy in 5th c. Alexandria: Ammonius Hermeiae's In Isagogen»).

Dato l'ampio spettro dei temi affrontati è impossibile offrirne un sommario esaustivo; si può tuttavia tentare di rintracciare un tema comune che, almeno uno sguardo panoramico, pare essere emerso nel corso dei lavori. Anche lungo direzioni così diverse la maggior parte dei relatori ha infatti raccontato, per così dire, la storia del ruolo di sintesi che il Neoplatonismo ha giocato nella complessa cultura della tarda antichità e che ha contribuito alla sua *longue durée*. Da questo punto da vista già la relazione introduttiva di John Watt (Università di Cardiff), «The Neoplatonic Aristotle from Alexandria to Baghdad» ha rappresentato una chiave ermeneutica comune per intendere i lavori del congresso.

Watt ha esordito paragonando le culture intellettuali, ambedue presentate come ricche di fermenti di vita, di Alessandria e Bagdad.

In entrambe le città i filosofi prendevano come punto di partenza testi di Aristotele che venivano sottoposti al tipico commento di stile neoplatonico.

Nell'intento di fornire una ragione convincente per le similarità da lui riscontrate Watt respingeva la tesi di Myerhof, avanzata a Berlino nel 1930, secondo la quale «the School of Ammonius in Alexandria did not die out in subsequent years, but at some point after the Muslim conquest of the Near East transferred itself first to Antioch and later to Harran, from where a few of its members finally settled in Baghdad». La realtà storica sarebbe stata infatti più complessa: idee e pratiche venivano mediate attraverso la cultura siriana prima di passare in quella araba, così che «the impressive flowering in Abbasid times did not spring from a desert, but from fertile soil.» In particolare, poi, Watt si focalizzava sulla figura di «Sergius of Reshaina, priest and physician (died 536), who studied in Alexandria and translated many treatises of Galen» Sergio, contemporaneo esatto di Boezio e, come il filosofo latino, profondamente influenzato dal programma filosofico alessandrino, intendeva tradurre tutte le opere di Aristotele aggiungendo alle traduzioni una serie di commenti in cui la filosofia aristotelica sarebbe stata trattata alla luce della tradizione platonica. Lo avrebbe aiutato in questo il fatto che, a differenza di Boezio, Sergio aveva accesso alle opere dello Pseudo-Dionigi, che aveva anche tradotto. In questo modo Watt poteva concludere che: «We therefore have here a two-strand curriculum, one strand of which is Aristotle, as in the Neoplatonic curriculum he studied with Ammonius. The second is constituted not by the Neoplatonic reading of Plato, but by the works of Evagrius and Dionysius, both of whom saw themselves as interpreters of the Bible.» È possibile allora usare questo processo di trasmissione descritto da Watt, al cui interno le idee fondamentali del Neoplatonismo venivano trasmesse e convogliate in nuovi orizzonti culturali, come una chiave ermeneutica per intendere gli atti del congresso in prospettiva unitaria.

Raccontare in maniera completa la storia della fortuna del Neoplatonismo è un lavoro che richiede l'impegno di una nutrita comunità di studiosi. Anche l'ambizioso progetto di ricerca di Watt ne costituisce solamente un filone (quello greco-siriano ed arabo). È quindi importante che al congresso abbiano partecipato studiosi provenienti da più di venti paesi per seguire i vari fili della fortuna del Neoplatonismo. In un

panel, ad esempio, nove studiosi hanno preso in esame la ricezione della dottrina neoplatonica nella Bisanzio cristiana (Sergei Mariev, Ludwig-Maximilians University, Munich, « ἵχθος ἄνω που θέντες: The use of Plotinus I,3 (On Dialectic) in the Dialogue “Phlorentios” by Nikephoros Gregoras»), in aggiunta alle attitudini polemiche nei confronti del Neoplatonismo (Joshua Robinson, University of Notre Dame, Fulbright Fellow in Greece, «Proclus as heresiarch: Proclean emanationism as a threat to Christian teaching in Nicholas’ of Methone’s critique of the Elements of Theology»). Un altro panel è stato dedicato alla ricezione del Neoplatonismo nel mondo latino, mentre molte altre relazioni sono state dedicate alle interpretazioni moderne. Alcune degli interventi più interessanti hanno mostrato come molti filosofi moderni abbiano costruito la propria filosofia su di un fondamento neoplatonico, come Cusano (Sarah Scott, Manhattan College, « The Influence of Nicholas of Cusa on Martin Buber») o Schelling, nel cui pensiero molte svolte importanti sono state determinate dall’incontro con testi neoplatonici (Monica Marchetto, Università degli Studi di Palermo, «Matter as simulacrum of the Soul: Schelling and Plotinus»).

Seguendo una metodologia complementare, altre relazioni sono state volte a paragonare autori moderni e antichi alla luce del loro rapporto formale, anche laddove un autore cronologicamente successivo non aveva contezza del testo del precedente. Anche questi interventi hanno prodotto risultati, dimostrando che la riscoperta degli autori dell’antichità è un progetto di inestimabile valore, in quanto nel loro pensiero possiamo trovare risorse filosofiche che consentono di arricchire il discorso filosofico contemporaneo. Un sottile e cauto confronto tra un autore antico o medievale con uno moderno può dunque aprire nuove prospettive per illuminare un testo molto lontano da noi. Ad esempio, il pensiero di Whitehead è stata usato per comprendere il testo di Giovanni Scoto Eriugena, dimostrando come la complessa filosofia di Eriugena possa venire vista come anticipazione della filosofia del processo (Maria Teresa Teixeira, Universidade de Lisboa, «Commencement, creativity and creation: neo-platonic resonances in process philosophy»). Un intero panel è stato dedicato a esplorare la somiglianza fra la pratica religiosa del Neoplatonismo e il pensiero indiano, e nell’intervento forse più interessante, Panayiota Vassilopoulou ha usato l’estetica moderna per esaminare il testo plotiniano da nuovi punti di vista («Revisiting Plotinus’ Aesthetics»). Un filo importante consi-

derava il retaggio del Neoplatonismo sulle arti visuali dal medioevo al modernismo, e in particolare come alcune opere artistiche possano venire considerate come “traduzioni” della dottrina neoplatonica in un altro medio visibile (Gina Zavota, Kent State University, «The Quest for the Absolute: Neoplatonism in the Art of Kandinsky, Malevich and Mondrian»; Emilie Kutash, St. Joseph’s College, «The Modern Artist and Sacred Geometry»; Liana De Girolami Cheney (UMASS Lowell), «Giorgio Vasari’s St. Michael: An Emblem of Neoplatonic Beauty and Light»). John Hendrix ha messo a fuoco la teoria dell’arte di Roberto Grossatesta dimostrando come il suo pensiero anticipasse le teorie più celebri del Rinascimento e come nel suo platonismo risiedessero i punti di somiglianza con queste ultime.

Concluderei esaminando il panel che mi ha riguardato personalmente e che era intitolato “Latin Neoplatonism”, a cura di Stephen E. Gersh e Andrea Le Moli. I relatori hanno centrato i loro interventi sulla ricezione del Platonismo in tre diversi autori: Bernardo Silvestre, Calcidio e Berthold von Moosberg. A dispetto delle differenze tra gli autori è emerso un tema in comune al di là dell’ovvio punto di contatto, vale a dire del fatto che tutti e tre scrivevano in latino. I tre scrittori latini arrivavano infatti ad una formulazione filosofica originalissima che derivava – quasi paradossalmente – dalla loro volontà di essere fedeli ad una tradizione, dove la particolarità di questa tradizione consisteva nel fatto di essere composta di molteplici fili rappresentanti scuole filosofiche spesso in tensione reciproca.

Io stesso (University of Notre Dame/Wyoming Catholic College) mi sono concentrato su una parte della *Cosmographia* scritta dal un autore del dodicesimo secolo, Bernardo Silvestre da Tours: quella conosciuta come il ‘catalogo poetico’, ossia un elenco lunghissimo di tutte le creature realizzate dal *nous*. Da punto di vista letterario questa parte riecheggia il libro settimo dell’*Eneide* di Virgilio, mentre sul livello filosofico costituisce una descrizione di quanto creato dal Demiurgo di Platone nel *Timeo*. Nella autoesegesi che costituisce la parte successiva dell’opera, Bernardo stesso invoca concetti stoici e neoplatonici, con il risultato di ridefinire la definizione platonica del tempo come immagine dell’eternità e di trovare un nuovo modo per esprimere la somiglianza fra il mondo e dio.

Andrea Le Moli (Università di Palermo) ha sostenuto la tesi per cui il commento al *Timeo* del filosofo del quarto secolo Calcidio può

essere considerato un contributo alla tradizione della teologia negativa. Teorizzando la materia conoscibile solo per via di quella facoltà mentale chiamata *eikasias*, Calcidio stabilirebbe un rapporto fra la mente e la materia nel quale la realtà/sostrato ultimo viene rivelata solo in quanto tutti gli usuali modi della conoscenza sono negati. Nella lettura di Le Moli la teologia negativa diviene così un *philosopheme* del platonismo latino – nozione tratta da un importante saggio di Stephen Gersh – e, per questa via, un tratto caratteristico della teologia occidentale. Ciò sarebbe dimostrato, tra l'altro, dai particolari rapporti che in questo senso intercorrono tra la filosofia hegeliana e il pensiero neoplatonico.

Stephen Gersh (University of Notre Dame) ha contestualizzato Berthold von Moosberg nella lunga tradizione del platonismo occidentale, dividendo quest'ultima in quattro periodi principali: 1) Eriugena, 2) la Scuola di Chartres, 3) i seguaci di Alberto Magno, e 4) Nicolò da Cusa. Per Gersh l'importanza del commento di Berthold agli *Elementi di teologia* di Proclo (recentemente edito) sta nel fatto che non solo esso costituiva la riscoperta di un testo greco fondamentale ma anche che il commento di Berthold era un tentativo sistematico di sintetizzare tutti i testi platonici da lui conosciuti (un numero considerevole, superiore a qualsiasi altro autore tranne il Cusano). Gersh si concentrava poi sulle fonti usate da Berthold e sulla loro importanza, puntualizzando come molto lavoro resti ancora da svolgere riguardo le questioni filosofiche sollevate nella sintesi creativa di Berthold.

La conclusione del suo intervento può essere la nostra. Il convegno ha dimostrato che questo campo di studi se da un lato rimane ancora profondamente aperto alla ricerca futura, dall'altro garantisce risultati fruttuosi sia rispetto alle epoche meno conosciute del Neoplatonismo sia per quel che riguarda il confronto con filosofi moderni o non occidentali, contribuendo a definire ancora una volta complessità, sintesi e persistenza come i caratteri fondamentali del Neoplatonismo.

Jason M. Baxter
University of Notre Dame
and Wyoming Catholic College
jbaxter@nd.edu

Book Reviews

Fabio Tutrone,
Filosofi e animali in Roma antica
Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca,
ETS, Pisa 2012

Omar Di Paola

Analizzando i differenti modelli di animalità-umanità presenti nella speculazione lucreziana e senecana, il libro di Fabio Tutrone offre un ricchissimo spaccato della temperie culturale che anima il mondo romano nel periodo compreso tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C.

L'introduzione fornisce fin da subito le linee guida su cui si muoverà l'intera opera, mettendo in evidenza il triplice approccio umano all'animale. Nell'animale l'uomo vede da un lato uno «specchio» capace di riflettere e trasporre la propria condizione, rendendo una visione trasfigurata di sé; da un altro lato una «chiave interpretativa» del mondo, intendendo l'animalità come «voce della natura», ossia interpretandola come veicolo per la comprensione della natura stessa; infine lo concepisce come una «lente» che permette la messa a fuoco di una natura, guida dell'eticità a cui non conviene disobbedire, pena la perdita della felicità.

