



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

**XXIX CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN  
STORIA DELLE SOCIETÀ DELLE ISTITUZIONI E DEL PENSIERO, DAL  
MEDIOEVO ALL'ETÀ CONTEMPORANEA.**

**CURRICULUM: FILOSOFIA E STORIA DELLA FILOSOFIA.**

## **LE DIMENSIONI DI «USO» NELLA FILOSOFIA DI IMMANUEL KANT**

Settore scientifico-disciplinare: **M-FIL06**

**DOTTORANDO  
LORENZO L. PIZZICHEMI**

**COORDINATORE  
PROF. ELISABETTA VEZZOSI**

**SUPERVISORE DI TESI  
PROF. ALESSANDRO BERTINETTO**

**ANNO ACCADEMICO 2015/ 2016**

*śiśuṃ mā pīḍyata*

*Ai miei genitori*

# Abstract

**Parole chiave:** Kant, uso, significato, immaginazione, *Bestimmung*, mano, duale

**Keywords:** Kant, Use, Meaning, Imagination, *Bestimmung*, Hand, Dual

Questa ricerca, scaturita da una riflessione storico-critica sulla questione del fondamento della filosofia trascendentale, intende mettere a tema la nozione di «uso» in riferimento alla filosofia di Immanuel Kant. Da porre a fondamento della filosofia trascendentale non è l'Io puro, la «facoltà delle rappresentazioni» o una pura «autocoscienza», bensì un'attività trasformativa sensibile riferita anzitutto alle proprie facoltà («uso di sé»). Dopo averne discusso la pervasività, il ruolo strategico e averne constatato le innumerevoli occorrenze nel contesto della filosofia trascendentale, si avanza un'interpretazione del pensiero kantiano che fa perno sulla nozione di «uso» con il duplice scopo di isolare le molteplici «figure» della filosofia trascendentale in cui essa appare al modo del suo «fondamento» e di prendere posizione su questioni classiche di pensiero. Il lavoro consta di due parti distinte e un'Appendice. La prima parte è dedicata a una trattazione analitica delle dimensioni semantico-teoretica, estetico-epistemologica e antropologico-politica di «uso». Essa si articola in tre diversi capitoli. Nel primo capitolo, prendendo le mosse da una riconsiderazione della *Dottrina trascendentale del metodo*, si discute di come Kant legghi l'«uso» al «significato», e se ne conclude che in Kant il significare istituisce — o rafforza — una certa configurazione dell'uso delle proprie facoltà. Di conseguenza, «significare» vuol dire «usare la propria capacità di usare»: sottomettendola a una regola canonica («uso costitutivo», uso e significato delle «categorie»); rivolgendola a uno scopo fittizio cui sembrano convergere tutte le regole canoniche («uso regolativo», uso e significato delle «idee»); fornendone la regola d'uso mediante la presentazione in un singolo impiego di ciò che vi è di comune a tutti gli altri ulteriori usi possibili (uso paradigmatico, uso e significato dei concetti empirici), oppure esibendone ogni volta i procedimenti di sintesi nell'intuizione sensibile («uso intuitivo», uso e significato dei concetti matematici). Dal modo in cui Kant

lega «uso» a «significato» si evince che ogni «significare» consiste sempre in una serie di operazioni trasformative eseguite su se stessi in cui tutto lo psichismo del soggetto risulta coinvolto. Nel secondo capitolo, invece, dopo aver distinto una sintesi dell'immaginazione «schematica» da una «ritmica», si vuole dar conto di quelle arguzie (*schemi*), di quegli atti mancati (*lapsus judicii*), di quel girare a vuoto (*gusto*), di quei fallimenti (*sublime*) e di quelle trovate (*genio*) che sorgono da un certo uso dell'immaginazione — e non da una semplice «facoltà delle immagini» scissa dalle vicissitudini del suo impiego. Nel terzo capitolo, infine, a partire dalla distinzione kantiana tra «uso privato» e «uso pubblico» della ragione, si tratta delle *Bestimmungen* («destinazioni d'uso») dell'uomo come individuo e come specie, e si stabilisce che, se alla seconda soggiace un uso di sé di tipo *regolativo*, la prima ha luogo mediante un uso di sé di tipo *costitutivo*. La seconda parte del lavoro ha per oggetto lo sviluppo del potenziale trascendentale di una densa immagine che ricorre nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* in cui Kant pone la «mano» a fondamento dell'«uso della ragione». Essa si articola, a sua volta, in due distinte sezioni. La prima mira a indagare il contenuto simbolico, teoretico, istituzionale e antropologico della mano nelle tradizioni di lingua e di pensiero indoeuropee. La seconda, prendendo le mosse da alcune considerazioni sulla relazione tra la mano e il tatto e sul ruolo antropogenetico della mano, è volta a rinvenirne la pervasività nel pensiero kantiano. Stando a Kant, le mani rivelano la natura interna e l'intima costituzione dello spazio; esprimono l'«avere» dello *schema*; generano «orientamento» tramite il sentimento della loro distinzione; assurgono a principio ordinatore della tavola delle categorie; sono la carne e le ossa dei giudizi sintetici *a priori* dell'aritmetica. Infine, preso atto del fatto che «uso» in Kant si costituisce sempre in endiadi, la ricerca si conclude con un'Appendice in cui si discute della natura e della funzione della categoria linguistica del duale, ponendola a fondamento di ogni dualismo.

# Indice

## 8 *Introduzione*

Oggetto della ricerca e stato dell'arte — «Metodo» — Caratterizzazione preliminare di «uso» in Kant: a. «Regole», «abuso», «limiti»; b. Lo «spazio» dell'uso: «passaggio» e «contesto»; c. «Uso» senza «scopo»; d. «Uso» come «maneggio»; e. «Uso» e «avere»; f. La dualità di «uso» — Il movente della ricerca — Breve sinossi della ricerca

## 38 *Parte prima. Figure di «uso»*

Premessa, 39

Sezione prima. Uso e significato, 42

1. Canone e disciplina, 42

*Κανών* e *ἄσκησις* — «Canone» e «disciplina» della ragione pura

2. Uso delle «categorie», uso delle «idee», 65

Uso e significato delle «categorie» — Uso e significato delle «idee trascendentali» — Uso e significato di concetti empirici e nozioni matematiche

3. Significare come «esercizio spirituale», 80

4. Il significato di «uso», 85

Ontologia dell'uso — Il significato di «uso» — «Utensili trascendentali»

Sezione seconda. Immaginazione e uso dell'immaginazione, 111

1. Applicare una regola, 111

2. *Ἀφή*, *φαντασία*, *φαντάσμα*: «tatto», «immaginazione» e «immagine» nel *De anima* di Aristotele, 117

3. Dimensione «ritmica» e dimensione «schematica» dell'immaginazione, 130

4. Uso dell'immaginazione: «arguzie», «atti mancati», «giri a vuoto», «fallimenti» e «trovate», 148

Le «arguzie» dell'immaginazione: lo «schematismo» — «Atti mancati» dell'immaginazione: «*lapsus iudicii*» — «Giri a vuoto», «fallimenti» e «trovate» dell'immaginazione: «gusto», «sublime» e «genio»

## Sezione terza. «Uso pubblico» e «uso privato», 170

1. «Illuminismo», 170
2. «Bestimmung», 177
3. Uso di sé, 187

## Agiunte, 194

Fichte e la «scienza» come mezzo per la «saggezza» — «I doveri di un cittadino ligio alla legge» ovvero Eichmann lettore di Kant — John Dewey e l'«uso di sé» — La posizione difesa dalla ricerca: né idealismo, né pragmatismo

## 206 Parte seconda. Le mani di Kant

### Premessa, 207

### Sezione prima. La mano indoeuropea, 210

1. Introduzione, 210
2. \**ghes-*, \**meH-* e il medio, 213
3. *Manus* e il duale, 218
4. *Hand* e «Haben», 233
5. La spazialità della mano, 236
6. Il numero e i «quattro», 238

### Sezione seconda. Le «mani» di Kant, 245

7. Intermezzo I. «Non mi toccare», 245
8. Intermezzo II. La mano dell'uomo, 252

L'animale *φρόνιμος* e le mani — L'(u)manismo di Heidegger

9. Le «mani» di Kant, 269

Le due mani — destra e sinistra; «Presca con la mano» — «schema»; «Orientarsi» nello «spazio di tenebra»; Il «quarto», il pollice di Kant; Contare sulla punta delle dita

### Agiunte, 315

«Etymologikon». «Erede», «ospite», «nemico», «scettro», «vittima» — «Parti doppie» — Il «dono» e il denaro — «Geviert»

### 326 *Appendice. Excursus sul duale*

1. Distinzione tra *langage*, *langue* e *parole* (Saussure). Posizione della questione del duale — 2. La dualità nella lingua — 3. Omogeneità tra dualità e lingua — 4. Questioni: pronome di persona e dialogo — 5. Natura dei pronomi di persona — 6. Funzione dei pronomi di persona — 7. La pervasività dei pronomi personali nella lingua — 8. La comune dualità di pronome e lingua — 9. Di alcune rese linguistiche dei pronomi di persona — 10. Il duale come sovrappiù comunicativo — 11. Il duale come grammaticalizzazione della dualità della lingua; ingresso del duale nella lingua tramite la marca personale — 12. Antropologia del duale I: soggetto, mondo, Dio — 13. Il dialogo come forma logica di ogni atto di parola; la condizione di dialogo come costitutiva della persona; la dualità come «fatto linguistico totale» — 14. Antropologia del duale II: la sfera del politico — 15. Conclusione

Aggiunte, 358

I pronomi personali in «Essere e tempo» — «Amicizia» e «Contesa» — Duale e uso

### 364 *Immagini*

Fig.1 Correggio, *Noli me tangere* — Fig.2 Karl Ahrendt, “caso 63”, matita su carta nr. 1163.

### 366 *Abbreviazione di testi e studi citati*

1. Testi e studi — 2. Indici e lessici kantiani

# Introduzione

*Sommario: Oggetto della ricerca e stato dell'arte — «Metodo» — Caratterizzazione preliminare di «uso» in Kant: a. «Regole», «abuso», «limiti»; b. Lo «spazio» dell'uso: «passaggio» e «contesto»; c. «Uso» senza «scopo»; d. «Uso» come «maneggio»; e. «Uso» e «avere»; f. La dualità di «uso» — Il movente della ricerca — Breve sinossi della ricerca*

## *Oggetto della ricerca e stato dell'arte*

1. A esiti sorprendenti conduce rileggere l'opera di Kant attraverso il caleidoscopio dell'uso. Le occorrenze di «uso» e «usare» («Gebrauch», «gebrauchen») non sono affatto accessorie nel progetto «critico», bensì paiono addirittura costitutive di esso. Una seppur breve — e ancorché pedante — considerazione lessicale preliminare conferma tale pervasività del concetto di «uso». Negli scritti «critici» (1781-1803) si registrano 1.187 occorrenze di «Gebrauch», 205 di «gebrauchen» e derivati. «Gebräuche», *pluralia tantum* di «Gebrauch» nel senso di «usi e costumi», è attestato 19 volte: dell'aggettivo e dell'avverbio da esso derivati («gebräuchlich»), invece, si contano in totale 5 comparse (cfr. WI I: 382). Nella seconda edizione della prima *Critica* le occorrenze di «uso» e «usare» sono in totale in numero di 341. Nella *Critica della ragion pratica*, invece, 99 sono le occorrenze di «Gebrauch», 15 quelle di «gebrauchen» (cfr. KI III, 23.1: 79-80). Nella *Critica della facoltà di giudizio* 103 di «Gebrauch», 23 di «gebrauchen» — e derivati. Nei *Prolegomena* e nei *Primi principi metafisici della scienza della natura* «Gebrauch» compare in totale 82 volte, 12 volte, invece, «gebrauchen». Nella *Religione entro i limiti della semplice ragione* e nella *Metafisica dei costumi* 157 volte ricorre «Gebrauch», 23 «gebrauchen». Nei saggi del «periodo critico» (Ak. VIII), nella *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, nel *Conflitto delle facoltà* (Ak. VII) in 179 occasioni si legge «Gebrauch», in 44 «gebrauchen». Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* 28 occorrenze sono di quel sostantivo, 4 di quel



verbo e dei suoi derivati, con cui si esprime quell'attività di «uso» che nelle pagine seguenti sarà oggetto di indagine (cfr. KI III, 22: 45-46). Non bisogna dimenticare, infine, le copiose occorrenze di «uso» (84) e «usare» (41) nelle lezioni di *Logica, Geografia fisica e Pedagogia*, pubblicate — da ambiziosi studenti — poco prima della morte di Kant.

Se questa importanza costitutiva dell'«uso» in Kant è sfuggita finora persino ad alcune tra letture più attente e autorevoli, ciò è dovuto al fatto che la nozione di *uso* funge sempre da presupposto per la nostra comprensione. In una traduzione italiana della prima *Critica*, quella che Giorgio Colli ha licenziato per Einaudi (1957) e successivamente per Adelphi (1976), è significativo che il traduttore renda talvolta con «usare» delle costruzioni nelle quali non figura il corrispettivo tedesco, o che aggiunga delle locuzioni comprendenti «uso», quando in tedesco non v'è alcunché (ad es. tr. it. pp. 141; 226; 249; 297; 711). A conferma che la nozione di *uso* funge da presupposto per la nostra comprensione di alcuni passi kantiani, e che si ritiene una nozione sì chiarificante, ma non suscettibile di ulteriore analisi o indagine.

2. Kant non ha mai messo esplicitamente a tema la nozione di «uso» nei testi delle opere pubblicate né nei materiali apparsi postumi. La *Kant-Bibliographie* (1896-2013), inoltre, non riporta alcun contributo di studiosi o interpreti che abbia avuto esplicitamente per oggetto l'«uso» in Kant. Tuttavia, nel 2014 (cfr. KB 2014: 764) è apparso in Germania uno studio di Matthias Schlicht von Rabenau dedicato all'«uso» in Platone, Kant e Wittgenstein. Circa la parte kantiana del lavoro di Rabenau (2014: 103-185): essa non dice niente più che un semplice manuale di storia della filosofia. Non vengono reinterpretate di nuovo e daccapo nozioni kantiane fondamentali né riformulate questioni «classiche» della filosofia alla luce di una rinnovata attenzione rivolta a «uso»: Rabenau si limita difatti a parafrasare piattamente il dettato kantiano. Non si vede allora a che scopo questi ponga l'accento su «uso» in Kant. Sebbene più riuscite di quella kantiana, non spetta poi sorte migliore alle sezioni su Platone e Wittgenstein: Massimo Ulivari (2007) — che pure Rabenau cita e discute — ha delineato un percorso decisamente più ricco e interessante circa la nozione di «uso» in Platone, mentre l'ultimo saggio di Marco Mazzeo (2016) sull'«uso» in Wittgenstein è praticamente di altro genere per acribia filologica e afflato teoretico.

Se non vi sono studi di riferimento di qualche utilità come appigli per intraprendere un'indagine su «uso» in Kant, un ausilio per simile impresa lo ci si potrebbe attendere dalle entrate dei vari lessici kantiani. Nel recente *Kant-Lexikon* (2015), infatti, finalmente figura *di nuovo* l'entrata «Gebrauch», nei lessici moderni — ad esempio quello di Rudolf Eisler (1930) — altrimenti assente. Non a caso si è scritto «di nuovo»: «Gebrauch» già figurava nel lessico kantiano di C.C.E. Schmid (1797). Il recente *Kant-Lexikon*, tuttavia, non fornisce un elenco completo delle locuzioni in cui compare «uso» («uso dell'intelletto», «uso della ragione», «uso delle categorie», «uso delle idee» — e relativi «abusi» — «uso dell'immaginazione», «libero uso dell'immaginazione» ecc.) né spunti per reinterpretare la filosofia «critica» facendo perno su questa nozione perspicuamente pervasiva. Eppure, un tale elenco sarebbe stato già sufficiente per poter iniziare a intravedere una leggera silhouette del fitto reticolo di relazioni che questa nozione fuggevole e capricciosa intesse con gli snodi fondamentali della «filosofia critica». Il lessico di Schmid, tra l'altro dotato anche di un valore teoretico autonomo,<sup>1</sup> invece, ha il difetto di schiacciare troppo la nozione di «Gebrauch» su quella di «Anwendung», «applicazione» (cfr. Schmid 1797: 256): ma la nozione di «uso» in Kant è assai più ricca ed estesa che quella di «applicazione».

Non deve comunque disperare chi si accinge a intraprendere una ricerca sull'«uso» in Kant, compito arduo per qualsiasi ricercatore moderno. A dire il vero, *non proprio a tutti* è sfuggita l'importanza della nozione di «uso» né la sua pervasività nella filosofia «critica». D'altronde, non bisogna dimenticare — sia detto per inciso — che anche nel dibattito filosofico post-kantiano autori acuti come Herder e Schiller posero proprio l'*uso* al centro del loro corpo a corpo teoretico con Kant.<sup>2</sup> Michel Foucault e Martin Heidegger — a loro volta pensatori dell'«uso» (cfr. ad es. Foucault 1984a; Heidegger 1927, §§15-18: 66-89) — sono stati i primi interpreti a porre la nozione di «Gebrauch» al centro del pensiero kantiano.

---

<sup>1</sup> Esso, infatti, è preceduto da una serie di originali lezioni sulla filosofia kantiana tenute dallo stesso Schmid.

<sup>2</sup> Di ciò si darà telegraficamente conto in una breve nota infratestuale collocata all'interno della ricerca, cfr. *infra* Parte prima, Sezione prima, §1.

Nella sua *Introduzione* all'*Antropologia* kantiana, parte della sua tesi di dottorato,<sup>3</sup> Foucault pone al centro dell'opera kantiana quel «*Gebrauch*, di cui la nostra parola “utilizzo” (*usage*) coglie solo parzialmente il senso», sottraendolo così di fatto al mero «livello dell'attualità tecnica» (Foucault 2008a: 36) e della «produzione». Dalla lettura delle dense pagine di Foucault — e, più generalmente, dal suo proficuo e pluriennale corpo a corpo con la filosofia kantiana — si può ricavare quanto segue: un'antropologia redatta in maniera «pragmatica» coglie di fatto l'uomo nell'esercizio quotidiano dell'«uso» del «mondo», e l'intera «filosofia critica» è da considerarsi come il «diario di bordo» dell'uso delle proprie facoltà (Foucault 1984c; Foucault 2008b).

In alcuni appunti di Martin Heidegger recentemente pubblicati trapela tutto l'entusiasmo che deve aver colto il «Mago di Meßkirch» quando, abbozzandone su fogli sparsi una caratterizzazione generale (cfr. Heidegger 2013: 85-93), improvvisamente rivolse un'attenzione spasmodica e ossessiva all'eco del termine «*Gebrauch*» nella prima *Critica* durante gli interventi seminariali dei propri studenti. Ad ogni modo, anche nell'opera edita di Heidegger vi sono passi in cui questi in qualche modo discute problematiche inerenti all'«uso» nella cornice del pensiero kantiano. Un esempio soltanto: le pagine di *Essere e tempo* dedicate alla nozione di «orientamento» (Heidegger 1927, §§22-24: 102-113).

Se il versante interpretativo del lavoro trae spunto da istanze di Foucault e Heidegger ancora suscettibili di sviluppo, quello teoretico è invece debitore di due testi che hanno inaugurato una riflessione esemplare su ciò la cui presenza è pervasiva e dirimente, ma la cui analisi viene sempre taciuta: «uso». A Paolo Virno (2015) e a Giorgio Agamben (2011, 2014) si devono analisi teoretiche notevoli — sebbene parzialmente in contrasto — indispensabili per approcciare qualsiasi pensiero sull'«uso». Di conseguenza, è pertinente riportare di

---

<sup>3</sup> In Francia — oggi come ai tempi di Foucault — per conseguire il dottorato di ricerca in filosofia il candidato deve presentare due tesi. La prima tesi, detta «maggiore», è la tesi principale. La seconda tesi, detta «minore» o «complementare», è pensata in senso lato come una appendice della prima, e può essere: una traduzione annotata e commentata, una nuova edizione critica di un testo classico, un approfondimento analitico di un problema già discusso nella tesi «maggiore» ecc. Quella che poi divenne la monumentale *Storia della follia nell'età classica* era la tesi di dottorato «maggiore» di Michel Foucault, mentre l'*Introduzione alla Antropologia dal punto di vista pragmatico*, assieme a una nuova traduzione francese annotata dell'opera kantiana, rappresentò la sua tesi «complementare». La traduzione venne poi pubblicata, l'*Introduzione*, invece, apparve soltanto postuma, sebbene il suo nucleo teoretico — privato dei riferimenti diretti all'*Antropologia* kantiana — andò a costituire l'asse portante de *Le parole e le cose*.

seguito alcune tra le tesi tratte da questi lavori di cui si è fatto tesoro nel corso della ricerca, talvolta cercando di rimetterle a fuoco alla luce dei testi kantiani:

1. *L'attività d'uso è propriamente indipendente da un fine.* L'attività d'uso è di fatto libera «da ogni teleologia prestabilita» (Agamben 2014: 81). L'uso è privo di quel carattere strumentale di tipo mezzo-fine che gli viene comunemente ascritto (cfr. *infra* §10). A rigor di logica, un uso viene detto «corretto» o «scorretto» indipendentemente dalla propria vantaggiosità o convenienza in contesti operativi.

2. *L'attività d'uso è un'attività «media».* Né attivo né passivo, il soggetto che usa è al contempo «centro e attore di un processo» (Agamben 2014: 52). Non a caso, «usare» nelle lingue classiche è un verbo deponente, un'attività che può venir espressa soltanto in diatesi media (gr. *χρησθαι*, lat. *uti*). Usare «*esprime la relazione che si ha con sé, l'affezione che si riceve in quanto si è in relazione con un determinato ente*» (*ivi*: 53). È a questo riguardo significativo che lo stesso Aristotele (EN I, 9: 1098b) abbia caratterizzato l'intima natura di ogni ogni «uso» (*χρησις*) come l'insieme inscindibile di «attività» (*ἐνέργεια*) e «abito» (*ἔξις*), intendendo con «abito» quell'affezione sentimentale ricorrente e costante che pervade il soggetto quando questi compie una determinata azione.

3. *Nell'attività d'uso convergono e si sovrappongono «attività con opera» e «attività senz'opera», «potenza» e «atto».* L'uso — per impiegare il gergo della filosofia più recente — è una «soglia». Più concretamente: una zona di mescolanza e indistinzione in cui si risolvono «attività con opera» (*ποίησις*) e «attività senz'opera» (*πράξις*), «potenza» (*δύναμις*) e «atto» (*ἐνέργεια*). Nell'uso di qualcosa *il soggetto* esercita al contempo sia quella *φρόνησις* su cui fa affidamento la *πράξις* sia quella *τέχνη* su cui conta la *ποίησις* (cfr. Virno 2015: 157). Nell'attività d'uso il soggetto non esercita mai l'una senza l'altra. Dal punto di vista del soggetto che usa non è possibile distinguere se l'attività con cui è alle prese è «produzione» o «prassi», poiché questi deve fare al contempo appello sia alle risorse proprie della *φρόνησις* che a quelle della *τέχνη*. D'altro canto, spostata l'attenzione dal soggetto agli *oggetti* cui l'attività d'uso si riferisce, ad es. una scrivania o un computer, è chiaro che «ci serviamo sempre di nuovo di realtà indubitabilmente in atto» (*ivi*: 258), «ma la loro attualità, o presenza, ha molto in comune con l'attualità o presenza di una tavoletta di cera su cui si può incidere qualsiasi testo. Le cose usabili sono atti in cui prende corpo una potenza ancora inadempita, mai esauribile del tutto dal cumulo dei suoi eventuali adempimenti» (*ibidem*). In altri termini: gli usabili possono venir considerati in quanto tali *in atto* soltanto come oggetti *potenziali* (perché concretamente passibili di molteplici e ripetuti usi che

«possono» essere anche «diversi» dai precedenti).<sup>4</sup> «Anziché alternarsi nel tempo, [nell'attività d'uso] le due nozioni canoniche, *dynamis* e *energheia*, convergono e si sovrappongono» (*ivi*: 159).

4. *Si può usare soltanto quel che «si ha».* Se si considera l'attività d'uso in relazione agli enti cui si riferisce, si deve convenire che sia necessaria una certa prossimità — ma anche una certa distanza — per poter usare qualcosa. La relazione dell'«avere» o del «possesso» esprime alla perfezione quella «prossimità distante» indispensabile per poter usare qualcosa. «'Avere' esprime una relazione d'appartenenza che, però, esclude risolutamente l'identità tra i termini in essa coinvolti» (Virno 2015: 163). Di conseguenza, «usiamo soltanto ciò che abbiamo», e «mai ciò che ci è consustanziale al punto da non riuscire a distinguercene» (*ibidem*).

5. *L'«uso» non è riducibile alla mera «proprietà».* Sebbene per «usare» qualcosa sia necessario un certo possesso contingente che prende il nome di «avere», l'«uso» non si risolve mai in mera «proprietà». Anzi: la storia del pensiero mostra che la nozione di «uso» sia stata avvertita come alternativa a quella di «proprietà», e con essa in pervicace opposizione. Esempio è la vicenda dei Frati minori, per i quali — rifiutando ogni «proprietà» — venne stabilita una vita entro i margini dell'«uso»: essi «non hanno la proprietà né in comune né in privato, ma che l'ordine abbia l'uso (*usum habeat*) degli utensili, dei libri e delle cose che è lecito avere e i frati... ne facciano uso (*his utantur*)» (Gregorio IX, bolla *Quo elongati* cit. in Agamben 2011: 153). L'«uso» risulta dunque così alternativo e «opposto al diritto di proprietà» (Agamben 2011: 152). *Il possesso — cui l'uso pur rimanda — soltanto surrettiziamente può trasformarsi in «proprietà».* Al massimo, l'uso consta di «appropriatezze» (cfr. *infra* §9).

6. *L'«uso» non è riducibile al mero «consumo».* Se non tutti gli «usabili» sono soggetti a consumo, allora è illegittimo — come fanno taluni autori (Sartre 1943: 673; De Certeau 1990: 69) — risolvere l'attività d'uso a consumo. La vita quotidiana mostra l'esistenza di utensili che «conservano a lungo la loro potenzialità dopo che ce ne siamo serviti» (Virno 2015: 172). Si pensi soltanto alla facoltà di linguaggio, oppure a una qualsiasi delle proprie generiche facoltà o al software di un calcolatore elettronico. Essi non vengono mai esauriti da un loro impiego, quand'anche quest'ultimo fosse di durata illimitata. Inoltre, poiché ciò che è soggetto a consumo non può più venir usato, *risolvere l'«uso» a «consumo» si rivela essere un «abuso radicale»* (*ibidem*). Non un singolo «abuso» in una singola e determinata pratica d'uso, bensì un «abuso» totale che «consiste nel sospendere, o addirittura nell'abrogare, l'uso in quanto tale, trasformandolo in qualcosa di diverso» (*ibidem*). Nel caso specifico: un'attività umana vorace e distruttrice che annulla le cose nel momento in cui gli si riferisce.

---

<sup>4</sup> È opportuno qui ricordare una definizione di *δύναμις* ricavata da Aristotele (EN VI, 3: 1139b): è in «potenza» ciò che non è «necessariamente», e quindi ciò che «può stare [anche] altrimenti» (*ἐνδέχασθαι ἄλλως ἔχειν*) da come è.

7. *Uso di sé*. A essere anzitutto e primariamente «*usabile*» è la propria «*capacità di usare*» (Virno 2015: 174). «Raddoppiamento riflessivo» dell'uso (*ivi*: 173), l'uso di sé è attività trasformativa sensibile rivolta a se stessi. Prima di qualsiasi tipo di utensile, è *oggetto* — e *soggetto* — *d'uso* quella stessa capacità che rende ogni «uso» possibile.

A ciò si deve aggiungere:

8. *L'uso è un'attività dis-positiva*. L'attività d'uso — in quanto *attività* regolata che dà a se stessa la propria regola — si articola sempre in *endiadi*: «uso corretto» e «uso scorretto» (o «abuso»). Perciò «usare» è un'operazione «dis-positiva» nel senso più letterale del termine: «pone il *due*» nel suo soggetto, nel suo oggetto e nel suo operare.

È proprio da interpreti quali Foucault e Heidegger, e da pensatori come Agamben e Virno, che questa ricerca ha tratto ispirazione, ponendosi come scopo quello di svilupparne — e vagliarne — le istanze interpretative e teoretiche in riferimento a Kant.<sup>5</sup>

### «Metodo»

3. Umberto Eco (1992) ha affrontato il tema della libertà del lettore in relazione al testo che questi ha di fronte, distinguendo tra «interpretazione» e «sovrainterpretazione». «Sovrainterpretazione», poi, detta da Eco anche «uso». Se nell'«interpretazione» il lettore dialoga con il testo entro certi «limiti» (i «limiti» del «Lettore Modello»), con la «sovrainterpretazione» o «uso» del testo questi lo costringe a rispondere a domande che di fatto esso non sembra porre. Le riflessioni di Eco diedero luogo a un grande dibattito — che coinvolse anche Richard Rorty e Jonathan Culler — ed egli, dal canto suo, recriminava la presunta illegittimità di una «sovrainterpretazione» o «uso» dei testi. È certamente ridicolo, infatti, leggere il verso di Wordsworth «A poet could not but be gay» come fosse «Un poeta non può che essere *gay*», dato che il termine *gay* non aveva ancora alcuna connotazione sessuale all'epoca di Wordsworth (Eco 1992: 82-83). Tuttavia, Eco avanza critiche eccessivamente pretestuose nei riguardi della «sovrainterpretazione» o «uso» di un testo, che

---

<sup>5</sup> A rigore, questo è un lavoro sia di storia della filosofia sia di filosofia teoretica. Perciò, per impiegare un'espressione di Kant, questa ricerca è un'indagine di «storia filosofica della filosofia».

— in alcuni casi — non mortifica la filologia filosofica (come nell'esempio del verso di Wordsworth), ma la esalta e le infonde un soffio vitale. Come le «interpretazioni» — che possono essere banali, tautologiche, innocue o geniali — anche le «sovrainterpretazioni» (o gli «usi») di un testo si possono rivelare fallimentari oppure, al contrario, particolarmente riuscite o efficaci nella misura in cui costringono un testo «classico» a rispondere a quelle domande che ci pone incalzante il presente. D'altronde, senza tali «usi» o «sovrainterpretazioni» il «pensiero» filosofico — per natura legato ai «testi» — non avrebbe mosso alcun passo.

Celebre tra i lettori kantiani è il monito di Kuno Fischer: «*interpretare* Kant è dedurlo storicamente». È certo legittimo — e sotto certi aspetti addirittura proficuo — rileggere Kant con gli occhi di Wolff o di Hume, di Newton o di Leibniz, di Baumgarten o di Shaftesbury, oppure considerarlo una risultante tra tutti questi; ma non si vede come una tale «interpretazione» possa restituire al pensiero kantiano quella «vita» *da cui* esso è sorto e *a cui* esso ambisce. Il fatto che sembra essere sfuggito a Fischer è che Kant non ha scritto per *loro* né per *sé*, bensì per *noi*. «Sovrainterpretare» o «usare» Kant non è dunque qui avvertito come un rischio, bensì come una genuina esigenza. A maggior ragione se è vero — come ha insegnato Friedrich Schlegel — che la «forma» o il «metodo» di una ricerca devono avere le medesime proprietà logiche del suo «contenuto»: «usare» Kant per condurre un'indagine sull'«uso» in Kant, costringendolo a prendere posizione su questioni di pensiero «classiche» — e perciò impellenti — proprio come egli costringeva la «natura» a rispondere alle domande del fittizio magistrato che la interrogava. In altri termini: un'indagine *sull'«uso»* che dia già a vedere nella sua struttura e nel suo «metodo» ciò che è «uso»: un'attività regolata che dà a se stessa la propria regola.

4. Avvertire l'esigenza di una «sovrainterpretazione» della «filosofia trascendentale» facendo perno sulla nozione di «uso» — soprattutto in un tempo, come fa notare Reinhard Brandt (2007: 12), in cui delle «interpretazioni» kantiane si è perso il conto — non vuol dire misconoscerne le pericolosità e gli azzardi. Ogni «sovrainterpretazione» — ridelineando i «limiti» del «Lettore Modello» — presenta gli stessi rischi di una sortita in mare aperto intrapresa con il fine di trovare un passaggio tra il Nuovo e il Vecchio Mondo. C'è il rischio di scambiare l'America per le Indie, oppure, più concretamente, di commettere lo stesso

grossolano errore di quei lettori di Wordsworth criticati a ragione da Eco. Per questa ragione qualsiasi «sovrainterpretazione» deve sempre procedere in modo analitico; *non* deve infatti estrapolare il soggettivamente «utile» dal testo (ecco perché Eco, fraintendendo il termine, chiama «uso» ogni «sovrainterpretazione»), bensì: essa lo deve interrogare come il pubblico ministero un teste, e deve accettare i suoi silenzi, i suoi dinieghi e i suoi rifiuti — e possibilmente dare conto anche di questi. Molte «sovrainterpretazioni» sono certo possibili, tuttavia non tutte possono venir considerate legittime. È in virtù del proprio rigore logico e filologico che ogni genuina «sovrainterpretazione» deve poter essere in grado di pretendere l'accordo da parte di tutti gli astanti. D'altra parte, ogni «sovrainterpretazione» può essere giudicata — e di conseguenza: approvata o respinta — soltanto da chi si ponga nella condizione di comprenderla.

Prima di procedere con un'interpretazione (o più precisamente: con una «sovrainterpretazione») analitica,<sup>6</sup> di seguito si fornisce in via preliminare una caratterizzazione sommaria e generale di «uso» in Kant a prescindere dalle singole questioni di pensiero che verranno affrontate nel corso della ricerca. Abbozzare un elenco delle note caratteristiche di «uso» in Kant senza fare riferimento a questioni concrete di pensiero è di fatto una caratterizzazione eccessivamente astratta. Sebbene per ragioni di economia una simile caratterizzazione venga fornita qui in via preliminare, essa acquista il suo senso e il suo valore soltanto alla luce del tutto.

### *Caratterizzazione preliminare di «uso» in Kant*

#### *a. «Regole», «abuso», «limiti»*

5. La *Critica della ragione pura*, l'opera che inaugura la «filosofia critica», si apre con intenti ben precisi: muovendo dall'imbarazzo in cui si trova la «ragione», essendo costretta «a rifugiarsi in proposizioni fondamentali che oltrepassano ogni possibile uso di esperienza (*möglicher Erfahrungsgebrauch*)», «il cui uso è inevitabile nel corso

---

<sup>6</sup> Nel corso della ricerca comparirà soltanto il termine «interpretazione». Per evitare fraintendimenti qui si specifica: ogniqualvolta nel lavoro comparirà il termine «interpretazione» riferito a questa stessa ricerca si intende il «metodo» appena delineato.



dell'esperienza, ed insieme è da questa sufficientemente convalidato», bisogna eliminare tutti gli errori della ragione nel suo *uso indipendente dall'esperienza* («erfahrungsfreier Gebrauch»), e, nello stesso tempo, condurre un «approfondimento di quella facoltà che noi chiamiamo intelletto», di modo tale da fornire una «determinazione delle regole (*Regeln*) e dei limiti (*Grenzen*) del suo uso» (KrV A VII-XVI; 7-12). Si tratta, quindi, sia di chiarire ed eliminare l'*abuso* della ragione pura speculativa (e il genitivo in questo caso è sia *oggettivo* quanto *soggettivo*) sia di determinare le «regole e i limiti» dell'uso dell'intelletto. «Abuso» («Mißbrauch») e, come il concavo tange il convesso, «regole» («Regeln») e «limiti» («Grenzen») dell'uso corretto; è questa la costellazione nella quale si iscrive l'intera volta della prima *Critica*. Ogniquale volta ne va di «uso», si ha a che fare con «regole» e «limiti», e si intravede lo spettro della dimensione «assoluta» (perché «sciolta» da «regole» e «limiti») dell'«abuso».

*b. Lo «spazio» dell'uso: «passaggio» e «contesto»*

6. Ogni «uso» per Kant configura il suo «spazio». Nozione che permette di leggere la *Critica della ragione pratica* come un importante capitolo di un fittizio *Trattato sull'uso* è quella di «Übergang» («passaggio»), la quale allude allo speciale «spazio» dell'uso come «Umfang», «contesto».

Nella *Prefazione* alla seconda *Critica* Kant scrive: «Dobbiamo prendere di nuovo quella [*sc.* la prima *Critica*] in mano, per cercare nell'uso morale della ragione i concetti di Dio, libertà e immortalità, di cui la speculazione non trova garanzia sufficiente alla loro possibilità, e per fondarli su quest'uso medesimo» (KpV, Ak V: 5; 137). Si può ora pensare la loro realtà «perché la ragione con quei concetti viene considerata nel passaggio (*Übergang*) a un uso completamente altro da quello che essa là [*sc.* nella prima *Critica*] faceva di quelli» (*ivi*: 7; 139). «Un tale passaggio» — continua — «rende tuttavia necessario un raffronto dell'uso vecchio con il nuovo, affinché si distingua con esattezza il nuovo cammino dal precedente e, nello stesso tempo, si possa notare la loro connessione» (*ibidem*). La sorba sembrerebbe la medesima che si addentava dai tempi della scuola: Kant avrebbe qui sgombrato il campo del sapere per far posto alla fede. E l'uso fungerebbe ora da mero

strumento, se non da pretesto, con cui operare con rassegnata mestizia a questo sgombero. Tuttavia, per continuare a esprimersi con la celebre metafora, vi sono molteplici ragioni che inducono a risputare questa sorba come pessima. Mutuando — forse consapevolmente — una bellissima immagine dal *Fedro* platonico (Phaedr. 265e), Kant parla di «giunture naturali» («wahre Glieder»: KpV, Ak. V: 7; 140): articolazioni che congiungono l'uso teoretico con l'uso pratico, tessuto che ne consente un «naturale» passaggio. Non si tratta qui, come suggerisce una troppo fortunata esegesi di matrice hegeliana, di un passaggio astratto, quasi di un salto mortale dall'ambito della filosofia teoretica a quello della filosofia pratica, per congiungere in un'artificiosa connessione due parti in un sistema. Piuttosto, come per il buon platonico, la difficoltà consiste nel «tagliare» seguendo le «giunture naturali» senza danneggiare la carne e gli organi; nel separare con attenzione la pelle dai nervi, l'uso pratico da quello teoretico, l'uso regolativo da quello costitutivo, l'uso pubblico da quello privato, e così via — spasmodica è la diligenza con la quale, di volta in volta, Kant si dedica a una simile pratica.<sup>7</sup> È soffermandosi proprio su queste «giunture naturali» che emerge un aspetto dell'*uso* in Kant fondamentale per la ricerca che si vuole intraprendere: l'uso, nel «passaggio» tra le sue regioni, ridisegna i rapporti tra usabili.

7. All'intero della medesima dimensione — quella d'uso — è dunque ammissibile un «passaggio» da una regione a un'altra che ridisegna di nuovo e daccapo il rapporto tra usabili. Particolarmente emblematico è il caso della endiadi «uso teoretico»/«uso pratico» nella seconda *Critica*. L'idea trascendentale di Dio ha significato e realtà diversi a seconda del suo maneggio teoretico o pratico. E la distanza tra i due «usi» si risolve in un «passaggio» che non trascende la dimensione dell'uso, ma che al contempo modifica e determina la relazione tra l'*oggetto di un uso* e il *soggetto che usa*. Dio, ad esempio, è concetto senza «realtà» nell'uso teoretico, mentre ne acquista una propria e determinata nell'uso pratico; ma Dio non ha comunque «realtà» alcuna a prescindere da un certo maneggio. Il genio interpretativo di Michel Foucault aveva già colto il passaggio irrequieto da natura a libertà all'interno del

---

<sup>7</sup> Basti pensare, ad esempio, alle sezioni *Sull'uso regolativo delle idee della ragion pura* (KrV A 642/B 670-A 668/B 696; 657-678) e del *Canone della ragione pura* (A 795/B 823-A 831/B 859; 778-805) nella prima *Critica*; alla sezione *Del diritto della ragione pura, nell'uso pratico, ad una estensione che non le è possibile in quello speculativo* (KpV, Ak. V: 50-57; 189-196) della seconda *Critica*; allo scritto *Risposta alla domanda: Che cos'è Illuminismo?*, e infine all'*Anti-Feder Sull'uso dei principi teleologici in filosofia*.

*Gebrauch* (Foucault 2008a: 45); «passaggio», per quanto irrequieto, che mostra non soltanto come la modalità prima degli *elementi* kantiani sia quella — per dirla con Heidegger — dell'«utilizzabilità» (*Zuhandenheit*), ma soprattutto come sia sancito per ogni endiadi di «uso», nel «passaggio» da una polarità ad un'altra, l'impossibilità di oltrepassare la stessa dimensione dell'*uso* e il dover accettare da parte di ogni usabile le frontiere di ogni suo uso particolare come «limiti».

Il «passaggio», la peculiare «giuntura» che connette e commisura le polarità opposte, allude alla «spazialità» dell'«uso» come *Umfang*, «contesto». Sono ora da enunciare le particolari proprietà logiche dello «spazio» di «uso». Eccone una prima serie: si dà «contesto» ogniqualvolta il «passaggio» tra più ambiti si configura all'interno di una medesima dimensione, costituendoli come «regioni» limitate; nel «contesto» vige indiscussa la priorità dell'«utilizzabilità» a dispetto della dimensione speculativa del *θεωρεῖν*; nel «contesto» sussistono molteplici «regioni», molte delle quali rispetto agli usabili si presentano come il reciproco rovesciamento; il «contesto» ha «confini», non «limiti».

Con uno sguardo retrospettivo che considera d'insieme le prime due *Critiche*, Kant allora può scrivere (KpV, Ak. V: 12; 145):

«In questo modo, pertanto, i principi *a priori* delle due facoltà dell'animo, della facoltà della conoscenza e di quella del desiderio, sarebbero scoperti e determinati quanto alle condizioni (*Bedingungen*), al contesto (*Umfang*) e ai limiti (*Grenzen*) del loro uso; e sarebbe così dato un sicuro fondamento a una filosofia sistematica, tanto teoretica che pratica, in quanto scienza».

«Condizioni» del loro uso («regole» e abuso); «contesto» del loro uso; «limiti» del loro uso. È soltanto se «i principi a priori delle due facoltà dell'animo» vengono «scoperti» e «determinati» in base alle «condizioni» e allo spazio del loro *uso* che è possibile fornire un «sicuro fondamento» alla filosofia trascendentale. Di conseguenza, è *una determinata attività extra-teoretica che viene qui chiamata in causa per assicurare alla filosofia trascendentale un fondamento «in quanto scienza» o «teoria»*:<sup>8</sup> «uso».

Queste sono soltanto alcune delle coordinate nelle quali si deve collocare il progetto «critico», che appare sempre più plausibile considerare come una riflessione incentrata sull'uso.

---

<sup>8</sup> «Teoria» non è qui da intendersi in opposizione a qualcosa di «pratico» (*sittlich*), bensì come qualsiasi costruzione (anche di tipo «pratico») in base a principi *a priori*.

8. Nei *Prolegomena* Kant fornisce una problematica distinzione tra «limiti» (*Grenzen*) e «confini» (*Schranken*): «I limiti (in un essere esteso) presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i confini non hanno bisogno di ciò, ma sono semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta» (Prol §57, Ak. IV: 352; 227). Disegnando un triangolo su un foglio, ne traccio i «limiti»; la scienza naturale, al contrario non ha «limiti» (l'estendersi delle nuove cognizioni e delle nuove scoperte va all'infinito), ma trova i suoi «confini» nel non poter portare entro la sua sfera una determinata tipologia di oggetti come Dio o gli angeli, nel non poterli considerare «appropriati» — nel non poterli assolutamente maneggiare. Essa risulta «affetta da negazioni» che ne confinano la voracità, che ne calcano per così dire il contesto. Così ogni «uso» (teoretico/pratico, empirico/trascendentale ecc.) ha i suoi «limiti», ma questi sono immersi in una dimensione generale d'uso di cui si danno soltanto «confini». All'interno della sfera dell'uso sono possibili sempre nuove e infinite conformazioni, delimitazioni della sua area — sempre nuovi usi sorgono, mentre vecchi tramontano per tramite dell'allentarsi o irrigidirsi di una certa «disciplina» o della nascita di un nuovo «canone». Tuttavia, per quanto pervasivo, l'«uso» ammette dei «confini» che costituiscono la sua dimensione come quella di un *contesto*. Si è d'altronde già visto come la nozione di «Übergang» («passaggio») alluda già a questa *dimensione contestuale* dell'uso.

9. A questo punto sono necessarie due precisazioni. La prima è di carattere terminologico. Finora si è utilizzato con una certa leggerezza la parola «usabile» per intendere un oggetto passibile di uso. D'ora in poi non sarà più permessa questa licenza. Il suffisso *-habilis*, come ha ricordato Paolo Virno (2015: 165) per tramite di un noto studio di Èmile Benveniste, indica qui a rigore non soltanto ciò che viene usato (l'oggetto d'uso) ma anche il soggetto che usa: usabile è «‘prestarsi all'uso’ e, all'opposto, ‘essere in grado di usare’» (*ibidem*). Nel «passaggio» da un uso determinato a un altro, allora, viene ridisegnato di nuovo e daccapo l'*usabile* (tanto le capacità del soggetto che usa quanto il modo in cui gli oggetti risultano appropriati per quell'uso).

Un'ulteriore precisazione. Ogni «passaggio» tra usi determinati è chiamato, in un certo senso, a oltrepassarne i «limiti» mantenendosi entro i «confini» dell'uso in generale. Il

«passaggio», in fondo, si riduce a un passaggio tra «appropriatezze» all'interno dei «confini» di un'appropriatezza più generale che sempre consiste in un'«utilizzabilità».<sup>9</sup> Il «passaggio» è un muoversi tra le diverse regioni all'interno dei confini dell'uso — esso è, per così dire, un movimento immanente all'uso. Per questo motivo non bisogna commettere qui l'errore dell'*ὑστερον πρότερον* — ossia prendere la conseguenza per la ragione. Si è detto precedentemente che il «passaggio» allude a un «contesto». È vero: il «passaggio» presuppone sempre un «contesto», ma il primo non è assolutamente a fondamento del secondo.

### c. «Uso» senza «scopo»

10. Solitamente la dimensione dell'«uso» viene per lo più interamente risolta nell'insieme dei possibili rapporti strumentali. «Usare» — si dice — è sempre «usare» qualcosa come *mezzo* per uno *scopo*. Per Kant non è sempre così. Anzi: è proprio in queste occasioni che il termine «Gebrauch» sembra assumere il tenore di un termine tecnico. È proprio quando l'uso è in atto senza scopo che rivela la sua peculiare struttura logica.

«Scopo» è il concetto di un oggetto che ha in sé il fondamento della sua realtà effettiva (KU, Ak. V: 180; 31). In altre parole: tra le note caratteristiche di uno «scopo» si trova il fondamento della propria realtà. L'accordo di un oggetto o una capacità con un oggetto, quando è possibile *solo secondo scopi*, prende il nome di «conformità a scopi». L'*utilizzo* è la nota imprescindibile di ogni «conformità a scopi». Qualsiasi accordo tra un oggetto e le nostre capacità (o un altro oggetto) per tramite dell'utilizzare è «conformità a scopi». Detto altrimenti: ogni concetto, nella misura in cui si presenta come «conforme a scopi», deve necessariamente comprendere tra le sue note caratteristiche un «qualcosa per...». Kant si esprime più chiaramente: «la causalità di un concetto nei riguardi del suo oggetto è la conformità a scopi (*forma finalis*)» (*ivi*: 220; 106). Il concetto di un oggetto — quando comprenda tra le sue note un «qualcosa per...» — è in un certo senso «causa» (non della conoscenza, bensì della forma o esistenza) di quell'oggetto come tale. «Utilità»,

---

<sup>9</sup> Che l'uso abbia «appropriatezze» rimanda già alla dimensione del «possesso» e dell'«avere» come sua condizione preliminare (cfr. *infra* §12).

«vantaggiosità», «impiegabilità», «servibilità», «completa aderenza», «convenienza», «strumentalità» sono i vari modi con cui un oggetto può intrattenersi col «qualcosa per...» del proprio concetto nella forma di una «conformità a scopi». Queste le varie pieghe dell'*utilizzo*.

Tale «conformità a scopi», però, può verificarsi anche senza la rappresentazione di uno scopo determinato a suo fondamento. Casi interessanti in cui il «qualcosa per...» rimane insaturo: l'oggetto «bello» e la «teleologia». Un oggetto «bello», la cui forma viene percepita come conforme a scopi senza la rappresentazione di uno scopo determinato, non riguarda la sua «utilità vantaggiosa» (*Nützlichkeit*) né la sua «completa aderenza» (*Vollkommenheit*) riferibile a un modello prefissato (*ivi*: 226; 121). Non è — quello del «bello» — un compiacimento che riposa sull'«utilità» (*Brauchbarkeit*) di un certo oggetto per ogni sorta di intento (*Absicht*) possibile (*ivi*: 241-242; 153). Il compiacimento immediato del «bello» arguisce uno scopo al quale non può mai pervenire — adeguatezza a uno scopo senza uno scopo. «Teleologici», invece, sono quei principi riflessivi che consentono di considerare prodotti della natura come oggettivamente «conformi a scopi». L'errore comune — dal quale Kant mette in guardia — è di considerare teleologicamente gli oggetti della natura perché impiegabili per un certo «scopo» concreto e contingente. La «vantaggiosità» (*Nützbarkeit*) dei prodotti naturali per gli esseri umani oppure la loro «convenienza» (*Zuträglichkeit*) per ogni altra creatura non autorizzano alcun discorso teleologico assoluto. Nel giudizio di gusto e nella teleologia il «qualcosa per...», sempre insaturo, viene preceduto da un «*als ob...*» («come se...») e così deposto. «Come se» un giudizio singolare esibisse una conformità a scopi senza poter addurre lo scopo cui sarebbe conforme; «come se» i prodotti della natura fossero «organizzati» — prodotti della natura «in cui tutto è reciprocamente scopo e mezzo» (KU, Ak. V: 376; 433). Più radicalmente: «come se» si potesse utilizzare senza scopo.

Questo *utilizzare senza scopo*, questa «conformità a scopi» senza scopo, sia essa soggettiva o oggettiva, mette in mostra la forma logica di «uso». Non vi è alcuno scopo nel «libero gioco dell'immaginazione», come non ve ne è alcuno nel riflettere sulla natura per tramite di un principio trascendentale del giudizio; ma di entrambi si deve pur ammettere un «uso». A proposito, Foucault aveva già fatto notare che in Kant il termine «Gebrauch» può venir inteso come un'ordinaria «utilizzazione» soltanto in virtù di una una notevole e

fuorviante approssimazione. L'esistenza di un utilizzo privo di «vantaggiosità», «utilità vantaggiosa» ecc. dischiude la possibilità logica della «destinazione» (*Bestimmung*):<sup>10</sup> un «uso» riferito anzitutto a *se stessi* come «usabili» — soggetti d'uso e, al contempo, oggetti d'uso — in cui il «mezzo» (il Sé) è anche «scopo».

d. «Uso» come «maneggio»

11. Nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* ci si imbatte in un'immagine particolarmente densa con cui Kant pone la «figura» e l'«organizzazione» della «mano» umana a fondamento di ogni «uso della ragione». Dal contesto, inoltre, si evince chiaramente che «ragione» non è qui da intendersi come specifica facoltà, bensì *lato sensu* come insieme delle facoltà superiori. Scrive Kant (Anth., Ak. VII: 323; 340-341):

«La caratterizzazione dell'uomo come animale ragionevole si ritrova già nella figura e nell'organizzazione della sua *mano*, delle sue *dita*, e *punta delle dita*... tramite ciò la natura ha reso l'essere umano abile non solo per un tipo di maneggio delle cose, ma per tutte indefinitamente, e perciò anche per l'uso della ragione».

Il luogo non è isolato. Altrove Kant sembra addirittura porre più generalmente la «mano» a condizione di *ogni* «uso». Nella *Critica della ragion pratica*, in un passo apparentemente insignificante, più simile a un modo di dire che a un'esternazione filosofica, Kant allude al fatto che si debba sempre «prendere» qualcosa «nelle mani» per poterne «fare un uso» (KpV, Ak. V: 91; 199). A quanto consta, «uso» — almeno in quei luoghi dell'opera kantiana in cui è chiaramente adoperato come termine tecnico — deve venir inteso come un generico «maneggio», e, in quanto tale, come un'attività — se non addirittura priva di «scopo» —

---

<sup>10</sup> Come verrà mostrato in seguito, il termine «Bestimmung» appartiene al campo semantico di «uso», cfr. *infra* Parte prima, Sezione terza, §§2.1 e segg. Nel seguito, perciò, esso verrà tradotto con «destinazione (d'uso)».

perlomeno *alla ricerca di uno «scopo»*.<sup>11</sup> Questa percezione di «uso» come «maneggio» è già in opera quando Giovanni Vidari nella sua resa in traduzione della *Metafisica dei costumi* traduce «Handhabung» — letteralmente «maneggio» — con «uso» (MS, Ak. VI: 358; 200). Che non sia una resa casuale ne è prova il fatto che Vidari la prediliga pur trovando nell'originale tedesco il termine latino «*manipulatio*» (*ibidem*) come specificazione tecnica di «Handhabung». Il traduttore ha dunque equiparato l'«uso» a una «*manipulatio*». Tuttavia, prescindendo dalla resa in traduzione, che pure — come ogni buona traduzione — rivela talvolta il «sottotesto» di ciò che viene tradotto, è significativo che *proprio* Kant abbia impiegato deliberatamente il termine «maneggio» in un contesto in cui oggetto del discorso è il «diritto personale di natura reale», il quale consiste nel «*possedere un oggetto esterno come una cosa e nell'usarne come una persona*» (*ivi*: 276; 94).

La struttura della «mano» — ciò che essa può fare e fa di se stessa nella «filosofia trascendentale» — dovrà allora essere interrogata se l'uso in genere — e più specificatamente: l'«uso della ragione» — la presuppone di fatto come suo fondamento.

#### e. «Uso» e «avere»

12. Un fatto testuale. In almeno un paio di luoghi Kant lega a doppio filo la nozione di «uso» con quella di «avere». Nell'*Antropologia* egli oppone un «*conoscere il mondo (Welt kennen)*» a un «*avere il mondo (Welt haben)*» (Anth., Ak.VII: 120; 100). Di queste espressioni, «nel loro significato piuttosto lontane l'una dall'altra» (*ibidem*), soltanto la seconda è oggetto di una «conoscenza pragmatica». «*Avere il mondo*» è dunque

---

<sup>11</sup> Un lessico filosofico scritto da autori di formazione kantiana (Eberhard-Maaß 1795-1802) distingue tra «uso» (*Gebrauch*) e «applicazione» (*Anwendung*) proprio in relazione allo «scopo». Sia «uso» che «applicazione» sono accomunati dal fatto di «trattare qualcosa come mezzo per uno scopo» (*ivi*: 182), ma vi è una differenza fondamentale nei rispettivi modi di «trattare». Se «usare» designa una generica «attività mediante cui si pone in efficacia il mezzo», l'«applicare» si concentra sulla direzione che è data al mezzo da un certo scopo prefissato — «di cui l'uso non mostra nulla» (*ivi*: 183). L'uso — in altre parole — riguarderebbe l'attività dell'agente mediante la quale si rende operoso il «mezzo», che esso però non considera «mezzo» per alcun fine. All'«uso» — per così dire — sono ignari i piani dell'«applicazione». Un'ulteriore differenza, inoltre, intercorrerebbe tra «applicare» e «usare». L'«applicazione» si riferisce a oggetti non «agenti», ai quali uno scopo deve essere impresso dal di fuori. L'«uso», di contro, si dice solo di «agenti», ossia di chi è capace di una certa spontaneità nell'azione.



indispensabile per la «conoscenza pragmatica dell'uomo» (*ivi*: 119; 99), la quale «mira a indagare ciò che *egli...* fa ovvero può e deve fare di se stesso» (*ibidem*). In altri termini: *essa* «mira a indagare» *in che modo l'uomo usi, possa o debba usare se stesso*. Di conseguenza, per «indagare» il modo in cui l'uomo usa, può e deve usare se stesso bisogna abbandonare l'essere (*ibidem*: «conoscere l'uomo nella sua specie, come essere terrestre dotato di ragione, merita in nome particolare di *conoscenza del mondo*», e non è dunque di alcuna utilità «pragmatica») e rivolgersi proficuamente all'*avere*. Il gesto con cui Kant pone l'«avere» come condizione preliminare dell'«uso» nell'*Antropologia* — apparentemente astratto se avulso da qualsiasi contesto concreto — trova la sua ragione in un altro luogo testuale. Scrive Kant altrove: «La condizione soggettiva della possibilità dell'uso in generale è il *possesso*» (MS, Ak. VI: 245; 55). Più esplicitamente: «il possesso è la condizione di possibilità dell'uso» (*ivi*: 359; 200); «Il possesso (*fisico*) è la condizione della possibilità del maneggio (*manipulatio*)» (*ibidem*). D'altro canto, l'«avere» qualcosa — il trovarsi in una condizione di «possesso» — appare logicamente indispensabile per un qualsiasi «uso» o generico «maneggio». <sup>12</sup>

Evidentemente non si può «usare» ciò che non si *ha*, ciò di cui non si è in possesso. O meglio: si può usare soltanto ciò che si *ha*. E l'uomo *ha* anzitutto e primariamente le proprie «facoltà». «Facoltà» che Kant chiama «Vermögen»: «possedimenti» o «averi». Perciò, se è vero che si può usare soltanto ciò che si ha o si possiede, *le nostre «facoltà» sono di fatto gli «usabili» propri della «filosofia critica»*.

#### *f. La dualità di «uso»*

13. Un ulteriore fatto testuale. L'«uso» viene caratterizzato da Kant sempre in forma di endiadi. In ogni «uso» vige dunque per Kant un'opposizione duale: l'attività di «uso» è un'attività polare. Ecco una serie di esempi tratti dagli scritti del periodo «critico»: «uso trascendente»/«uso immanente»; «uso empirico»/«uso trascendentale»; «uso reale»/«uso logico»; «uso teoretico»/«uso pratico»; «uso assertorio»/«uso negativo»; «uso

---

<sup>12</sup> A prescindere da Kant, il nesso che congiunge «uso» ad «avere» è stato isolato da molteplici autori, cfr. ad es. Sartre 1943: 667 e segg.; Nickel 2012: *passim*; Weinrich 2012: 34 e segg.; Agamben 2014: 114 e segg.; Virno 2015: 163-165 (cfr. *supra* §2).

discorsivo»/«uso intuitivo»; «uso regolativo»/«uso costitutivo»; «uso apodittico»/«uso ipotetico»; «uso dogmatico»/«uso polemico»; «uso pubblico»/«uso privato». Non si dà mai un uso senza il suo *opposto*.

La «dicotomia» in generale riveste di fatto per Kant un ruolo fondativo nell'articolazione del pensiero «critico». Ciò è provato da quanto si legge nella *Logica* kantiana edita da Benjamin Jäsche (Log, Ak. IX: 147; 142):

«La dicotomia è l'unica divisione in base a principi *a priori*, dunque, l'unica divisione primitiva: I membri della divisione devono essere opposti l'un altro».

Ora, l'uso è intrinsecamente un'attività duale. In quanto attività che dà a se stessa la propria regola, l'«uso» *si divide* sempre in «uso corretto» e «uso scorretto» o «abuso». Sebbene il pensiero dicotomico abbia profonde radici nel pensiero verbale umano, l'attività d'uso — in virtù della propria dualità intrinseca — si presta come *dis-positivo* sempre sottomano per operare concretamente quell'«unica divisione primitiva». Non a caso le endiadi appena elencate costituiscono il nucleo caratteristico peculiare della «filosofia trascendentale». Perciò l'«uso» è da considerarsi a fondamento della filosofia «critica»: *esso è il luogotenente dell'unica suddivisione possibile «in base a principi a priori»*.

### *Il movente della ricerca*

14. Questa ricerca scaturisce da una riflessione storico-critica sul fondamento della filosofia trascendentale.<sup>13</sup> Se verrà debitamente mostrato tramite i testi quanto si è sostenuto — che l'«uso» sia stato posto da Kant, più o meno consapevolmente, a fondamento della «filosofia trascendentale» — allora la stessa filosofia kantiana destituisce di legittimità tutti i reclami idealistici della sua presunta mancanza di «fondamento». In una celeberrima lettera a Hegel (6.1.1795), Schelling scriveva:

---

<sup>13</sup> Ho già affrontato la questione del fondamento della filosofia trascendentale in un lavoro di carattere comparatistico (Pizzichemi 2013). In detta ricerca, nella cornice di una ricostruzione filologica del pensiero di Carl Immanuel Diez alternativa a quella fornita da Dieter Henrich (2004), ho esposto e discusso — tra le altre — le posizioni del versante di Tubinga (Schelling, Hölderlin) e di quello di Jena (Reinhold, Forberg, Fichte) circa la questione del fondamento della filosofia trascendentale.

«Kant ci ha dato i risultati. Le premesse mancano ancora. E chi può capire i risultati senza premesse?».

Di fatto queste righe possono venir poste a esergo di tutta la stagione protoidealistica. Da Reinhold a Fichte, da Schelling a Hölderlin, ogni testa pensante si cimentò nell'impresa di dar conto di quelle presunte «premesse» che Kant avrebbe taciuto. La «ricerca del fondamento della filosofia trascendentale»: una questione che ha avuto tante risposte quanti sono stati gli astanti che hanno preso parte all'agone. Le soluzioni proposte furono tra le più diverse e ingegnose: l'«Io puro» secondo la propria forma o il proprio contenuto, la «facoltà delle rappresentazioni», l'«autocoscienza» ecc. Eppure, tutte avevano in comune la medesima caratteristica: cercare il fondamento della filosofia trascendentale *nella «teoria»*. In Fichte — al quale però spettano più meriti filosofici di quelli che solitamente gli si ascrivono — questa tendenza è decisamente perspicua: *il «fondamento» di ogni «teoria» deve essere di carattere «teoretico»*.<sup>14</sup> Non a caso il suo progetto fondazionale aveva per titolo «Wissenschaftslehre»: «dottrina della scienza». In virtù di questo tacito — ma evidente — presupposto è del tutto conseguente giudicare la «filosofia critica» manchevole di talune «premesse». Tuttavia, è proprio questo presupposto che deve venir messo in discussione. Il «fondamento» della «filosofia trascendentale» risiede probabilmente in un nozione umile e sempre sottomano, senza che vi sia perciò il bisogno di andarla a cercare in chissà quali altezze: che procede senza troppi clamori al seguito, articolando in certa e inequivocabile guisa tutto ciò che afferra. Una nozione quotidiana e pervasiva che è compresente al nostro «essere-nel-mondo», *la quale precede ogni «teoria» e dalla quale ogni «teoria» al contempo scaturisce, pur*

---

<sup>14</sup> Qui, di nuovo, per «teoretico» si intende: ciò che è esclusivo appannaggio di principi *a priori*, anche di tipo «pratico» (cfr. *supra* nota 8). «Teoretico» in questa accezione comprende sia la «ragion *pura* speculativa» sia la «ragion *pura* pratica». Innegabile che per Fichte — e per un certo versante dell'idealismo tedesco — vi sia un primato del «pratico» nella cornice della questione del fondamento della filosofia trascendentale. Ma la dimensione del «pratico» è per l'idealismo sempre pura («teoretica»), e mai «materiale». Non si esce dalla «teoria» ascrivendo un primato al «pratico».

Come diverrà chiaro in seguito, con «extra-teoretico» non si intende semplicemente l'ambito *fisiologico*, bensì quello più generalmente *materiale*, che rimanda a una generica *attività trasformativa sensibile*. L'idealismo — cui qui si fa riferimento — non nega certo la base fisiologica e organica del pensiero, bensì ne disconosce il fondamento *materiale*. Detto altrimenti: questo tipo di idealismo nega che a fondamento della «teoria» vi sia un'attività trasformativa sensibile o non-teoretica.

*essendone al di fuori*: «uso». Se la tradizione del discorso filosofico da Cartesio a Husserl — passando per Fichte — ha privilegiato un «pensiero *senza* presupposti», qui si rivendicano le pretese di un «pensiero *con* presupposti», per giunta extra-teoretici.