L'opera inizia con l'analisi del libro I del *De Rerum Naturae* di Lucrezio soffermandosi in particolar modo sul proemio. Qui l'autore rileva l'emergenza di una contrapposizione tra uomo e natura rilevabile già nei primi venti versi e nei versi che vanno dal ventinove al quarantatré. I primi venti versi mostrerebbero, attraverso la descrizione di una sorta di cosmogonia naturale, che rispecchierà l'effettiva descrizione cosmogonica fatta nel V libro, una natura incontaminata, vivificata dal *blandus amor* di Venere e dominata dall'armonica presenza animale (p. 31-32). Inoltre questi versi iniziali mostrano altre due peculiarità: in primo luogo l'assenza dell'uomo da questa descrizione ed in secondo una contrapposizione tra *ferae* (animali selvatici) e *pecudes* (animali domestici) che, pur presente in questi primi versi, appare qui solamente in *stand-by* influenzata dalla potenza di Venere. I versi successivi (*De Rerum Naturae* I, 29-43), per contro, portano sulla scena un'atmosfera tetra, data dall'influsso di Marte, e che in ultima analisi pare derivare dalla presenza dell'uomo, il quale fa ora la sua comparsa. È l'uomo che attraverso i *fera moenera*

militiai e i *belli fera moenera* esplica il lato terribile dell'animalità, rompendo quell'armonia garantita dall'amore della Dea, e la «ferita d'amore» (*vulnere amoris*) rappresenterebbe ciò. Questo metterebbe in luce a detta dell'autore un *gap* etico tra la situazione di staticità ed armonia presente nei primi versi e la cupa atmosfera descritta negli ultimi. Discrimine di questa interpretazione sarebbe in ultima analisi la presenza di una marca espressiva alquanto evidente, vale a dire l'uso dell'indicativo presente *efficis ut* al verso venti e il parallelo uso dell'imperativo presente *effice ut* al verso ventinove, richiamo linguistico che attraverso un cambio di modo segna per l'appunto la svolta etica in atto (p. 39).

In quest'ottica si colloca, a detta dell'autore, la forte critica lucreziana alle pratiche sacrificali, esplicantesi nella descrizione della celebre figura della «*mater orbata*» in cerca del suo vitellino. Questo animale che affranto dal dolore va in cerca del figlio perduto, mostrerebbe come la figura dell'animale rivesta una duplice funzione: poetico-letteraria da un lato e filosofico-didascalica da un altro (p. 53). In tal senso l'uso lucreziano del sostantivo *querella* (v. 358), caratteristico della pratica della lamentazione funebre, umanizzerebbe l'animale rendendolo portatore di sentimenti di norma attribuiti unicamente all'uomo, riconoscendogli quindi una forte portata cognitiva. Per un altro verso invece l'animale fungerebbe, nell'ottica filosofica-didascalica di cui parlavamo poc'anzi, da *exemplum* di un'umanità che l'uomo ha smarrito nell'inutile brutalità di quella pratica sacrificale che nel «sacrificio di Ifigenia» trova il suo deviato riferimento culturale (p. 61).

Altro tema cardine dell'opera è il rapporto che il filosofo del Giardino intrattiene con il pensiero biologico aristotelico. Esso si caratterizza come una relazione sicuramente problematica ed ambigua, in quanto il pensiero lucreziano, pur devoto in maniera quasi religiosa ad un modello filosofico quasi sempre in contrasto con le posizioni dello Stagirita in campo fisico, accoglie in sé diverse suggestioni peripatetiche. In quest'ottica Tutrone mette in luce come all'interno della fisiologia antica già Galeno distinguesse due filoni antitetici: da una parte i sostenitori di una presunta continuità mutevole dell'essere (Ippocrate ed Aristotele), e da un'altra parte i sostenitori di una frammentazione della natura della realtà (Democrito, Epicuro e gli asclepiadi). All'interno di questa rigida schematizzazione la visione di

Lucrezio, nonostante si collochi sulla scia del materialismo epicureo, si colora di tratti riconducibili al patrimonio della biologia continuista. Tale coloritura emerge, a detta dell'autore, in particolar modo nella trattazione psicologica lucreziana presente nel terzo libro del *De rerum natura* (p. 89). Particolarmente interessante a questo proposito è la descrizione che il poeta fa dei tre principi psichico-caratteriali che contraddistinguono gli esser viventi. Questi tre principi (*calor, aer, e ventus*) compresenti in ciascun organismo vivente costituirebbero una sorta di natura unitaria, nella quale di volta in volta a seconda dei diversi stati emozionali prevarrebbe l'uno o l'altro principio. In aggiunta a quest'esempio paradigmatico della vicinanza lucreziana al pensiero peripatetico, Tutrone porta una varietà di altri esempi, ma sottolinea anche come la chiara prossimità tra le tematiche dei due pensatori antichi non indichi in alcun modo un'apostasia lucreziana dal verbo del Maestro, in quanto in ultima analisi l'uso lucreziano del repertorio aristotelico si configura come un «saggio riuso» in chiave retorica delle suddette tematiche al fine di «scardinare alcune certezze fondamentali della *vulgata* antropocentrica antica» (p. 97).

Nella seconda parte dell'opera l'autore approfondisce in maniera dettagliata e sistematica le *Epistulae*, i *Dialogi*, e i Trattati senecani, mostrando come in essi il ruolo dell'animale risulti ambiguo, seppur si mantenga costante all'interno di tutta l'opera filosofica del cordovano.

Partendo dalle *Epistulae* si evidenzia fin da subito l'importanza che rivestono le classificazioni e si mette in luce come la speculazione di Seneca si muova lungo le linee di una rigida gerarchizzazione dell'essere. È dunque in seno a queste categorizzazioni che è importante capire il ruolo dell'animale. Al riguardo Tutrone cita la celebre *Epistula* LVIII, nella quale Seneca analizza le categorie platoniche dell'essere, rilevando un interesse che non ha finalità meramente apologetiche ma nasconde la necessità di contemplare la realtà sotto un'ottica epistemologicamente corretta, che permetta attraverso il riconoscimento dell'inattendibilità dei sensi una profonda riforma morale (p. 161-2). Il ruolo dell'animale si innesta in quest'ottica come «specchio *morum*» riflettente tutte le ambiguità dell'agire umano. Tali ambiguità non indicano solamente un agire incoerente o perverso, e non hanno quindi un'accezione meramente negativa, ma descrivono anche quell'agire secondo natura che attiene all'uomo

bonum. In questo senso l'autore fa notare l'emergenza di una duplice interpretazione della figura animale in seno al pensiero del filosofo cordovano. L'animale infatti è visto da un lato come brutalità irriflessa, portatore dei vizi peggiori che la cultura antica ha connesso al *typos* dell'animalità; dall'altro come primitiva naturalità a cui guardare al fine di recuperare quel rapporto con la Natura che l'uomo immerso nei vizi ha perso. A riprova di quanto detto l'autore porta vari esempi il più significativo dei quali, almeno per quanto riguarda quest'ultimo tratto dell'interpretazione animale, risulta un passo dell'*Epistula* XCV (*Ep.* 95, 65-69) in cui Seneca, riportando un brano tratto dalle *Georgiche* di Virgilio, traccia attraverso la descrizione fatta da quest'ultimo del «*nobilis equus*» la descrizione del «*vir fortis*», facendo emergere quell'immagine di animale «specchio» menzionata nell'introduzione (p. 207-8). Per quanto riguarda invece il primo tratto messo in evidenza, risulta esemplare un brano tratto dal *De ira* (II, 11, 4-6), in cui attraverso la ridicolizzazione dell'intelligenza animale Seneca mostra l'inutilità dell'esaltazione delle presunte virtù animali, mettendo in luce come solo la ragione possenga quel carattere di stabilità che la virtù necessita per essere tale.

L'opera di Tutrone si configura prevalentemente come un'analisi stilistico-letteraria degli autori presi in esame cui non manca però un'attenta critica filosofica. Muovendosi tra le ambiguità presenti nei testi dei due autori analizzati, il testo mostra prove convincenti di un'evoluzione del rapporto uomo-animale in seno al pensiero antico. In tal senso appare interessante ed estremamente proficua la scelta di soffermarsi su due pensatori per così dire antitetici, in un certo qual modo «nemici», opposti dalle beghe di scuola che animavano il dibattito antico, facendo emergere come la tradizione scolastica epicurea, sebbene in ultima analisi destinata ad essere sconfitta nella secolare lotta contro lo stoicismo, permanga nelle ambiguità senecane. Sono proprio queste ambiguità che restituiscono il senso di quella temperie culturale presente nell'antichità, nella quale la commistione tra scuole per così dire opposte non era intesa necessariamente come un fatto «scandaloso». Si spiegano in questo senso tanto l'ambiguità che appare dominare la visione lucreziana, al cui interno l'animale è prevalentemente inteso in senso positivo come «l'armonioso», il pacifico, «il non-corrotto» (ma nella quale emerge anche l'ambiguità interna all'intrinseca violenza connaturata

nelle *ferae*), quanto la visione di Seneca, che se da un lato appare dominata da un antropocentrismo che relega l'animale in una posizione sicuramente subordinata rispetto alla *ratio*, dall'altro lato ne esalta la primitiva autarchia, considerandolo modello primordiale della più raffinata ed evoluta ἀνθρώπεια caratteristica del *sapiens*.

Omar Di Paola
omar.dipaola@unipa.it

**Arthur C. Danto, *Nietzsche filosofo*
Mimesis, Milano 2012**

Claudia Rosciglione

Il testo di Danto *Nietzsche as Philosopher* (1965), qui nella traduzione italiana di Natale Sansone, propone certamente un'interpretazione originale e che ancora oggi può fornire molteplici spunti di riflessione all'interno della *Nietzsche Forschung* soprattutto nel contesto italiano per il quale, certamente, questa traduzione è un contributo particolarmente opportuno. Ciò che Danto vuole sostenere in questa sua monografia, e che afferma fin dalle prime pagine della prefazione (p. 22 e sg.), è che Nietzsche è un filosofo a tutti gli effetti, a dispetto di chi ha avuto il dubbio, e non solo, che così non fosse. Addirittura l'autore ritiene che il pensiero di Nietzsche abbia una sua sistematicità e, dunque, una sua coerenza interna che consentirebbe di interpretare i concetti chiave della sua filosofia (nichilismo, prospettivismo, volontà di potenza, *amor fati*, eterno ritorno) come strettamente legati all'interno di una medesima *Weltanschauung*. Bisogna soltanto avere il coraggio di impegnarsi nell'arduo compito di «rendere comprensibile la sua filosofia, di delucidare i cambiamenti di significato che le sue parole sottendono nel loro cambiamento di contesto»; così «Nietzsche emerge quasi come un pensatore sistematico oltre che originale» (p. 23).