15. Più precisamente, questa ricerca muove dall'istanza della ricerca di un «fondamento» della filosofia trascendentale che rappresenti al contempo una «confutazione dell'idealismo». Porre «uso» a fondamento della filosofia trascendentale — nella misura in cui sono gli stessi testi kantiani ad autorizzare questa «posizione» — è di fatto un modo possibile di ottemperare a tale compito: rinvenire nello stesso «fondamento» della filosofia trascendentale una «confutazione dell'idealismo», la quale di fatto già si colloca alla base del «criticismo» senza rappresentarne semplicemente un'appendice eventuale o accessoria. Arrischiandosi in simile impresa è del tutto conseguente rivolgersi al materialismo «classico», attingendone strategie e principi. Prima però di mostrare i notevoli guadagni che si ottengono dall'applicazione di principi materialistici al «criticismo» kantiano (cfr. *infra* §21), bisogna esporre e discutere l'apparato logico fondamentale di quel materialismo che qui è stato detto «classico».<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Qui per «classico» si intende quel materialismo che si oppone a uno detto «tradizionale». «Classico» qui è impiegato in senso letterale. Il termine *classis*, infatti, indicava originariamente la parte eccellente dell'esercito ovvero quella armata in modo migliore. In seguito, per sineddoche, denotò più specificatamente la «flotta». Materialismo «classico» è dunque quello «armato in modo migliore».

Stando a Karl Marx (*Tesi su Feuerbach*, nr. 1), il «difetto fondamentale» di ogni materialismo «tradizionale» — da Diderot e Helvetius fino a Feuerbach — è stato il primato illegittimamente concesso all'*homo cognitivus*. Esso concepisce la realtà come «intuizione» e non come «attività sensibile umana» o «prassi» (Marx 1845: 69). A questo tipo di materialismo «tradizionale», basato su un che di «dato» o «presupposto» su cui non è possibile retroagire e sull'irriducibile convinzione del fondamento teoretico di ogni «teoria», Marx contrapporrà il proprio — qui detto «classico» — in base principi diametralmente opposti.

Un'ulteriore ricerca dovrebbe venir condotta su quel patrimonio concettuale di Feuerbach in qualche modo ereditato da Fichte. Ricerca da intraprendere con il fine di mostrare una convergenza di fondo tra idealismo e materialismo «tradizionale». Non soltanto l'istanza di un fondamento teoretico di ogni «teoria» — che tra l'altro Fichte condivide con il materialismo «tradizionale» — ma anche la nozione feuerbachiana di «estraniamento» (*Entfremdung*) sembra sia debitrice di quella fichtiana di «alienazione» (*Entäußerung*), e diretta conseguenza del presunto carattere teoretico del fondamento di ogni astrazione o «teoria».

Avanzando un'ipotesi a questo riguardo, veicolo tra Fichte e Feuerbach fu con ogni probabilità Heinrich G.E. Paulus, ex-*Stiftler*, docente di Feuerbach a Heidelberg e stimatore del *Saggio sulla possibilità di ogni rivelazione* di Fichte (cfr. Pizzichemi 2013: 121-122). Proprio in questo testo fichtiano, infatti, compare la nozione di «alienazione».

Due sono i cardini del materialismo «classico»: (1) *Non-teoretico è il fondamento di ogni «teoria»* (cfr. *infra* §16); (2) *Ciò che è «condizionato» può retroagire sulle medesime «condizioni» che lo condizionano* (cfr. *infra* §19).

16. Ammettere che il fondamento di ogni «teoria» sia sempre extra-teoretico vuol dire riconoscere all'«attività sensibile umana» un primato sul pensiero puro nella formazione di ogni «teoria». «Attività sensibile umana» per eccellenza è *uso*, attività sensibile *trasformativa* e non meramente sensoriale (vedere, toccare ecc.). Un'attività — quella di «uso» — per Martin Heidegger inscindibile dal nostro «essere-nel-mondo» e, stando a Donald Winnicott, addirittura precedente a ogni distinzione tra individuo e ambiente, soggetto e oggetto: una sorta di

«area intermedia di esperienza, di cui non si deve chiedere se appartenga alla realtà interna o esterna (condivisa), [che] costituisce la maggior parte dell'esperienza del bambino, e [che] per tutta la vita viene mantenuta nella intensa esperienza che appartiene alle arti, alla religione, al vivere immaginativo ed al lavoro creativo scientifico» (Winnicott 1971: 38).

Questo passaggio è cruciale: l'attività d'uso, quell'«area intermedia di esperienza» che si colloca *tra* «produzione» e «prassi», *tra* soggetto e oggetto — per di più *precedendoli* entrambi — «viene mantenuta nell'intensa esperienza che appartiene alle arti, alla religione, al vivere immaginativo ed al lavoro creativo scientifico». Intrisa di *uso* è dunque ogni «teoria» o ogni oggetto «astratto» dell'arte, della religione e della filosofia (cfr. *ivi*: 179). Tuttavia, ciò non implica in alcun modo una concezione pragmatistica della «teoria». Anzi: ne destituisce la possibilità stessa. Se le «strutture trascendentali» scaturiscono *dalla* «attività sensibile umana» non ne segue che debbano risultare *per* essa in qualche modo vantaggiose, e tantomeno che esse abbiano uno statuto semplicemente empirico: *la prima e più fondamentale «attività sensibile umana» (= «uso») genera «strutture trascendentali», le quali, però, nonostante il proprio fondamento sensibile, hanno uno statuto puro e a priori.*

A questo punto, bisogna mostrare quanto segue. In primo luogo che le strutture trascendentali scaturiscano *proprio* dalla primissima e fondamentale attività sensibile umana (cfr. *infra* §17). In secondo luogo — al fine di destituire un'interpretazione di tipo pragmatistico del primo cardine del materialismo «classico» — che esse, pur derivando

dall'attività sensibile umana, non risultino *per* essa necessariamente vantaggiose (cfr. *infra* §18). Il tutto, nella cornice di una discussione generale della relazione tra strutture trascendentali e esperienza sensibile.

17. Si dà il caso che vi siano oggetti fenomenici che abbiano le medesime proprietà logiche delle strutture trascendentali da cui dovrebbero venir condizionati. Non ne va di un semplice riflesso del trascendentale nell'empirico o di una particolare influenza della condizione sul condizionato, bensì si tratta di una sorprendente corrispondenza uno-a-uno delle rispettive proprietà logiche. Si ha quindi a che fare «con fenomeni che rispecchiano punto per punto la struttura logica delle stesse categorie *a priori*» (Virno 2003: 114); con alcune «apparenze» tra le altre che tuttavia hanno le fattezze di pensieri puri. Nel gergo materialistico tali fenomeni prendono il nome di *astrazioni reali*, «rivelazioni empiriche del trascendentale» (*ibidem*), oggetti «sensibilmente sovrasensibili».

Un paio di esempi del rinvenimento di dette *astrazioni reali* e della possibilità di ricondurne la genesi a quella primissima e fondamentale «attività sensibile umana» che prende il nome di «uso». Si prenda la categoria pura della «quantità» nel suo insieme. Tutti i fenomeni o «apparenze» sono di necessità «quantità» (cfr. KrV A 162/B 202; 238). Eppure, tra le «apparenze» spazio-temporalmente condizionate soggette alla categoria di «quantità» ve ne è una che è in grado di assegnare quantità a ogni altra: il *denaro*, ciò che Alfred Sohn-Rethel ha detto «*a priori* in contanti». Che relazione intercorre tra la categoria pura di «quantità» e il *denaro* secondo il materialismo «classico»? La prima si «rivela empiricamente» dipendentemente da un certo *uso* del secondo. Si prenda ora, invece, la particolare categoria «dinamica» della «causalità» (nesso di causa ed effetto). Anch'essa è soggetta di fatto a «rivelazione empirica». In un notevole studio, Hans Kelsen (1939-1940) ha mostrato come il nesso *a priori* di causa ed effetto non sia innato né frutto di abitudine, bensì sia sorto dall'esercizio consuetudinario della *rivalsa* presso i popoli antichi. Nè radicato nella propria testa alla stregua di neuroni e sinapsi, tantomeno il risultato di ripetute rappresentazioni psicologiche incubate silenziosamente nel «foro interiore», il nesso di causa ed effetto, la relazione che regola l'ordine di tutto ciò che accade, ha la propria «rivelazione empirica» in nulla più che nella reciproca relazione tra azioni umane che viene sancita dal Codice di Hammurabi o dalle XII Tavole: «*si membrum rupsit, talio esto*» («*se un arto viene*

colto a rubare, *allora* quello venga tagliato via»). D'altronde, il lat. *crimen* (cfr. scr. *karman*) significa anzitutto quell'azione per cui diviene necessaria un'azione di compenso. Una certa relazione tra azioni umane, la quale tuttavia regola tutte le «apparenze» secondo il loro accadere ordinato (*karman*), assurge dunque a «relazione» pura: «causalità».

A questo punto non importa se è proprio nel *denaro* e nella *rivalsa* — o, eventualmente, in altre «apparenze» — che le categorie pure di «quantità» e «causa» trovino di fatto la propria «rivelazione empirica». Rilevante è qui che è dall'*uso* di una determinata «apparenza» come matrice di «quantità» per le restanti «apparenze» — e quindi: da un'attività sensibile umana — che scaturisce la «quantità» come categoria pura; che è proprio da un certo *uso* pervasivo e senza limiti — perché esteso a ogni altra «apparenza» — della relazione *tra* talune «apparenze» che sorge una delle pure categorie della «relazione». Difatti, per ogni struttura trascendentale — dall'Io-penso alle categorie e alle forme pure *a priori* della sensibilità — il materialismo «classico» propone di ricercare un «fondamento» extra-teoretico a partire dalla primissima e fondamentale «attività sensibile umana»: uso. Sotto questo rispetto, una «tavola delle categorie» così integrata deve essere ancora scritta, e rimane uno dei compiti improrogabili di un «criticismo materialistico».

18. Che, poi, le strutture trascendentali non siano vantaggiose *per* l'azione, si evince agilmente da ciò che segue. Esse non sono tali *proprio perché* risultano di fatto da un «uso», quell'attività sensibile umana inevitabilmente maldestra e problematica, sempre esposta al colpo a vuoto. Anzi, le stesse strutture trascendentali — sebbene sorte nella cornice di un'attività sensibile — possono addirittura inibire all'azione. La *Critica* stessa mostra che l'uso di dette strutture è un problema, non una risorsa operativa. Perciò *esse non sono per l'azione, sebbene siano scaturite da una certa attività umana sensibile*. Le strutture trascendentali, inoltre, sono pervicacemente e irriducibilmente pure. Le categorie, l'unità sintetica dell'appercezione ecc. sono effettivamente pure e *a priori*, ma pura e *a priori* non è la loro origine. Esse non sono la solidificazione di vantaggiose strategie operative proprio perché mantengono un irrisolvibile e ostinato statuto «puro». In caso contrario, avrebbe luogo ciò che Kant diceva «*generatio aequivoca*» (KrV B 167; 208). Propria di Charles Peirce fu l'irremovibile convinzione di considerare i concetti puri kantiani — come egli stesso ebbe ironicamente a scrivere — «alla stregua delle Tavole del Sinai»: *semplicemente «rivelati», e*

*non soggetti a «rivelazione empirica».* Agli antipodi del pragmatismo si colloca quel materialismo detto «classico»: se si dà una struttura trascendentale, allora si dà anche un proprio corrispettivo empirico atto a rammentarle la propria scaturigine da un'attività trasformativa sensibile.

19. Nella misura in cui vi sono *astrazioni reali* — fenomeni che ripropongono la struttura di concetti puri e che ne tradiscono la genesi — viene dischiusa la possibilità che il condizionato retroagisca sulle medesime condizioni che lo condizionano; che il mondo delle «apparenze» si rivolga irriverentemente a quelle «categorie» cui dovrebbe essere semplicemente soggetto. Come può avvenire questa retroazione? Almeno da un punto di vista logico, ciò è possibile in due modi: *la «categoria» cambia struttura e articolazione a causa di un certo mutamento concreto avvenuto nel mondo fenomenico e che concerne proprio la sua «rivelazione empirica»; oppure un'«apparenza», in quanto semplicemente soggetta alla regola di una «categoria», principia a venir riferita ad altre «apparenze» sotto quel medesimo rispetto cui dovrebbe essere a essa soggetta.* In altri termini: da un uso rispettivamente *ormai desueto o non più inconsueto* di talune «apparenze» in quanto «apparenze pure e *a priori*».

Un esempio: si prenda la categoria pura della «quantità». Se il *denaro* è *astrazione reale* della categoria della quantità, allora l'intero «momento» della quantità subirà modificazioni nella propria struttura e nella propria articolazione dipendentemente dallo svuotamento del carattere puro e *a priori* di quell'«apparenza» che ora vale come «equivalente universale» di tutte le «apparenze»: il *denaro*. Si possono certo immaginare mutate circostanze sensibili in cui il *denaro* risulti un'*astrazione reale* vigente, ma non più vera; in cui esso, in quanto «apparenza», dismetta il suo carattere puro e *a priori*; in cui esso, scomparendo dalle relazioni umane come «equivalente universale», perda la sua «presa» sulle altre «apparenze».<sup>16</sup> D'altro canto, è possibile che una delle «apparenze» — cui pur il *denaro*

---

<sup>16</sup> Caso concreto: quelle società in cui «fenomeno sociale totale» è stato — o sarà — il *denaro*, unità di misura a cardine del «*sistema delle prestazioni totali*» (Mauss 1950: 9). In queste società, il denaro dismette i propri panni di «apparenza pura e *a priori*» per ritornare indifferente tra semplici *res* come la penna o il tavolo.

Tuttavia, da ciò non si può logicamente concludere che in tali società la categoria pura e *a priori* della quantità non sia soggetta a «rivelazione empirica»; bensì soltanto che *sua astrazione reale non è il denaro*.



si riferisce — venga d'un tratto riferita allo stesso *denaro*, e per di più nel medesimo rispetto cui esso le si riferisce in quanto «rivelazione empirica» della categoria della «quantità».

Una precisazione: un'*astrazione reale* prende il posto di un'altra non perché risulta in qualche modo più vantaggiosa per l'azione o per il discorso conoscitivo, bensì perché, mutate alcune circostanze sensibili, *essa, in quanto «apparenza», inizia a venir riferita in modo ricorrente e costante a talune «apparenze pure e a priori» proprio sotto quel medesimo rispetto cui dovrebbe essere ad esse soggetta*. Va da sé che essa retroagisce sulla propria condizione di possibilità, ma — si badi — come anzitutto condizionata da quella stessa condizione sulla quale retroagisce. Ossia: ogni «apparenza» può retroagire solo in qualità di già condizionata, e — anche in quanto «rivelazione empirica» — porta irrimediabilmente con sé il suo esser stata precedentemente condizionata. Le «apparenze» che prenderanno il posto del *denaro* e della *rivalsa* come *astrazioni reali* della «quantità» e della «causalità» pure e *a priori* porteranno comunque le cicatrici del loro giogo. In termini formali: *la retroazione delle «apparenze» sulle «categorie» è di carattere ricorsivo*; essa viene applicata ai risultati che essa stessa ha prodotto.

20. È proprio in virtù di questa retroazione possibile che le astrazioni reali *non* sono fisse e immutabili; semmai, di fisso e immutabile c'è soltanto che l'uomo debba disporre di astrazioni reali. Più che alle Tavole del Sinai, la condizione delle strutture trascendentali dell'uomo è simile a ciò che in filologia classica prende il nome di «palinsesto». Pratica assai diffusa in antichità e nel medioevo era quella di cancellare «raschiando» un testo per poterne poi scrivere uno nuovo sullo stesso foglio di pergamena. Così, qualsivoglia foglio in cui vengano rese visibili — talvolta con i più ingegnosi sotterfugi — le tracce di vecchi pensieri tra le righe dei più recenti, guadagna di diritto il nome di palinsesto. Utilizzino succo di bile o fotografie digitalizzate, i filologi si rallegrano molto ogniqualvolta vedano riaffiorare giambi erotici tra le righe di un commento ai Salmi che ammonisce aspramente chi si dedica ai piaceri della carne. Un palinsesto non soltanto garantisce di esser *già* stato completamente «riscritto», ma allude anche alla possibilità di poter essere «di nuovo» (*πάλιν*) raschiabile. Il foglio può essere «di nuovo» raschiato, e il testo «sovrascritto» diventare l'ombra di uno ulteriore. Il commento ai Salmi lascia ora il posto a un licenzioso sonetto in volgare. «Già» raschiato, «di nuovo» raschiabile. L'avverbio e la locuzione avverbiale, entrambi di ordine

temporale, rimandano alla condizione d'essenza di ogni palinsesto: che le tracce di righe passate rimangono, sebbene deposte, irrimediabilmente visibili.

Il patrimonio puro e *a priori* della nostra specie presenta le medesime caratteristiche del «palinsesto»: «già» riscritto, «di nuovo» scrivibile. Bisogna allora far proprio il nucleo teoretico di quello straordinario compendio di filosofia trascendentale materialistica che è il *Della certezza* di Ludwig Wittgenstein: *irrinunciabili sono per l'uomo strutture trascendentali, sebbene il materiale del patrimonio a priori della nostra specie sia soggetto a trasformazioni ricorsive.*

21. Quali sono i più evidenti e immediati benefici che si ottengono dall'applicazione delle istanze del materialismo «classico» alla filosofia trascendentale? Riferito alla «filosofia critica», esso è abile di consolidarne le fondamenta mettendola a riparo dai più comuni fraintendimenti e dalle più pertinaci diffidenze.

Dai più comuni fraintendimenti: quello di un presunto e taciuto fondamento «teoretico» della filosofia trascendentale, la cui semplice pretesa è stata tassativamente dichiarata illegittima dallo stesso Kant in un polemico intervento contro Fichte apparso in una rivista dell'epoca. Scrive Kant nella sua *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (7 agosto 1799, Ak. XII: 370):

«...con la presente io dichiaro di ritenere la Dottrina della scienza di Fichte un sistema completamente insostenibile. Poiché una pura Dottrina della scienza non è più né meno di una mera logica, la quale con i suoi principi non si arrischia al *materiale* della conoscenza, ma astrae dal contenuto della medesima come una logica pura dalla quale dover tirar fuori un oggetto reale [sc. l'Io], è lavoro inutile e perciò mai tentato; bensì, laddove è valida la filosofia trascendentale, essa deve sconfinare massimamente nella metafisica».

Se Schelling, consolando un oltremodo mortificato Fichte, gli scriveva che Kant mostrava con queste parole di aver letto poco o nulla della sua *Dottrina della scienza*, si può ribattere — da un punto di vista prettamente materialistico — che Kant non ne avrebbe avuto nemmeno il bisogno: infatti, per quanto fosse stato genialmente declinato da Fichte, lo stesso progetto di trovare per la filosofia trascendentale un «fondamento» all'interno della stessa «teoria» si sarebbe rivelato comunque fallace perché idealistico. Invece, reclamando per la filosofia trascendentale un fondamento che — precedendola — sia al di fuori di ogni

«teoria», «arrischiandosi ai materiali della conoscenza» (*quid facti?*), il materialismo «classico» le assicura un fondamento che vale al contempo come una «confutazione dell'idealismo».

Dalle più pertinaci diffidenze: *busillis* della «filosofia critica» è il particolare statuto *a priori* delle categorie in riferimento alla questione del «*factum* attraverso il quale è sorto il possesso» (KrV A 85/B 117; 142) e a quella della legittimità con cui esse possano venir applicate ad «apparenze». Non c'è da sorprendersi che molti — tra cui Peirce — dopo un iniziale entusiasmo, abbiano rigettato la filosofia kantiana rimuginando le complesse pagine della *Deduzione trascendentale* senza trovarle definitivamente convincenti. Certamente i concetti puri *non* sono innati, e le categorie *non* «sono piantate in noi assieme alla nostra esistenza» (KrV B 167; 209) — altrimenti la Critica non potrebbe far valere la propria pretesa di non riferirle a «cose in sé». Poiché non «innate» — e tuttavia *a priori* e «pure» — si pone a rigore sia il problema della loro «deduzione» («*quid iuris?*») sia quello del «*factum* attraverso il quale è sorto il possesso» (*quid facti?*).

Dal punto di vista del pragmatismo, manca una certa consequenzialità tra lo statuto *a priori* delle categorie e il loro esclusivo riferimento legittimo ad «apparenze». Perciò esso propone di colmare questa fenditura logica riducendo i concetti puri a disposizioni vantaggiose per l'azione. Così facendo si risolve certo il problema — ma a caro prezzo per la filosofia trascendentale. In questo modo ha luogo una «*generatio aequivoca*» delle categorie e se ne destituisce al contempo lo statuto puro e *a priori*. Nel pragmatismo le categorie perdono il loro statuto trascendentale, e la «filosofia critica» va in frantumi.

Di contro, un approccio materialistico al criticismo kantiano deve riconoscere alle categorie il loro particolare statuto puro e *a priori* e nello stesso tempo fornire un argomento per cui sia legittimo riferirle ad «apparenze»: le categorie si riferiscono ad «apparenze» *proprio perché* le stesse condizioni di possibilità dell'esperienza — sorte dall'«attività sensibile umana» — costituiscono esse stesse un oggetto di esperienza («*factum*»). Che sia legittimo riferire i concetti puri all'esperienza *è provato dal fatto che* di essi si può fare esperienza. *Le categorie sono esse stesse «apparenze» tra le altre, benché il loro statuto rimanga irriducibilmente puro e a priori.* I concetti puri dell'intelletto sono essi stessi «apparenze», benché lo siano in modo affatto particolare. Essi sono *astrazioni reali*, oppure, il che è lo stesso, «*apparenze pure e a priori*».

Questione cruciale per la «filosofia critica» — discussa da Kant come epilogo della *Deduzione* (cfr. KrV B 166-168; 207-211) — è la seguente: le categorie, poiché esigono un accordo necessario con le «apparenze», sono *o* concetti empirici di oggetti («*generatio aequivoca*») *o* immutabile patrimonio innato della nostra specie («preformazione») *o* concetti puri e non-empirici che contengono le ragioni della possibilità di ogni esperienza («epigenesi»). Ognuna esclude le altre due. Di conseguenza: delle tre, l'una.

Il pragmatismo percorre la via della *generatio aequivoca*, riducendo le categorie a concetti empirici; il cognitivismo — almeno nella misura in cui ambisce a proseguire o rielaborare l'opera kantiana — propende invece per la seconda via, quella della «preformazione». I difetti di entrambe le posizioni sono evidenti: la prima rinnega lo statuto per definizione puro e *a priori* delle categorie; la seconda, considerando le categorie «piantate in noi assieme alla nostra esistenza», non può impedire che vengano legittimamente riferite anche a «cose in sé». Dunque, Kant non può far altro che escludere tassativamente la possibilità di entrambe, avanzando la tesi di un'«epigenesi» delle categorie.

Le istanze proprie del materialismo «classico» rinforzano e radicalizzano questa tesi kantiana. Convenire sul fatto che le strutture trascendentali abbiano un'origine *materiale* non esclude il loro statuto puro e *a priori*. Anzi: ne rappresenta un argomento a favore. Come nella teoria epigenetica — da cui Kant trae spunto — secondo la quale le singole cellule dell'organismo sono inizialmente identiche, indistinte e indifferenziate, e soltanto nel corso dello sviluppo proprio alcune tra esse iniziano ad assolvere a determinate funzioni che le caratterizzeranno poi univocamente, così *talune «apparenze» tra le altre assurgono a «categorie»*, modificando il loro stesso statuto fenomenico. Esse divengono «apparenze» pure e *a priori*, mantengono quell'appariscenza sensibile che ne tradisce l'«epigenesi», e — rivolgendosi infine allo stesso mondo sensibile da cui derivano — rendono possibile un qualcosa come l'«esperienza oggettiva».

Si è aperta questa sezione trattando del movente che ha spinto a intraprendere questa ricerca: la ricerca di un «fondamento» extra-teoretico della filosofia trascendentale. Ad ogni modo, la messa a punto di un criticismo materialisticamente «armato» — di cui nelle pagine precedenti sono stati brevemente esposti quelli che dovrebbero essere i lineamenti fondamentali — non è oggetto di questo lavoro. D'altronde, un'indagine volta a verificare fino a che punto nel progetto «critico» risulti pervasiva e operante quella primissima e

fondamentale «attività sensibile umana» detta «uso» — e proprio perché «primissima e fondamentale» è attività *trasformativa* e non meramente constativa o sensoriale — ne rappresenta una premessa indispensabile.

### *Breve sinossi della ricerca*

22. Nelle pagine seguenti si presenta una ricerca mediante cui ci si propone di leggere l'intera opera «critica» kantiana come *Trattato sull'uso*, prendendo al contempo posizione circa questioni «classiche» di pensiero. A partire da alcune nozioni che in Kant ne fanno intravedere la sagoma (*regola, limite, abuso, contesto, destinazione, maneggio, avere e dualità*), si tratta di isolare le molteplici «figure» in cui esso appare al modo del «fondamento». Così: il limitare, controllare o addirittura sopprimere — in una concertazione di temporanee ipertrofie e omissioni — una costante e naturale tendenza a deviare da certe regole; il particolare «dispositivo» attraverso cui il misurabile assurge a unità di misura; la perenne «polemica» che, a prezzo di strategie di omissione e processi di canonizzazione, istituisce la davvero poco amena dimensione del «significato»; le «arguzie», gli «atti mancati», i «giri a vuoto», i «fallimenti» della capacità di immaginazione e gli effetti del suo «libero uso»; la soglia che insieme unisce — e inevitabilmente separa — «scopo» e «destinazione»; e, infine, una riflessione sperimentale su quel che l'uomo può fare con quelle mani per cui è stato reso abile per l'«uso della ragione» si pongano ora come capitoli consecutivi di un'indagine sull'uso nella filosofia di Immanuel Kant, alla quale — a mo' di «tesi complementare» — segue come Appendice un *Excursus sul duale*.

*Parte prima*  
*Figure di «uso»*

## Figure di «uso»

*Sommario: Premessa — Sezione prima. Uso e significato — Sezione seconda. Immaginazione e uso dell'immaginazione — Sezione terza. Uso pubblico e uso privato*

### Premessa

Se nella seconda parte della ricerca verrà discusso il carattere trascendentale proprio di quella densa e singolare immagine in cui Kant pone la mano a fondamento di ogni «uso della ragione», nella prima assurge a oggetto d'indagine la particolare missione che svolge «uso» nel contesto della «filosofia critica». Almeno in linea di principio, vi sono due modi possibili di dar conto di questa «missione»: tramite un rendiconto commentato di tutte le occorrenze di «Gebrauch» e «gebrauchen» nell'opera kantiana (e che gli indici registrano nell'ordine del migliaio); oppure enucleando alcune e circoscritte problematiche (di ordine gnoseologico, estetico e politico), per indagare *se e quale* ruolo vi svolge quella particolare attività che prende il nome di «uso». Si è scelto di percorrere questa seconda via perché ritenuta propedeutica all'avanzare un'interpretazione del pensiero kantiano e a prendere posizione circa questioni classiche di pensiero, sebbene essa pure presupponga — nel «retrobottega» — un certo lavoro certosino di rendicontazione.

La pervasività, il ruolo strategico e le innumerevoli occorrenze della nozione di «uso» nei testi del periodo «critico» — come si accennava in apertura di questa ricerca — legittimano a tentare un'interpretazione facendo perno proprio su questa nozione. D'altronde, autori come Michel Foucault e Martin Heidegger avevano già suggerito — ciascuno a suo modo — una simile impresa interpretativa. In una singola ricerca è di fatto impossibile

discutere tutte quelle «figure» della filosofia kantiana che risultano abili di venir reinterpretate di nuovo e daccapo ponendo un'inedita attenzione a «uso». Perciò, si è qui operata una drastica cernita: verranno discusse soltanto alcune — tra le molte — «figure» in cui «uso» svolge un ruolo decisivo nella filosofia trascendentale, *in cui esso vi appare al modo del «fondamento»*.

Nella prima sezione dedicata a «Uso e significato» si indaga il legame che intercorre in Kant tra la primissima e fondamentale attività sensibile trasformativa e la dimensione del significato. Attività sensibile trasformativa che in questo caso viene riferita anzitutto a se stessi. Nella seconda sezione dal titolo «Immaginazione e uso dell'immaginazione», invece, si vuole dar conto di quelle arguzie (*schemi*), di quel girare a vuoto (*gusto*), di quei fallimenti (*sublime*) o di quelle trovate (*genio*) che risultano da un certo uso o impiego dell'immaginazione. Nella sezione conclusiva, «Uso pubblico e uso privato», infine, si tratta di quella condizione politico-antropologica detta «illuminismo» e della «destinazione (d'uso)» (*Bestimmung*) propria dell'uomo in quanto individuo e in quanto specie. Le questioni prescelte si mostrano come esemplari dei tre rispettivi ambiti in cui «uso» risulta di fatto determinante: l'ambito gnoseologico («significato»), l'ambito estetico-epistemologico («immaginazione») e l'ambito politico («illuminismo»).

Di seguito si avanza un'interpretazione di alcune figure della filosofia kantiana alla luce di una certa nozione che pure occorre a definirle: «uso». Ciò che legittima ad avanzare una simile lettura di queste figure kantiane è proprio il fatto che la nozione di «uso» ricorre nel momento in cui nozioni come «significato», «genio», «illuminismo» ecc. vengono fondate o definite. Di simili luoghi testuali si darà esaustivamente conto nel corso della trattazione. Ovviamente, le figure della filosofia kantiana — i cui testi legittimano a fornire un'interpretazione nel modo qui proposto — sono talmente ricche e profonde da consentire molteplici livelli di lettura e molte altre interpretazioni altrettanto valide. Come ogni interpretazione, infine, anche questa ha il suo nerbo argomentativo nel rinvenire proprio nei testi kantiani la conferma delle ipotesi interpretative di volta in volta esposte.

*Nota. Tra le figure kantiane anche quella della «teleologia» avrebbe meritato di venir convenientemente reinterpretata, dato che «uso» svolge in essa un ruolo decisivo. Tuttavia, una trattazione del legame tra «uso» e «teleologia», dato il suo*



*ruolo dilagante nel sistema kantiano, merita di fatto una ricerca a se stante, di cui la presente non può che rappresentarne il preludio. Per questa ragione si è scelto di non darne conto nel contesto di questa ricerca, come non di non dar conto della funzione della nozione di «uso» (ieri, come oggi, un concetto di grande rilevanza giuridica) nella dottrina del diritto kantiano.<sup>17</sup>*

---

<sup>17</sup> Sebbene in nota, deve essere pur detto qualcosa di più circoscritto circa la «teleologia», data l'importanza del tema per la questione dell'uso in Kant.

Nelle 128 pagine dell'edizione dell'Accademia della *Critica della facoltà di giudizio teleologica* si contano 58 occorrenze di «uso» («Gebrauch»), 4 di «usare» («gebrauchen»). Altre 4 occorrenze si hanno di «gebraucht», che, almeno da un punto di vista sintattico, può venir interpretato sia come participio di «gebrauchen» che come participio di «brauchen» («abbisognare»).

C'è un fatto che balza agli occhi del lettore che presta attenzione alle occorrenze di «uso» in questo contesto: nelle definizioni di «conformità a scopi soggettiva» o relativo-interna (KU, Ak. V: 359; 399), «conformità a scopi obiettivo-formale» o relativo-esterna (*ivi*: 363; 407-408), «conformità a scopi obiettivo-materiale» o oggettivo-esterna (*ivi*: 367; 415) compare sempre il termine «uso». Non compare invece nel § 65 in cui Kant tratta degli «scopi di natura» e definisce la «conformità a scopi oggettiva e interna» — la «teleologia» in senso proprio. Stando a Hegel, «uno dei più grandi servizi di Kant resi alla filosofia» sarebbe consistito «nella differenza che egli ha posto tra una conformità a scopi relativa e esterna e tra una conformità a scopi interna» (WdL, GW 12: 157). A fondamento di questo «grande servizio» reso da Kant alla filosofia vi è — almeno formalmente — il concetto di «uso».

D'altronde, anche nella *Dialettica della facoltà di giudizio teleologica* l'antinomia sorge quando si scambia «ciò che vale soltanto soggettivamente per il nostro uso della ragione in vista delle leggi particolari dell'esperienza» con ciò che «deve regolarsi sulle leggi (generali o particolari) date dall'intelletto» (KU, Ak. V: 389; 459).

Un'ulteriore ricerca dovrà dar conto delle occorrenze — ispecie mancate — di «uso» nelle analisi kantiane della «teleologia», e interpretarle soprattutto alla luce dei contenuti del saggio del 1789 (*Sull'uso dei principi teleologici in filosofia*), tenendo tuttavia sempre a mente quella critica di Heidegger secondo cui è proprio attraverso l'attività d'uso che viene scoperta la «teleologia» dei «prodotti naturali» (cfr. *infra* Parte prima, Sezione prima §§4.6-4.7).

# Sezione prima

## Uso e significato

Non è possibile alcun accesso alla verità senza ascesi

Michel Foucault

*Sommario: 1. Canone e disciplina — 2. Uso delle «categorie», uso delle «idee» — 3. Significare come «esercizio spirituale» — 4. Il significato di «uso»*

### 1. Canone e disciplina

1.1 L'indagine non può esimersi dal prendere le mosse dall'analisi dei particolari dispositivi che costituiscono ogni attività d'uso come attività regolata che dà a se stessa la propria regola; che ne determinano di volta in volta i limiti e ne frenano l'abuso. Il dispositivo atto a limitare, controllare o addirittura sopprimere — in una concertazione di temporanee ipertrofie e omissioni — una costante e naturale tendenza a deviare da certe regole prende il nome di *disciplina*. Il particolare dispositivo attraverso il quale si istituisce un «uso corretto» della propria generica capacità di usare, invece, quello di *canone*. Questi sono i dispositivi che producono l'agente e le regole dell'attività d'uso. C'è l'urgenza di leggere — e di riconsiderare daccapo — i finora troppo trascurati capitoli sulla *Disciplina* e sul *Canone della ragion pura*.

Claudio La Rocca ha rinvenuto nella *Dottrina trascendentale del metodo* «la parte costruttiva della ragion pura» (2003: 184), e, constatando come «questa parte della prima *Critica* non sia stata la più frequentata dai suoi lettori» (*ivi*: 186), ha proposto di leggere la *Dottrina trascendentale del metodo* prima della stessa *Dottrina trascendentale degli elementi*.

La Dottrina trascendentale del metodo, infatti, si presenta come «la porta d'ingresso più ampia e naturale per penetrare nella sostanza e nello spirito dell'opera kantiana» (*ibidem*). Le pagine sul *Canone* e sulla *Disciplina* — ma anche quelle sull'*Architettonica* — forniscono di fatto «una chiave di lettura essenziale per le stesse pagine della *Dottrina degli elementi*» (*ivi*: 203). D'altronde lo stesso Kant scrisse di come dovesse venir interpretata l'intera *Critica* (KrV B XXII; 27):

«Tale Critica è un trattato sul metodo, non un sistema».

Queste considerazioni a beneficio di «lettori e interpreti» (La Rocca 2003: 186) divengono preziose nella misura in cui si realizza non soltanto che la *Dottrina trascendentale del metodo* può venir letta come un *Trattato sull'uso*, ma che l'intero progetto «critico» può assumere a ragione questo titolo fittizio.

Particolare attenzione dovrà essere ora rivolta, allora, al rinvenimento di *strategie disciplinari* messe in atto da Kant per costituire un «sistema di previdenza (*Vorsicht*) e di esame di sé (*Selbstprüfung*)» (KrV A 711/B 739; 713), come alle «proposizioni fondamentali» tramite cui un determinato *uso* tra gli altri assurge a *uso corretto* o *canonico* — e rimane tuttavia sempre soggetto a errori e titubanze. Di seguito si forniscono due tra le caratteristiche fondamentali di *uso* che mettono in mostra i dispositivi del canone e della disciplina: (a) l'uso è quell'attività regolata che al contempo dà a se stessa le proprie regole; (b) l'uso sempre orienta — e produce — il proprio soggetto. Se con «dispositivo» si intende «letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni, i discorsi degli esseri viventi» (Agamben 2006: 21-22), allora *canone* e *disciplina* sono certo stati compresi da Kant alla stregua di «dispositivi». <sup>18</sup>

È allora da delinearne innanzitutto una storia, che non sia però una semplice giustapposizione di opinioni o pratiche. Si tratta ora di fornire in via preliminare, perlomeno

---

<sup>18</sup> Intendendo il *dispositivo* in questo modo la dualità a «uso» connaturata (uso come dis-positivo) non ne risulta rimaneggiata o soppressa, bensì perfettamente in opera. L'attività d'uso ha la forma logica di ciò che Tommaso chiamava «operazione dispositiva» (*Summa*, I, quaestio 45, art. 4). Essa, infatti, «si sdoppia» in attività regolata e *regolanda*; il soggetto d'uso, invece, in costituito e *costituendo*.

*in nuce*, un'«archeologia» del *κανών* («canone») e della *ἄσκησις* («disciplina»)<sup>19</sup>. Da quest'indagine preliminare si evincerà come canone e disciplina siano in realtà quei dispositivi primari e fondamentali propri di ogni «filosofia», e dei quali — come sarà invece evidente in seguito — non si può mai fare a meno persino quando si voglia significare qualcosa.

### *Κανών e ἄσκησις*

1.2 Le ricerche di Pierre Hadot hanno inaugurato una nuova percezione della filosofia antica presso gli studiosi moderni (Hadot 1981: 164-166):

«Nell'antichità, la filosofia è un esercizio di ogni istante; invita a concentrarsi su ogni istante della vita... Questa è la lezione della filosofia antica: un invito per ogni uomo a trasformare se stesso».

A differenza della filosofia delle università, così come si è configurata a partire dalla scolastica medioevale, la filosofia in origine si proponeva di «trasformare» e «formare» l'individuo, non di «informarlo». Anche la conoscenza fisica della natura, la logica e gli studi di matematica avevano il carattere di «esercizi spirituali». Conoscere la natura fisica delle cose «ha precisamente l'effetto di renderci indifferenti di fronte alle cose indifferenti, ossia di farci rinunciare a porre differenze tra le cose che non dipendono da noi», e di farci così astenere dall'«attribuire a certe cose un falso valore, misurandole solo alla scala umana» (*ivi*: 133). La pratica della matematica, invece, «serve a esercitare l'anima a elevarsi dal sensibile all'intelligibile» (*ivi*: 21). C'è quindi la «filosofia»: una conoscenza delle cose intesa come un lavoro su stessi «per cui sono necessari esercizi di ogni specie» (*ivi*: 159), «una maniera di esistere al mondo, che deve essere praticata ogni istante, che deve trasformare tutta la vita» (*ivi*: 156);<sup>20</sup> e c'è il «discorso filosofico», un corpus di dottrine il cui «insegnamento

---

<sup>19</sup> Per «archeologia» qui si intende un «discorso» sul «principio» *storico* («principio» come «inizio») e *logico* («principio» come «fondamento») di una nozione.

<sup>20</sup> D'ora in poi quando il termine *filosofia* figura tra uncinate («filosofia») o nel corrispettivo greco (*φιλοσοφία*) lo si intende sempre secondo la definizione appena fornita.

non si rivolge più a uomini che si intende formare affinché siano uomini, ma a specialisti, perché imparino a preparare altri specialisti» (*ivi*: 162).

«La filosofia antica [ma si potrebbe dire: la *filosofia*] propone all'uomo un'arte della vita, mentre al contrario la filosofia moderna [si legga: il *discorso filosofico*] si presenta anzitutto come la costruzione di un linguaggio tecnico riservato a specialisti» (*ivi*: 164).

Un'«arte della vita»: ciò non significa soltanto seguire determinati precetti pratici alla stregua di una «maniera di vivere» (*ivi*: 156), bensì un modo di stare al mondo. Il nucleo propriamente «filosofico» della «filosofia» è costituito da quelle tecniche mnemoniche, di omissione, di contenimento, di controllo, di separazione, di ordine, di comparazione ecc. applicate su di sé, dal modo costante di impiegarsi per inverare quei precetti secondo i quali si è scelto di vivere. Le tecniche su di sé che costituiscono il nucleo «filosofico» della «filosofia» sono poi le medesime impiegate per indagare la natura, far di conto, elaborare un sillogismo. Da qui il fraintendimento “gnoseologico” della «filosofia».

Sarebbe un errore — mostra Hadot, testi alla mano — ritenere che la «filosofia» così intesa sia sorta soltanto «dopo l'instaurazione del dominio macedone sulle città greche, o nell'epoca imperiale» (*ivi*: 160): la «filosofia» non ha subito alcuna trasformazione in epoca ellenistica. È un «tenace stereotipo» ritenere che la «filosofia» sia legata a determinate circostanze politiche, al bisogno di evasione, a uno smodato desiderio di riconquistare nel proprio sé quella libertà di cui si è stati privati al di fuori di esso. «La filosofia non ha cambiato la propria essenza nel corso della sua storia nel mondo antico» (*ibidem*). È con la nascita delle università nel corso del medioevo e dell'età moderna che ha luogo la transizione dalla «filosofia» al «discorso filosofico», ed è sempre in questa cornice che si tende in modo pregiudizievole a considerare la stessa «filosofia» dell'antichità alla stregua di un «discorso filosofico». Anche per Aristotele «la filosofia non si riduce al discorso filosofico, o a un corpus di conoscenze», sebbene sia ancora largamente diffusa la credenza che egli sia «un teorico puro» (*ibidem*). Per Aristotele, infatti, non diversamente da Platone e dai discepoli diretti o indiretti di Socrate, la filosofia è «il risultato di una trasformazione interiore» (*ibidem*). C'è allora «una verità profonda nel fatto che egli chiamasse *μέθοδοι* i suoi corsi» (*ivi*: 64). Scrive Pierre Hadot a proposito di Aristotele (*ivi*: 63-64):

«L'opera scritta [di genere filosofico] riflette dunque [nell'antichità] preoccupazioni pedagogiche, psicagogiche e metodologiche. In fondo, sebbene ogni scritto sia un monologo, l'opera filosofica è sempre implicitamente un dialogo; vi è sempre presente la dimensione dell'interlocutore eventuale. E ciò spiega le incoerenze e le contraddizioni che gli storici moderni scoprono con stupore nelle opere dei filosofi antichi... Ogni *logos* è un «sistema», ma l'insieme dei *lógoi* scritti da un autore non forma un sistema. Ciò è evidente nel caso dei dialoghi di Platone. Ma è egualmente vero per le lezioni di Aristotele: sono precisamente lezioni; e l'errore di molti interpreti di Aristotele è stato quello di dimenticare che le sue opere erano state scritte in funzione delle sue lezioni, e di immaginare si trattasse di manuali o di trattati sistematici, destinati a presentare l'esposizione completa di una dottrina sistematica; si sono allora stupiti delle incoerenze e persino delle contraddizioni che incontravano passando da uno scritto all'altro... Del resto Aristotele non pensa affatto a proporre un sistema completo della realtà, [bensì] vuole insegnare ai suoi allievi a impiegare metodi corretti nella logica, nella scienza della natura, nella morale... In questo metodo aristotelico... possiamo riconoscere il metodo che Aristofane attribuiva a Socrate; e, come abbiamo visto, a questo metodo tutta l'antichità è stata fedele».

Se persino Aristotele, il «teorico puro» dell'antichità, sfugge di fatto alle morsa del «discorso filosofico», allora davvero la *φιλοσοφία* — nel senso in cui veniva propriamente inteso questo termine — si proponeva di «trasformare» l'individuo, e non di «informarlo».<sup>21</sup>

In che modo ha luogo questa «trasformazione»? Attraverso un insieme di tecniche che consentono di usarsi in una certa guisa nelle più svariate circostanze. Un insieme di tecniche, di cui ogni scuola filosofica possedeva un proprio e peculiare catalogo, che gli studiosi hanno denominato «esercizi spirituali» (*ivi*: 29), «cultura di sé» (Foucault 1984b: 47) o «tecnologie del sé» (Foucault 1988: 13).

---

<sup>21</sup> La maggior parte della manualistica ascrive ad Aristotele l'introduzione della rigida distinzione tra una filosofia teoretica e una filosofia pratica. Questa volgarizzazione non può dunque spiegare il fatto che proprio Aristotele ponga il *βίος θεωρητικός* al culmine di una compiuta vita pratica — se non applicando ad Aristotele categorie di fatto inadeguate, come quella di «intellettualismo etico» — e non può in alcun modo dar conto di quel necessario mutamento della vita dell'uomo e delle sue precedenti prospettive scaturito dalla conoscenza veritiera delle «cause» (*τὰ αἴτια*). Il «pratico» trova il suo fine nel «teoretico», il «teoretico» — d'altro canto — ha il suo culmine nel «pratico».

La distinzione manualistica tradizionalmente ascritta ad Aristotele si basa su una sclerotizzazione della metodologica aristotelica, i cui poli sono: *ὅτι* (il «che») *διότι* (il «perché»), cfr. EN I, 1: 1095b. Il primo è l'ambito del «come stanno le cose», del «per lo più» (*ivi*, 1094b: *τὸ πολὺ*) il cui discorso è sempre «a grandi linee» (*ibidem*: *παχυλῶς*); il secondo, di contro, che comprende a sua volta la «scienza prima» e la «scienza seconda», è un percorso volto alla conoscenza delle cause. Tuttavia, tanto il «che» che il «perché» — con i rispettivi «metodi» — conducono alla medesima meta: in entrambi i casi si opera una trasformazione di se stessi.

1.3 In tutte le scuole filosofiche dell'antichità venivano «praticati esercizi destinati ad assicurare il progresso spirituale verso lo stato ideale della saggezza, esercizi della ragione che saranno, per l'anima, analoghi all'allenamento dell'atleta o alle cure di una terapia medica» (Hadot 1981: 15). Decisamente varie sono le forme di questi esercizi. L'ampio spettro comprende: «controllare la collera, la curiosità, le proprie parole, il proprio amore per la ricchezza» (*ibidem*); dimostrare un teorema geometrico; impiegare l'ironia in un dialogo; prepararsi a morire; svolgere un'operazione di calcolo; ricordarsi di piaceri passati; configurarsi sventure prossime; imparare a leggere; ascoltare una lezione; ripercorrere con la mente la propria giornata; esaminare i propri sogni; definire un oggetto fisico dividendolo in parti quantitative o integranti. Queste sono soltanto alcune di quelle

«tecnologie del sé, che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima — dai pensieri, al comportamento, al modo di essere — e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi» (Foucault 1988: 13).

Anche se «non possediamo alcun trattato sistematico che codifichi un insegnamento e una tecnica degli esercizi spirituali» (Hadot 1981: 33), di questi «esercizi spirituali» o «tecnologie del sé» è possibile fissare la struttura logica.

Anzitutto si tratta ogni volta di impieghi di sé tali che ne risulti coinvolto «tutto lo psichismo dell'individuo» (*ivi*: 30). Per esercitare l'ironia nel corso di una conversazione o svolgere un'operazione di calcolo bisogna eseguire «un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima». Queste «operazioni» compiute su di sé configurano un uso di sé, coacervo e concertazione di temporanee ipertrofie e omissioni delle facoltà dell'individuo con il fine di seguire alcune regole. La propria «capacità di usare», diviene allora negli «esercizi spirituali» essa stessa una «cosa usabile» (Virno 2015: 174). Ecco che «allorché è trattata essa pure come una cosa usabile, la capacità di usare... si rapprende in *usanze*, ossia in un complesso di abitudini, disposizioni, posture» (*ibidem*). Questo scacco spiega come sia possibile mediante la «filosofia» quella «trasformazione profonda della maniera di vedere e essere dell'individuo» (Hadot 1981: 32) che gli antichi chiamavano «conversione» (*ivi*: 49): ogni «esercizio spirituale» istituisce — o rafforza — *usanze*.

*Qualsiasi «tecnologia del sé» considera anzitutto cosa usabile la medesima capacità di usare; ogni «tecnologia del sé» istituisce usanze e abitudini trasformando la vita di colui che le pratica. Queste sono caratteristiche fondamentali di ogni «esercizio spirituale». Sia che ci si rammenti di piaceri ormai trascorsi o che si definiscano analiticamente gli elementi componenti di un oggetto fisico, è sempre in prima istanza usabile la medesima capacità di usare; è sempre in gioco l'istituzione — o il rafforzamento — di usanze o abitudini.*

1.4 Tuttavia, il patrimonio comune degli «esercizi spirituali», pur nella loro svariata molteplicità, non si esaurisce in queste due peculiarità. In primo luogo bisognerà avere sempre «sottomano» (*πρόχειρον*) quelle regole mediante cui usare la propria capacità di usare. Sebbene queste regole variassero da scuola a scuola, ogni scuola filosofica si premurava di «presentarle nella forma di formule brevi e icastiche» (Hadot 1981: 16) di modo che il praticante potesse disporre senza esitazione nel momento del bisogno. Questo prontuario di regole d'uso per potersi usare prende il nome di *κανών*, «canone». Tra i più celebri «canoni» dell'antichità v'è quello di Epicuro, il *τετραφάρμακον*, il «quadruplici rimedio», le cui regole per usare correttamente la propria capacità di usare erano tutte raccolte in una mano.

Ma il «canone» è solo un aspetto delle regole dell'uso corretto della propria capacità di usarsi. Oltre al «canone» vi è anche la «disciplina» (*ἄσκησις*), quel dispositivo che trattiene una costante e naturale tendenza a deviare da certe regole «canoniche». Occorre una «progressiva attenzione a sé» e una «padronanza su se stessi» (Foucault 1988: 32), affinché un «canone» possa essere in opera: una sorta di necessaria atmosfera «spirituale» entro i cui confini possa realizzarsi un «canone». Sebbene ogni scuola filosofica dell'antichità avesse elaborato il proprio tipo di «disciplina», essa è comunque una parte fondamentale costituente della «filosofia». Per gli stoici, ad esempio, la «disciplina» consisteva in una permanente e sempre vigile «attenzione» o «previdenza» (*προσοχή*), «una vigilanza e una presenza di spirito continue, una coscienza di sé sempre desta, una costante tensione dello spirito» (Hadot 1981: 34). È «questa stessa vigilanza mentale [che] permette di applicare la regola fondamentale alle situazioni particolari della vita, e di fare sempre “a proposito” ciò che si fa» (*ivi*: 35). Questo tipo di costante «previdenza» consiste in un permanente «esame di sé».



Michel Foucault ha analizzato questo tipo di atmosfera «disciplinare» in atto nel *De ira* di Seneca (Foucault 1988: 30):

«A prima vista Seneca [nel *De ira*] sembra far uso di un linguaggio giuridico che impone al sé sia il ruolo del giudice che quello dell'imputato. Seneca è il giudice, e pone sotto accusa il sé, cosicché l'autoesame diventa una specie di processo. Ma se si guarda più da vicino, ci si rende conto che non ci troviamo di fronte a un processo vero e proprio. Il linguaggio utilizzato da Seneca è in realtà non già di tipo giuridico, bensì di tipo amministrativo: è quello del revisore dei conti che esamina i libri contabili o dell'ispettore edile che controlla un edificio... *Le regole [disciplinari] servono ad attuare il corretto comportamento, non sono uno strumento per giudicare il passato...* Seneca non è un giudice che deve condannare, ma un amministratore che deve inventariare. È un amministratore permanente di se stesso, non un giudice del proprio passato. Vuole controllare che tutto sia fatto in conformità alle regole, non alla legge».

Quest'analisi di Foucault fornisce spunti interessanti per comprendere la «disciplina» nel modo in cui viene intesa dalla scuola stoica. La metafora giuridica — che in realtà cela un significato «di tipo amministrativo» o «edile» — e l'immagine del «cambiavalute» che esamina ogni singola moneta sono tra l'altro figure non completamente estranee al pensiero kantiano (cfr. *infra* §1.10). Ma ciò che qui è d'importanza capitale per comprendere la «disciplina» stoica è il fatto che questa «previdenza» e «questo esame di sé» non abbiano per scopo quello di «scavare nella propria colpa» (Foucault 1988: 30), bensì quello di «ricordare le regole dell'azione» (*ivi*: 31). *La «disciplina» non colpevolizza, bensì rammenta. L'ἄσκησις*, allora, non è «una tecnica per svelare i segreti del sé, bensì una forma di memoria» (*ibidem*). Una forma di «costrizione» che non poggia sui meccanismi della colpa o della sanzione, bensì su una mnemotecnica. Mediante una vasta gamma di strategie ammonitrici di questo tipo — *I ricordi* titolava lo stoico Marco Aurelio la propria «disciplina» — essa ha per scopo «il sorvegliare continuamente le rappresentazioni, secondo una tecnica che raggiungerà il suo apice con Freud» (*ivi*: 34-35). «Disciplina» è allora da intendersi come «una sorta di esame di sé continuo, grazie al quale si diventa i censori di se stessi» (*ivi*: 36). È così che prende forma il *sub-iectus*, «gettato sotto» non come semplice «sostrato», ma come «soggetto» a se stesso.

1.5 È in una determinata fase cruciale della storia della «filosofia» — il passaggio dall'antichità pagana alla dottrina cristiana — che vengono esibiti senza veli gli autentici meccanismi di funzionamento dei due dispositivi di ogni uso: «canone» e «disciplina».

Christian Gnilka ha rinvenuto in questa fase di transizione il primato della categoria di «uso corretto» o «canone»: «Tra i numerosi concetti che applicarono i primi pensatori cristiani per designare il loro rapporto con i beni spirituali antichi, al concetto di “uso corretto” (*usus iustus, χρῆσις ὀρθή, δικαία χρῆσις*) spetta un ruolo particolare» (Gnilka 2012: 29). E «che debba esserci un uso “corretto”, indica che ce ne debba essere anche uno “falso”» (*ibidem*). I Padri della chiesa «impiegavano con una certa predilezione le semplici parole *χρῆσις, χρῆσθαι* o rispettivamente *uti, usus*, ogniqualvolta designavano il loro commercio con beni spirituali precristiani» (*ivi*: 39). A queste «semplici parole», poi, anche se non seguivano sempre aggettivi come «*ὀρθή*», «*iustus*» «retto», avverbi come «*καλῶς*», «*recte*» o costrutti come «*εἰς δέον*», «opportuno», essi rimanevano per lo più «sottintesi» (*ivi*: 42). Il «canone» dei Padri non consisteva in un «canone letterario» (*ivi*: 88); non era un «sistema» (come un “canone” di libri), bensì un «metodo». Come ogni scuola «filosofica» dell'antichità, anche il cristianesimo delle origini aveva le proprie regole per usare la propria capacità di usare. Ogni cristiano doveva avere sempre «sottomano» quelle regole mediante le quali usare la propria capacità di usare, soprattutto quando approcciava i testi o gli insegnamenti della «filosofia» pagana. Ecco allora «le proposizioni fondamentali cristiane del commercio con la cultura precristiana», il *τετραφάρμακον* del cristiano: «1) Esaminare e distinguere; 2) Trattenerne e respingere; 3) Rendere impiegabili le parole e i pensieri (*λόγοι*), 4) per difendersi dal falso e costruire il vero» (*ivi*: 166). Ogni cristiano era tenuto ad avere «sottomano» questi principi o «proposizioni fondamentali» ogniqualvolta dovesse usare la propria capacità di usare un testo o una dottrina pagani.

Anche a un cristiano delle origini per usare la propria capacità di usare un «canone» non è sufficiente: è necessario altresì il «momento della previdenza (*Vorsicht*)» (*ivi*: 191) o «disciplina»: «Due stati spirituali: il distinguere e il (tacito) correggere sono in questo metodo concatenati» (*ivi*: 196). Ecco il metodo dei Padri nel commercio con la cultura antica: il canone «distingue», la disciplina «corregge». C'è da dire che «occorre distinguere accuratamente fra questo uso cristiano, e poi moderno, del termine “ascesi”, e l'uso della parola *ἄσκησις* nella filosofia antica. Per i filosofi dell'antichità, il termine *ἄσκησις* indica

unicamente... un'attività interiore del pensiero e della volontà» (Hadot 1981: 71). La *ἄσκησις* cristiana, invece, nel corso del tempo prenderà altre forme rispetto a quelle della «filosofia» antica. Ma ciò che qui importa è che il primo cristianesimo, nella misura in cui — come scriveva Clemente Alessandrino a esergo dei suoi *Stromata* — è «vera filosofia», della «filosofia» prende il «metodo» e lo mette in mostra. Stando a Pierre Hadot, inoltre, gli «esercizi spirituali» introdotti dalla «filosofia» hanno avuto per effetto quello di introdurre nel cristianesimo «un certo stile di vita, un certo atteggiamento spirituale, una certa tonalità spirituale che non vi si trovava in origine» (*ivi*: 73): «C'è, nel fatto di ripetere atti, di compiere un training per modificare e trasformare se stessi, una riflessione, una distanza, che è molto diversa dalla spontaneità evangelica» (*ivi*: 81).

Quali aspetti della «filosofia», allora, vengono mostrati in modo esemplare da quella fase di transizione dall'antichità al cristianesimo? Il fatto che essa consista in una «conversione» dell'individuo, che qui appare particolarmente perspicua. La «conversione» è un «processo spirituale» che viene compiuto «soltanto e completamente mediante il soggetto e rivolto al soggetto» (Gnilka 2012: 198), un «processo» *mediale* in cui «il proprio Io è al contempo attore e scopo» (*ibidem*). La filosofia non «informa», ma «trasforma» e «converte». I primi cristiani per operare una «conversione» religiosa attinsero ai metodi con cui una qualsiasi conversione dell'individuo poteva realizzarsi: la «filosofia». Dispositivi di questi metodi sono «canone» e «disciplina». Una conversione storica e contingente di carattere religioso mostra la struttura di ogni «conversione», e quindi di ogni «filosofia». E di ogni «filosofia» canone e disciplina sono la sistole e la diastole.

1.6 Non è possibile alcun «esercizio spirituale» — al contempo: alcuna «filosofia» e alcun uso di sé — senza un «canone» e una «disciplina». Privi di un insieme di regole per usarsi in modo corretto e privi di una disciplina che a questo canone costringe, come sarebbe possibile usare la propria capacità di usare? In un senso che già conduce alla prospettiva kantiana: privi di canone e disciplina come sarebbe possibile usare le proprie facoltà? La filosofia nella modernità si presenta come un'apoteosi di ciò che prima è stato definito «discorso filosofico»: un corpus di conoscenze, un sistema di comunicazione di informazioni più o meno plausibili che non hanno effetto alcuno sull'individuo che li adopera. E Kant? Anche quello di Kant è un semplice «discorso filosofico»? A questa domanda si può

rispondere mediante un'analisi del ruolo che i dispositivi del «canone» e della «disciplina» rivestono nella Critica.<sup>22</sup>

### «Canone» e «disciplina» della ragione pura

1.7 «Canone» e «disciplina» sono intesi da Kant allo stesso modo che dalla tradizione propriamente «filosofica»: insieme di regole per usare rettamente la propria capacità di usare, costante «previdenza» e «esame di sé» per sopprimere una certa tendenza a deviare da certe regole. Non a caso la *Dottrina del metodo* contiene un «metodo», e non una semplice «metodologia» o un «discorso sul metodo». Prima di trovarne conferma direttamente nei testi kantiani, una serie di considerazioni che già muovono in questa direzione (cfr. *infra* §§1.8-1.9).

1.8 Prima considerazione: Pierre Hadot e Michel Foucault, tra i primi a dedicarsi al rinvenimento e allo studio dei dispositivi del «canone» e della «disciplina» nella tradizione «filosofica», ritenevano entrambi che il Kant «critico» potesse essere ascritto a questa stessa tradizione, e non a quella del «discorso filosofico». Nella conferenza conclusiva del suo seminario sulle «tecnologie del sé», Foucault dichiarò che — a partire da quando cominciò a interessarsi a «come un essere umano trasforma se stesso in soggetto» — la cornice problematica in cui si muoveva era quella posta a fine Settecento da Kant (Foucault 1988: 135). Lo studio delle pratiche canoniche e disciplinari della «filosofia» antica era per Foucault funzionale proprio a una nuova interpretazione della filosofia di Kant, progetto che rimase parzialmente incompiuto, e i cui prodromi già risalgono all'*Introduzione alla Antropologia pragmatica*. Tra la tradizione «filosofica» dell'antichità e Kant — stando a Foucault — vi sarebbe una certa continuità. Volendo sviluppare l'istanza di Foucault, qui si sostiene che la «filosofia» di Kant — anche e soprattutto quando affronta questioni gnoseologiche — ha dunque a fondamento determinate «tecniche del sé», «le radici delle quali vanno cercate nell'antichità» (Foucault 1988: 136). Dispositivi di queste particolari

---

<sup>22</sup> In questi paragrafi si è fornita una «archeologia» (*storia logica*) del «canone» e della «disciplina». Per una storia della ricezione delle due nozioni nella filosofia tedesca settecentesca, e con particolare riferimento a Kant, cfr. Tonelli 1995.

«tecniche del sé» sono il «canone» e la «disciplina». Indubitabile, dunque, che Kant abbia posto il problema della conoscenza in una maniera affatto particolare nella modernità.

E ancora: Arnold Davidson nella sua *Prefazione* alla seconda edizione de *Esercizi spirituali e filosofia antica*, dopo aver fatto notare — tramite echi e citazioni dirette — il ruolo di Kant in questa ricerca come esponente di una tradizione «filosofica» contrapposta a un «discorso filosofico», scrive (in Hadot 1981: XVI):

«L'idea di esercizi spirituali può fungere da griglia di interpretazione per rileggere la storia del pensiero in modo che ci permetta di afferrare le dimensioni filosofiche di quei pensatori che di solito sono lasciati nell'ombra dalla rappresentazione tradizionale della storia della filosofia [considerata come *discorso filosofico*]. Tutti coloro che esigono un lavoro su se stessi e una trasformazione della visione del mondo possono essere considerati filosofi, come si constata già in epoca antica».

Grazie alle lucide note di Davidson è possibile evincere agevolmente la duplice istanza di Hadot nei confronti di Kant, la quale nei suoi testi rimane per lo più implicita. In primo luogo, bisogna considerare il pensiero di Kant un'autentica «filosofia» perché il «criticismo» esige un lavoro su se stessi e una trasformazione della visione del mondo. Se la «griglia» degli «esercizi spirituali», inoltre, viene applicata alla storia della filosofia, consentendo di «afferrare le dimensioni filosofiche» solitamente lasciate in ombra dalla «rappresentazione tradizionale», allora essa restituisce di fatto un'autentica dignità «filosofica» anche — e soprattutto — a Kant.

Infine: Reinhard Brandt, un interprete kantiano di sensibilità e interessi affatto diversi dai precedenti, ha anch'egli riconosciuto una certa affinità tra la «filosofia» antica e il pensiero kantiano: «Kant è un Eclettico con elementi provenienti da molte dottrine [antiche] e con un tono fondamentale stoico» (Brandt 2007: 167). Per l'interprete tedesco Kant sarebbe difatti autore di una «virata antispeculativa» (*ivi*: 113) nella modernità condotta in nome di Socrate, della cui «filosofia» — come ricorda lo stesso Brandt — egli scrisse una volta di considerarla come «venuta dal cielo» (Ak. XXIX: 9; cfr. Ak. XVI: 57). È «da impulsi ellenistici», allora, stando ancora a Brandt, che «si lasciano comprendere geneticamente determinati punti di forza e di debolezza della filosofia kantiana» (Brandt 2007: 108).

1.9 Che la sensibilità di diversi studiosi abbia iscritto il pensiero di Kant nella tradizione degli «esercizi spirituali» o delle «tecnologie del sé», imponendo di conseguenza agli interpreti una nuova lettura della *Dottrina del metodo*, non è ovviamente ragione bastevole per operare una simile rilettura. La ragione, infatti, se c'è, è da trovarsi anzitutto nei testi di Kant. Come sarà mostrato in seguito (cfr. *infra* §§1.10 e segg.), il modo in cui Kant intende i dispositivi del «canone» e della «disciplina» — sia nella loro definizione che nella loro funzione — è in tutto e per tutto equivalente a quello in cui venivano intesi dalla «filosofia» antica. La pervasività di questi dispositivi che regolano e disciplinano l'uso della propria capacità di usare, inoltre, legittima una lettura dell'intero progetto critico come fosse un *Trattato sull'uso*. Tuttavia, si deve ora mostrare come quella di Kant sia anzitutto una «filosofia» propriamente detta.

*L'Architettonica della ragione pura* può venir letta come una professione «filosofica» da parte di Kant. In un celebre passo de *L'Architettonica*, infatti, Kant distingue un «concetto scolastico» della filosofia da un «concetto cosmico» o «mondano» (*Weltbegriff, conceptus cosmicus*, KrV A 838/B 866; 811).<sup>23</sup> Con il primo si intende «il concetto di un sistema della conoscenza, la quale viene cercata soltanto come scienza — senza che si abbia come scopo null'altro se non l'unità sistematica di questo sapere, e quindi la perfezione logica della conoscenza» (*ibidem*). Con il secondo, invece, «un concetto riguardante ciò che interessa necessariamente chiunque» (A 840/B 868; 812). In altri termini: *c'è per Kant un modo «scolastico» di intendere la filosofia, e un modo «cosmico» o «mondano». Nel primo caso la filosofia è un corpus di conoscenze, un sistema di informazioni, e quindi un «discorso filosofico»; nel secondo, invece, essa riguarda «ciò che interessa necessariamente chiunque».*

Che relazione intercorre tra concetto «scolastico» e concetto «cosmico» o «mondano» della filosofia? Quale dei due concetti corrisponde per Kant alla «filosofia» propriamente detta? Cos'è che «interessa necessariamente chiunque»? E poi: di che cosa si dà «architettonica», del «discorso filosofico» o della «filosofia»? Non bisogna dimenticare che la cornice in cui Kant avanza queste osservazioni è quella dell'«architettonica», ossia «la dottrina di ciò che è scientifico nella nostra conoscenza in generale» (A 832/B 860; 806).