È proprio in quest'ottica che si colloca l'interpretazione di Danto del nichilismo nietzscheano, a cui egli dedica, infatti, il primo capitolo. Secondo l'autore la definizione nietzscheana di nichilismo differirebbe visibilmente da quelle fornite da altri pensatori, come gli intellettuali russi o come alcuni filosofi suoi contemporanei (per esempio Schopenhauer). Danto esclude che il nichilismo nietzscheano sia sinonimo di «negatività e mancanza di senso» (p. 30); perché al contrario bisogna sforzarsi di vederlo nell'ottica nietzschiana come qualcosa di positivo, nel senso di propositivo. Nietzsche, infatti, è colui che afferma la totale mancanza di valori e di senso del mondo, il quale è assolutamente indifferente all'uomo e alle sue aspettative (p. 42 e sg.). La particolarità del nichilismo nietzscheano deriva, secondo Danto, dal fatto che Nietzsche nega ogni senso ed ogni scopo al mondo tranne quelli che arbitrariamente l'uomo si costruisce e di cui si convince per vivere meglio. Dunque, il carattere positivo del nichilismo nietzscheano, e che lo distingue dagli altri, sarebbe la sua totale e assoluta negatività; non

esistono valori giusti e valori sbagliati poiché semplicemente il mondo è privo di valore e di uno scopo finale da raggiungere. Ciò che, però, secondo Danto, caratterizzerebbe in modo nuovo e originale questo nichilismo è che esso nell'ottica nietzscheana non dovrebbe portare ad un atteggiamento pessimistico, ad un dire di no, ma, al contrario, ad una capacità *dionisiaca* dell'uomo di dire sì a questo mondo privo di forma, accettandolo, affermandolo, vivendolo.

Danto, dunque, interpreta il nichilismo nietzscheano in un modo che consente di legarlo ad altri concetti fondamentali della filosofia di Nietzsche, in particolare la sua idea di verità e di dionisiaco. Il nichilismo nietzscheano, infatti, così come l'autore ce lo descrive, significa che il mondo è una realtà informe, in continuo divenire e rispetto a cui i nostri tentativi di conoscenza attraverso concetti e linguaggio sono del tutto insufficienti ed inadeguati. Danto sottolinea come, all'interno di questo nichilismo, che vuole ridare evidenza alla natura dionisiaca del mondo, «il problema per Nietzsche era se si potesse ottenere un linguaggio significativamente nuovo col quale esprimere il pensiero dionisiaco» (p. 45).

L'analisi di questo problema e delle sue possibili soluzioni sono il comun denominatore, infatti, dei tre capitoli successivi (*Arte e irrazionalità, Prospettivismo e Psicologia filosofica*) dell'opera di Danto. Proprio nel secondo capitolo il nostro autore ci presenta un Nietzsche che pone sullo stesso piano arte e scienza poiché entrambe sarebbero illusorie costruzioni dell'uomo con la differenza che «le illusioni della scienza rendono possibile la vita, le illusioni dell'arte la rendono sopportabile» (p. 48 e sg.). Il linguaggio entrerebbe in gioco come l'insieme di quelle illusioni che noi uomini scambiamo per realtà, dimenticando di esserne i creatori. È in questo modo errato che nascerebbe il mito della verità, ossia l'idea che ci possa essere una completa corrispondenza tra i nostri concetti, la loro espressione in parole ed il mondo. In questo modo Danto giunge alla critica nietzscheana della teoria corrispondentista della verità. Questa critica, infatti, emergerebbe come logicamente conseguente dalla visione nichilista e dionisiaca del mondo che Danto ha fin dall'inizio attribuito a Nietzsche. Se la realtà è qualcosa di informe, in continuo divenire e senza alcuno scopo finale da raggiungere, allora, non esiste nulla di stabile, definito ed assoluto, come cose e fatti, a cui il nostro pensiero ed il nostro linguaggio possono corrispondere. Il mondo avrebbe una struttura che sfugge ai concetti ed al linguaggio.

Danto sottolinea come Nietzsche ritenga il campo dell'arte un campo particolarmente proficuo, poiché in esso l'uomo-artista crea sempre delle illusioni che, però, sono nuove, sapendo che di illusioni si tratta, rispetto a quelle «stantie», ormai talmente «consumate» che l'uomo della conoscenza finisce per identificare con la realtà, con il mondo stesso (p. 49). Danto pone, dunque, l'accento su una questione che ritiene centrale e costante all'interno del pensiero nietzscheano: come è possibile andare oltre la teoria corrispondentista della verità e usare un linguaggio che renda giustizia della natura complessa e informe del mondo. L'autore, infatti, mette in evidenza come, da un lato, Nietzsche ritiene che per l'uomo è impossibile uscire dai concetti e dalle strutture linguistiche attraverso cui imbriglia il mondo, dall'altro lato, questo stesso uomo dovrebbe cercare di dare maggior spazio a dei nuovi modi di rapportarsi al mondo che ne rispettino la natura sfuggente e informe; l'arte grazie alla sua natura intuitiva ed immaginativa potrebbe essere uno di questi modi. In questo senso, allora, viene interpretato da Danto il primato dionisiaco all'interno della filosofia nietzscheana. Il nostro autore ritiene, infatti, che il dionisiaco nietzscheano non incarni semplicemente l'irrazionalità che si contrappone dualisticamente alla razionalità, ossia l'apollineo. Dionisiaco è l'atteggiamento di colui che sposa il nichilismo e, dunque, accetta la natura informe e in continuo divenire del mondo e costruttivamente cerca di porsi in relazione a questo mondo non soltanto attraverso i concetti e il linguaggio. Danto, dunque, sostiene che il dionisiaco avrebbe a che fare con un pensiero non-concettuale, ciò che Nietzsche stesso in *Verità e menzogna in senso extramurale* chiama «metafore intuitive». In questo modo Danto riesce a presentarci un Nietzsche secondo cui l'uomo razionale e l'uomo intuitivo non sono più in contrapposizione, bensì coincidono e, all'interno dello stesso individuo, sono complementari l'uno all'altro (p. 54 e sg.). Da qui, tutto l'interesse di Danto nei confronti della concezione nietzscheana del linguaggio e della sua origine sociale. Infatti, l'autore ricostruisce bene come per Nietzsche il linguaggio è, per un verso, un errore, anzi l'errore più grande perché attribuisce al mondo strutture e categorie che non gli appartengono e che sono creazioni metaforiche dell'uomo; per un altro verso è un errore necessario ed evolutivamente utile per il genere umano poiché è ciò che permette la comunicazione e la condivisione di regole e strutture con gli altri uomini. Danto ritiene che le analisi nietzscheane sul linguaggio siano talmente acute

ed originali da avere affinità con la filosofia analitica; egli ritiene che Nietzsche sia un precursore del dibattito contemporaneo sul linguaggio (p. 102-3).

A questo modo così innovativo, secondo Danto, di spiegare il linguaggio il nostro autore lega un altro dei concetti chiave del pensiero nietzscheano: il prospettivismo, ossia la teoria secondo la quale non vi sarebbero fatti, ma solo interpretazioni. Secondo Danto, però, una tale visione del mondo non conduce ad un relativismo estremo o ad un soccombere passivamente alla vacuità della vita. Il nostro autore, infatti, mette in evidenza, come per Nietzsche la filosofia, ed in particolare la propria, avrebbe il compito di aiutare l'uomo ad accettare il prospettivismo ed affrontarlo positivamente concentrandosi su ciò che è utile per la sua vita, all'interno del mondo di cui è parte senza cercare di andare oltre come farebbe il pensiero metafisico. Danto a questo proposito sottolinea come, a differenza della metafisica, Nietzsche abbia una buona opinione della scienza non perché sia vera, ma perché è una creativa organizzazione del mondo utile all'uomo che ci vive (p. 113 e sg.). L'uomo potrà vivere meglio quando smetterà di rincorrere una verità ed una cosalità che non esistono e avrà il coraggio di scegliere di pensare in un modo nuovo. Secondo Danto, ciò che Nietzsche avrebbe proposto, andando oltre un mero nichilismo distruttivo, è la possibilità per l'uomo di provare ad elaborare una differente gamma di concetti che possa liberarci dalla rete concettuale che ci fa essere ciò che siamo, allo scopo di migliorarci (p. 120).

Questo progetto concerne, senz'altro, un altro concetto-chiave discusso in questo saggio, ossia la psicologia filosofica di Nietzsche. Danto, infatti, ci fa notare come per Nietzsche il nichilismo, il prospettivismo e le loro conseguenze vadano applicati non soltanto al mondo che circonda l'uomo, ma all'uomo stesso ed alla sua interiorità. Allora, così come non esistono fatti e cose, ma soltanto concetti e parole attraverso cui noi uomini strutturiamo ed organizziamo il mondo informe, non esisterebbe alcun Io, alcuna *res cogitans*, alcuna Psiche, se non come creazioni concettuali e linguistiche dell'uomo stesso (p. 128 e sg.). In questo modo anche la psicologia viene ricondotta all'interno di un'ottica prospettivistica: essa non ha il compito di esplorare una sostanza psichica che non esiste, bensì ha a che fare con il modo in cui l'uomo organizza la propria vita e realizza la propria volontà di potenza. Ciò che, secondo Danto, è importante all'interno del modo di

procedere della filosofia nietzscheana, è che alla base della credenza nell'esistenza di un mondo stabile di cose e di fatti certi e della credenza nell'esistenza di una sostanza pensante all'interno dell'uomo, secondo Nietzsche starebbe lo stesso errore, ossia quello di ritenere che ci debba essere sempre qualcosa che sorregge, che sta alle fondamenta e da cui consegue tutto il resto. Da qui, deriverebbero tutte le riflessioni nietzscheane sulla desostanzializzazione dell'io, sulla necessità di rivedere la soggettività come qualcosa di fluido che non si oppone alla dimensione fisiologica, sulla negazione del primato della coscienza rispetto ai processi inconsci. Sono proprio queste tematiche ed il modo in cui Nietzsche le sviluppa che conducono Danto ad affermare che «se la storia della filosofia, anziché volgergli le spalle, avesse scoperto che Nietzsche aveva, invece, esercitato un'influenza diretta sul pensiero contemporaneo, tanto da anticipare gran parte della filosofia contemporanea, si potrebbe dire che l'avveduto lavoro svolto da un punto di vista linguistico in psicologia filosofica è oggi un diffuso e continuo studio di queste idee in germe» (p. 133). Secondo il nostro autore Nietzsche ha avuto il coraggio e l'originalità di sfatare il mito che conosceremmo meglio noi stessi del mondo esteriore (p. 142 e sg.); secondo Nietzsche, si tratterebbe soltanto di un pregiudizio poiché quello che noi diciamo di sapere sia riguardo a noi stessi che al mondo che ci circonda, non sono altro che concetti e parole che abbiamo creato e che abbiamo arbitrariamente attribuito sia a ciò che sta dentro di noi (io, soggettività, psiche, coscienza, autocoscienza ecc.) sia a ciò che sta fuori di noi (cose, fatti, verità ecc.) (p. 155 e sg.). Secondo Danto la conseguenza principale a cui Nietzsche vorrebbe portasse la sua riflessione è la presa di consapevolezza da parte dell'uomo dei suoi limiti; questa presa di coscienza sarebbe, infatti, il punto di partenza per liberarsi da cattive abitudini come quella di credere che esista una verità assoluta, che esistano fatti, cose e *res cogitans*, che esistano valori assoluti come il bene ed il male.