---

<sup>23</sup> Due ricerche dedicate al «concetto cosmico» di filosofia in Kant sono Hohenegger (2004) e Ferrarin (2015).

In primo luogo per Kant il «concetto cosmico» o «mondano» della filosofia — a differenza del concetto «scolastico» — è «sempre stato posto alla base» della denominazione della stessa «filosofia» (A 838/B 866; 811). Quando si dice «filosofia» soltanto surrettiziamente si può intendere questo o quell'altro corpus di conoscenze. Tant'è che non si può mai imparare la «filosofia», ma «si può soltanto imparare a filosofare» (A 837/B 865; 810). Il filosofo autentico o «mondano» non è perciò — a differenza del «filosofo» «scolastico» — un «artista della ragione» (A 839/B 867; 811), bensì l'«ideale» di un «maestro che controlla tutti costoro [*sc.* il matematico, lo studioso della natura e il logico] e *li impiega come strumenti* per promuovere i fini essenziali della ragione umana» (*ibidem*). È chiaro quindi che per Kant la «filosofia» autentica sia quella intesa in senso «cosmico» o «mondano», e che soltanto surrettiziamente il «discorso filosofico» può farsi passare per «filosofia».

Rimane però ancora da chiarire il senso di espressioni come «ciò che interessa necessariamente chiunque», «promuovere i fini essenziali della ragione umana» e «relazione di ogni conoscenza con i fini essenziali della ragione umana» (*ibidem*), tutte locuzioni equivalenti con cui Kant caratterizza la «filosofia» autentica. Queste espressioni denotano di fatto il medesimo oggetto: «lo scopo finale» (A 840/B 868; 812). Esso «non è altro se non l'intera destinazione [d'uso] (*Bestimmung*) dell'uomo» (*ibidem*). C'è qui molto più che un mero «primato» del pratico sul teoretico con cui solitamente si tenta di dar conto della «filosofia» in senso «cosmico» o «mondano». «*Bestimmung*», «destinazione [d'uso]», all'epoca di Kant era un termine appartenente al campo semantico dell'uso e dell'impiego.<sup>24</sup> L'«intera *Bestimmung* dell'uomo» corrisponde quindi all'«intero uso dell'uomo». «Scopo finale» è l'uso che l'uomo può fare di se stesso sia nel rispetto teoretico che in quello pratico, e ogni «filosofia» in senso «cosmico» o «mondano» concerne questo uso di sé, e non un corpus di conoscenze o un sistema di informazioni. A ciò mira ogni autentica «filosofia»: usare in certa guisa la propria capacità di usare, operare una trasformazione di se stessi e della propria visione del mondo di cui rimangono ignari i «pensatori di professione» (A 843/B 871; 814). D'altronde, «anche soltanto la parvenza esterna di un dominio di sé, ottenuto mediante la ragione, fa sì ancora oggi che per una certa analogia noi chiamiamo filosofo chi sembra possedere tale dominio, per quanto possa essere limitato il suo sapere» (A 840/B 868; 812).

---

<sup>24</sup> Cfr. *infra* Parte prima, Sezione terza, §2.

Non soltanto il «discorso filosofico» *non* coincide con l'autentica «filosofia», la quale «interessa necessariamente chiunque» perché concerne l'uso della propria capacità di usare sia nel rispetto teoretico sia in quello pratico; ma si dà «architettonica» non del primo, bensì esclusivamente della seconda. Scrive Kant (A 839-840/B 867-868; 811-812):

«È soltanto costui [*sc.* colui che impiega le conoscenze come strumenti per usare correttamente la propria generica capacità di usare] che dovremmo chiamare filosofo; ma poiché egli non si ritrova da nessuna parte, mentre l'idea della sua legislazione si mostra ovunque nella ragione umana, noi ci atterremo unicamente a quest'ultima, e determineremo più precisamente quale unità sistematica dal punto di vista dei fini sia prescritta dalla filosofia, secondo questo concetto cosmico».

Così si spiega perché Kant può dire che l'architettonica «appartiene necessariamente alla dottrina del metodo» (A 832/B 860; 806).

«La filosofia della ragione pura» è in primo luogo «propedeutica (esercitazione preliminare)», «la quale indaga la facoltà della ragione rispetto ad ogni conoscenza pura *a priori*, e si chiama critica» (A 841/B 869; 812-813): è «soprattutto» la «critica preparatoria (propedeutica)» che «possiamo chiamare filosofia in senso autentico» (A 850/B 878; 820). È ovvio, poi, che nella «filosofia in senso autentico» comprenda in un secondo momento anche una «metafisica», la risultante di un'«architettonica» della «critica». Ma la «metafisica» — che si suddivide in «metafisica dell'*uso* speculativo [*sc.* metafisica della natura] e in metafisica dell'*uso* pratico [*sc.* metafisica dei costumi] della ragione pura» (A 841/B 869; 813) — costituisce in ogni caso una propaggine di quella fondamentale «esercitazione preliminare» su cui poi deve «fondarsi la possibilità stessa di alcune scienze, e l'*uso* di tutte quante» (A 851/B 879; 820).

È con parole assai profonde che Kant attesta esplicitamente la propria appartenenza alla tradizione della «filosofia» antica (A 850/B 878; 820):

«La filosofia riferisce tutto alla saggezza (*Weisheit*), ma attraverso la via della scienza (*Wissenschaft*): è questa l'unica strada, che, una volta aperta, non verrà mai più cancellata, e non permetterà smarrimenti».

La «filosofia» autentica trasforma. Ma lo fa attraverso un duro e ascetico lavoro su se stessi che riguarda l'uso della propria capacità di usare «l'intera facoltà superiore di conoscenza».



*La «filosofia» non è una scienza, bensì un lavoro su di sé attraverso la scienza.* Non dovrà dunque sorprendere se nella trattazione kantiana di questioni prettamente gnoseologiche — come la natura del significato — siano in opera i dispositivi che regolano ogni uso, e di conseguenza l'uso della propria capacità di usare: «canone» e «disciplina» (cfr. *infra* §§2.1 e segg.).

1.10 «Canone» è per Kant «l'insieme (*Inbegriff*) delle proposizioni fondamentali *a priori* dell'uso corretto di certe facoltà conoscitive in generale» (A 796/B 824; 779). Il canone, quindi, è l'insieme delle regole *a priori* di un uso corretto della propria capacità di usare in generale. «Ma quando un uso corretto di una capacità conoscitiva non è possibile» — prosegue Kant — «non esisterà alcun canone» (*ibidem*). Non c'è differenza alcuna tra il modo kantiano di intendere il «canone» e quello allora in voga nelle scuole «filosofiche» dell'antichità. Il «canone» è l'insieme delle regole che rende possibile un «uso corretto», nella misura in cui oggetto in prima istanza usabile è la propria generica facoltà di usare se stessi.

Nel progetto «critico» ne va dell'usare rettamente la propria generica capacità di usare. Le facoltà umane che usano cose o rappresentazioni assurgono esse stesse a oggetti d'uso. Per Kant ogni facoltà che ammette un «uso corretto» ha «canone». Limitandoci allo scenario della prima *Critica*, le facoltà umane sono: sensibilità, intelletto, facoltà di giudizio determinante e ragione. Quali tra queste ammettono un «uso corretto» secondo «proposizioni fondamentali *a priori*»? E sotto quale rispetto? Come si articola, eventualmente, il loro «canone»?

«Facoltà di giudizio [*sc.* determinante]» e «intelletto» hanno un «canone». C'è un «uso corretto» della facoltà delle «categorie» e della facoltà di sussumere fenomeni sotto concetti puri dell'intelletto nel dominio teoretico. Se c'è un «uso corretto», vi sarà di conseguenza anche un uso di queste considerato «scorretto» o «abusivo». Perciò è bene tenere sempre a mente quelle «formule brevi e icastiche» che costituiscono un agile ed efficiente prontuario di regole per usare correttamente la propria capacità di usare concetti e rappresentazioni «pure» sotto il rispetto teoretico. Questo «canone» si trova nell'*Analitica trascendentale*: «L'analitica trascendentale è il canone dell'intelletto puro» (A 796/B 824; 779); «Intelletto e capacità di giudizio trovano il canone del loro uso oggettivamente valido, e

quindi vero, nella logica trascendentale, e rientrano dunque nella parte analitica di questa» (A 131/B 170; 213); «L'analitica delle proposizioni fondamentali sarà perciò unicamente un canone per la capacità di giudizio» (A 132/B 171; 214). Già queste citazioni kantiane legittimano l'istanza iniziale di una rilettura dell'Analitica a partire dalla nozione di «canone». Ecco allora il *τετραφάρμακον* di Kant così come si presenta nella prima edizione della *Critica*:

1. Tutte le apparenze, rispetto alla loro intuizione, sono quantità estensive (A 162; 238).
2. In tutte le apparenze la sensazione, e il reale che corrisponde ad essa nell'oggetto (*realitas phaenomenon*), ha una quantità intensiva, cioè un grado (A 166; 242).
3. Tutte le apparenze, riguardo alla loro esistenza, sono sottomesse *a priori* a regole, determinanti la loro relazione reciproca in un tempo. (A 166-167; 251)
4. Ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (rispetto all'intuizione e ai concetti), è possibile. Ciò che è collegato con le condizioni materiali dell'esperienza (con la sensazione) è reale. Ciò, il cui collegamento con il reale è determinato secondo condizioni universali dell'esperienza, è (esiste) necessariamente (A 218/B 266; 289).

Nella seconda edizione esso diviene ancora più breve e icastico per risultare sempre più agevolmente «sottomano» e meditabile:

1. Tutte le intuizioni sono quantità estensive (B 202; 238)
2. In tutte le apparenze il reale, che è un oggetto della sensazione, possiede quantità intensiva, cioè un grado (B 207; 242).
3. L'esperienza è possibile solo mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni (B 218; 251).
4. Ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (rispetto all'intuizione e ai concetti), è possibile. Ciò che è collegato con le condizioni materiali dell'esperienza (con la sensazione) è reale. Ciò, il cui collegamento con il reale è determinato secondo condizioni universali dell'esperienza, è (esiste) necessariamente (A 218/B 266; 289, si tratta dell'unica «proposizione fondamentale» immutata rispetto alla prima edizione).

Queste «proposizioni fondamentali» costituiscono il «canone» dell'intelletto puro, sono «l'insieme delle proposizioni fondamentali *a priori*» per usare correttamente la propria facoltà di usare l'intelletto sotto il rispetto teoretico. In altre parole: le «proposizioni fondamentali» dell'intelletto regolano l'uso teoretico della nostra capacità di usare le «categorie». Il dispositivo del «canone» gioca dunque un ruolo fondamentale nello stesso

nucleo «gnoseologico» della Critica. Il «filosofo critico» deve tenere sempre bene a mente questo «canone» se vuole applicare categorie a oggetti per ottenere una «conoscenza». Senza questo dispositivo proprio delle «tecnologie del sé» un qualcosa come la «conoscenza oggettiva» è per Kant di fatto impossibile.

Le cose stanno in modo diverso per la «sensibilità» e la «ragione». In modo apparentemente sorprendente, della sensibilità non si dà «canone». Il suo carattere è talmente *certo* che — anche nella sua parte pura — non vi è alcun bisogno di un canone: «I sensi non sbagliano» (A 293/B 350; 359). E dove non può esserci errore, là non può esserci «canone» — e tantomeno uso.<sup>25</sup> A torto o meno, Kant ritiene che la sensibilità non abbia «canone» perché l'eventuale impiego della nostra facoltà sensibile sarebbe sempre certo, e quindi al di fuori della questione della sua correttezza o scorrettezza — e di conseguenza al di fuori dell'uso, ché questo si articola sempre in «corretto» e «scorretto».

La «ragione» — a differenza della «sensibilità» — non ammette «proposizioni fondamentali» per il proprio uso teoretico perché sbaglia sempre: il «suo uso infatti è sempre dialettico, e tutta la logica trascendentale, piuttosto, a questo riguardo non è altro se non una disciplina» (A 796/B 824; 779). La «ragione», tuttavia, sebbene sprovvista di canone per usarsi «speculativamente», ha un suo proprio «canone» per usarsi «praticamente». Tutto il capitolo sul *Canone* è leggibile come un tentativo da parte di Kant di mostrare che si dà un certo canone della ragione pura: «Se mai esiste un uso corretto della ragione pura, in tal caso deve esistere altresì un canone della ragione pura» (A 796-797/B 824-825; 779). «Presumibilmente» — scrive Kant — «essa potrà sperare in una miglior fortuna sulla sola via che le rimanga, cioè sulla via dell'uso pratico» (A 796/B 824; 778). Il capitolo sul *Canone* mostra soltanto che un canone della ragione pura consisterà di regole *a priori* che riguardano «il fare e non fare, cioè l'uso della libertà di un essere razionale in generale» (A 807/B 835; 787). Esso — per così dire — lastrica la strada per un «canone» della ragione pura che

---

<sup>25</sup> Sul carattere irriducibilmente maldestro di ogni uso cfr. Virno 2015: 162; Mazzeo 2016: 24-29.

troverà compiuta formulazione soltanto nella seconda *Critica*.<sup>26</sup> La «proposizione fondamentale *a priori*» della ragione pura nell'unico uso che le viene concesso è talmente «breve e icastica» da essere divenuta proverbiale (KpV, Ak. V: 30; 167):

«Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio di una legislazione universale».

Per usare correttamente la propria capacità di usare la «ragione» è questa l'unica proposizione fondamentale, nella forma di un «monito» imperativo da tenere sempre a mente.

1.11 Ma il «canone» in Kant — come nelle scuole «filosofiche» dell'antichità — non è soltanto un prontuario di regole d'uso da tenere sempre «sottomano» quando ci si vuole impiegare correttamente. Talvolta in un «canone» si danno a vedere i medesimi processi di «canonizzazione» da cui è sorto. D'altronde, «canone» è *κανών*, «sbarra di legno», «regolo», dal cui calco il latino ricava *regula*, «pezzettino di legno», «regolo». Una sbarra di legno tra le altre diviene ora il «regolo», ciò a cui tutte le altre devono riferirsi per venir valutate; ciò mediante cui esse vengono vagliate o misurate. Un uso tra gli altri assurge ora a «uso corretto». Il «canone» non sempre può risolversi in un prontuario di regole; talvolta, quale sia l'«uso corretto» può essere soltanto mostrato — e non detto. Sono i casi in cui si dispone solo di un «canone incarnato». Un paio di esempi: in assenza di regole determinate e di fronte a circostanze inedite si fa «come» fa il «sapiente». Scrive Hadot: «Fin dall'inizio del pensiero greco il sapiente appare come una norma vivente e concreta, come osserva Aristotele in un passo del *Protrettico* [fr. 5]: “Quale misura, quale norma più esatta possediamo per quanto concerne il bene, se non il sapiente?”» (Hadot 1981: 87). Quando, sul principio

---

<sup>26</sup> Oltre a lastricare la strada per un «canone» della ragione pura pratica, il *Canone* presenta un argomento morale a sostegno dell'esistenza pratica di Dio. Scrive Kant: «Dal momento che l'obbligatorietà (*Verbindlichkeit*) della legge morale rimane valida per ogni particolare uso della libertà, quand'anche altri non si comportino conformemente a questa legge» (KrV A 810/B 838; 789), bisogna «ammettere» un «creatore e reggitore del mondo, accettando altresì la vita in un mondo che dobbiamo considerare come futuro» (A 811/B 839; 790): «senza quel presupposto le conseguenze necessarie che la ragione connette con tali leggi saranno destinate a cadere» (*ibidem*). E continua: «Noi non considereremo le azioni come obbligatorie, perché sono comandate da Dio, ma piuttosto le riterremo comandate da Dio, perché noi siamo internamente tenuti a compierle» (A 819/B 847; 796). *Dunque: Dio è praticamente «ammissibile» soltanto come «presupposto» della possibilità di un «canone» della ragione pura nel suo uso pratico.*

dell'istituzione del «cenobio» francescano, i fratelli sono titubanti sul modo di usare se stessi in una determinata circostanza, essi fanno «come fa Francesco» (Agamben 2011: *passim*). Quando non si può addurre una regola secondo la quale quel giudizio di gusto è stato pronunciato, allora esso stesso diviene «esemplare»: l'applicazione di una regola «canonica» che tuttavia non si può addurre. Come un gesto di Socrate o di Francesco, così un giudizio del tipo «x è bello» diviene «esemplare». La facoltà di giudizio riflettente non ha «canone», ma non ne è priva: *il proprio «uso corretto» ogni volta si «incarna» per poi dileguarsi di nuovo, rivelando i meccanismi di qualsiasi processo di «canonizzazione»*. Qui si dà a vedere «quel giusto canone [Maßstab, lett. «bastone da misura», «regolo»] che non può essere dato secondo regole generali» (KU, Ak. V: 356; 393) e che giace in ultima istanza a fondamento di ogni «canone».

Si tratti di un prontuario di «proposizioni fondamentali», «brevi e icastiche», da tenere sempre «sottomano» per usare la propria capacità di usare, o assuma esso anche la realtà di un «canone incarnato», ad ogni modo è attraverso il dispositivo del «canone» che si avverte ora l'urgenza di reinterpretare l'intera «filosofia critica». Una simile reinterpretazione mostra perspicuamente come la nozione di «uso» — e in particolare di «uso di sé» — sia a fondamento dell'intero progetto «critico».

1.12 Dobbiamo essere «i cambiavalute delle nostre rappresentazioni, dei nostri pensieri, sorvegliandoli continuamente, verificandone la lega metallica il peso e l'effigie» (Foucault 1988: 35). Con questa immagine le scuole dell'antichità esprimevano il permanente regime di «disciplina» richiesto all'individuo che doveva usare la propria capacità di usare. In Kant la «disciplina» non è nulla di diverso. Essa è «un sistema di previdenza e di esame di sé» (KrV A 711/B 739; 713) messo in atto dalla ragione, il quale «limita e infine distrugge la costante tendenza a deviare da certe regole» (A 709/B 737; 711). L'«esame di sé» e la continua «previdenza» (*Vorsicht, προσοχή*) — tanto nella «filosofia» stoica che in quella kantiana — caratterizzano l'atmosfera «disciplinare»: quella di un'attenzione a se stessi continua, vigile e diffusa. La «disciplina», tuttavia, non colpevolizza, bensì rammenta. Essa ha per scopo quello di «far ricordare» regole canoniche, ma non nel senso di richiamarle alla memoria. Mediante una vasta gamma di strategie ammonitrici in concreti contesti d'uso, la «disciplina» ricorda di «conoscere se stessi» prima ancora di usare

alcunché. D'altronde il celebre precetto delfico γνῶθι σαυτόν, «conosci te stesso», «non era un'indicazione astratta sulla vita; era un consiglio tecnico, una regola da osservare in vista della consultazione dell'oracolo» (Foucault 1988: 15). «Consultare un oracolo» che in greco è χρῆσθαι, come «usare». Prima di «usare», così come prima di «consultare un oracolo», la «disciplina» ricorda di «conoscere se stessi», di prendere «saggiamente consiglio da noi stessi» (KrV A 785/B 813: 770).

Kant fornisce molteplici esempi di tali strategie disciplinari della ragione messe in atto dalla «critica» per limitare e infine distruggere «la costante tendenza a deviare da certe regole». La stessa *Dialettica trascendentale* viene intesa da Kant come «disciplina della ragione pura», come un «archivio» in cui sono depositi gli «atti» di un «processo» (A 704/B 732; 705). Particolarmente rilevanti a tal proposito — e troppo numerose per darne qui conto in modo esaustivo — sono quelle strategie disciplinari contenute nella *Disciplina*, un «sistema di previdenza» risultato di un pervasivo «esame di se stessi» tramite cui l'individuo si costituisce come soggetto d'uso.<sup>27</sup> Di seguito un rapido elenco di alcune tra queste strategie: stare attenti a «non tentare alcuna dimostrazione trascendentale, senza avere prima considerato (e corrispondentemente giustificato), onde si intenda assumere le proposizioni fondamentali su cui si pensa di costruire tale dimostrazione, e con quale diritto ci si possa attendere da siffatte proposizioni un buon successo delle inferenze» (A 786/B 814; 771); stare in guardia a non ammettere ipotesi trascendentali nell'uso speculativo della ragione col fine di ottemperare alla mancanza di spiegazioni fisiche; guardare dalla «comoda e sicura posizione della critica» (A 747/B 775; 740), come uno spettatore di lucreziana memoria, i contrasti dialettici, perché «l'esito della lotta sarà certamente incruento» (*ibidem*) e nessuna parte in causa «può raggiungere alcuna vittoria» (*ibidem*; 741); considerare «tutte le asserzioni della nostra ragione» come «balordamente azzardate» (A 763/B 791; 753) almeno finché «la ragione stessa, in tutta la sua capacità e nella sua attitudine» non venga sottoposta a

---

<sup>27</sup> La «disciplina» fornisce «regole» (*Regeln*) e non «proposizioni fondamentali» (*Grundsätze*). È vero — come fa notare Giorgio Colli nel suo apparato critico alla traduzione italiana — che in Kant «*Regel* è talvolta un genere che comprende in sé “legge” e “proposizione fondamentale”» (852), e che la distinzione terminologica non è sempre effettiva. Tuttavia, in generale *Regel* «non soltanto è subordinata alla “proposizione fondamentale”, ma si applica immediatamente all'esperienza; anzi, in certo modo si può dire tratta da questa» (*ibidem*). Nella misura in cui il «canone» contiene «proposizioni fondamentali», e i precetti della disciplina vengono qui chiamati «regole», è di fatto pertinente conservare questa distinzione terminologica tra *Grundsatz* e *Regel*, sebbene essa in molti altri passi risulti molto più ambigua.

una «valutazione» (A 761/B 789; 751). In altre parole: qui si ha a che fare con una «atmosfera disciplinare» diffusa e capillare che non informa semplicemente il soggetto, bensì lo guida e lo trasforma.

1.13 Una determinata immagine risulta da Kant prediletta per dar conto di questa pervasiva «atmosfera disciplinare» inaugurata nella modernità dalla «critica»: il tribunale (*Gerichtshof*), il processo in cui l'imputato è anche giudice, la causa intentata dalla ragione contro se stessa. Sebbene Hans Vaihinger nel suo commentario avesse già dato sufficientemente conto di quest'immagine «a fondamento dell'intera Critica e da Kant spesso ripresa» (1922: I, 107), Reinhard Brandt lamenta tuttavia che «il carattere giuridico della prima Critica è passato finora inosservato nella *Kant-Geschichte*» (Brandt 2007: 347), soprattutto «nella primissima ricezione» (*ivi*: 281). Una «fissazione» (*ivi*: 348) — quella di Kant per l'immagine del tribunale — che merita certamente una più approfondita considerazione nella misura in cui essa contribuisce a una certa comprensione della funzione e del destino della «disciplina».

Brandt avanza la seguente ipotesi interpretativa circa il significato della metafora giuridica: l'intero progetto «critico» presupporrebbe in realtà la stessa filosofia del diritto kantiana, e la stessa *Critica* «deve e può venir interpretata nel complesso come un'opera giuridica» (*ivi*: 274). Eppure: un conto è sostenere — certo a ragione — che l'immagine del tribunale è più che una semplice metafora cui Kant nella *Critica* ricorre spesso e volentieri; un altro, invece, come fa Brandt, che il progetto «critico» ha a suo fondamento una «dottrina del diritto». Sotto questo rispetto è proprio la ricorrente immagine del tribunale e la copiosa terminologia giuridica impiegata nella *Critica* che conducono di fatto a mettere in questione l'ipotesi interpretativa di Brandt. Essa si basa su di un'inesattezza fattuale che emerge proprio a seguito di una più attenta analisi di quegli argomenti testuali che sembrano di primo acchito garantirne incontestabilmente la plausibilità.

Tramite un'analisi delle occorrenze kantiane dell'immagine processuale e dell'impiego effettivo della terminologia giuridica (tra cui il celebre *quid iuris?*) ogni lettore può appurare come l'immagine giuridica celi in sé un significato di tipo amministrativo tutt'altro che giuridico. *La Critica rende la «ragione» amministratrice permanente di se stessa, e non semplicemente giudice del proprio passato.* Non è necessaria una particolare

«dottrina del diritto» per vagliare il contenuto delle proprie rappresentazioni pure o per dar conto del «diritto» di applicare una categoria a un'«apparenza», bensì soltanto la medesima «atmosfera disciplinare» con cui un amministratore edile controlla un edificio, con cui un revisore di conti esamina un libro contabile, con cui un cambiavalute valida l'effigie di ogni singola moneta. Quel regime disciplinare — per cui Kant non trova immagine migliore che quella di un processo dove l'imputato è anche giudice — consiste dunque nel sorvegliare le proprie operazioni spirituali; nell'esaminare continuamente se stessi; nel prestare orecchio a un *memento!* prima di compiere qualsiasi atto.

L'immagine «da Kant spesso ripresa» del processo *della* ragione, il nutrito impiego della terminologia giuridica attestano tutt'al più la pervasività della «disciplina» nel progetto «critico», e non inducono in alcun modo a preporre alla Critica una «dottrina del diritto» con tutto il proprio vetusto apparato categoriale.

*Nota. Un esperimento che si può condurre in modo proficuo è dunque leggere retrospettivamente tutti i risultati della prima Critica alla luce della Dottrina trascendentale del metodo, pièce tra l'altro di notevole valore letterario. Una generale sottovalutazione della Dottrina trascendentale del metodo, infatti, cui sta rimediando la ricerca più recente, ha oscurato la straordinaria importanza della nozione di «uso» nella prima Critica, e ne ha surrettiziamente celato i dispositivi. Vero è che autori sagaci come Johann Herder (1799) e Schiller (1793, «uso estetico») posero proprio l'uso al centro del loro corpo a corpo teoretico con Kant, ma si era ancora lontani da un'opportuna messa a tema dell'uso e dei suoi dispositivi. Perciò non deve sorprendere come Herder abbia potuto orgogliosamente aprire la seconda parte della sua Metacritica con le parole: «Nessun'altra parola risulta dunque così inscindibile dal concetto di uso come la parola ragione» (Herder 1799: 119), meravigliandosi, però, subito dopo, di come la ragione dovesse essere soggetta al contempo a disciplina.*

*Nota. Gli studiosi che si sono occupati della relazione del pensiero kantiano con la «filosofia» antica non sembrano aver tenuto in conto l'ipotesi di considerare una certa continuità tra la tradizione antica degli «esercizi spirituali» e il progetto*



«critico». Reinhard Brandt (2007) e Ulrike Santozki (2006), ad esempio, hanno creduto di rinvenire alcuni elementi della filosofia stoica nel pensiero kantiano (rispettivamente: le nozioni di «destinazione dell'uomo» e di «tecnica della natura»), ma rimanendo sempre nel contesto del «discorso filosofico». Queste presunte «influenze» sotto il profilo del «discorso filosofico» sono sempre difficili da dimostrare, soprattutto nel caso di Kant, il cui rapporto con la tradizione antica è già di per sé problematico. Non a caso, in una recente ricerca, Laura Macor ha messo fortemente in dubbio l'ipotesi di Brandt che la nozione di «destinazione dell'uomo» sia giunta a Kant attraverso la mediazione della Stoà (Macor 2013: 32). Nell'indagine appena svolta, invece, non si è sostenuto che Kant abbia ricavato i dispositivi del «canone» e della «disciplina» da letture dirette di autori antichi — sebbene egli tenesse in alta considerazione le figure di Socrate ed Epicuro. Ci si è limitati soltanto a constatare una certa continuità fattuale tra le tecnologie del sé dell'antichità e i dispositivi della filosofia critica che è di tipo logico e strutturale, e non di tipo storico.

## 2. Uso delle «categorie», uso delle «idee»

2.1 Di fatto vi è nella filosofia trascendentale un intreccio che lega «uso» a «significato». La ragione è la seguente: la dimensione del significato, in Kant, non risulta mai statica e non-problematica, inattuabile e presupposta, bensì appare come una dimensione *regolata* che viene costantemente esposta a una sua *violazione*. «Significare» vuol dire: seguire, con difficoltà, certe regole; mantenersi entro certi limiti; tenere costantemente a freno la tendenza a varcarli. Caso esemplare è quello del significato delle «categorie» e delle «idee». Nel ghermire i meccanismi di significazione dei significanti per eccellenza della «filosofia trascendentale» ne va tra l'altro dell'eventuale smentita, dell'inattesa conferma, oppure — più semplicemente — della retta comprensione di nientemeno che della celebre ipotesi suggerita da Ludwig Wittgenstein: *che non si dia alcun significato preesistente all'uso*.

Una prima considerazione di un certo interesse è che nel «significato» sono di fatto in opera i medesimi dispositivi costitutivi di «uso», le medesime «tecnologie del sé». È il

«canone» a fornire le «proposizioni fondamentali» della possibilità del significato. La «disciplina», invece, regola le inevitabili ipertrofie (o atrofie) della capacità di usare secondo «proposizioni fondamentali» di modo che con esse si possa significare qualcosa. Non deve allora risultare sorprendente che Kant tratti del significato delle «categorie» in un «canone dell'intelletto» (*Analitica trascendentale*); quello delle «idee», invece, trova il suo posto in una «disciplina della ragione» (*Dialettica trascendentale*).

2.2 La questione del rapporto tra «uso» e «significato» in Kant può essere posta soltanto nella cornice di ciò che Wolfram Högrefe ha chiamato «semantica trascendentale».<sup>28</sup> Se il significato di un termine consiste in ultima istanza nel suo «riferimento» ottenuto empiricamente mediante l'ostensione deittica di uno stato di cose o di un oggetto, si pone allora il problema della legittimità della *possibilità* di quel collegamento con la realtà che pure si è posto (Högrefe 1974: 50):

«*Quale carattere ha quel genere di intensione che consente di accreditare le intensioni mediante ostensione o deissi? Questioni di tal genere sono proprie di una semantica trascendentale e possono essere poste e risolte solo entro una tale semantica*».

In altri termini: com'è che il pensiero puro avanza una pretesa semantica? Questa cornice problematica risulta decisamente idonea per riflettere sul «significato» di «categorie» e «idee». Una «semantica trascendentale», infatti, indaga proprio il «carattere di quel genere di intensione» tramite cui è possibile che «le intensioni vengano accreditate mediante ostensione o deissi».

Bisogna marcare più dappresso questo genere molto particolare di intensione, che in un certo senso assegna «riferimento» a tutte le altre, mediante una netta e concisa risposta a ciascuna delle questioni fondamentali che «il problema preliminare di una *semantica trascendentale*» (*ivi*: 53) porta con sé. Prima questione: come deve essere già pensato «il fenomeno presegnico» per risultare determinabile come segno significante? *Come utilizzabile*. Seconda questione: quali sono quei procedimenti che permettono di

---

<sup>28</sup> Le profonde deficienze di un'impostazione di tipo pragmatistico per porre la questione di «uso» e «significato» in Kant sono state evidenziate dallo stesso Högrefe. Per una discussione tecnica — e fondata su validi argomenti — si rimanda direttamente a Högrefe 1974: 111-113, in cui questi ravvisa «tre errori sistematici» (*ivi*: 112) insiti nella proposta pragmatista avanzata da K. O. Apel.

determinare semanticamente il generico carattere di significato di questo «significante»? *Essi consistono nei dispositivi di ogni uso: «canone» e «disciplina».* Terza questione: attraverso quali proposizioni o quali precetti — e di quale carattere — può venir stabilito oggettivamente un «significato»? *Attraverso le «proposizioni fondamentali» contenute in un «canone» e i «precetti» di una «disciplina».*

In virtù di questa prima caratterizzazione — che troverà di seguito conferma nei testi kantiani (cfr. *infra* §§2.3 e segg.) e in un'analisi ontologica di «uso» (cfr. *infra* §§4.1 e segg.) — è possibile individuare univocamente quel «genere di intensione che consente di accreditare le intensioni mediante ostensione o deissi». Si tratta di un *uso di sé*, ossia dell'uso della propria generica capacità di usare, attività trasformativa sensibile rivolta a se stessi guidata da un «canone» e controllata da una «disciplina». D'altronde, l'uso di sé ha un carattere innegabilmente *intensionale*: i suoi atti non possono difatti mai esaurire la potenza cui rimanda. E soprattutto: nel contesto della filosofia kantiana l'uso della propria capacità di usare risulta essere il tipo di intensione primario e fondamentale alla base di ogni significazione.

### *Uso e significato delle «categorie»*

2.3 Già Martin Heidegger scriveva: «Nella questione circa il possibile uso delle categorie la loro propria essenza diviene essa stessa anzitutto un problema» (Heidegger 1929: 110). È quando ne va dell'uso delle categorie che la loro «essenza» — e quindi il loro «significato» — divengono perspicui. Le «categorie» sono concetti puri dell'intelletto, i quali, pur non essendo derivati da alcuna esperienza determinata, ne rendono possibile una oggettivamente valida. L'illusione apparentemente innocua che le categorie *in sé* — a prescindere dal loro uso — debbano pur significare qualcosa conduce alla nefasta conseguenza di una loro totale assenza di significato.

Kant lega esplicitamente il «significato» delle «categorie» a un «uso». È l'uso che deve catturare con i suoi dispositivi il «significato» delle categorie. Si dà significato delle categorie solo e soltanto per tramite dello *schema*, «formula» del canone dell'intelletto, né semplice immagine mentale né nozione generica, in cui «il concetto dell'intelletto è ristretto

nel proprio uso» (KrV A 140/B 179; 220). È tramite le «formule» di quel «canone dell'intelletto» che bisogna tenere sempre a mente — e che Kant chiama «schemi» — che le categorie acquistano significato. Senza queste «formule» del canone dell'intelletto alle categorie «non viene dato alcun oggetto, e quindi neppure alcun significato» (A 147/B 186; 225). A fornire «la chiave dell'uso delle categorie», e a gettare così luce sul loro significato, è in definitiva la nozione di *schema*, che assurge a «formula della proposizione fondamentale» (A 181/B 224; 256), a «formula» del canone. Quando Kant parla di *schema*, infatti, intende una «condizione restrittiva» (*ibidem*). Funzione dello schema, quindi, è quella di restringere le categorie nel loro uso corretto, applicare una regola canonica.

È opinione diffusa tra molti interpreti — fra cui Heidegger — che «nel contesto della fondazione trascendentale gli schemi debbano precedere le categorie» (Hogrebe 1974: 83). Qui non si tratta di un semplice ordine di «lettura» della *Critica*. Ne va di una coerente «fondazione trascendentale». Se il significato delle categorie non è preesistente all'«uso corretto» della facoltà di usare l'intelletto, allora le regole canoniche di quest'uso — seppur in «formule» operativamente efficaci — devono precedere le medesime categorie.

2.4 Le categorie, nella misura in cui hanno *significato*, si trattengono entro i bordi del «canone dell'intelletto», trovano dimora soltanto al suo interno. È proprio questo «trattenersi» delle categorie entro i bordi del «canone» — senza travalicarlo o trascenderlo — a dischiuderli la dimensione del significato. Le categorie non hanno alcun significato a prescindere dal «canone dell'intelletto», indipendentemente dalle «proposizioni fondamentali» che ne regolano l'«uso corretto». Non c'è alcun significato delle categorie preesistente a un «canone dell'intelletto»: non si dà in alcun modo un significato delle categorie preesistente a un uso corretto della propria facoltà di usare i concetti puri dell'intelletto.

Non a caso delle categorie si ha un «uso costitutivo». Si badi, però, a una sottigliezza che ha portato fuori strada numerosi interpreti: «Kant non indica mai come “costitutive” le categorie (come sostiene la maggior parte dei dizionari [ad es. quello di R. Eisler]), ma solo le regole del loro uso oggettivo» (Hogrebe 1974: 16). Dire che «le categorie hanno un uso costitutivo» non vuol dire che esse siano costitutive del pensiero; bensì che le regole tramite cui vengono usate sono «costitutive». E per «regole costitutive» si intende: «regole

canoniche». Si dà «uso costitutivo» soltanto laddove vi sia «canone». Delle categorie si dà dunque «uso costitutivo» o «uso proprio» perché esse sono regolate da un «canone». «Uso proprio», «uso canonico» e «uso costitutivo» sono espressioni equivalenti. «Costitutive» per Kant «sono soltanto le proposizioni fondamentali che garantiscono un uso di volta in volta ben determinato delle categorie (intelletto teoretico), delle idee (ragione pratica), e delle finalità (facoltà di giudizio estetico)» (ivi: 15). Le «proposizioni fondamentali» per usare la propria capacità di usarsi in riferimento alla conoscenza oggettiva delle cose (= «canone dell'intelletto») divengono allora, rispetto alle categorie, «*postulati trascendentali di significato*» (ivi: 86). Queste regole canoniche stabiliscono *a priori* il quadro in cui può essere pensato qualcosa come il «significato» dei concetti puri dell'intelletto: «Dunque, gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le vere e uniche condizioni per procurare a tali concetti... un significato» (KrV A 146/B 185; 224).

Acquista così un nuovo senso il ruolo svolto dalla Deduzione trascendentale delle categorie, «la spiegazione del modo in cui tali concetti possono riferirsi *a priori* ad oggetti» (A 85/B 117; 142), la giustificazione della legittimità della pretesa semantica che avanza il pensiero, realizzando che *soltanto tramite un certo «uso» è possibile procurare alle «categorie» un significato*. La Deduzione nel contesto del «significato» delle categorie come «uso», «non è da intendere nel senso che le categorie abbiano significato empirico, bensì nel senso che la loro pretesa semantica consiste in primo luogo nel fatto che esse possono essere applicate all'empiria» (Hogrebe 1974: 64). *Con la «deduzione» non si stabilisce che le categorie abbiano un significato empirico o una denotazione oggettiva (altrimenti non sarebbero «a priori»), ma che esse debbano trovare una tale denotazione mediante un certo «uso» della nostra capacità di usare l'intelletto*. Si stabilisce che il soggetto pensante deve cercare soltanto nell'intuizione sensibile le condizioni per usare la propria capacità di usare le funzioni logiche di cui è in possesso. Detto altrimenti: le categorie non trovano «significato» negli oggetti dell'intuizione sensibile perché li denotano, bensì perché il «canone dell'intelletto» stabilisce che è soltanto nell'intuizione sensibile che deve venir usato il patrimonio *a priori* di cui il proprio intelletto dispone.

2.5 Se il significato delle categorie dipende di fatto dalle «proposizioni fondamentali» del «canone dell'intelletto», allora non deve sussistere alcun significato qualora esse venissero usate scorrettamente o in modo non canonico.

Un primo problema interpretativo sembrerebbe porsi nella misura in cui Kant ascrive alle medesime categorie «un significato indipendente da tutti gli schemi», essendo esse «assai più estese di questi» (KrV A 147/B 186; 225). Pare ora sussistere un «significato» delle categorie *a prescindere dal* «canone dell'intelletto». «Un significato» — Kant si affretta tuttavia a specificare — «però soltanto logico, di semplice unità delle rappresentazioni: ad esse non viene in questo modo dato alcun oggetto, e quindi neppure alcun significato» (*ibidem*). Questo significato *mutilato* ha luogo quando delle categorie si verifica un «uso puro», certo «possibile», «ossia privo di contraddizione», ma tale da non garantire alla categoria un autentico significato (A 253; 328). Di un certo «significato» meramente logico dispone allora ogni categoria, il quale però non può fornirle «neppure alcun significato» (A 147/B 187; 226):

«Le categorie senza schemi sono dunque unicamente funzioni dell'intelletto riguardo a concetti, ma non rappresentano alcun oggetto».

A prescindere dai «postulati trascendentali di significato» le categorie sono generiche «funzioni dell'intelletto», e non hanno alcun significato in senso proprio. Esse, in quanto intensioni, indipendentemente da quella prima e fondamentale intensione che è l'uso della propria facoltà di usare, non giungono mai ad avere «ostensione».

Vi è poi un autentico «uso scorretto» delle categorie, che Kant chiama «uso trascendentale» o «abuso delle categorie» (A 296/B 352; 361). L'«uso trascendentale» delle categorie consiste in un loro uso senza porre «a lato della categoria il suo schema, inteso come condizione restrittiva» (A 181/B 224; 256). Quindi, in un caso concreto: l'«unità» viene riferita a un oggetto non esteso; la «realtà» a un oggetto senza grado, ecc. Le categorie senza canone sono vuote, e di esse rimane solo un certo significato «logico» o «trascendentale» che impropriamente — e soltanto per analogia — Kant chiama «significato». Questo significato «analogico» consiste nel considerare formalmente le categorie come funzioni possibili dell'unità sintetica del molteplice, come condizioni formali di un uso possibile della facoltà di usare il nostro intelletto. Ad ogni modo,

«l'uso trascendentale — o abuso — delle categorie», tuttavia, «è un semplice errore della capacità di giudizio (non imbrigliata convenientemente dalla critica), la quale non bada abbastanza (*nicht genug Acht hat*) ai limiti del solo terreno, entro cui sia concesso all'intelletto di muoversi» (A 296/B 352; 361).

Bisogna allora concentrare l'attenzione su di sé, e, come il cambiavalute della tradizione stoica, assicurarsi che lo schema sia posto ogni volta «a lato della categoria». In che modo? Mediante un concetto-limite o «negativo» (B 307; 325), un *memento!* disciplinare dell'intelletto: il *noumeno*. Difatti, «nel noumeno cessa completamente tutto l'uso — anzi, tutto il significato — delle categorie» (B 308; 327). Usando scorrettamente le categorie se ne annichilisce il significato vero e proprio (cfr. *infra* §3.5). Così è fornita anche la controprova di come «uso» e «significato» siano legati nella dottrina kantiana delle «categorie».<sup>29</sup>

#### *Uso e significato delle «idee trascendentali»*

2.6 Le «idee trascendentali» sono concetti trascendentali della ragione per i quali non può essere dato alcun oggetto corrispondente nei sensi (A 327/B 383; 385). Tuttavia, la stessa «ragione» — per un suo certo «interesse» — avanza una singolare pretesa riguardo alle proprie «idee» (*Io-anima, mondo, Dio*). Pretesa ovviamente vana, dato che per un uso speculativo della ragione «non è propriamente possibile una deduzione oggettiva» (A 336/B 393; 391). Soltanto un *abuso* della ragione — dovuto all'erronea credenza che le «idee» dispongano di un significato indipendentemente dall'uso, e al difetto di una vigile attenzione rivolta a se stessi — induce a concedere credito alle illusorie pretese semantiche della ragione, sia nel rispetto teoretico che in quello pratico: che Dio sia esistente e causa di leggi

---

<sup>29</sup> Di seguito una serie di inequivocabili passi kantiani in cui si lega «uso» a «significato» con riguardo alle «categorie»: «La proposizione fondamentale della causalità non trova *un significato o un segno del suo uso* se non nel mondo dei sensi» (A 609/B 637; 632); «In *un siffatto uso* semplicemente speculativo» le categorie «perdono *ogni significato*» (A 635/B 663; 652); «Al di fuori di esso [*sc.* canone dell'intelletto] la categoria non trova alcun uso, anzi è addirittura priva di significato, e risulterebbe del tutto distolta dalla sua destinazione [*d'uso*] (*Bestimmung*)» (A 636/B 664; 653); «le proposizioni fondamentali sintetiche dell'intelletto sono infatti di uso immanente», «l'uso trascendente di tali proposizioni», invece, è «un uso cui il nostro intelletto non è affatto preparato» (*ibidem*).

morali o che l'anima sia permanente e incorruttibile. *L'abuso della ragione — come d'altronde quello dell'intelletto — presuppone la chimerica convinzione che vi sia un significato preesistente all'uso, e ha a suo fondamento un difetto dell'uso della propria capacità di usare.* È questa la cornice problematica in cui per Kant si pone il problema del «significato» delle «idee» della ragione.

Scrive però Kant: «Sebbene a riguardo dei concetti trascendentali della ragione noi dobbiamo dire: sono soltanto idee, tuttavia non ci sarà affatto lecito di considerarli come superflui e nulli» (A 329/B 385; 386). «Presumibilmente — continua — esse hanno una loro destinazione [d'uso] (*Bestimmung*), buona e conforme a un fine» (A 669/B 697; 678). Infatti, «tutto ciò che è fondato nella natura delle nostre capacità deve essere conforme ad un fine e in accordo con il corretto uso di esse» (A 642/B 670; 658). Il patrimonio *a priori* di ogni nostra «facoltà» o «capacità» discorsiva ammette un «uso corretto», e quindi deve soddisfare una certa «pretesa semantica». «Le idee trascendentali avranno dunque il loro uso appropriato», e, dipendentemente da esso, un «significato». O meglio: troveranno unicamente il proprio significato nella dimensione di un «uso appropriato» della «ragione» nel rispetto teoretico. Il che non comporta il materializzarsi di Dio o di un'anima individuale. Anzi: queste eventualità vengono di principio escluse, dato il particolare «uso» necessario per una «semantica» delle idee.

Le «idee» trovano di fatto un «significato» nel loro «uso regolativo assai pregevole e indispensabilmente necessario» (A 644/B 672; 659). La tesi di Kant è la seguente: l'unico «uso» in cui le idee trascendentali possono trovare il proprio significato ha carattere «regolativo». Ogni uso — si è visto — si configura per Kant in endiadi. «Uso regolativo» è nozione opposta e complementare a «uso costitutivo». Se «uso costitutivo» è quell'uso che ha luogo secondo regole canoniche, l'«uso regolativo» non ha un proprio canone, bensì soltanto una disciplina. Le idee non trovano il loro significato nell'«uso costitutivo», a meno di non voler far un uso surrettizio e illusorio della propria ragione. Infatti, «se noi prescindiamo da questa restrizione dell'idea ad un uso semplicemente regolativo, la ragione cade allora in errori di molte specie» (A 698/B 717; 694). È quando «si staccano totalmente» dall'«uso regolativo» che le idee divengono «dialettiche» o causa di «parvenza», e così illegittimamente «creano a se stesse oggetti» (A 565/B 593; 598). «Le idee della ragione non possono mai essere in se stesse dialettiche: dev'essere semplicemente a causa del loro abuso,



piuttosto, che da esse sorge un'illusione ingannevole» (A 669/B 697; 678). Perciò, *la ragione nel rispetto teoretico non ha «canone», ma soltanto «disciplina»*. Peculiare dell'«uso regolativo» è una pervasiva e diffusa attenzione a se stessi, un'atmosfera di costante previdenza e conoscenza di sé. Non a caso, nella topica della *Critica*, la trattazione del «significato» delle «idee trascendentali» trova il suo posto soltanto in quella «disciplina della ragione pura» o «critica dell'uso sbagliato della ragione» (Hogrebe 1974: 99) che è la Dialettica trascendentale.

2.7 Bisogna caratterizzare più dappresso la peculiarità di questo «uso regolativo». Il significato delle «idee» è anzitutto sempre «soggettivo». Scrive Kant (KrV A 643/B 671; 658):

*«Non è l'idea in se stessa, ma è semplicemente il suo uso, che può essere, rispetto a tutta l'esperienza possibile, o esterno (überfliegend) (trascendente) o interno (einheimisch) (immanente), secondo che si rivolga l'idea o direttamente ad un oggetto che, a quanto si presume, le corrisponde, oppure soltanto all'uso in generale dell'intelletto a riguardo degli oggetti con cui l'intelletto ha a che fare».*

In parafrasi: c'è un uso delle idee «interno» al «canone dell'intelletto», e un uso delle idee «esterno» rispetto a questo stesso «canone». La ragione non ha «canone» nel rispetto teoretico, ma essa può impiegarsi all'«interno» del «canone dell'intelletto»: questo «uso» della ragione prende il nome di «uso regolativo». Le «idee» acquistano dunque un «significato» soltanto se si *usa* la propria ragione all'«interno» del «canone dell'intelletto». Proprio perché usabile soltanto «internamente» a questo «canone», «l'idea è propriamente soltanto un concetto euristico, non già ostensivo» (A 671/B 699; 680). Eppure, essa ottiene significato mediante un certo «uso». Continua Kant (A 644/B 672; 659):

*«Io sostengo perciò, che le idee trascendentali non devono mai avere un uso costitutivo (in modo che risultino dati così concetti di certi oggetti), e nel caso in cui le si intenda in questo senso, esse sono semplicemente concetti raziocinanti (dialettici). Tali idee, per contro, hanno un uso regolativo assai pregevole e indispensabilmente necessario, che consiste cioè nel rivolgere l'intelletto ad un certo scopo, in vista del quale le direzioni di tutte le regole dell'intelletto convergono in un punto, il quale, pur essendo soltanto un'idea (focus imaginarius), ... serve tuttavia a procurare la più grande unità e la più grande estensione a tali concetti. Da ciò, è vero,*

sorge in noi l'illusione, che queste linee di direzione siano tracciate a partire da un oggetto, il quale si trovi esso stesso al di fuori del campo dell'esperienza possibile (allo stesso modo degli oggetti che sono veduti dietro la superficie dello specchio)».

E ancora (A 508-509/B 536-537; 555):

«La proposizione fondamentale della ragione è quindi, propriamente, soltanto una regola, che nella serie delle condizioni delle apparenze date impone un regresso, al quale non è mai concesso di arrestarsi ad un qualcosa di assolutamente incondizionato. Tale proposizione non è... una proposizione fondamentale dell'intelletto. Essa non è neppure un principio costitutivo della ragione... Si tratta, piuttosto, ... di un principio della ragione, il quale, come regola, postula ciò che noi dobbiamo fare nel regresso, ma non anticipa ciò che è dato in sé nell'oggetto, prima di ogni regresso. Io lo chiamo, di conseguenza, un principio regolativo della ragione ecc.».

Le «idee» della ragione «anima», «mondo» e «Dio» non trovano il loro significato in oggetti dell'intuizione sensibile, bensì nella configurazione di un uso dell'intelletto: «Quantunque mediante essi [sc. i concetti trascendentali della ragione] non possa venir determinato alcun oggetto, essi nondimeno, sostanzialmente e inavvertitamente, possono fornire all'intelletto un canone per il suo uso esteso e coerente: con tale canone l'intelletto, a dire il vero... viene guidato meglio e più in là» (A 329/B 385; 386). Tramite tali idee viene consolidato e rafforzato il «canone dell'intelletto» più di quanto potrebbe avvenire senza tali idee (A 671/B 699; 680). Perciò Kant non esita a definire l'«idea» della «ragione» — quanto alla sua funzione — un «qualcosa di analogo allo schema» (A 665/B 693; 675). Con la differenza, però, che il «principio della ragione» (il regresso all'infinito) non è una regola canonica della ragione né dell'intelletto. Esso rivolge soltanto l'intelletto verso uno scopo fittizio (*focus imaginarius*) mediante il quale il «canone» di questo risulta più articolato, anche se non più esteso. Nel campo teoretico, allora, per usare la «ragione» non è ammesso alcun canone — semmai soltanto una *disciplina*; ma questa «disciplina della ragione» costringe ugualmente entro un «canone», sebbene non il proprio.

L'«uso regolativo» si iscrive sempre nella cornice di un canone, pur non avendone uno suo proprio. Le «idee» trovano dunque il proprio significato in un contesto che è già un contesto di significato. Le pretese semantiche della ragione vengono soddisfatte nella cornice di un uso, pur senza una deduzione legittimante. La *Critica*, allora, mediante l'endiadi costitutivo/regolativo, «vieta un determinato uso della ragione che altrimenti sarebbe valido,

e allo stesso tempo *permette* un uso dell'intelletto che altrimenti *non sarebbe valido*» (Hogrebe 1974: 111).

2.8 *Le «idee», a differenza delle «categorie», non sorgono da un uso (cfr. infra §3.5). «Dio», «anima» e «mondo» non sono astrazioni reali: di esse non si danno manifestazioni sensibili. Tuttavia, a differenza delle «categorie», le «idee» hanno un'origine esclusivamente naturale; esse — da sempre immutabili nel loro numero e contenuto — sono effettivamente «piantate in noi assieme alla nostra esistenza». Di fatto, «idea trascendentale» è il nome comune di quelle risorse logico-linguistiche che interrompono e al contempo generano il «regresso all'infinito» caratteristico del pensiero verbale.*

Due sono le tipologie di «regresso all'infinito» proprie del pensiero verbale: si dà un regresso per «infinita alternanza» e un regresso per «infinita presupposizione» (Virno 2010: 36-55). Il primo tipo «si basa su una coppia di termini complementari, che però si oppongono e oltrepassano a vicenda. Ciascuno di questi termini domina per un momento l'altro, salvo esserne subito dopo dominato» (*ivi*: 36); il secondo, invece, «consta di un solo termine omogeneo, in apparenza autosufficiente, che tuttavia, dovendo garantire a se stesso un fondamento, si sdoppia in anteriore e posteriore, condizione e condizionato, presupposto e posto» (*ibidem*). Un paio di esempi: un tipo di regresso «per infinita alternanza» è far valere proprio malgrado le ragioni della «libertà» proprio mentre si sta dimostrando con rigore che tutto debba accadere necessariamente secondo causalità, e, al contempo, mostrare — senza volerlo — l'ineluttabilità della causalità naturale proprio mentre si argomenta con una logica stringente a favore della libertà dell'accadere in riferimento alle «apparenze»; porre invece un'«apparenza» a fondamento di un'altra, e alla prima, in quanto già «condizionata», una ulteriore di ordine superiore, e a questa un'altra ancora, e così via, è un regresso per «infinita presupposizione».

Fatte queste debite precisazioni, nessun lettore kantiano oserebbe mai negare che le «idee trascendentali» siano di fatto risorse logico-linguistiche mediante le quali si è in grado di porre termine a un regresso all'infinito. *L'Antitetica della ragione pura* depone tutti quei regressi per infinita alternanza mediante l'«idea» di «mondo», la quale induce a ritenere questi conflitti come semplici «parvenze». L'infinito alternarsi di libertà e causalità cessa soltanto se si considera il regresso da un punto di vista del «mondo intellegibile» (in cui è la

prima ad avere la meglio), o dal punto di vista di un «mondo sensibile» (in cui è valida solo la seconda). D'altro canto, le «idee» di «Dio» e dell'«anima» sono stratagemmi mediante i quali porre termine a un duplice regresso per infinita presupposizione: l'una riferita al regresso delle «condizioni del pensiero puro», l'altra a quello delle «condizioni di un pensiero in generale» (KrV A 397; 458-459). Difatti, a detta dello stesso Kant, «con i paralogismi della ragione colmiamo una lacuna» (A 395; 457), mentre «non si può contestare a questo concetto [sc. l'idea trascendentale di Dio] una certa fondatezza, quando si tratti di *decisioni* (*Entschließungen*)» (A 587/B 615; 615).<sup>30</sup> In conclusione: «In tutti e tre questi casi, la ragione pura ha a che fare semplicemente con la totalità assoluta della sintesi delle condizioni, cioè con quella condizione, che è essa stessa incondizionata» (A 397; 459). Detto altrimenti: le «idee trascendentali» pongono termine a un regresso all'infinito. «Dio», «anima» e «mondo» non esprimono altro se non una «totalità assoluta della sintesi delle condizioni».

Bisogna ora mostrare che queste stesse risorse con cui il regresso all'infinito viene troncato sono le medesime da cui scaturisce: «l'«e così via» è un fenomeno secondario, conseguenza o sintomo di una crisi del «basta così»» (Virno 2010: 139). La tecnica con cui le «idee» trancano le varie tipologie di regresso all'infinito è la medesima: *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, «passaggio ad altro genere». Il regresso per infinita alternanza della coppia libertà/causalità viene troncato dall'«idea» di «mondo» collocando i due termini in «mondi» di «genere» diverso (intelligibile l'uno, sensibile l'altro) rispetto allo statuto delle singole «apparenze»: il «tutto» — sia esso sensibile o intelligibile — è «di genere altro» rispetto alle sue parti. L'«anima» e «Dio», invece, pongono termine a ogni tentativo di fornire ulteriori ragioni del proprio pensiero e della totalità delle «apparenze» collocandosi in una sfera «noumenica» davanti alla quale il regresso si arresta. In altri termini: «l'*autoreferenzialità* delle idee mette fuori gioco la *ricorsività* sintattica da cui è innervato il regresso all'infinito» (Virno 2010: 118). Tuttavia, questa stessa «autoreferenzialità» delle «idee» in riferimento alle «apparenze», la quale, ponendo le «idee» in un «genere altro» affatto diverso da quello delle «apparenze», disinnescava le istanze naturali della ragione al regresso (cfr. KrV A 508-509/B 536-537; 555), se ne mostra essere alla radice. È lo smodato «interesse» che si

---

<sup>30</sup> Scrive Paolo Virno (2010: 140-141): «L'interruzione del regresso all'infinito è, a tutti gli effetti, una decisione... Il verbo «decidere» (da *caedere*) vuol dire, semplicemente, «troncare», «spezzare», «tagliare corto»... L'interruzione del regresso all'infinito non deve essere equiparata, però, a una decisione qualsiasi. Essa è piuttosto la *decisione preliminare*, antifatto e modello di tutte le altre».

nutre per gli oggetti che da queste tecniche di interruzione sembrano scaturire («Dio», «anima», «mondo») a metterne di fatto a repentaglio la riuscita, facendo dispiegare il regresso.

Non c'è dubbio che giochi a sfavore delle tecniche di interruzione del regresso l'inevitabile valore *esistenziale* di cui è dotata la sintassi linguistica: tale valore spetta direttamente «a ciò che il linguaggio è (regole e strutture sintattiche), non a ciò che il linguaggio *rappresenta*» (Virno 2010: 35); non alle mirabili costruzioni culturali che il linguaggio è in grado di edificare, bensì a ciò che appartiene per essenza al pensiero verbale. Se l'interruzione del regresso all'infinito è «matrice della nozione metafisica di trascendenza» (*ivi*: 46) — nome dei stratagemmi che troncano il regresso è «Dio» o «anima», e non «triangolo» o «cane»; l'infinita alternanza risolta dal «mondo» è tra «libertà» e «causalità», non tra «caldo» e «freddo» — alle «idee» non si può essere indifferenti. Le «idee» risultano talmente «interessanti» da volerle strappare a quella dimensione di «altro genere» in cui sono collocate per inserirle — riportandole tra le «apparenze» — nella catena del regresso: «Dio» viene iscritto nella catena della serie delle cause, quando lo si considera per «interesse» autore di una certa dottrina morale rivelata o di un evento miracoloso; l'«anima» e il «mondo» divengono «apparenze» tra le altre, quando si partecipa con trasporto alle vicissitudini quotidiane in vista della speranza di una vita futura o si attende con preoccupazione apocalittica la Fine dei giorni.

2.9 Kant si trova costretto a dover far fronte a questa condizione: la continua pretesa di un regresso all'infinito da parte della ragione, e gli esiti talvolta fallimentari delle sue tecniche di interruzione. Di conseguenza, non è sufficiente una *Dialettica trascendentale*, un semplice elenco delle possibili tecniche di interruzione del regresso eventualmente accompagnato da una generica messa in guardia dal contenuto «interessante» delle idee di ragione. È necessario elaborare un «metodo». Se le «idee» hanno un qualche «significato», allora esso non può consistere in «apparenze» (altrimenti le medesime tecniche di interruzione del regresso sarebbero di necessità ad esso soggette), bensì in un certo «uso» delle proprie facoltà. Di conseguenza, le «idee» troveranno il loro «significato» in un «uso regolativo», le cui caratteristiche fondamentali sono state precedentemente definite (cfr. *supra* §2.7).

2.10 Che il significato delle «idee» o delle «categorie» consista in un «uso opportuno» o «corretto» — e che l'«uso scorretto» conduca a una totale assenza significato — è già sufficiente per corroborare l'ipotesi interpretativa precedentemente avanzata. Di fatto, però, la relazione che lega in Kant «uso» e «significato» — se possibile — è ancora più pervasiva. Non soltanto «categorie» e «idee», ma anche il modo di significare semplici concetti empirici o matematici tradisce l'importanza fondamentale di questo rapporto.

Per Kant «il significato dei nomi è da intendere come una regola che può essere esemplificata solo da un caso» (Hogrebe 1974: 68). Si prenda ad esempio il concetto empirico di «cane». Vi sono molte immagini possibili di cani, ma «cane» le significa tutte. Come è possibile? Risponde Kant: perché

«il concetto di cane indica una regola [= schema empirico], secondo cui la mia immaginazione può tracciare *universalmente (allgemein)* la figura di un animale quadrupede, senza essere ristretta ad un'unica figura particolare, offertami dall'esperienza, oppure ad ogni immagine possibile, che io sia in grado di raffigurare *in concreto*» (KrV A 141/B 180; 221).

Anche per significare semplici nomi comuni c'è bisogno quindi di «schemi», sebbene empirici, ossia di «formule canoniche». Lo «schema empirico», però, qui non può restringere l'uso — e quindi: il significato — della propria facoltà di usare l'intelletto discorsivo entro nessun «canone» *a priori*. Esso è piuttosto «paradigmatico»: *fornisce la regola d'uso di un concetto empirico presentando in un singolo impiego ciò che tutti i suoi ulteriori usi possibili hanno in comune (allgemein)*. In caso contrario ci sarebbero tanti significati di «cane» quante sono le rappresentazioni mentali possibili. Legando invece «uso» a «significato» anche per i concetti empirici, Kant rende la dimensione del significato completamente indipendente da quella delle rappresentazioni psicologiche (*Vorstellungen*).<sup>31</sup>

Per quanto concerne, infine, i concetti matematici è nota la tesi di Kant secondo la quale di essi è possibile un significato soltanto mediante un «uso intuitivo» (A 719/B 747; 718). I concetti della matematica hanno un significato soltanto nella misura in cui è possibile

---

<sup>31</sup> Su questioni semiotiche relative allo «schema empirico» cfr. Meo 2004: *passim*.

costruirli nell'intuizione, in accordo con le regole dell'uso intuitivo della ragione. *Hanno dunque «significato» tutti e soli quegli oggetti matematici che sono in accordo con i procedimenti sintetici dell'uso intuitivo della propria ragione.*<sup>32</sup> Perciò «triangolo isoscele» ha significato, mentre «cerchio quadrato» ne è privo. Anche usando la propria capacità di usare nel rispetto matematico «significare» fa rima con: «uso».

2.11 Riassumendo quanto detto: «significare» vuol dire usare la propria capacità di usare: sottomettendola a una regola canonica («uso costitutivo», «categorie»); rivolgendola a uno scopo fittizio cui sembrano convergere tutte le regole canoniche («uso regolativo», «idee»); fornendone la regola d'uso mediante la presentazione in un singolo impiego di ciò che vi è di comune a tutti i suoi altri impieghi possibili (uso paradigmatico, concetti empirici) oppure esibendone ogni volta i procedimenti di sintesi nell'intuizione sensibile («uso intuitivo», concetti matematici). Infine, dal modo in cui Kant lega «uso» a «significato» si evince che ogni «significare» consiste sempre in una serie di operazioni eseguite su se stessi.

*Nota. Sfiora il tautologico dire che il significato di una proposizione dipende dalla pratica linguistica nella quale si iscrive o che la denotazione di una parola consista in un elenco dei suoi contesti d'utilizzo. È ovvio che Wittgenstein non stia dicendo nulla del genere quando afferma che per una grande classi di casi, anche se non per tutti, il significato è l'uso (cfr. Wittgenstein 1953, §43: 25). Si tratta allora di vedere come si costituiscono quelle pratiche e quei contesti. Wittgenstein probabilmente sta dicendo che la struttura logica della significazione è la medesima di quella dell'uso. Il significato — come l'uso — ha bisogno di insegnamento, addestramento, esercizio, ripetizioni, pratiche quotidiane, regole, istituzioni. In una parola: «canone» e «disciplina».*

*Nota. È certo notevole che il verbo χρῆσθαι, «usare», di fatto acquisti (o meglio: assegni) significati di volta in volta diversi in base al contesto. E quindi: νοστοῦ χρῆσθαι, lett. «usare il ritorno», significa «provare nostalgia»; συμφορᾷ χρῆσθαι, lett.*

---

<sup>32</sup> Sulla relazione tra costruzione degli oggetti matematici nell'intuizione, presentazione sensibile a priori e «schematismo» cfr. Ferrarin 1995.