A tale proposito Danto non può non rivolgere la sua attenzione anche alla critica della morale presente all'interno della filosofia nietzscheana; critica che secondo il nostro autore è un tentativo di «liberarci dallo sconsiderato ossequio per queste abitudini dominanti di giudizio e di pensiero, di darci l'opportunità di vedere questi atteggiamenti da una prospettiva che la oltrepassi» (p. 157). Questo tentativo è il primo passo per ottenere quel miglioramento dell'uomo

che porterebbe alla realizzazione dell'*Übermensch*. Ciò che Danto sottolinea, però, a proposito dell'*Übermensch* nietzscheano è che questo non è un fine ultimo da raggiungere rispetto al quale una volta che lo si abbia raggiunto l'uomo possa sentirsi al sicuro (p. 244). Al contrario, l'*Übermensch* sarebbe più semplicemente un modo nuovo di affrontare la vita, la capacità dell'uomo di accettarsi per quello che è e di accettare il mondo esterno per quello che è senza pessimismo, senza false strutture, senza atteggiamenti metafisici e falsi moralismi. Quest'uomo che guarda avanti consapevole delle enormi incertezze e difficoltà, ma allo stesso tempo propositivo, è colui che può liberare a pieno la sua volontà di potenza. Anche in questo caso, Danto ritiene che il modello dell'*Übermensch* e il concetto di volontà di potenza siano strettamente legati poiché colui che sprigiona la propria volontà di potenza, incanalandola in delle attività, nell'affermazione della vita, è un uomo che non sottostà alle regole di una morale - del risentimento - che imprigiona l'uomo in dei canoni di comportamento. A tale proposito il nostro autore mette in evidenza come il progetto nietzscheano di una genealogia della morale nasca proprio dal bisogno di confutare l'idea di un legislatore sovraumano ed assoluto che ci dice cosa fare e ciò che bene e ciò che male. Così come cose e fatti, io e psiche sono strutture create dall'uomo stesso al fine di rendere più sicura la propria vita all'interno di un contesto sociale e comunicativo, anche le morali sono costruzioni arbitrarie dell'uomo il quale, anche in questo caso, compirebbe il grave errore di dimenticare di essere lui stesso il creatore di quei valori e di quei modelli di comportamento che, invece, finisce per assolutizzare. Secondo Danto «Nietzsche potrebbe argomentare dicendo che le nostre idee morali sono basate su una inadeguata metafisica, espressa in linguaggio inadeguato» (p. 209). A tale proposito il nostro autore individua in Nietzsche una prospettiva morale che attua una rivalutazione delle passioni. Infatti, se queste all'interno di una morale «contronatura», erano considerate come qualcosa di negativo e pericoloso da estirpare e reprimere, secondo Danto, invece Nietzsche proporrebbe una spiritualizzazione delle passioni le quali non devono affatto scomparire, bensì essere disciplinate. «Egli ha capito che i filosofi sono spaventati dalle passioni, le quali hanno in effetti i loro aspetti pericolosi. Ma come ogni forza della natura, la loro pericolosità è compensata dalla loro assoluta necessità, e il problema quindi è essenzialmente quello di dare alle passioni forma e scopo»

(p. 180). In tal modo Nietzsche viene presentato non come il filosofo dell'irrazionalità estrema, del *laissez aller*, dell'ebbrezza, bensì come colui che, al di là di contrapposizioni dualistiche, ritiene necessario, per il bene dell'uomo, la collaborazione tra aspetti, che sono diversi tra loro, ma la cui relazione è indispensabile: razionalità ed intuizione, apollineo e dionisiaco, passioni ed intelletto. Ciò che, secondo Danto, avrebbe nella filosofia di Nietzsche questa funzione unificatrice sarebbe proprio la volontà di potenza a cui abbiamo già accennato. L'analisi che il nostro autore cerca di condurre intorno a tale concetto chiave del pensiero nietzscheano tiene conto della difficoltà di parlare di esso attraverso un linguaggio che invece in quanto finzione bisognerebbe voler rovesciare (p. 264 e sg.). Proprio per questo, infatti, nell'ottica nietzscheana, il nostro autore ci dice che bisognerebbe innanzitutto parlare non più di cose, bensì di «quantità dinamiche»: «non c'è per così dire, nessuna cosa isolata che possa essere pensata a sè stante; esiste solo una comunità di effetti e, di conseguenza, la *cosa in sè* è una vuota espressione» (p. 265). La vita sarebbe così il grado più alto di complessità di funzioni organiche.

Danto ritiene che proprio nella fase più matura del suo pensiero Nietzsche metta in relazione la volontà di potenza con il nichilismo, mostrando così quella sistematicità della filosofia nietzscheana che il nostro autore aveva affermato fin dall'inizio di questo lavoro. «Il nichilismo è necessario per chiarire il modo in cui si esplica la creatività, per rendere manifesto che il mondo è privo di significato e forma. E la volontà di potenza impone a tale indeterminata e informe sostanza la forma e il significato senza il quale non potremmo vivere. Non c'è nessuna forma specifica o significato senza cui non potremmo vivere. Come potremmo vivere, e cosa possa significare per noi l'esistenza, spetta a noi dirlo.» (p. 276).

Claudia Rosciglione
claudia.rosciglione@unipa.it

Kurt Smith, *Matter matters*
Metaphysics and Methodology in the Early Modern Period,
Oxford University Press, Oxford 2010

Filippo Di Trapani

Il lavoro di Kurt Smith si muove nell'ambito di un repertorio problematico la cui complessità è rilevabile tanto sotto il profilo storiografico quanto sotto quello teoretico-speculativo.

Affrontando il problema relativo al rapporto tra matematica e materia, con particolare riferimento alla configurazione della problematica nel dominio della riflessione cartesiana e leibniziana, il lavoro di Smith si caratterizza anche per l'evidente intento di mostrare come la fisica matematica moderna abbia assunto la propria fisionomia a partire da una ricerca teorica incardinata su istanze che hanno una matrice metafisico-teologica, e sia stata di fatto impiantata su una base costituita da alcuni concetti cardine immediatamente o mediatamente riconducibili sia all'impianto teorico plotiniano sia, sotto altre angolature, al modello aristotelico-tomista.

In questo senso, secondo Smith, sarebbe possibile mostrare come l'applicazione della matematica allo studio del mondo corporeo - con la conseguente costruzione di un dispositivo epistemologico di tipo fisico-matematico - sia in realtà una delle implicazioni possibili contenute in un assunto teorico di matrice non fisica: ovvero l'idea secondo la quale esisterebbe una relazione di fondamento circolare, e perciò stesso inaggrabile, tra l'esistenza del mondo materiale e l'intellegibilità della matematica.

Sin dall'Introduzione, infatti, appare piuttosto chiaro come l'architettura complessiva del lavoro di Smith sia imperniata su alcuni nuclei problematici che vengono volta per volta focalizzati e sviluppati nei quattro capitoli che compongono il libro e che, a ben vedere, sono riconducibili ad una istanza centrale così immediatamente posta in apertura: «Why matter?». Secondo Smith, infatti, la matematizzazione della fisica nella prima età moderna sarebbe stata preparata, e di fatto resa possibile, da un ripensamento complessivo del problema relativo alla costituzione della materia oltretutto, nello specifico, dalla ridefinizione del profilo del sapere matematico; un ambito di ricerca, quest'ultimo, che non si configura affatto nei termini di un piano di considerazione parallelo e perciò stesso autonomo rispetto al primo

(quello cioè relativo alla costituzione del mondo materiale), ma si istituisce, di contro, come una sfera di indagine essenzialmente intrecciata al problema dell'esistenza della materia e alla definizione del suo statuto ontologico.

L'interrelazione tra i due nodi problematici, secondo Smith, si configura perciò come una connessione a priori, originaria e inscindibile, rimarcando con ciò l'idea secondo la quale non sarebbe possibile svolgere una indagine sul mondo materiale trascurando il problema della matematica, così come non sarebbe sensata una indagine sullo statuto della matematica qualora questa prescindesse dal riferimento alla sfera materiale.

Rispondere alla domanda relativa all'esistenza della materia, secondo Smith, si rende indispensabile nella misura in cui «The answer reveals an important connection that philosophers of the period were beginning to work out between a certain conception of matter and mathematics» (p. 1). In questo breve passaggio Smith sostiene, in forma puntuale, che il concetto di materia costituisce l'asse di riferimento imprescindibile per garantire, contestualmente, l'esistenza e la pensabilità delle verità matematiche.

Mettendo a tema l'assunto teorico che sta al centro del suo lavoro, Smith intende dimostrare come il modello teorico cartesiano, ed il dispositivo concettuale leibniziano, siano in realtà strutturati e resi possibili da una tesi di fondo che egli sintetizza nei seguenti termini: «(T) The analysis of the material world inevitably leads to mathematics and mathematics inevitably takes matter as its objects» (p. 1).

In questo preciso frangente Smith intende mostrare come il problema concernente l'analisi del mondo materiale - secondo Leibniz e Descartes - rimandi di necessità al piano di considerazione proprio della matematica e, di contro, come la matematica sia, per suo stesso statuto, originariamente e costitutivamente riferita al mondo materiale.

Secondo Smith, infatti, Descartes avrebbe messo in rilievo come la correlazione tra numero ed estensione sia interpretabile nei termini di una giunzione originaria tra elementi che, per struttura, funzionano l'uno in riferimento all'altro.

Questo rapporto di reciprocità funzionale che intercorre tra la componente matematica e quella materiale, a parere di Smith, delinea uno scenario concettuale all'interno del quale la distinzione tra quantità e materia può darsi solo e soltanto sul piano noetico; fermo restando

che qualunque tipologia di distinzione, sia pure solamente concettuale, determinerebbe uno scollamento tra i due termini - matematica e materia - tale da non garantire un pensiero corretto della correlazione originaria che li definisce.

Peraltro, il fatto che la distinzione tra numero e materia si esaurisca, senza residuo alcuno, sul piano dell'operatività astratta di pensiero, di per sé comporta il ribaltamento dell'idea di una distinzione reale tra numero e materia, oltreché l'esclusione della possibilità di concepire il piano delle verità matematiche come sfera di intellegibilità realmente autonoma ed ontologicamente autosussistente rispetto al mondo materiale. Pensare la materia in conformità al suo concetto significherebbe, dunque, concepirla come sostanza estesa obiettivamente/quantitativamente misurabile, così come pensare la matematica in conformità al suo concetto vorrebbe dire concepirla come il numero o la forma geometrica - di qualcosa. In questo senso, secondo Smith, qualunque analisi del mondo materiale in Descartes dipende dalla matematica, laddove la matematica non può che assumere la materia come proprio oggetto di considerazione.

D'altra parte Smith sosterrà a più riprese che, secondo Descartes, anche il sostrato materiale originario - e non ancora individuato - può essere pensato correttamente nella misura in cui lo si concepisce come una *res* essenzialmente dotata di estensione, il che significa che la materia, per struttura, è estensione obiettivamente misurabile e, come tale, non può che essere analizzata matematicamente.

Svolgendo conseguentemente il proprio ragionamento a partire dalle premesse esibite, dunque, Smith rimarca l'idea secondo la quale il numero è distinguibile dalla materia solo sul piano concettuale, mentre non è in alcun modo possibile concepire la distinzione tra numero e materia nei termini di una distinzione reale, dal momento che «For Descartes what this meant was that, although one could think of number while *ignoring* extension or the extended substance, which was what one did when abstracting, one could not conceive of quantity or number existing independently of extension or the extended substance. There is only a distinction in reason between them (between number and extension), but non in reality» (p. 2).

Se la matematica non può non assumere la materia come proprio oggetto, ne consegue che la quantità non può essere concepita senza il riferimento all'elemento materiale di cui è quantità. Detto ciò,

Smith perviene alla formulazione del primo dei due condizionali sui quali è incardinato l'andamento della sua argomentazione: «(M1) If mathematics is intellegible, matter exist» (p. 2).

Sulla base di quanto espresso dal primo condizionale, Smith sostiene che la consequenzialità dell'argomentazione cartesiana, su questo punto, è tale per cui ipotizzando un mondo senza materia si negherebbero, con un solo atto, tanto l'intellegibilità quanto l'esistenza stessa della matematica. Siffatta negazione, peraltro, sarebbe davvero perentoria ed irreversibile qualora si costruisse, in linea del tutto ipotetica, un mondo in cui la materia, concepita nel suo punto zero, non esistesse affatto. Infatti, scrive Smith, «Assuming that matter does not exist, it follows (by *modus tollens*) that mathematics is unintellegible. Now, given that the intellegibility of mathematics is coextensive with its possibility, in a world in which mathematics is unintellegible, mathematics is also impossible» (p. 2).