«usare la disgrazia», «essere infelici»; *νιφετῶ χρησθαι*, lett. «usare la neve», «essere soggetto a nevicare»; *Πλατῶνι χρησθαι*, lett. «usare Platone», «essere amico di Platone», ecc. (Redard 1953: passim). «Il fatto è» — fa notare Giorgio Agamben — «che il verbo in questione sembra trarre il suo significato da quello del termine che l'accompagna» (Agamben 2014: 48). Tuttavia, più che trarre il proprio significato contestuale dal termine cui si riferisce, il verbo *χρησθαι* sembra di volta in volta assegnargliene uno nuovo o ulteriore. E così, il «ritorno» diviene un sentimento (la nostalgia), la «disgrazia» una tonalità emotiva (l'infelicità), la «neve» una generica disposizione atmosferica, quel tale di nome «Platone» un amico. In greco — ma lo stesso vale per l'uti latino — «usare» assolve dunque alla medesima funzione logica che ha più generalmente nel linguaggio: esso è matrice di significati.

### 3. Significare come «esercizio spirituale»

3.1 A questo punto è opportuno riassumere il percorso finora compiuto per poi presentare alcune tesi in riferimento all'oggetto proprio della ricerca (cfr. *infra* §§3.4 e seg.).

Il modo kantiano di intendere il significato di «idee» e «concetti» sembra consistere in certe pratiche molto affini a ciò che Pierre Hadot ha chiamato «esercizi spirituali». Tali pratiche coinvolgono tutto lo psichismo dell'individuo, consentendogli così di realizzare una vera e propria trasformazione di se stesso («conversione»). In ogni «esercizio spirituale» ad essere anzitutto usabile è la propria generica facoltà di usare. Non si dà per Kant alcun significato preesistente a un lavoro duro e «ascetico» su se stessi. Significare vuol dire: tenere a mente certe regole seguendole non senza difficoltà, mantenendosi entro determinati limiti e tenendo costantemente a freno la tendenza a varcarli. Come in ogni autentico «esercizio spirituale», nel significare sono in opera i dispositivi del «canone» e della «disciplina». Di conseguenza: *il «significato» non comunica né informa, bensì anzitutto trasforma.*

Inoltre, gli «esercizi spirituali» sono pratiche su se stessi destinate ad assicurare il proprio progresso spirituale verso lo stato «ideale» del saggio. Si tratta di un lavoro su di sé in vista della saggezza. Il significare «categorie» e «idee» consiste per Kant in una messa in pratica di quei medesimi atti che sono poi indispensabili per potersi incamminare verso



l'«ideale» del saggio: il controllo, la limitazione delle proprie tendenze naturali e la costante attenzione rivolta a se stessi («anche soltanto la parvenza esterna di un dominio di sé... fa sì ancora oggi che per una certa analogia noi chiamiamo filosofo chi sembra possedere tale dominio»). Non c'è allora differenza tra il significare e il ricordare piaceri passati o svolgere un'operazione aritmetica: si tratta sempre di «esercizi spirituali». Se la «filosofia» — come suggerito da Kant ne *L'Architettonica* — è la via per giungere alla saggezza (*Weisheit*) attraverso la scienza (*Wissenschaft*), allora la conoscenza e l'esperienza oggettiva sono mezzi, non fini. Esercitarle vuol dire impiegare se stessi in tecniche tali da realizzare una «conversione». Significare «categorie» e «idee» è un modo di lavorare su di sé in vista della saggezza alla stregua di: imparare a morire, astenersi dai piaceri sessuali, esercitare l'ironia. Perciò, *significare è un «esercizio spirituale» in vista della «saggezza»; un atto da «riferire» anzitutto a essa, e non agli oggetti in vista della conoscenza.*

3.2 Esempio è il caso delle «categorie». Già Claude Levi-Strauss, sottolineando il forte «riferimento a Kant» della sua ricerca, gli riconosceva di aver posto il problema della conoscenza in maniera decisamente peculiare. «Filosoficamente», dichiarava in un'intervista del 1969 rilasciata a Paolo Caruso, «mi sento sempre più kantiano». «Kantiano» — continuava — «non tanto per il contenuto specifico della dottrina di Kant, quanto per la particolare maniera di porre il problema della conoscenza... La mia ricerca verte essenzialmente sulle “costrizioni mentali”, sulle categorie» (cit. in Galzigna 2008: 8). D'altro canto, Michel Foucault, in un periodo in cui aveva fecondamente spostato l'attenzione dalle pratiche disciplinari alle tecniche del sé, inscrevendo il proprio operato nella «tradizione critica che è quella di Kant» (Foucault 1984d: 631), faceva il *pendant* dell'antropologo con la seguente affermazione: «non è possibile alcun accesso alla verità senza asceti» (cit. in Galzigna 2008: 11). Le «categorie», condizioni di possibilità dell'esperienza oggettiva, sono allora «costrizioni mentali»; la «verità» o «conoscenza oggettiva» non può prescindere da un certo lavoro su di sé letteralmente «ascetico». Quando si conosce oggettivamente qualcosa è già in atto una trasformazione sensibile di se stessi. Questa è la funzione della Critica: «trasformare» *sensibilmente* se stessi tramite una serie di «esercizi spirituali» — tra cui il significare le funzioni logiche del proprio intelletto o i concetti trascendentali della propria ragione.

3.3 La concezione kantiana del significato è affatto diversa da quella della tradizione del «discorso filosofico» moderno, secondo la quale il significato di un termine consiste nella sua semplice denotazione. Questo modo di intendere la significazione pare quantomeno lacunoso. Cos'è che manca? Per rispondere a questa domanda è sufficiente rivolgersi al modo in cui «categorie» e «idee» trovano significato: *se* si presuppone un significato di «categorie» e «idee» a un'attività trasformativa sensibile rivolta alle proprie facoltà, *allora* ha luogo un dileguarsi del loro stesso significato. Ciò che solitamente si ritiene essere a garanzia di significato, una neutra e presupposta denotazione, in realtà conduce a una sua totale assenza. *La denotazione dei «significanti» è quindi il risultato — e non il movente — di un'attività d'uso.* Chi sostiene il contrario cade vittima di un'illusione che confonde l'effetto con la ragione.

Difatti, il significato di categorie e idee non ha in prima istanza a che fare con un «oggetto immediato», bensì con una pratica trasformativa, un lavoro sensibile su di sé. Solo apparentemente il nucleo del significato è un «riferimento» a un oggetto. Di fatto, il «riferimento» viene dopo, e prima, nel «retrobottega», si celano una serie di pratiche su di sé che rendono il caratteristico «riferimento» di concetti dell'intelletto anzitutto possibile. Si presti però ora attenzione a un dettaglio importante: nessuno — tantomeno Kant — in questo modo sostiene che il significato non comporti «riferimento». La questione qui è solo di come il significato *significhi*. E non si può capire come il significato *significhi* — questa è la lezione di Kant — se non lo si lega a un'attività trasformativa sensibile rivolta a se stessi. La purezza del «significato» di strutture trascendentali non può prescindere dalle «tecnologie del sé», da strategie di omissione, da difficoltosi processi di canonizzazione, e rimanda a una perenne dimensione che mostra il carattere preliminare di un lavoro «terragno» su se stessi.

3.4 La questione del «significato» mostra un tratto caratteristico di tutta la «filosofia» kantiana: *la «filosofia critica» consiste in un'ortoprassi o un'ortochresi (ὀρθή χρῆσις), e non in una semplice ortodossia.* Perciò, è da prendere alla lettera il celebre monito kantiano: la Critica non contiene i precetti di un determinato «discorso filosofico», bensì insegna a «filosofare». Il «filosofo critico» non è colui che difende strenuamente un certo corpus dottrinale, ma colui che usa le proprie facoltà in un determinato modo.

Queste considerazioni invero inducono a ritenere almeno plausibile l'ipotesi avanzata in principio di questa ricerca: leggere l'intera opera Critica come un *Trattato sull'uso*. Detto ciò, cosa ne guadagna l'oggetto polemico proprio di questo lavoro? Più specificatamente: come appare qui «uso» al modo del fondamento? Di fatto, quella del «significato» è una delle figure kantiane in cui l'«uso» come fondamento appare più perspicuamente: *scaturigine del significato di «categorie» e «idee» è difatti una continua e ininterrotta attività trasformativa sensibile riferita a se stessi*. Senza tale «uso» esse non troverebbero alcun significato: *completamente materiale — e per nulla «teoretica» — è quell'operazione trasformativa che Kant pone all'origine del significato di «concetti» e «idee»*. Se con la Scuola di Marburgo si considera ancora la filosofia kantiana alla stregua di una «ordinaria» gnoseologia, si deve tuttavia convenire che il problema gnoseologico sia stato posto da Kant in maniera affatto particolare (cfr. *supra* §3.2).

3.5 In apertura di questa ricerca si è sostenuta l'ipotesi che le «categorie» siano sorte da un certo uso o attività trasformativa *sensibile* delle «apparenze»: «apparenze» unità di misura di altre «apparenze».<sup>33</sup> Ora, invece, che esse «significano» mediante un uso o attività trasformativa *sensibile* riferita al soggetto (significato delle «categorie» come «esercizio spirituale»). Si dà per caso un contrasto tra le due affermazioni? Ovviamente no. Bisogna distinguere i due processi: il *come* le categorie siano sorte dal *come* le categorie ricevano di volta in volta «significato». Per riferire ogni volta «apparenze» ad altre «apparenze», di modo che le prime «significhino» in quanto «categorie», il soggetto deve attenersi a un «canone», trattenutovi a forza da una «disciplina».

C'è di più: è proprio il particolare modo di «significare» le categorie che conferma il loro statuto di «apparenze» *pure e a priori*. È nelle prescrizioni della «disciplina» e nei dettami del «canone» dell'intelletto che si rapprende il particolare statuto *materiale* delle «categorie».

Le categorie non sono costitutive del pensiero: a differenza delle «idee», esse non sono «innate». In nessun luogo testuale Kant le dice tali; anzi, egli afferma proprio il contrario (cfr. KrV B 167; 209). Semmai, allora, ad essere costitutive sono le regole del loro uso (cfr. *supra* §2.4). Il che vuol dire: le regole d'uso delle categorie sono «canoniche».

---

<sup>33</sup> Cfr. *supra* Introduzione §17.

Dunque, l'*Analitica dei principi* raccoglie quelle regole in virtù delle quali talune specifiche «apparenze» possono venir riferite a tutte le altre mediante un certo uso della nostra capacità di usare l'intelletto. Detto altrimenti: il «canone» contiene le regole per usare la propria capacità di usare *in modo tale* da riferire correttamente talune «apparenze» (e non altre) a tutte le restanti.

Il *memento!* «disciplinare» dell'intelletto è tutto nel concetto «negativo» di *noumeno*: oggetto non-sensibile (cfr. *supra* §2.5). Di fatto, porre nel concetto-limite del «noumeno» tutta quanta la «disciplina» dell'intelletto porta un ulteriore elemento a favore dell'ipotesi con cui si aveva esordito all'inizio: che le «categorie» siano «apparenze» *pure e a priori*. Scrive Kant: «Se [le categorie] vengono separate dalla sensibilità, esse non hanno alcun uso» (KrV B 305; 321). Le categorie perdono il loro uso — e di conseguenza il loro «significato» — qualora vengano inavvertitamente «separate dalla sensibilità». Quale ne è il motivo? Se il divieto «disciplinare» non è arbitrario, ma deve governare l'aderenza del soggetto ad un «canone», ci si chiede ora perché esse non possano venir «separate dalla sensibilità». «Separate dalla sensibilità» vuol dire anzitutto: riferite a oggetti non-sensibili. Perché — di nuovo — le «categorie» possono essere riferite soltanto ad «apparenze»? Per il soggetto sarebbe indifferente, infatti, seguire le prescrizioni di una «disciplina» che stabilisse il contrario. Questa particolare prescrizione «disciplinare» dell'intelletto deve allora svelare qualcosa sulla stessa genesi delle «categorie». Se non venissero riferite *esclusivamente* ad «apparenze», le «categorie» perderebbero il loro statuto *puro e a priori*: ciò che le rende tali è il fatto di poter venir riferite a tutte le «apparenze», mentre, se fossero indistintamente riferibili anche ad oggetti non-sensibili, esse mancherebbero la loro presa proprio sulle prime (non potrebbero più essere «condizioni di possibilità dell'esperienza»). Eppure, che il loro riferimento alle «apparenze» sia *esclusivo* tradisce un'affinità di principio tra «categorie» e «apparenze», sebbene ad entrambe spettino livelli logico-trascendentali diversi. Perciò, a non poter essere «separato dalla sensibilità» non è soltanto il loro impiego, ma anche la loro genesi. Di conseguenza, le categorie hanno un'applicazione esclusiva ad «apparenze» perché esse non sono «separate dalla sensibilità»: le categorie sono «apparenze» *pure e a priori*.

## 4. Il significato di «uso»<sup>34</sup>

4.1 Significare è un «esercizio spirituale», una pratica per nulla diversa da: imparare a leggere, astenersi dai piaceri sessuali o concedersivi con moderazione, svolgere un'operazione di calcolo, esercitare l'ironia. La dimensione del significato non è completamente avulsa da «esercizi spirituali» di tal sorta. E ciò che vale per concetti puri o idee come «causa» e «Dio» vale anche per concetti intuitivi o empirici come «triangolo» o «cane».

La questione di come il significato *significhi* lega inscindibilmente l'attività d'uso al significato. Si dà, tuttavia, nel regno degli stessi significanti un elemento che immediatamente rimanda a questo legame? In altri termini: vi è un corrispettivo linguistico significante di quell'attività che rende possibile lo stesso significare? Qual è *stricto sensu* il significato di «uso»?

Kant lascia indiscussa tale questione teoretica di importanza cruciale. E tantomeno potevano giungere a formularla gli «amici» più prossimi della filosofia trascendentale (sui quali Kant ebbe a dire, Ak. XII: 370: «Dagli amici mi guardi Iddio, che dai nemici mi guardo io»), dato il loro proverbiale quanto ostinato rifiuto di ravvisare in talune «apparenze» tra le altre la struttura logica di quelle stesse condizioni di possibilità che le rendono possibili. Dalla questione del significato di «uso» tuttavia ora non si può prescindere, sebbene essa, almeno formalmente, denunci una certa presa di distanza dal «mistero glorioso» di un certo tipo di pensiero che recita: le condizioni di possibilità delle «apparenze» non possono mai «apparire». Se l'uso è condizione di possibilità di qualcosa come il significato, allora bisogna chiedersi se vi sia tra i significanti un certo significante in cui appaiono le proprietà logiche di quella sua stessa condizione di possibilità in quanto significante: l'uso.

La questione del significato di «uso» è stata già posta, e ne è stata al contempo delineata una certa risposta che appare tanto più plausibile e convincente quanto più tempo si trascorre a rimuginarla. Scrive Paolo Virno (2015: 156):

«Il corrispettivo linguistico dell'uso non va cercato nell'attribuzione di un predicato ad un soggetto grammaticale. Il maneggio tattile, sottaciuto o travisato da nomi e verbi, è espresso

---

<sup>34</sup> Questo capitolo affronta il pensiero dell'uso elaborato in *Essere e tempo* da Martin Heidegger in riferimento alla questione del «significato». Sebbene in una cornice kantiana molto più generale, la proposta di Heidegger non può rimanere indiscussa in una ricerca sull'«uso».

piuttosto dalle preposizioni. Esse collegano e sorreggono, sono i simboli dell'*inter-esse*, segnalano appropriatezze e attriti. Le preposizioni significano soltanto le relazioni che esse stesse istituiscono; si conformano alla situazione contingente, mettendo in luce ciò che i grammatici medioevali chiamavano *circumstantiae rerum*; documentano l'impiego che si sta facendo delle parole davanti alle quali sono collocate... Nomi e verbi vengono usati dai parlanti, al pari di qualsiasi altro utensile. Ma sono le preposizioni a dare conto dell'uso in quanto tale, di quell'uso che peraltro, stando a Wittgenstein, determina il significato di nomi e verbi. Il pensiero dell'uso è un *pensiero preposizionale*».

Alla domanda: «Qual è il significato di 'uso'?» non si può rispondere «il modo in cui usiamo questa parola» (*ivi*: 157). Così facendo, non soltanto si cade in un «circolo vizioso», ma si manca inevitabilmente anche la natura di ogni significare che in questa attività di uso o maneggio pure consiste. Tutti i significanti (nomi, verbi, preposizioni, ecc.) sono allora «utensili». Tra questi «utensili» significanti ve ne sono tuttavia alcuni che danno direttamente a vedere cosa *significhi* quell'attività d'uso che li rende tali. Come a dire: tra i tanti fenomeni resi possibili da certe condizioni che sembrano trascenderli, ve ne sono alcuni in cui si scorge direttamente la struttura delle stesse condizioni di possibilità. Ancora: In certi utensili è la stessa attività d'uso a divenire «vistosa»; essi, per così dire, danno «realità empirica» a ciò che ha reso possibile tale realtà.

Nel caso dei significanti «a specificare fin nelle sfumature il significato di «uso» è il funzionamento di quei termini che, privi di un autonomo contenuto semantico, concorrono a formare e variare ogni sorta di contenuti semantici: 'per', 'con', 'in', 'tra', 'katà', 'durch' ecc.» (*ibidem*). Tra gli utensili significanti ve ne sono alcuni «privi di un autonomo contenuto semantico», i quali «concorrono a formare e variare ogni sorta di contenuti semantici»: le *preposizioni*. Esse — uniche tra gli utensili significanti — non hanno significato isolatamente, ma danno significato ai termini cui si accompagnano. Ecco che taluni utensili *rivelano* le proprietà logiche della stessa attività d'uso. Utensili significanti in cui si mostra l'attività d'uso come matrice di ogni significato — e quindi il significato di «uso».

4.2 Due sono le ipotesi che si intendono vagliare in queste pagine. La prima: che il significato consista in un'attività d'uso. La seconda, appena enunciata: che le preposizioni siano il corrispettivo significante di quell'attività d'uso che rende qualcosa come il significato anzitutto possibile. In altri termini: che il significato *sia* l'uso, e che l'uso *abbia* un

significato. Martin Heidegger ha provveduto a fornire una fondazione di tipo «ontologico» a entrambe le ipotesi.

Nei §§ 17-18 di *Essere e tempo* Heidegger discute della natura del segno significante come utensile e della condizione di possibilità del significato avanzando due tesi. Prima tesi: *il segno significante si incontra sempre come un utilizzabile; il significato non è una mera relazione funzionale tra oggetti (parola e cosa)*. Seconda tesi: *la «significatività», condizione di possibilità del «significato» in quanto condizione empirica degli segni come utilizzabili, consiste in un insieme di rapporti preposizionali*. In questi capitoli Heidegger non lega soltanto uso a significato; bensì rinviene nelle preposizioni e nel loro complesso l'esibizione di un qualcosa come il corrispettivo significante dell'attività d'uso.

Il segno — un insieme talmente vasto che per Heidegger comprende non soltanto nomi o verbi, ma anche l'indicatore di direzione dell'automobile, il «vento del sud» o l'insegna stradale — è un utilizzabile di tipo particolare. Qual è, tuttavia, la peculiarità del segno significante rispetto al martello o al tavolo? *Il segno significante è un utilizzabile che rende visibili le caratteristiche di ogni utilizzabile; esso è un utilizzabile che mostra le caratteristiche dell'utilizzabilità*. Ciò ha di peculiare il segno rispetto a ogni altro utilizzabile. Tra i segni significanti ve ne sono poi alcuni chiamati «preposizioni», i quali — in quanto segni significanti — rendono sì visibili le caratteristiche di ogni utilizzabile; ma, al contempo, dell'uso sono i corrispettivi significanti. E quindi: sono il significato di «uso». Si coglie la lucidità di queste intuizioni di Heidegger soltanto se la loro discussione presuppone una certa «distruzione» della teoria ordinaria delle preposizioni (cfr. *infra* §4.3) e una certa «ontologia» dell'uso (cfr. *infra* §§4.4 e segg.).

4.3 Le preposizioni sono il corrispettivo significante dell'uso come matrice di ogni significato. La «significatività», condizione di possibilità del «significato» in quanto condizione empirica del segno come utilizzabile, consiste in un complesso di rapporti preposizionali. Entrambe tesi cui Heidegger dà fondamento «ontologico» (cfr. *infra* §§4.4 e segg.). Si parla, però, intanto, di «preposizioni» e «rapporti preposizionali». Si è detto finora soltanto che le preposizioni sono «prive di contenuto semantico autonomo», eppure a esse spetta di diritto una posizione tra i segni significanti — posizione affatto peculiare. Cos'è una «preposizione»?

Il nome moderno è un calco dal greco *πρόθεσις* e rimanda a qualcosa che va «messo prima», «davanti». Che esse, poi, possano venir anche posposte al termine cui si riferiscono non fa qui differenza alcuna. Anticamente, però, venivano chiamate più generalmente *σύνδεσμοι*, «coloro che circondano» (< *συνδέω*, «legare assieme», cfr. Brøndal 1950: 33). Si lasciano dunque riassumere nel modo seguente i due pregiudizi che si sono affollati attorno alle preposizioni: le preposizioni sono semplicemente parole «messe davanti» ad altre parole; le preposizioni non sono parole dotate di significato proprio, ma ne assumono uno di volta in volta diverso in base alle «circostanze», ossia alle parole che le «circondano». Nel modo di nominarle (*προθέσεις*, *σύνδεσμοι*) si cela già un preciso modo di intenderle. È possibile così enunciare in modo analitico i due pregiudizi sulle preposizioni: (a) le preposizioni «circondano» (precedono o seguono) altre parole; (b) le preposizioni non hanno significato, ma lo ricevono. La definizione canonica di «preposizione», infatti, è quella del logico e grammatico Petrus Helias: «*praepositiones significare circumstantias rerum*», «le preposizioni significano le cose circostanti».

Si comprende appieno la seconda tesi di Heidegger soltanto se si opera una «distruzione» di questi antichi pregiudizi. Anzi: la seconda tesi di Heidegger è una «distruzione» del modo ordinario di intendere le preposizioni. «Distruzione» — si badi — che ha luogo soltanto in virtù di un rigoroso e accanito rimuginare la natura e la funzione di una certa parte del discorso. Se nella prima tesi Heidegger «distrugge» il modo ordinario di intendere la natura propria del «significato» (corrispondenza funzionale tra parola e cosa), nella seconda egli avanza di fatto una tesi sulla natura e la funzione delle preposizioni nel pensiero verbale. In che modo Heidegger opera una «distruzione» dei due pregiudizi della teoria ordinaria delle preposizioni?

Anzitutto tocca distruggere questo «mettere prima», «davanti». E esso, infatti, risulta nella teoria ordinaria indifferente: le pre-posizioni possono venir anteposte o posposte al termine cui si riferiscono. Questo «prima», ora, non deve venir più inteso come una mera posizione tutto sommato indifferente: «davanti» o «dietro». Il *pre-* (*προ-*) delle pre-posizioni assume in Heidegger il carattere del *primato*. *Le preposizioni hanno tra i segni significanti un certo primato nella misura in cui essi sono considerati utilizzabili che esibiscono il significato della stessa utilizzabilità*. Ulteriore «distruggere»: le preposizioni non «circondano» semplicemente le parole, bensì contengono un rimando diretto al «mondo



circostante» (*Um-welt*). Proprio per questa ragione le preposizioni non ricevono significato dalle parole circostanti, bensì *danno* significato alle cose che *ci* circondano. Di conseguenza: *le preposizioni hanno significato perché ne danno uno ai termini circostanti, non perché lo ricevono da essi*. Compiuta questa «distruzione», non è difficile scorgere nelle preposizioni il corrispettivo significante della matrice di ogni significato: l'attività d'uso. Per dar conto di questo scacco, tuttavia, Heidegger presuppone una determinata «ontologia» dell'uso che deve venir preventivamente discussa nei suoi lineamenti fondamentali.

### «Ontologia» dell'uso

4.4 Come viene caratterizzata da Heidegger una generica attività d'uso? «Il procurare che manipola e usa» è il «modo più prossimo del commercio (*Umgang*)» intramondano, e, anche se non fornisce una conoscenza esaminatrice, certo «ha una propria “conoscenza”» (Heidegger 1927, §15: 67). L'uso è quindi il modo primissimo e più immediato di stare al mondo e di relazionarsi con i suoi enti; esso, inoltre, non è privo di una certa «conoscenza».

L'ente che viene usato, poi, viene detto da Heidegger «pre-tematico» (*ibidem*). «Pre-tematico» vuol dire: non oggetto di una conoscenza teoretica. Ciò che viene usato, infatti, è sempre accessibile al modo di essere quotidiano dell'Esserci: «Difatti in questa maniera d'essere del commercio procurante noi non abbiamo bisogno di trasportarci dapprima. L'Esserci quotidiano è già sempre in questo modo, ad es.: aprendo la porta, faccio uso della maniglia» (*ibidem*).

L'oggetto usato è un «arnese»: «Noi chiamiamo *arnese* (*Zeug*) l'ente che si incontra del procurare» (*ivi*, §15: 68). Dire che l'oggetto usato è un «arnese» non è mera questione di termini definitivi. Vuol dire invece: l'ente, nella misura in cui viene utilizzato, ha la forma logica dell'«arnese». Qual è la forma logica dell'«arnese»? Quali sono le proprietà logiche dell'«arnese» mediante le quali l'utilizzabile può dirsi tale? Con una certa spietatezza logica, in un passo dove bisogna prestar attenzione a ogni parola, Heidegger caratterizza l'«arnese» nel modo seguente (*ivi*, §15: 68-69):

«In senso stretto *un* arnese non «è» mai. All'essere dell'arnese appartiene talvolta, ogni volta, via via sempre un complesso di arnesi, all'interno del quale questo arnese può essere ciò che è. Arnese è essenzialmente «qualcosa circa... per...» (*etwas, um zu...*). I diversi modi del «circa-per» (*Um-zu*) come servibilità, vantaggiosità, impiegabilità, maneggevolezza costituiscono una complessità di arnesi. Nella struttura del «circa-per» giace un *rimando* (*Verweisung*) di (*von*) qualcosa a (*auf*) qualcosa. [...] L'arnese, conformemente alla sua propria natura, è sempre *a partire dalla* (*aus*) appartenenza ad un altro arnese: arnesi per scrivere, pennino, inchiostro, carta, cartella, tavolo, lampada, mobilia, finestra, porte, camera. Queste «cose» non si mostrano mai anzitutto per sé, per poi riempire una stanza in quanto somma di reale. Ciò che si incontra più prossimamente, anche se non compreso in modo tematico, è la camera, e questa, di nuovo, non in senso geometrico e spaziale come il «tra le quattro pareti», bensì come arnese per abitare. A partire da esso si mostra l'«impianto» (*Einrichtung*), e in quest'ultimo il rispettivo «singolo» arnese. *Prima* del «singolo» arnese è talvolta, ogni volta, via via già scoperta una complessità di arnesi».

Non vi è mai un «arnese» solo e isolato. La sua forma logica è caratterizzata da un duplice «rimando». Anzitutto l'«arnese» rimanda ai «diversi modi del “circa-per”»: «servibilità, vantaggiosità, applicabilità, maneggevolezza». Addirittura questa «complessità di arnesi» precede ogni singolo «arnese». Questa penna o questo foglio rimandano in primo luogo: a ciò *a* cui servono, a ciò *da* cui si ottiene un vantaggio, a ciò *per* cui sono impiegabili, al modo *in* cui risultano maneggevoli. Ma essi, in quanto «arnesi per scrivere», sono sempre tali «*a partire dall'appartenenza*» ad altri arnesi per scrivere. Non rimandano soltanto ai «diversi modi del “circa-per”» (*serve a...*, si ottiene un vantaggio *da...*, figura impiegabile *per...*, risulta maneggevole *in...*); bensì ogni «singolo» arnese-per-scrivere si può per la prima volta dire tale soltanto se rimanda ad altri arnesi-per-scrivere, senza tuttavia coincidere con alcuno di essi. Presi isolatamente difatti gli arnesi *non hanno* uso, ma, iscritti in una simile catena di «rimandi», ne *scoprono* il proprio e ne *danno* uno agli elementi successivi o precedenti della catena di rimandi. Ogni «singolo» arnese per scrivere è tale perché *non* è l'arnese per scrivere a cui rimanda — o da cui è stato rimandato — secondo uno dei modi possibili di rimando del «circa-per».

«Arnese è essenzialmente “qualcosa circa... per...” (*etwas, um zu...*)». Il «rimando» è costitutivo della struttura del «circa-per», la quale costituisce la natura logica dell'«arnese». C'è un modo — al contempo più semplice e più difficile — per dire la struttura logica dell'«arnese» e del «circa-per»: *l'«arnese», l'oggetto che si usa, «poiché è essenzialmente*

“qualcosa circa... per...”», ha una caratterizzazione logica intrinsecamente preposizionale. D'altronde non occorrono già due preposizioni, quando si dice «essenzialmente» l'arnese come un «qualcosa circa... per...»? Eppure non è in atto soltanto uno sterile gioco di preposizioni (*um, zu, von, auf, aus*) quando ne va di quel «procurare che manipola e usa»; bensì è la logica profonda dell'«arnese» ad essere fundamentalmente *preposizionale*: il rimando, l'essere privo di uso «autonomo» in quanto singolo arnese, il concorso a «formare e variare» ogni sorta di impiego. «Arnese» è qualcosa *circa... per (um... zu)*, che contiene un rimando *di... (von...) a... (auf...)*, e che è sempre dato *dalla (aus)* sua differenza con gli altri arnesi, senza che alcuno di essi sussista positivamente di «per sé». *La catena di rimandi in cui è iscritto un «arnese» come tale è allora costituita da una serie di differenze senza termini positivi*. Già questa caratterizzazione logica dell'«arnese» rimanda direttamente al significato. O meglio: è il significato che riflette queste proprietà dell'utilizzabile (cfr. *infra* §4.12).

4.5 Ad ogni modo, «l'usare non ne sa nulla della struttura dell'arnese in quanto tale» (Heidegger 1927, §15: 69). L'attività di uso o maneggio di enti ignora la logica preposizionale degli arnesi di cui si serve. Per l'«usare» essi non sono semplicemente «pre-tematici», ma anche pre-linguistici. Non solo ignora, ma l'ordinaria e quotidiana attività d'uso ostinatamente nega la natura preposizionale degli arnesi. Si è già detto, però, come per Heidegger l'attività d'uso, pur non considerando gli enti utilizzati come oggetti di conoscenza, non sia «priva di una certa conoscenza». La modalità del «procurare che manipola e usa» non è quella della visione (*θεωρία*), ma esso non rimane «completamente cieco» (*ivi*, §15: 69):

«Il solo *guardare* acutissimo all'«aspetto» così e così delle cose non può scoprire l'utilizzabile (*Zuhandenes*). L'occhiata che guarda alle cose soltanto «teoreticamente» copre il comprendere dell'utilizzabilità (*Zuhandenheit*). Il commercio che usa e manipola, tuttavia, non è cieco, esso ha il suo proprio modo di vedere, che guida il manipolare e gli conferisce la propria specifica sicurezza. Il commercio con l'arnese sottostà alla molteplicità dei rimandi del «circa-per» (*Um-zu*). Il vedere in tale subordinarsi è la *circospezione (Umsicht)*».

L'attività d'uso, allora, ha una sua propria modalità di «visione». Modalità che viene subordinata «alla molteplicità dei rimandi del “circa-per”»: servibilità, vantaggiosità,

impiegabilità, maneggevolezza. Eppure l'usare non si avvede della natura preposizionale dell'arnese, sebbene la sua stessa visione sia da essa determinata (*Um-sicht*). Ma c'è di più: la distinzione tra l'attività manipolatoria e atteggiamento «teoretico» non consiste nel fatto che «qui si contempla, mentre là si *opera con la mano (handeln)*», o che «l'operare con la mano (*Handeln*), per non rimanere cieco, applica un conoscere teoretico; bensì il contemplare è originariamente un procurare così come l'operare con la mano ha un suo proprio vedere» (*ibidem*). Viene così espressamente enunciata — con tutta quella lucidità e spietatezza di cui solo Heidegger è capace — il nucleo fondamentale della rivoluzione kantiana, quel lato che, nel suo rivolgersi a noi, rimane sempre in ombra: «Il guardare [teoretico], perché privo di circospezione, non è privo di regole: esso si forma il proprio canone nel *metodo*» (*ibidem*). La distinzione tra il conoscere e l'operare con la mano non è una distinzione di natura. Sebbene la *θεωρία* non abbia il modo di visione della circospezione, essa pure è un «procurare che manipola e usa». Privata di quella circospezione peculiare dell'attività d'uso mediante cui questa dà a se stessa la propria regola, il pensiero teoretico si dà il proprio canone nel «*metodo*». È proprio il «metodo» — «tale Critica è un trattato del metodo, non un sistema» (Kant 1787, XXII: 27) — che rivela come il pensiero sia «originariamente» un procurare che usa e manipola.