Sanzionando l'impossibilità di una matematica in un mondo senza materia, Descartes, ed in questo frangente lo stesso Leibniz, pervengono alla conclusione secondo la quale il piano di ancoraggio assoluto del sapere matematico risiede nella materia, la quale si configura come l'unico elemento possibile capace di garantire, in senso esclusivo, l'effettivo pensiero delle verità matematiche. In ragione di ciò, Smith perviene alla formulazione del secondo condizionale: «(M2) If matter exist, mathematics in intellegible» (p. 3). La tesi di Smith, articolata nei due condizionali, trova completa espressione nel *bicondizionale* che, coniugando M1 ed M2, contribuisce ulteriormente a chiarire l'impianto del testo e le ragioni della sua stessa articolazione.

Effettuando una ricognizione - modulata in chiave diacronica - delle precedenti formulazioni del rapporto matematica-materia, e proponendo una disamina critica delle codificazioni storiche del problema dalla prospettiva platonica fino al tardo medioevo, nel primo capitolo del suo lavoro Smith si propone di mostrare i rapporti di derivazione concettuale che intercorrono tra i pensatori moderni (con particolare riferimento a Descartes e Leibniz) ed i pensatori antichi e medievali, non mancando di sottolineare, volta per volta, punti di rottura e soluzioni di continuità irreversibili.

Mostrando particolare attenzione per la *Repubblica* di Platone, e soffermandosi a più riprese sul problema della materia nel *Timeo*, Smith mostra come la configurazione platonica del rapporto matematica-

materia si qualifichi per la funzione privilegiata che la matematica svolge in rapporto al problema della conoscenza del mondo materiale, mostrando come le verità matematiche costituiscano il punto di intersezione tra la sfera delle forme e il mondo sensibile; il piano del sapere matematico, dunque, si istituisce come termine medio tra la dimensione dell' *intelligibile* ed il piano del *visibile*.

In questo senso, dopo avere analizzato l'analogia platonica della linea, scrive Smith, «As just mentioned, some have taken Plato to hold that objects qua images are really *mathematical* objects, which, they go on to argue, act as *intermediate* between material objects (objects qua originals) and the Forms» (p. 21), e poco più avanti, sottolineando la centralità del rapporto tra matematica e materia in Aristotele, e rimarcando gli elementi che ne determinano la differenza dall'impianto platonico, l'autore aggiunge: «Aristotle seems to have adopted some of this, thought he clearly would disagree with Plato (or the Platonist) if one took the objects qua images to be extra-mental or mind-independent. For Aristotle they are simply the result of abstraction» (p. 23).

Dopo avere passato in rassegna le posizioni platoniche ed aristoteliche, Smith procede all'analisi del concetto di materia nel pensiero neo-platonico, con particolare attenzione per l'articolazione della tematica nel pensiero plotiniano.

Del resto proprio la declinazione plotiniana del concetto di materia e della sua struttura, a suo modo di vedere, costituirà il retroterra concettuale a partire dal quale Descartes, ed in un certo qual modo lo stesso Leibniz, avrebbero sviluppato costrutti teorici nuovi in merito al tema dello statuto ontologico della materia, e tuttavia ancorati, nelle loro strutture portanti, ad un impianto di matrice neo-platonica.

A pag 55, infatti, Smith scrive: «Almost six century after Plato, Plotinus developed two theoretical conceptions of matter that are relevant here, which scholars refer to as *inferior-matter* and *material-matter*», e poco più avanti, riagganciandosi espressamente all'interpretazione di A. H. Armstrong, l'autore aggiunge: «In fact, according to A. H. Armstrong, Porphyry, who Plotinus charged with putting together a written account of this view (which would become the *Enneads*), gave as the original title for Ennead II: *On the Two Kinds of Matter (peri ton duo hylein)*. Armstrong casts the distinction as Intelligible-matter versus sensible matter» (p. 55).

Già nell'Introduzione, inoltre, proponendo una analoga lettura svi-

luppata questa volta da Christian Schäfer, Smith intende rilevare come la concezione plotiniana della materia sia inquadrata secondo due piani di considerazione che corrisponderebbero, cioè, ai due canali di accesso alla conoscenza del mondo materiale, ovvero il canale sensibile e quello intellegibile. Infatti, come scrive Smith, «Plotinus [...] developed two theoretical conceptions of matter that are relevant to our study of seventh-century rationalist theories of matter, which Christian Schäfer calls *inferior-matter* and *material-matter*. Material-matter is the matter we sense. By contrast, inferior-matter is the *amorphous hypokeimenon*, and is for Plotinus matter proper» (p. 4). Il concetto di *material-matter*, dunque, costituisce il parametro di riferimento funzionale alla definizione di ogni corpo individuato nello spazio-tempo, laddove il concetto di *inferior-matter* esprime l'idea di una materia prima, o sostrato amorfo, metafisicamente anteriore rispetto ai corpi singoli.

I due modelli teorici di materia, perciò, altro non sono se non lo stesso mondo materiale inquadrato da due canali e/o piani di considerazione differenti: per *material-matter*, infatti, si intende ciò che Armstrong chiama *sensible matter*, ovvero i corpi singoli che si danno immediatamente sul piano dell'opinione puramente sensibile; per *inferior-matter* (nella definizione di Armstrong *intelligible matter*), si intende la materia in senso proprio, ovvero il principio illimitato di tutte le cose limitate.

La *intelligible matter*, dunque, costituisce il sostrato materiale amorfo ed originario che sta a fondamento delle singole configurazioni corporee. In ragione di ciò per *inferior matter* e/o *material matter* si intende, come già detto, il sostrato originario che trascende i singoli corpi di cui è materia; si tratta, invero, della materia costituente prima di tutti i corpi che, in quanto tale, non si esaurisce nei singoli corpi ma è da essi inseparabile.

La materia costituente prima, perciò, è concepibile ma non è percepibile, è un concetto base, ma anche un concetto limite. Per questo motivo, come Smith mostra nei capitoli II e III, a partire dall'età moderna Descartes, Leibniz ed altri, tenteranno di disambiguare l'interpretazione neo-platonica della materia attraverso l'applicazione delle procedure del sapere matematico, con particolare riferimento al momento analitico e a quello sintetico.

Infatti, nel tentativo di comprendere cosa è la materia e qual è la sua struttura propria, l'analisi matematica condotta da Descartes

perviene all'individuazione del principio costituente del mondo materiale, ovvero l'estensione obiettivamente misurabile. Conservando la caratterizzazione trascendentale del concetto neo-platonico di materia intellegibile, e prospettandone nel contempo un superamento, Descartes sostiene che la materia prima, in quanto tale, non è separabile dalla quantità.

Tuttavia, secondo Smith, la *res extensa*, presa in quanto tale, non coincide con il singolo corpo ma si configura, invece, come condizione trascendentale dell'esistenza e dell'intellegibilità dei corpi spazialmente individuabili.

Rilevando l'adozione cartesiana dell'impianto neo-platonico, e mostrando la trascendentalità del modello cartesiano di sostanza estesa, scrive Smith: «Plato's receptacle and Plotinus' container as we shall see, seem to be models for Descartes's *res extensa*, which, as I noted in the Introduction, Emily Grosholz identifies as the *unbounded monolith*, standing metaphysically prior to the individuated bodies we observe in the cosmos. Plotinus' remark about the Undelimited - inferior-matter on Schäfer's reading - as something that is not sensed, but is known only by a mental process, should not go unnoticed» (p. 56).

Pur avendo recuperato il modello neo-platonico di materia e, con esso, la differenza tra sostrato materiale originario e corpi singoli, Descartes in certo qual modo disambigua la nozione plotiniana di *inferior matter*, o *intellegible matter*, mostrando come l'analisi matematica della materia consente di individuare i costituenti ultimi del mondo materiale nelle proprietà quantitative.

Le proficue e funzionali applicazioni del metodo matematico di analisi e sintesi (momenti trattati rispettivamente nei capitoli II e III), secondo Smith dimostrano esattamente la centralità del concetto di materia in rapporto al tema dell'intellegibilità della matematica, rilevando, nel contempo, la struttura essenzialmente quantitativa della materia.

Attraverso una ricognizione attenta della monadologia di Leibniz, inoltre, l'autore mostra come anche la prospettiva leibniziana costruisca un modello di materia incardinato su concetti e strutture teoriche finalizzate a mettere in risalto le condizioni non sensibili che stanno a fondamento dei singoli corpi che percepiamo e che esercitano una azione causale sui nostri organi di senso.

La *combinatorial nature* dei corpi, d'altra parte, mette in risalto il modo in cui Leibniz ha sviluppato un concetto di materia che Smith

definisce come *quasi-Cartesian*; in questo senso infatti, nonostante le differenze che intercorrono tra i due pensatori, anche Leibniz avrebbe interpretato lo statuto ontologico della materia in rapporto alla necessità di garantire l'intelligibilità della matematica e la sua applicabilità allo studio delle strutture del mondo corporeo.

In conclusione, «*Why matter?*» (p. 283). Dopo avere tracciato, nel capitolo IV, l'alternativa tra la concezione empirica della materia, la concezione ideale e il modello trascendentale nelle sue possibili articolazioni, Smith chiude il lavoro sostenendo ancora una volta come la materia, secondo Descartes e Leibniz, costituisca il termine medio attraverso cui Dio ha creato le verità matematiche: «Matter is what underwrites the intelligibility (that is, the possibility) of mathematics. And so, if God wants a mathematical reality, matter will be necessarily in the mix» (p. 283).

L'ente sommamente perfetto, cioè, non avrebbe potuto istituire alcuna verità matematica senza quel termine medio rappresentato dal sostrato materiale originario; quest'ultimo, inoltre, si configura sia come condizione di possibilità dell'esistenza dei singoli corpi, sia come condizione di base e punto d'ancoraggio ultimativo rispetto al problema dell'esistenza e dell'intelligibilità delle verità matematiche, motivo per il quale, secondo Smith, nei pensatori del XVII secolo l'elemento metafisico-teologico riveste un ruolo centrale nella fondazione dei nuovi dispositivi teorici di tipo fisico-matematico. Infatti, scrive Smith, «Matter, then, seems to have been taken by seventeenth-century philosophers, such as Descartes and Leibniz, to serve as the metaphysical medium by way of which the truth (and hence the meaning) of mathematics is instantiated by God» (p. 283).

Filippo Di Trapani
filippoditrapani@live.it

**L. Bazzocchi, *L'albero del Tractatus*
Genesi, forma e raffigurazione dell'opera mirabile di
Wittgenstein, Mimesis, Milano 2010**

Michele Tutone

L'albero del Tractatus. Genesi, forma e raffigurazione dell'opera mirabile di Wittgenstein, è il saggio nel quale Luciano Bazzocchi espone e dà fondamento ad una innovativa proposta di approccio al *Tractatus logico-philosophicus* (1921) di Wittgenstein.

Nucleo e base fondamentale della tesi bazzocchiana è una reinterpretazione dei numeri decimali che accompagnano le proposizioni di cui si compone il *Tractatus*: tali decimali sono stati finora considerati dalla letteratura critica alla stregua di una indicazione, da parte dell'autore austriaco, del livello di importanza che egli voleva attribuire alle singole proposizioni. Più cifre sono presenti dopo il punto, meno è importante la proposizione. Una lettura che segua questo criterio è però costretta a confrontarsi con varie discordanze all'interno del testo. Emblematica, a questo proposito, è la proposizione 4.0312 del *Tractatus* che, contrassegnata da ben quattro cifre decimali, dovrebbe risultare un appunto da poco conto – quasi un passaggio che potrebbe anche essere saltato – ed invece contiene quello che Wittgenstein stesso definisce niente meno che «il mio pensiero fondamentale». Tali difficoltà hanno spinto parte dei commentatori del *Tractatus logico-philosophicus* a scoraggiare apertamente una lettura che obbedisca strettamente al sistema dei decimali. Al contrario, la critica tradizionale tende a dare scarsa importanza alla questione, leggendo l'opera non diversamente da qualsiasi altro testo in cui ogni parte del discorso è la conseguenza di ciò da cui è preceduto.

Ma d'importanza centrale, tanto per Bazzocchi quanto per ogni lettore che voglia introdursi appropriatamente all'interno della struttura wittgensteiniana, è la nota che l'autore stesso pone all'inizio del *Tractatus*, alla proposizione 1: «I decimali, che numerano le singole proposizioni, ne denotano il peso logico, il rilievo che loro spetta nella mia esposizione. Le proposizioni *n.1*, *n.2*, *n.3*, etc., sono commenti alla proposizione *n*; le proposizioni *n.m1*, *n.m2*, etc., commenti alla proposizione *n.m*; e così via» (p. 13).

È proprio da una più scrupolosa lettura di questo passo che Bazzocchi muove la propria tesi: alla luce di questa nota, infatti, l'opera

di Wittgenstein sarebbe costituita essenzialmente da sette proposizioni cardinali (le sette proposizioni senza numeri decimali) e da 519 proposizioni ulteriori la cui funzione è essenzialmente di commento, commento di commento, e così via.

Considerare, sul solco tracciato dallo stesso autore, le proposizioni decimali come commenti alla proposizione che *numericamente* le precede – e dunque inserendo qui la distinzione fondamentale per Bazzocchi tra sequenza numerica e sequenza lineare o stampata – apre le porte a possibilità di lettura finora rimaste più o meno ignorate dalla letteratura critica. La tradizionale versione a stampa dell'opera ci presenta infatti un *Tractatus* in cui le proposizioni si succedono, per necessità testuali, lungo un ordine rigidamente crescente in cui le proposizioni contrassegnate dai decimali vengono inframmezzate dalle proposizioni centesimali tra le quali, a loro volta, si inseriscono le proposizioni millesimali ecc. Con Bazzocchi, al contrario, possiamo leggere le proposizioni del *Tractatus* su vari livelli. Seguendo la numerazione crescente su uno stesso livello (p.es. 4.21, 4.22, 4.23, 4.24), in maniera dunque *orizzontale*, si può andar dietro lo sviluppo espositivo di Wittgenstein, altrimenti è possibile approfondire una linea di commenti che scavi *verticalmente* un determinato aspetto della trattazione qualora si volesse seguire l'aumentare dei decimali dopo il punto (p.es. 4.2, 4.21, 4.211).

Se l'ipotesi interpretativa di Bazzocchi priva il *Tractatus logico-philosophicus* del filo argomentativo del discorso tradizionalmente riconosciuto nella sua versione stampata, che dalla prima proposizione comincia un percorso lineare e progressivo verso quel blocco conclusivo composto dall'insieme delle proposizioni tra la 6.5 e la 7, è pur vero che lo arricchisce di un intreccio variegato su più livelli in cui da ogni proposizione nodale dipartono rami che si estendono su due dimensioni e che sono percorribili dal lettore in tutte le direzioni senza «un percorso obbligato, e nemmeno un punto di arrivo», ma assecondando quel prezioso «incontro della mappa concettuale con gli interessi, le intuizioni e l'estro del lettore» (p. 21). Sono questi i rami che, tornando al titolo del saggio, vanno a costituire nella teoria di Bazzocchi l'albero del *Tractatus*.

La lettura arborea consente d'altronde di spiegare agilmente diversi punti oscuri del testo wittgensteiniano riconducendo spesso la loro presunta incomprensibilità a niente più che ad un errore di collocazione,

da parte della letteratura critica, della proposizione presa in esame all'interno della struttura del *Tractatus*. La prima delle due parti di cui si compone *L'albero del Tractatus* è ampiamente dedicata ad illustrare casi di questo genere per tacitamente mostrare la convenienza della teoria avanzata. Un esempio di questo malinteso interpretativo e della chiara spiegazione che ne fornisce il nostro saggio è il gioco (p. 35) tra le proposizioni 4.01 («La proposizione è un'immagine della realtà. La proposizione è un modello della realtà quale noi la pensiamo»), 4.016 («Per comprendere l'essenza della proposizione pensiamo alla grafia geroglifica, che raffigura i fatti che descrive. E da essa divenne la grafia alfabetica, senza perdere l'essenziale della raffigurazione») e 4.02 («Lo vediamo dal fatto che comprendiamo il senso del segno proposizionale senza che ci sia stato spiegato quel senso»).

Secondo l'approccio suggerito da Bazzocchi, sarà la proposizione 4.01 quella che precede discorsivamente la 4.02, mentre le altre sette proposizioni che graficamente le distanziano l'una dall'altra sono appartenenti a rami più bassi; dunque il rimando contenuto in questa («lo vediamo dal fatto...») è da intendersi nell'ambito dello stesso ramo. Nel suo complesso la proposizione 4.02 si dovrebbe allora leggere come: «Che la proposizione sia un modello della realtà quale noi la pensiamo è reso evidente dal fatto che comprendiamo il senso del segno proposizionale senza che ci sia spiegato quel senso». Ogni tentativo di lettura che cerchi di spiegare la proposizione 4.02 alla luce di quella che *materialmente* la precede – ovvero la proposizione 4.016 – risulta inevitabilmente astruso e di difficile comprensione.

Il saggio di Bazzocchi inoltre spiega bene, sin dal suo sottotitolo *Genesi, forma e raffigurazione dell'opera mirabile di Wittgenstein*, che l'autore considera la struttura arborea del *Tractatus* non soltanto come un utile strumento ermeneutico per interpretare o spiegare il lavoro del filosofo austriaco, ma come la forma specifica del *Tractatus logico-philosophicus* sin dal suo concepimento, dalla sua genesi. Ai fini del saggio sarebbe forse bastato dire che la struttura ad albero caratterizza soltanto la genesi e la forma del *Tractatus*. Il riferimento alla raffigurazione si può interpretare come una simpatica lettura di quest'opera secondo il paradigma stesso della filosofia wittgensteiniana. In effetti lo stesso *Tractatus logico-philosophicus* è da considerarsi un fatto, ovvero un sussistere di stati di cose. E se la sua forma propria è ad albero, questa sarà anche la forma dell'immagine che noi ci facciamo di esso

(la sua raffigurazione). Infatti, come recita la proposizione 2.18 del *Tractatus*: «ciò che ogni immagine, di qualunque forma essa sia, deve avere in comune con la realtà, per poterla raffigurare – correttamente o falsamente – è la forma logica, cioè la forma della realtà».

La seconda parte de *L'albero del Tractatus* si impegna ad analizzare la composizione stessa del testo del filosofo viennese. Questo lavoro è reso possibile dal ritrovamento, avvenuto nel 1965 ad opera di von Wright, di un quaderno manoscritto di Wittgenstein in cui è presente una prima versione inedita del *Tractatus logico-philosophicus*, il cui materiale è pressoché lo stesso della versione del 1921 eccezion fatta per l'organizzazione e la numerazione delle proposizioni, che si presentano in una sequenza apparentemente caotica in cui non è immediatamente riconoscibile un criterio ordinativo. Nel 1971 McGuinness, Nyberg e von Wright pubblicheranno il contenuto di gran parte del manoscritto sotto il titolo di *Prototractatus. An early version of Tractatus logico-philosophicus*, ma – con lo scopo di rendere maggiormente fruibile il testo – riordineranno secondo l'ordine crescente le singole proposizioni wittgensteiniane, modificando sensibilmente la principale novità che questa scoperta portava con sé. Bazzocchi torna invece al manoscritto originale per sostenere che l'apparente confusione con cui lì si succedono le proposizioni non è altro che l'ordine con cui lo stesso Wittgenstein le ha ideate e scritte. Ritenendo corretta questa plausibile interpretazione, si direbbe dunque che il *Tractatus*, già nelle intenzioni del suo autore, non fosse ideato come un testo da leggersi secondo il rigido susseguirsi lineare delle proposizioni e che quindi non costituisse affatto una trattazione progressiva; ciò sarebbe dimostrato dallo sviluppo stesso dell'opera, che progrediva con l'inserimento virtuale (cioè aggiungendo in calce, ma con una numerazione decimale intermedia) proposizioni che avrebbero dovuto delucidare i pensieri espressi, approfondendo ed arricchendo ciò che l'opera andava a mostrare. «Il 'disordine' del manoscritto» non sarebbe dunque «che la sequenza cronologica di aggiunte a una struttura *in fieri*, sempre perfettamente controllata» (p. 91). Mediante queste aggiunte si sarebbero sviluppati i rami dell'albero e nello studiarne la genesi Bazzocchi appare molto meticoloso e preciso, pur tuttavia in un'atmosfera suggestiva a cui certamente contribuiscono i numerosi facsimile del manoscritto autografo wittgensteiniano.

Proponendo un così nuovo metodo di lettura – eppure così puntualmente indicato dallo stesso Wittgenstein – l'*Albero del Tractatus* segna un momento decisivo all'interno del panorama critico dell'opera del filosofo viennese. Il nuovo modo di avvicinarsi al testo wittgensteiniano apre infatti ad inedite teorie interpretative che il saggio di Bazzocchi, ricchissimo di spunti, tratteggia soltanto, come l'idea di un baricentro dell'albero o l'ipotesi relativa alla genesi della sezione etica del *Tractatus*. Spunti che non vengono esauriti dal suo autore ma che vengono piuttosto abbozzati per il lettore interessato che li andrà a cercare egli stesso nell'opera di Wittgenstein, arricchito, ora, dalle lenti fornite dall'approccio bazzocchiano.

Michele Tutone
m_tutone@tiscali.it

Guy Lachenaud, *Les Routes de la voix*
***L'Antiquité grecque et le mystère de la voix*, Les Belles**
Lettres, Paris, 2013

Marco Rincione

La recentissima monografia di Guy Lachenaud, pubblicata nella collana *Études Anciennes* de Les Belles Lettres, mostra già a partire dal titolo l'audacia di una ricerca condotta lungo una via poco nota. In questo caso, *le vie*, le vie della voce, che l'autore tenta di ripercorrere per far luce sul modo in cui i Greci hanno tematizzato e pensato la vocalità, attraverso le loro espressioni filosofiche e letterarie. Si potrebbe pensare ad uno studio esteso; invece il volume presenta appena 175 pagine, seguite da altre ben 55 di apparati bibliografici e appendici.

Parlare della voce e non del linguaggio: questo è il punto di partenza della ricerca di Lachenaud. L'autore basa infatti il suo studio su un possibile valore euristico della rottura tra voce e linguaggio, arrivandosi a chiedere – già nelle prime battute –: «Voce e linguaggio sono separabili?» (*Introduction*, p. 15). Il tema della voce in quanto tale, in quanto fonazione, emissione di suoni, non sarebbe infatti stato sufficientemente messo in questione dai grecisti.

Dopo un'introduzione in cui si cerca di tratteggiare alcuni grandi problemi della filosofia antica del linguaggio (convenzionalità/naturalità della lingua; fenomenologia del linguaggio e del suono in Platone ed Aristotele; figure mitologiche connesse alla fonazione), Lachenaud passa, nel primo capitolo (*Les mots du Grec*), ad analizzare il vocabolario fonologico della lingua greca, partendo da Omero e da termini quali: αὐδή, la «voce umana»; φωνή, riferibile anche alla voce degli animali; φθόγγος «suono». Non si tratta, tuttavia, di una storia delle parole: da Omero, Lachenaud passa a Galeno, poi agli Stoici, poi ad Erodoto, collezionando alcune occorrenze dei vocaboli legati al campo semantico della voce.

Il secondo capitolo pone già la questione centrale: *qu'est-ce que la voix?* Qui, finalmente, vengono chiamati in causa Aristotele, il quale «si accontenta di opporre le vocali (φωνίεντα) emesse dalla voce e dalla laringe e le mute (ἄφωνα) emesse dalla lingua e dalle labbra» (p. 48), e Platone, che oltre a vocali e consonanti distingue dei suoni che, pur non essendo vocali, non sono ἄφθογγα (cfr. *Crat.* 424c: Ἄρ' οὖν καὶ ἡμᾶς οὕτω δεῖ πρῶτον μὲν τὰ φωνίεντα διελέσθαι, ἔπειτα τῶν ἐτέρων

κατὰ εἶδη τὰ τε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα – οὕτωςι γάρ που λέγουσιν οἱ δεινοὶ περὶ τούτων – καὶ τὰ αὖ φωνήεντα μὲν οὐ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα;). Sempre a Platone e ad Aristotele va inoltre il merito di aver distinto la voce umana da quella degli altri animali facendo leva sul concetto dell'articolazione e di aver connesso pensiero (διάνοια) e linguaggio (λόγος).

Si apre dunque il terzo capitolo, in cui Lachenaud tenta di visitare il linguaggio tecnico della medicina, attraverso i trattati ippocratici e le opere di Galeno, ma senza evitare di far riferimento ancora alla filosofia platonica e aristotelica; il quarto capitolo, invece, è interamente dedicato al tema dell'afonia, dell'afasia e del silenzio, passando da Eschilo a Gregorio di Nissa, da Omero a Gregorio di Nazianzo, da Platone ad Esiodo, concludendo con una domanda quasi wittgensteiniana: «L'uomo può dunque scegliere di parlare o di tacere quando la riflessione precede il linguaggio. Si tratta di un privilegio che lo distingue dagli altri esseri viventi?» (p. 83).

Col quinto capitolo, *De la pierre aux dieux: una hiérarchie sans cesse contredite*, Lachenaud delinea innanzitutto una differenza tra ψόφος, φθόγγος, φωνή e αὐδή: si passa dal mero rumore al suono distinto, alla voce viva e comprensibile sino alla voce melodica. «La voce diventa infine λόγος nei due sensi fondamentali di questo termine: uso del lessico per riferirsi al mondo enunciandolo o scrivendolo, ma altresì ragione, non essendo la voce niente più che il sostrato materiale del logos» (p. 87). Si passa poi ad una rassegna dei vari tipi di 'voce': quella delle statue (cfr. Plutarco, *Coriolanus*, 38, 3-4: δυνατὸν δὲ καὶ μυγμῶ καὶ στεναγμῶ ψόφον ὅμοιον ἐκβαλεῖν ἄγαλμα κατὰ ῥῆξιν ἢ διάστασιν μορίων βαιοτέρων ἐν βάθει γενομένην. ἔναρθρον δὲ φωνὴν καὶ διάλεκτον οὕτω σαφῆ καὶ περιττὴν καὶ ἀρτίστομον ἐν ἀψύχῳ γενέσθαι παντάπασιν ἀμήχανον, εἰ μὴδὲ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν θεὸν ἄνευ σώματος ὀργανικοῦ καὶ διηρμοσμένου μέρεσι λογικοῖς γέγονεν ἡχεῖν καὶ διαλέγεσθαι), delle piante, degli animali.

Il fulcro dello studio di Lachenaud è però costituito dal sesto capitolo (*La voix dans tous ses états: phonétisme, sons vocaux et caractéristiques de la voix*): dopo aver sottolineato l'importanza della metrica e dell'accento ritmico per la voce dei Greci – una voce paideuticamente fondata sull'epos omerico –, l'autore compila un mini-lessico della voce rispetto ad alcuni parametri (*intensité, hauteur, timbre, élocution, voix et musique*) muovendosi all'interno di tutto il corpus letterario

greco, compresi i testi protocristiani, cui segue un'analisi delle caratteristiche foniche della voce: acuto e grave; parlato e cantato; aspetti patetico-retorici.

Il settimo capitolo è interamente dedicato al *Cratilo* di Platone e all'aporia dell'ὁρθότης ὀνομάτων, ove si fa altresì riferimento a Filone (*De confusione linguarum*) e a Thoreau (*Walden*).

Quale via d'uscita? Secondo Lachenaud un ruolo imprescindibile è giocato dalla *paideia*, di cui si tratta nell'ottavo capitolo. Il riferimento tematico è, in primo luogo, il ruolo della voce e della μουσική nella *Repubblica* e nelle *Leggi* di Platone; in secondo luogo, si approfondisce il rapporto tra voce e pensiero, che sfocia naturalmente in quello tra voce interiore e linguaggio pronunciato: anche in questo caso, protagonista è Platone, con la sua descrizione del pensiero come discorso interiore all'anima (cfr. *Theaet.* 189e-190a: Λόγον ὄν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ. ὥς γε μὴ εἰδῶς σοι ἀποφαίνομαι. τοῦτο γὰρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα) che tuttavia, a detta di Lachenaud, *non sarebbe* ancora un atto dialogico, dal momento che l'interlocutore non è un altro. È lo stesso Lachenaud, peraltro, a notare che nel *Sofista* la relazione tra διάλογος e διάνοια è ben marcata (cfr. *Soph.* 263e: Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν. πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια·). Si nota nel testo *l'assenza* di Aristotele, che pure ha tematizzato l'esistenza di un «discorso interiore» (cfr. *An. Post.* A 10, 76b23-27: Οὐκ ἔστι δ' ὑπόθεσις οὐδ' αἴτημα, ὃ ἀνάγκη εἶναι δι' αὐτὸ καὶ δοκεῖν ἀνάγκη. οὐ γὰρ πρὸς τὸν ἔξω λόγον ἢ ἀπόδειξις, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπεὶ οὐδὲ συλλογισμός. ἀεὶ γὰρ ἔστιν ἐνστῆναι πρὸς τὸν ἔξω λόγον, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἔσω λόγον οὐκ αἰεὶ). Il capitolo termina con lo sdoppiamento del *logos* in umano-passivo e divino-creatore in autori come Filone e Clemente Alessandrino, con ampi riferimenti alla tematizzazione cristologica del termine, che sembra stare non poco a cuore a Lachenaud.

Probabilmente un testo che, nella sua brevità, paga le conseguenze di aver affrontato un terreno tanto vasto: indubitabile è il merito dell'autore di aver raccolto almeno una traccia della riflessione della sapienza greca (ma anche ebraica e protocristiana in lingua greca); ciononostante le vie della voce, così come tratteggiate da Lachenaud,

non sempre sono agevoli da seguire: a mettere a rischio la comprensione del testo è, soprattutto, la scelta di trattare il patrimonio letterario greco *sincronicamente*, senza così dare spazio all'evoluzione del senso delle parole, connaturata ad ogni lingua storico-naturale. E tuttavia è innegabile che Lachenaud abbia contribuito, grazie alla sua ricerca, ad un percorso d'indagine filosofica e filologica ancora poco battuto.

Ma forse l'Antichità greca ha ancora altro da dire sul «mistero della voce».

Marco Rincione
marco.rincione@virgilio.it

Thomas K. Johansen,
The Powers of Aristotle's Soul
Oxford University Press, Oxford 2012

Pietro Giuffrida

Nel suo recente volume Thomas K. Johansen svolge un'analisi attenta e puntuale del *De Anima* (DA), di cui discute numerosi aspetti, prendendo anche posizione su alcune questioni interpretative a tutt'oggi aperte. La struttura del libro corrisponde alle principali divisioni tematiche interne al trattato aristotelico. La definizione generale di anima ed i suoi rapporti con l'esame analitico delle facoltà occupa i capp. 1-5; la facoltà nutritiva il cap. 6; la sensazione ed i fenomeni ad essa connessi i capp. 7-10; l'intelletto teoretico potenziale e l'intelletto agente i capp. 11-2; la locomozione ed il desiderio i capp. 11-2. Oltre a tali argomenti, l'autore, pur rinunciando a discutere le parti del trattato dedicate alle opinioni dei predecessori (DA I.2-11), integra il piano del volume con due capitoli in cui esamina rispettivamente i rapporti del DA con i *Parva naturalia* (cap. 13) e con il *De generatione animalium* ed il *De partibus animalium* (cap. 14). Si avvale inoltre del continuo riferimento ad altre opere del *corpus* aristotelico, in particolare *Fisica* VII e VIII, *Metafisica* IX e XII, *Analytica Posteriora*, *Categoriae*.

Dato il procedere analitico del volume, di cui sarebbe superfluo duplicare contenuto ed argomenti, mi limiterò a riferire le principali proposte teoriche, che mi sembrano convergere nel qualificare il volume di Johansen come uno sviluppo, un approfondimento ed una rifondazione della così detta interpretazione *spiritualista* del DA, contemplando almeno in parte le esigenze formulate dall'interpretazione contrapposta allo stesso spiritualismo, ovvero il così detto *letteralismo*. Se è in qualche modo tipico dello spiritualismo sottostimare il contributo del corpo e della causa materiale nella comprensione aristotelica dei processi cognitivi interpretando l'alterazione (*alloiōsis*) che ad essi viene associata, come una alterazione in senso improprio (*alloiōsis tis, alteratio perfectiva*), il letteralismo sottolinea al contrario che la spiegazione ilemorfica assume gli aspetti fisiologici su base teleologica e formale, considerando quindi forma e materia come due aspetti tanto distinti quanto inseparabili. Inscrivendosi fondamentalmente nella prima di queste due ipotesi - di cui non manca

peraltro di citare i caposcuola, Miles Burnyeat innanzitutto - Johansen intesse fin dal primo capitolo, e poi nei capitoli dal quarto all'ottavo, un confronto tra il DA e *Metafisica IX*, per accertare le basi teoriche necessarie a differenziare due accezioni del termine *alloiōsis*, ed ancor più in generale due diversi tipi di cambiamento. Ciò al fine di sostenere che l'alterazione ed il cambiamento implicati negli atti percettivi non costituiscono delle alterazioni somatiche in senso stretto. Da una parte Johansen richiama quindi i cambiamenti esaminati da Aristotele nella *Fisica*, etichettandoli come *opposite-changes* (*o-changes*), in quanto processi di cambiamento tra qualità contrarie o tra stati contraddittori, utili a descrivere le varie accezioni del rapporto potenza-movimento. Dall'altra intende isolare i *fulfillment-changes* (*f-changes*), risultanti dal tentativo di estendere le nozioni di potenza ed atto alla relazione materia-sostanza, ovvero ai processi che non si configurano come cambiamenti ma come attualità (*entelecheia*) e realizzazioni (*teleiōsis*) di condizioni di possibilità già date - tentativo cui sarebbe dedicato *Metafisica IX*. Si tratterà quindi di isolare un senso modale delle nozioni di potenza ed atto di contro a quello cinetico, per assumerli nell'esame delle attività il cui compimento non determina un'alterazione ed un mutamento del soggetto ma una realizzazione delle virtualità inscritte nella sua stessa forma naturale.

Se questo sembra essere il perno attorno a cui ruotano i vari argomenti elaborati da Johansen, alcuni di questi meritano comunque attenzione specifica. L'autore dedica infatti particolare attenzione ad alcuni dei numerosi problemi interpretativi posti dal DA, quali 1. il rapporto tra la definizione generale di anima e le facoltà; 2. la priorità definizionale degli oggetti sulle attività dei viventi e sulle facoltà; 3. la qualificazione delle facoltà come cause efficienti delle attività dei viventi; 4. l'effettiva estensione teorica del DA rispetto ai trattati dedicati alle "affezioni comuni all'anima ed al corpo" ed alla filosofia prima, ovvero il problema dell'integrazione del livello materiale e di quello formale che costituiscono la spiegazione ileomorfica.

Il primo tema, inerente il rapporto tra l'anima e le facoltà, viene esaminato mediante il confronto del procedimento effettivamente adottato da Aristotele nel DA e il metodo teorizzato negli *Analytica Posteriora* (cap. 1). Johansen considera la definizione generale di anima come il principio assunto alla base della ricerca. Premessa in linea di principio

indimostrabile, essa deve predeterminare il campo di indagine della ricerca vera e propria, ed è ottenuta mediante un primo esame della nozione di anima, che deve orientare l'elaborazione della definizione indicando in quale dei predicati generalissimi ricade il *definiendum*. Di contro, il successivo esame delle facoltà equivarrà alla ricerca scientifica vera e propria, e si dovrà occupare di dimostrare e giustificare i fenomeni che competono all'oggetto di scienza all'interno del quadro teorico fissato con la definizione. Cruciale in questo senso sembra essere l'analisi di DA I.1, 402b16-403a2.

Con tale ricostruzione l'autore si trova di fatto a schierarsi nel dibattito circa l'effettiva rispondenza della ricerca aristotelica nel campo della natura ai principi stabiliti negli *Analytica Posteriora* (cap. 2), tema tra i più dibattuti negli ultimi cinquant'anni. Tendenzialmente a favore di coloro che, a partire da Johnatan Barnes, hanno intravisto nelle così dette opere biologiche un frequente ricorso al sillogismo, sebbene in forma spesso celata o non esplicita, Johansen riconosce i meriti dell'analisi di Lennox, che ha sostenuto, in base ad un'interpretazione di *De partibus animalium* 639ab30 ss., l'esistenza di un metodo scientifico apposito per la ricerca sulla natura, avente quale caposaldo teorico il principio della così detta necessità ipotetica (*anankē ex hupotesēōs*). Johansen non ritiene incompatibile quest'ultimo principio con la teoria del sillogismo sviluppata negli *Analytica Posteriora* e, ribadendo il ruolo della definizione generale come principio posto a cominciamento della ricerca sugli animali, utilizzerà nei capitoli successivi la necessità ipotetica per mettere in relazione il livello esplicativo teleologico-formale e quello materiale.

Per integrare la propria interpretazione del rapporto tra la definizione generale di anima e l'esame delle singole facoltà, Johansen propone nel terzo capitolo un recupero della nozione di *parti* dell'anima (*merētēs psychēs*). Di contro alla più frequente interpretazione secondo cui tale nozione viene contestata da Aristotele, in polemica con il ruolo da essa giocato nella *psicologia* platonica (la critica è esplicita in DA I.5), Johansen ritiene invece che essa abbia una certa pertinenza nel pensiero aristotelico, quando si facciano coincidere le parti dell'anima con le parti della sua definizione. Nel momento in cui tali parti, ovvero le facoltà, intervengono in qualità di differenze specifiche nella definizione delle anime delle tre principali forme di vita (piante, animali e uomini), esse devono restare reciprocamente separabili, ovvero

non contenere nella propria definizione menzione alcuna delle altre facoltà. La critica di Aristotele non si estenderebbe quindi in generale al concetto di ‘parte dell’anima’, ma solo ad un approccio teorico che separa le parti *a priori*, basandosi esclusivamente sul metodo della *diairesis*, ovvero ipotizzando una separazione reale in corrispondenza di una separazione esclusivamente definizionale. Al contrario solo le funzioni che permettono di selezionare delle differenze specifiche, di organizzare le forme in specie a seconda dei modi in cui manifestano il proprio essere in vita, per il fatto di avere delle implicazioni operative a livello definizionale, possono essere assunte come facoltà e come parti dell’anima.

La discussione del secondo tema segnalato, relativo alla priorità degli oggetti (*antikeimena*) sulle attività dei viventi, mira a qualificare tale priorità come definizionale (*tō logō*), ovvero ad escludere che essi svolgano il ruolo di causa efficiente nei confronti delle attività dei viventi, che Johansen attribuisce invece all’anima ed alle facoltà (cap. 5). A questo scopo Johansen sottolinea che il termine *antikeimena*, che egli accetta di rendere con ‘oggetti’ (*objects*), deve essere inteso secondo uno dei modi dell’opposizione distinti in *Categoriae* 10. Il modo selezionato è quello della relazione, per cui gli oggetti delle facoltà (il nutrimento, i sensibili e gli intellegibili, stando a DA I.1 e II.4) dovrebbero essere considerati termini relativi delle attività che ad essi si rivolgono. Di conseguenza, solo le facoltà e le attività relative ad oggetti, o aspetti di oggetti, reciprocamente irriducibili, possono a loro volta esser separate. La definizione degli oggetti fornirebbe quindi, secondo l’autore, il canone sulla base del quale isolare e descrivere le attività, ed ancora sulla cui base ipotizzare le facoltà che compongono l’anima della data forma di vita (sarà la mancanza di oggetti specifici la base per escludere, nei capitoli 9 e 10, le funzioni connesse alla sensibilità, tra cui la *phantasia*, dal novero delle facoltà).

Potrebbe risultare strano a questo proposito che proprio il termine *antikeimena*, ovvero uno dei termini costitutivi di quelli che Johansen qualifica come *opposite-changes*, sia utilizzato nel DA per descrivere quei movimenti che l’autore qualifica come *fulfillment-changes*. L’autore non sembra affrontare direttamente tale questione, che potrebbe suggerire la pertinenza degli *opposite-changes*, ovvero della teoria del cambiamento tipica della *Fisica*, anche nei casi delle attività dei viventi.

Johansen torna nel settimo capitolo a precisare i termini in cui il ruolo di causa efficiente delle attività dei viventi debba esser attribuito all'anima ed alle facoltà. Egli si avvale in questo caso del confronto con *Fisica* VIII.6, dove Aristotele precisa e delimita il senso in cui gli esseri viventi possono essere considerati semoventi (*self-movers*), sollevando la questione della loro dipendenza dai movimenti già in atto nell'ambiente circostante (*periechon*). L'autore esplicita la propria posizione analizzando la sensazione, ovvero un'attività in cui, al contrario di quanto avviene nella nutrizione, gli animali sembrano avere un ruolo esclusivamente passivo e ricettivo. Johansen riconosce quindi il fatto che gli oggetti sensibili manifestano una causalità efficiente sul corpo, ma nega che questi determinino un'alterazione in senso vero e proprio, mettendo piuttosto in atto delle virtualità già disponibili e pronte nell'animale al termine della gestazione. Rispetto al processo già implicato nella facoltà sensibile ed alla sua acquisita predisposizione, il contributo dello stimolo sensoriale sarebbe quindi solo quello di attivare un complesso di precondizioni già date. L'autore sostiene quindi che quanto più il paziente è di per sé prossimo all'azione, pur abbisognando di un contributo esterno, tanto maggiore sarà il suo ruolo e la sua responsabilità nell'azione.

Il quarto tema segnalato, ovvero quello del ruolo della causa materiale nel DA, e quindi della sua effettiva estensione teorica, viene affrontato nel corso dell'ottavo capitolo. L'autore procede esaminando ancora l'approccio aristotelico alla facoltà sensibile in DA II.5, e confrontando tale capitolo con *Fisica* VII.3. Come già rilevato, l'ipotesi dell'autore è che Aristotele nel DA intenda la sensazione come il compimento di una virtualità di cui l'animale già dispone di per se stesso, e che è solo occasionata dal contributo di un oggetto sensibile. Il fatto che essa si determini come un *f-change* non permette però, a detta dell'autore, di escludere a priori che essa sia *accompagnata* da un'alterazione somatica in senso stretto, ed eventualmente quindi da un *o-change*, che si ponga quale precondizione fisiologica e materiale, strumentalmente subordinata all'attualità ed al compimento (*teleiōsis*) della facoltà, secondo il modello della necessità ipotetica. Così configurato, l'esame fisiologico della sensazione costituirebbe una sorta di descrizione di secondo livello, eventualmente resa possibile e necessaria dall'analisi formale, ma incapace di retroagire su quest'ultima e di contribuire alla sua stesura.

Resterebbe in questo senso da chiarire se il livello materiale e quello formale inerenti una spiegazione propriamente ilemorfica possono essere sviluppati separatamente l'uno dall'altro, come se costituissero due livelli esplicativi distinti sul medesimo fenomeno, o se piuttosto occorre cercare di rendere conto del livello fisiologico e materiale attraverso un approccio che ne orienti la comprensione in una dimensione teleologica. Escludere le precondizioni materiali dalla comprensione dei cambiamenti che intervengono nelle attività dei viventi per poi reintrodurle successivamente come se si trattasse di un livello esplicativo ulteriore ed incapace di influenzare il livello teleologico, rischia di chiudere l'analisi ilemorfica in un vicolo cieco.

Una crescente complessità nelle relazioni tra il piano formale e quello materiale che contribuiscono alla spiegazione ilemorfica si ha nell'esame del *nous*, e quindi di DA III.4-5 (capp. 11 e 12). Johansen considera l'intelletto agente come la principale condizione di possibilità dell'intellezione umana, da cui è radicalmente separato, seguendo il confronto stabilito da Aristotele con la luce e gli oggetti visibili. Di contro a tale radicale separazione, l'intelletto teoretico potenziale, ovvero quello umano, è assoggettabile alla spiegazione ilemorfica, sebbene solo in senso lato, in quanto la sua definizione non menziona alcuna precondizione fisica ed organica. Per quanto infatti l'attività intellettuale umana dipenda dalla sensibilità, attraverso la *phantasia*, non per questo essa include in sé e nella propria definizione la prestazione della sensibilità.

Anche in questo caso, come nell'interpretazione dell'*aisthesis* rispetto alle alterazioni fisiologiche e corporee da cui si trova a dipendere, gli aspetti materiali, nell'interpretazione di Johansen, più che rientrare nella definizione dei fenomeni naturali, sono sovradeterminati su un piano formale, attraverso un uso massiccio della necessità ipotetica. Non è quindi un caso che Johansen si preoccupi di distinguere due accezioni della necessità ipotetica: la prima di tipo ontologico, che unisce in un rapporto di dipendenza reciproca entrambi i termini della relazione; la seconda invece di natura intransitiva, finalizzata all'esplicitazione delle condizioni materiali di possibilità, senza che ciò retroagisca a livello formale e definitorio su ciò che è così necessitato (p. 235 e ss.) Su questo punto tuttavia Johansen non esibisce una discussione di evidenze testuali.

Nel complesso il volume di Johansen sembra raggiungere un buon

compromesso tra la discussione analitica del DA e la presentazione di ipotesi interpretative su diversi aspetti del pensiero aristotelico, compiendo quindi un itinerario lungo ed articolato. L'autore ha scelto di analizzare le singole parti del trattato, ad eccezione di quelle dedicate alla discussione delle opinioni dei predecessori, seguendone la struttura anche a discapito di una certa economicità nella presentazione delle proprie tesi fondamentali. Uno dei maggior pregi del libro sembra esser quello di aver tentato di esplicitare una parte del gran numero di connessioni vigenti tra il trattato sull'anima e le altre opere aristoteliche.

Pietro Giuffrida

Università di Palermo
pietro.giuffrida@unipa.it