4.6 L'attività d'uso non si avvede della natura preposizionale dell'arnese, sebbene la sua stessa «visione» ne sia determinata (*Um-sicht*):

«La peculiarità di ciò che è in prima istanza utilizzabile (*zunächst Zuhandenes*) è quella, per così dire, di tirarsi indietro nella propria utilizzabilità (*Zuhandenheit*) per essere così davvero utilizzabile. Ciò presso cui in prima istanza si trattiene il commercio quotidiano non sono gli stessi arnesi adoperati (*Werkzeuge*), bensì l'opera (*Werk*), ciò che vi è ogni volta da produrre è il primariamente procurato e perciò anche [primariamente] utilizzabile (*Zuhandene*)» (Heidegger 1927, §15: 69-70).

La natura preposizionale dell'arnese viene «in prima istanza» celata agli «occhi» della circospezione perché non è l'«arnese adoperato», bensì l'«opera» stessa ad assurgere a «primariamente» utilizzabile.

Tuttavia, anche l'opera non può sfuggire completamente alle morse delle preposizioni, se è vero che «l'opera, da parte sua, è soltanto sul fondamento del suo uso»: «L'opera da

produrre in quanto *per-che (Wozu)* del martello, della pialla, dell'ago, ha da parte sua il carattere d'essere dell'arnese» (*ivi*, §15: 70). La scarpa, realizzata con i vari arnesi adoperati, diviene infatti un «arnese per camminare»; l'orologio, alla cui produzione occorrono diversi arnesi, è a sua volta «arnese per leggere l'ora», e così via. L'opera è lo scopo degli arnesi adoperati, il *per-che (Wozu)* del *circa-per (Um-zu)*.

L'opera, a sua volta, «ha il carattere d'essere dell'arnese». Quindi anche il *Wozu* diviene infine un *Um-zu*. Anche l'opera per cui si sono adoperati gli arnesi diviene un «arnese». Un «arnese», però, non più *per-che* (scrivere, camminare, leggere l'ora ecc.), bensì per *chi*. E così nell'opera prodotta «giace il rimando al portatore e al fruitore... Con l'opera perciò — prosegue Heidegger — non si incontra soltanto l'ente utilizzabile (*zuhanden*), bensì anche l'ente del carattere d'essere dell'uomo, per cui il prodotto nel proprio procurare diviene utilizzabile; di modo che si annunci il mondo... che poi è il nostro» (*ivi*, §15: 70-71). Così si scopre l'Esserci — e il «mondo» in cui vive: l'Esserci come un *chi a cui* ogni utilizzabile si riferisce; il «mondo», invece, si annuncia nell'utilizzabile come quel *per chi* contro cui la catena dei *per-che* deve infine urtare. L'annunciarsi del «mondo» — quel «ciò-in-cui (*worin*) un Esserci fattivo vive» (*ivi*, §14: 65) — nell'utilizzabile tramite un rimando all'Esserci che in esso sarebbe contenuto (*per chi*) può certo essere letta come un estorsione ai danni dell'utilizzabile. D'altronde, se l'Esserci è «essere-nel-mondo», può dirsi «conforme al mondo» qualsiasi cosa contenga un certo riferimento all'Esserci. A questa estorsione ai danni dell'utilizzabile si può però riparare ponendo l'Esserci — *con* e *contro* Heidegger — non alla fine di una catena di *per-che*, bensì all'inizio.

L'opera, infine, non rimanda soltanto al *per-che* della propria impiegabilità o al fruitore (il *chi* del *per-che*), bensì anche al «*di-che-cosa (Woraus)* della propria consistenza». Nell'opera si dà a vedere anche «un impiego *di (von)* qualcosa per (*für*) qualcosa» (*ivi*, §15: 70). Ossia: l'impiego di materiali «naturali» come il «*di-che-cosa*» gli arnesi consistano: legno, acciaio, pietra ecc. La considerazione «ontologica» di questi «prodotti naturali» che — in quanto arnesi — sono «già sempre utilizzabili» come il «*di-che-cosa*» di ciò che è «primariamente» utilizzabile impone un nuovo discorso sulla teleologia naturale complementare a quello kantiano, di cui però qui non è possibile dar conto.

4.7 Non è priva di valore per un'indagine sull'uso la perentoria affermazione di Heidegger: «L'utilizzabilità (Zuhandenheit) è la determinazione (Bestimmung) ontologico-categoriale dell'ente così come esso è "in sé"» (*ivi*, §15: 71). L'ente è determinato ontologicamente così come esso è «in sé» anzitutto come utilizzabile. Si possono così riassumere quelle che secondo Heidegger sono le proprietà logiche del «procurare che usa e maneggia»: l'uso è il modo «più prossimo» del commercio con il mondo; l'attività d'uso è fornita di una propria «conoscenza», sebbene non conosca alcunché; essa, poi, è ignara della struttura preposizionale dell'«arnese» che maneggia nella sua pratica manipolatoria; il solo «guardare» non può scoprire l'utilizzabile, eppure l'uso non è «cieco»; anche la «conoscenza teoretica» è «originariamente» un «procurare che usa e maneggia»; la «produzione» si risolve sempre in un uso; attraverso l'attività d'uso si scopre la teleologia dei «prodotti naturali». Queste, invece, le proprietà logiche dell'ente utilizzato: l'ente utilizzato è «pre-tematico», ossia non è oggetto di conoscenza teoretica; l'utilizzabile non ha quindi «proprietà», bensì «appropriatezze» (*ivi*, §18: 83); esso è accessibile come tale al modo di essere quotidiano dell'Esserci; l'ente utilizzato è un «arnese», ed è strutturato secondo i «modi del "circa-per"»; costitutivo dell'ente usato è il «rimando» a qualcosa; l'utilizzabile ha natura differenziale, e quindi preposizionale;<sup>35</sup> l'«opera» – e non l'«arnese adoperato» – è l'utilizzabile «in prima istanza», ma essa, a sua volta, ha il medesimo «carattere d'essere dell'arnese» in rapporto al chi del «procurare che usa e manipola»; l'«opera», scoprendo gli arnesi adoperati, non rimanda soltanto all'ente utilizzato, bensì anche a enti che «hanno il modo d'essere

---

<sup>35</sup> Non è in questo contesto per nulla arbitrario considerare i termini *differenziale* e *preposizionale* come logicamente equipollenti. Scrive Viggo Brøndal nel suo studio sulle preposizioni (1950: 36): «Per ciò che riguarda la classe [preposizionale] come tale, sembra sufficientemente definita se si dice che essa esprime la relazione in generale; all'interno di questo quadro bisognerà quindi definire ogni preposizione particolare come la somma di relazioni speciali». L'insieme delle preposizioni esprime quindi «la relazione in generale», mentre ciascuna singola preposizione una determinata configurazione di «relazioni speciali». Ad es.: *su* è una preposizione che esprime una relazione asimmetrica e transitiva, *con* asimmetrica ecc. mentre l'insieme di tutte le preposizioni di una lingua storico-naturale costituisce l'insieme delle possibilità espressive della «relazione in generale» in tale lingua.

Ogni preposizione «ha un significato centrale, e uno solo» (*ivi*: 55), dovuto al fatto di esprimere nella cornice della «relazione in generale» una «relazione speciale» che è tale *perché non è tutte le altre*. All'intero di questa cornice il rapporto tra preposizioni è per lo più di tipo «polare», dove i termini si «limitano e condizionano reciprocamente» (*ivi*: 71). Diviene ora chiaro in che senso le preposizioni hanno 'significato' perché ne danno uno ai termini circostanti, senza riceverlo da essi: ciascuna preposizione, infatti, iscrive i termini circostanti cui si riferisce in una relazione univoca e determinata.

dell'uomo»; l'ente che non è l'uomo, così come esso è «in sé», viene ontologicamente determinato come «allamano» o utilizzabile.

Sono così enunciate quelle che per Heidegger sono le proprietà del «procurare che manipola e usa» in sé e in riferimento all'ente utilizzabile. Tuttavia, come si pone questa attività d'uso rispetto a quell'ente particolare che Heidegger chiama «Esserci», che poi è l'uomo? In altre parole: quali sono le proprietà logiche dell'attività d'uso in riferimento a colui che usa? Quando diviene visibile per quell'Esserci la medesima struttura preposizionale dell'utilizzabile, quel complesso di rimandi di natura preposizionale a fondamento di ogni utilizzabile — e quindi di ogni segno significante?

4.8 La questione è la seguente: in che modo a quell'essere che noi stessi siamo si dà a vedere la «complessità di rimandi» costitutiva dell'ente usabile? Risposta: *vi sono alcuni modi del quotidiano «procurare che manipola e usa» in cui il «rimando» costitutivo dell'ente utilizzabile risulta difettivo o pleonastico, e la «complessità di rimandi» figura così danneggiata. Sono questi i «modi» in cui si rivela all'Esserci il caratteristico «rimando di... a...» costitutivo dell'ente usabile.* La struttura preposizionale dell'utilizzabile si dà anzitutto a vedere all'Esserci quando essa risulta in qualche modo disturbata nel corso di una pratica d'uso. L'Esserci afferra «tematicamente» quella struttura preposizionale dell'utilizzabile soltanto quando quest'ultimo non mantiene ciò che promette. I modi in cui l'Esserci si avvede della struttura preposizionale dell'utilizzabili sono i modi possibili in cui il «rimando di (von)... a (auf)...» viene danneggiato, e con questo tutto il complesso preposizionale da esso dischiuso.

Per quanto possa risultare naturale e pacifico, il «rimando» non lo è affatto. Quello dell'utilizzabile è sempre e soltanto un «*mondo pubblico*» (Heidegger 1927, §15: 71) ai cui pericoli è esposto, e della cui pubblicità si nutre. L'«*auf...*» (*a...*) del «rimando» può saltare, ed ecco i modi con cui questo «a.../«auf» si interrompe: «Auf-fallen», «Auf-dringlichkeit», «Auf-sässigkeit»; «vistosità», «urgenza», «impertinenza».

Vistosità, urgenza, impertinenza: sono questi i «modi del procurare» dell'Esserci tramite cui gli si annuncia la struttura preposizionale dell'ente utilizzabile che questi prima non riusciva a cogliere in modo «tematico». L'ente usabile può risultare inapplicabile, non-ideale, inappropriato, ma comunque «in ogni caso utilizzabile» (*ivi*, §16: 73). In questo

«modo» il «rimando» concreto viene meno, viene «disturbato», ma esso appare *vistosamente* come tale. Ad apparire «vistoso» non è solo — o tanto — il martellare del martello, il rimando empirico a cui uno specifico arnese rimanda; bensì, soprattutto, il fatto che quell'arnese *contenga* un «rimando *di... a...*». A risultare «vistoso» è soprattutto quel «*di... a...*» (*von... auf...*) che giace — per lo più impensato — a fondamento ontologico dell'utilizzabile. L'ente utilizzabile stesso, poi, può venir meno, di esso si può sentire l'«urgenza», quando non si ha a portata di mano «un utilizzabile la cui disponibilità quotidiana era talmente ovvia da passare inosservata» (*ibidem*). Si opera così a una *frattura* («Bruch») nella catena dei rimandi (*von... auf...*), e appare finalmente perspicua una certa affinità «ontologica» tra *uso* («Brauch», «Gebrauch») e *bisogno* («Brauch») che pure alcune lingue dicono.<sup>36</sup> L'ente utilizzabile, infine, *impertinente*, né inidoneo né urgente, giace ora «tra i piedi» come ciò per cui l'Esserci non ha tempo, ma che «reclama disbrigo». Allora l'Esserci scosta da sé quest'utilizzabile, lo afferra e lo lancia via in un gesto che ripercorre a ritroso la genesi dell'attività d'uso dal possesso contingente detto 'avere' o 'essere a' (cfr. Benveniste 1966: 223-247).<sup>37</sup>

Certo che i modi della vistosità, dell'urgenza e della impertinenza, in quanto modi «difettivi» del «procurare che usa e manipola», hanno la funzione di dischiudere all'Esserci il carattere di «semplice presenza» dell'utilizzabile: «La rappresentazione di un oggetto, la determinazione metafisico-scientifica dell'essere dell'ente diventa per la prima volta possibile per tramite di questa deficienza» (Ulivari, 2007: 353). Ma essi rendono soprattutto «conforme al mondo», e quindi all'Esserci, gli stessi enti utilizzabili. C'è tuttavia un utilizzabile che in quanto tale contiene le caratteristiche della vistosità, dell'urgenza e dell'impertinenza? Si dà un utilizzabile il cui rimando *sempre* esibisce esplicitamente per l'Esserci la struttura preposizionale dell'utilizzabilità senza cadere nella «semplice presenza» (*Vorhandenheit*)? Ovviamente la risposta è positiva: si tratta del segno significante.

---

<sup>36</sup> Oltre al tedesco, ad esempio: il greco classico (*χρησθαι-χρή*) e il serbo-croato, in cui — come mi è stato fatto notare da Saša Hrnjez — «uso» (*upotreba*) è la risultante della preposizione *u-*, «in», e di *potreba*, «bisogno».

<sup>37</sup> Su «avere» come «essere a» cfr. *infra* Parte seconda, Sezione prima, §4. Sulla relazione tra «uso» e «avere», invece, cfr. *infra* Nota a questo capitolo.



### *Il significato di «uso»*

4.9 Il segno significante è un arnese tra gli altri come il martello, la penna o il tavolo. Eppure non è un semplice arnese tra gli altri, se è vero che esso rende «tematicamente» accessibile all'Esserci la stessa utilizzabilità senza mai cadere in un oggetto «semplicemente presente» (*vorhanden*). Se l'utilizzabilità è determinazione ontologico-categoriale dell'ente così come esso è 'in sé', allora «la struttura del segno offre il filo conduttore ontologico per una "caratterizzazione" dell'ente in generale» (Heidegger 1927 §17: 77). Struttura preposizionale degli utilizzabili; un certo primato «ontologico» del segno significante tra gli utilizzabili. Sommando entrambe le istanze è già possibile prefigurarsi quello che sarà il ruolo strategico delle preposizioni tra i segni significanti.

Quali sono i lineamenti fondamentali di una «caratterizzazione» del segno significante? Anzitutto «per la ricerca dei fenomeni del rimando, del segno e del significato non viene ottenuto alcunché mediante una caratterizzazione come relazione» (*ibidem*). C'è di più: al termine di tale caratterizzazione si deve realizzare che la stessa «relazione» ha la propria origine «ontologica» nel rimando. Se i segni sono essi stessi arnesi, *proprio* di essi — come di ogni altro arnese — sarà il rimando. Condanna senza appello — quella di Heidegger — nei confronti di chi sostiene che il segno sia soltanto una relazione tra cose. In quanto «arnese» il segno significante deve avere un rimando. Ma a cosa?

Il rimando di un utilizzabile, in quanto tale, può assumere, tra le altre, le forme del «serve a...», «si ottiene un vantaggio *da*...», «è impiegabile *per*...», «risulta maneggevole *in*...». Il martello, ad esempio, rimanda *al* martellare, e così: il martello *serve a* martellare, con esso si ottiene un *vantaggio dal* martellare, è *impiegabile per* martellare, risulta *maneggevole nel* martellare. Qual è il rimando del segno significante? *Per* cosa si impiega, *a* cosa serve, *in* quali situazioni risulta maneggevole?

*Il rimando del segno è l'«indicare» (Zeigen).* Esso si impiega *per* indicare, serve *a* indicare, è a vantaggio *dell'*indicare, risulta maneggevole *nelle* situazioni in cui «si indica» qualcosa. Un rimando davvero particolare quello del segno – l'«indicare» – se «ogni indicazione è un rimando, ma non ogni rimando un'indicazione» (*ibidem*). *Il segno significante è tra gli utilizzabili quell'arnese che ha per «rimando» un certo tipo di rimando.* Ma il rimando concreto («indicare») specifico di quell'arnese che significa è soltanto una

«concrezione ontica» del rimando costitutivo di ogni arnese («rimando *di... a...*»). In altre parole: l'indicare come rimando del segno significante è un qualcosa di empirico che nulla ha a che fare con il rimando proprio di ogni utilizzabile sul piano «ontologico». È il «serve *a...*», «si ottiene un vantaggio *da...*», «è impiegabile *per...*», «risulta maneggevole *in...*» a costituire il rimando «ontologico» del segno significante, e non il suo indicare. Insomma, è innegabile che il rimando ontologico (o rimando<sup>1</sup>) della costituzione del segno significante in quanto «arnese» sia affatto diverso dal rimando empirico (o rimando<sup>2</sup>) che esso assume in quanto «indicare». Sarebbe un errore madornale confondere i due piani, o peggio ritenere il secondo a fondamento del primo. Ma è altrettanto innegabile che l'«indicare» rispetto agli altri rimandi empirici del medesimo piano logico — ad esempio il «martellare» — abbia uno statuto del tutto particolare.

Cos'è l'indicare di un segno? O meglio: cosa dice di esso il suo particolare rimando empirico? Il rimando empirico del segno («indicazione») lascia incontrare l'utilizzabile di modo che l'Esserci ne possa vincere un «orientamento». In ciò consiste la «conformità a mondo» dell'oggetto che si usa. Per «indicare», allora, il segno significante deve risultare un utilizzabile *vistoso, urgente e impertinente* — come un «nodo al fazzoletto» (*ivi*, §17: 81). «Vistoso» deve essere l'utilizzabile il cui rimando concreto è l'«indicare», affinché se ne possa vincere un qualche «orientamento» in una pratica manipolatoria; «urgente» quando nella pratica d'uso quotidiana di una tale «indicazione» si sente l'impellenza, senza tuttavia disporne; «impertinente», infine, perché proprio quella «indicazione» — per difetto o per eccesso — corre sempre il rischio di risultare d'intralcio al procurare in cui si è momentaneamente indaffarati. Il segno, quindi, è quell'utilizzabile che, in virtù del suo carattere di arnese e del suo rimando empirico, ha il compito di far sì che l'utilizzabile stesso risulti vistoso, urgente, impertinente: «Il segno non è una cosa che sta in una relazione di indicazione con un'altra cosa, bensì *un arnese che fa emergere esplicitamente il complesso di arnesi nella circospezione, di modo che si annunci così in una volta anche la conformità a mondo dell'utilizzabile*» (*ivi*, §17: 79-80).

Se si presta inoltre attenzione al modo in cui i segni significanti vengono istituiti (*Zeichenstiftung*), si vede facilmente come il segno, poiché ha il suo rimando empirico nell'indicare, fa in modo che ogni determinato utilizzabile (il vento del sud, la voce umana, il grafema inciso sulla tavola di pietra) divenga vistoso, urgente e impertinente. I segni

significanti si istituiscono difatti *per lo più* assumendo a segno utilizzabili pre-esistenti. In questo modo, ciò che viene preso come segno diviene accessibile solo attraverso la sua utilizzabilità. Da ciò si conclude: la vistosità dei segni attesta la non-vistosità degli utilizzabili quotidiani, e così si mostra come il segno tragga questo suo carattere dalla non-vistosità, non-urgenza e non-impertinenza degli utilizzabili quotidiani. Ma si evince anche che la dimensione del significato viene dischiusa dall'utilizzabilità.

La «caratterizzazione ontologica» del segno significante si riassume tutta in questo *sūtra* di Heidegger: «Segno è un utilizzabile ontico che, in quanto questo determinato arnese, funge al contempo come qualcosa che annuncia la struttura ontologica dell'utilizzabilità, della complessità di arnesi e della mondanità» (ivi, §17: 82). Detto in altre parole: il segno è un utilizzabile empirico («ontico») che incarna l'utilizzabilità stessa, e di conseguenza anche la sua struttura preposizionale. È del tutto conseguente, allora, attendersi un corrispettivo proprio dell'utilizzabilità tra i segni. È del tutto logico, invece, rinvenirlo nelle preposizioni.

4.10 Il rimando ontologico proprio dell'utilizzabile deve venir caratterizzato più dappresso. Ciò che si usa: serve *a (zu)*..., si impiega *per (für)*..., risulta maneggevole *in...* ecc. Il complesso di rimandi empirici, ciò che fissa il «martellare» per il martello o l'«indicare» per il segno, è un complesso preposizionale. Anche il rimando ontologico — s'è visto — ha la struttura preposizionale del «rimando *di (von)*... *a (auf)*...». Tanto il rimando empirico (rimando<sup>2</sup>) dell'utilizzabile, quanto il rimando ontologico (rimando<sup>1</sup>) su cui si fonda la stessa possibilità del primo, hanno una struttura preposizionale. Un ruolo particolare avrà allora quell'utilizzabile che in sé comprende anche le *preposizioni* – il segno significante.

Il rimando<sup>1</sup> *del martello al martellare* rende possibile da un punto di vista «ontologico» una serie di rimandi<sup>2</sup>: il martello *serve a* martellare, *si impiega per* martellare, risulta *maneggevole nel* martellare ecc. Tuttavia, con ciò non si è «ontologicamente» provveduto a fissare il martello come utilizzabile. Il martello o il segno significante sono arnesi utilizzabili soltanto se vengono iscritti in una catena di rimandi in cui essi vengono costituiti a partire dalla relazione differenziale con altri arnesi mediante una serie di differenze prive di termini positivi pre-esistenti. Questa catena di rimandi, in cui i singoli *relata* ottengono il proprio carattere «ontologico» di utilizzabili dal fatto di *non essere* tutti gli altri arnesi e di *non essere*

qualcosa già prima di essa, è una proprietà peculiare dell'uso – e quindi del significato come uso. Qui Saussure e Heidegger si danno la mano (cfr. *infra* §4.12).

Questa catena di rimandi per cui i singoli utilizzabili vincono la propria struttura preposizionale che li rende tali ha — a sua volta — una struttura preposizionale: quella del «*con (mit)... presso (bei)...*», che in Heidegger assume il nome desueto di «Bewandtnis», e che i traduttori rendono non senza difficoltà con «appagatività» (Chiodi), «opportunità» (Marini), «conjuncture» (Vezin), «condición respectiva» (Rivera), «conformidad» (Gaos), «relevance» (Stambaugh). Il martello *con* il suo martellare *presso* la tegola; la tegola *con* il suo coprire *presso* il tetto; il tetto *con* il suo proteggere dalle intemperie *presso* la casa ecc. Si «vince» l'utilizzabile «martello» in quanto *non ha* caratterizzazioni positive — in questa catena — prima della tegola, del tetto e della casa; e, al contempo, in quanto esso *non è* la tegola, il tetto o la casa.

Rimando ontologico *di... a...* nei vari modi «ontici» del: serve *a...*, è impiegabile *per...*, si trae un vantaggio *da...*, risulta maneggevole *in...*, che così costituisce un *circa... per...* di un *a...* che... in una catena connotata da un *con... presso...* Ecco il gioco di preposizioni che Heidegger mette in atto per dar conto «ontologicamente» dell'utilizzabile. Un gioco di preposizioni che risulta in lingua originale ancora più stringente e articolato: *von, auf, um, zu, für, von, mit, bei*. In riferimento agli arnesi significanti «il carattere di rapporto di questi rapporti del rimandare» prende il nome di «*significare*» (*be-deuten*) (*ivi*, §18: 87). Il carattere di «rapporto di questi rapporti del rimandare», connotato in modo preposizionale, assume quindi esplicitamente il nome di «significare». Se interrogate, le preposizioni, in quanto ripropongono la struttura logica del «significare», svelano la costituzione del significato come uso, l'intima natura del segno significante come «arnese». «Il complesso dei rapporti di questo significare», ossia il «complesso dei rapporti» del «carattere di rapporto di questi rapporti del rimandare», prende per Heidegger il nome «significatività» (*Bedeutsamkeit*). *La «significatività», ciò che rende possibile «qualcosa come il significato», non è quindi nient'altro che un complesso di rapporti preposizionali. Le preposizioni sono quindi la condizione ontica o empirica della scoperta dell'ente significante come utilizzabile, e quindi dell'uso come significato. Ma esse dischiudono anche il significato di 'uso', se è vero che la stessa significatività rende possibile «qualcosa come i significati».*

Semplificando al massimo l'itinerario finora percorso: l'utilizzabilità ha una struttura preposizionale; il segno significante è un utilizzabile; tra gli «arnesi» significanti le preposizioni sono il corrispettivo significante di quell'attività d'uso che di ogni significato è matrice. Le preposizioni sono allora il «significare» all'interno dei significanti, ma — come ogni segno significante — anche esse significano in virtù di quello stesso «significare» che tuttavia non solo in qualche modo esibiscono, bensì addirittura costituiscono nella sua struttura logica più interna. Non si è trovato modo migliore del seguente per esprimere quella relazione che lega l'uso alle preposizioni: *le preposizioni stanno all'attività d'uso come le figlie stanno a quel padre che è a sua volta figlio delle sue figlie.*

4.11 Due questioni. Prima questione: le preposizioni sono davvero così pervasive in questo discorso di Heidegger sulla struttura «ontologica» dell'arnese utilizzabile e del significato? Il testo parla da sé. E poi, come soleva dire Michel Foucault: è soltanto «nel momento in cui per te ogni parola è un enigma [che] ti trovi in una posizione abbastanza favorevole per capire Heidegger» (Foucault 1988: 7). Tanto più sorprendente, allora, che le preposizioni siano quasi mai assurte a oggetto di indagine privilegiato per risvegliare l'intelligenza di queste pagine di Heidegger su uso e significato. Certo, non solo nei §§ 15-18 di *Essere e tempo* l'importanza delle preposizioni si mostra in tutta la propria perspicuità. Anche nelle pagine dedicate alla «cura», all'«angoscia» e alla «paura» o alla «chiamata della coscienza» il pensare di Heidegger danza al ritmo delle preposizioni. D'altronde l'Esserci viene caratterizzato «ontologicamente» anzitutto come un «Essere-*nel*-mondo», in cui a risultare decisiva è proprio la «distruzione» dell'ordinario modo di intendere la preposizione 'in' (Heidegger 1927, §12: 54); l'«angoscia», a differenza della «paura», non è «angoscia davanti a (*vor*)...», bensì «angoscia circa (*um*)...» (*ivi*, §40: 187). E si potrebbero citare molti altri passi cruciali di *Essere e tempo* in cui le preposizioni giocano un ruolo decisivo, luoghi testuali in cui le preposizioni stabiliscono una certa differenza «ontologica», ma una loro enumerazione completa coincide di fatto con l'esposizione dell'intero apparato teoretico dell'opera. Questa pervasività delle preposizioni in Heidegger appare particolarmente perspicua nei §§ 15-18 di *Essere e tempo*, in cui ne va delle caratterizzazioni «ontologiche» dell'utilizzabile e del significato. Probabilmente non sarebbe esagerato sostenere che questi capitoli rappresentano il caso esemplare della pervasività delle preposizioni nel pensiero di

Heidegger. Ecco la prova che tutto quel gioco di preposizioni – qui particolarmente accentuato, ma presente anche altrove – in Heidegger non sia manierismo letterario né frutto del caso, bensì un tentativo di restituire le «cose stesse» in quella stessa struttura in cui si presentano.

4.12 Seconda questione: in che misura la catena di rimandi costituita da una serie di differenze senza termini positivi che rende tale un «arnese» fonda «ontologicamente» la celebre tesi di Saussure secondo la quale il significato di un segno è dato dalla sua differenza — e *opposizione* — con tutti gli altri?

Si può fornire una base storico-naturale alla tesi di Saussure, secondo la quale nella lingua «non vi sono che differenze *senza termini positivi*» (Saussure 1916: 145), ponendo a fondamento *del* linguaggio una dualità originaria matrice di ogni opposizione *nel* linguaggio.<sup>38</sup> Tuttavia, fornirne ora una base «ontologica» è qui pertinente per dare una certa profondità al legame tra uso e significato. I segni significanti *in sé* non paiono completamente diversi da quegli oggetti utilizzabili che gli stoici chiamavano *ἀδιαφορά*, «cose prive di differenza», «indifferenti». Essi *in sé* sono nulla, eppure, se iscritti in una relazione e in un contesto d'uso, vincono una certa realtà. Se agli stoici — e per altri versi ad Agostino — stava a cuore ricondurre all'uomo quel dualismo che altri ascrivevano direttamente alle cose, qui a risultare rilevante è il fatto che una relazione d'uso dischiuda quella «differenza» che rende un arnese significante quel che «è». L'arnese — tra cui anche il segno significante — ottiene il proprio carattere «ontologico» di utilizzabile dal fatto di *non* avere alcuna appropriatezza già prima della relazione d'uso in cui si iscrive, e di *non* essere tutti quegli altri arnesi che in quella stessa pratica d'utilizzo vengono impiegati. Si è visto: la catena di rimandi in cui è iscritto un «arnese» come tale è costituita da una serie di differenze senza termini positivi. Questa caratterizzazione «ontologica» dell'arnese non soltanto ricorda da vicino la celebre tesi di Saussure, ma ne fornisce un fondamento sul piano «ontologico». Se la lingua è un insieme di segni significanti, e se essi sono arnesi, allora tutto in essa è «differenza e opposizione senza termini positivi». E con questo «tutto» si intende anzitutto il significato dei segni. O meglio: se la lingua ha la medesima struttura di una relazione d'uso, allora i segni significanti si costituiscono nella prima così come gli arnesi si costituiscono

---

<sup>38</sup> Cfr. *infra* Appendice. Excursus sul duale.

nella seconda. Ovviamente le preposizioni — esprimendo ciò che quell'uso matrice di significato *significa* — tra questi segni significanti avranno un ruolo del tutto particolare. Sembra allora che Saussure abbia dischiuso con la sua tesi la possibilità «ontologica» di intendere il significato proprio a partire dall'uso.

4.13 «Significare» è scritto da Heidegger *be-deuten* (Heidegger 1927, §18: 87). La grafia con il trattino non è casuale. Egli così rimanda a una parentela etimologica della particella *be-* con la preposizione *bei* («presso») e con la flessione del germanico «essere»: *ich bin, to be* (*ivi*, §12: 54). «Be-deuten» suona allora come: accennare all'«essere». Questo «accenno» è ovviamente pensato come un accenno all'Esserci. Come «accenna» il «significare» all'Esserci? Ogni arnese — soprattutto il segno significante, in quanto «orienta» — contiene un «rimando ultimo», «un primario per-che (*Wozu*)» all'Esserci, a colui che utilizza senza poter mai venir utilizzato: *l'Esserci, difatti, nella misura in cui è tale, non è mai utilizzabile o «allamano»*. Quest'ultima affermazione, uno dei cardini di *Essere e tempo*, cade di fatto in frantumi se si segue fino in fondo la strategia messa in atto da Heidegger. È proprio il discorso su quello specifico arnese che prende il nome di segno significante che mostra come l'Esserci usi anzitutto se stesso prima di usare altri arnesi.

«La comprensione di un segno deve venir in parte appresa» (Ulivari 2007: 176): il segno significante — come ogni arnese — è soggetto ad apprendimento, addestramento, regole. Essa non risulta mai statica e non-problematica, inattuabile e presupposta, bensì appare come una dimensione regolata che viene costantemente esposta alle intemperie proprie di ogni apprendimento. Perciò, «la questione dell'uso appropriato di un segno è già un primo accenno (*Andeutung*) dell'uso in quanto spiegazione di sé (*Selbstausslegung*)» (*ibidem*). E ancora: «Nella misura in cui pongo in questione il mio uso di una cosa, spiego il mio stesso essere-nel-mondo» (*ibidem*). Ma cosa «spiega» dell'Esserci l'uso dell'arnese, sia esso il martello o il segno significante? «Spiega» che l'Esserci per usare le cose — anzitutto *si* usa. *Il modo di rimandarsi («sich-verweisen») dell'Esserci in cui l'ente incontrato si scopre come utilizzabile o «allamano», che poi è quella «significatività» alla base dei significati verbali, non è l'Esserci come «scopo» di ciò che viene utilizzato, bensì l'Esserci stesso come quell'utilizzabile a partire dal quale ogni uso ha inizio*. Scrive a

proposito Massimo Ulivari, sebbene con l'intento altro di sottrarre l'attività d'uso tanto alla sfera della mera produzione quanto a quella della teleologia (*ivi*: 178):

«L'uomo è colui presso il quale l'uso ha inizio. Egli non sta alla fine di una catena di opere da produrre, bensì esiste come colui il cui essere è in gioco nell'uso di volta in volta appropriato delle cose».

L'uomo non è «lo scopo ultimo di un'infinita catena di opere da produrre» (*ivi*: 179), bensì lo spettatore e il protagonista di un uso di sé. A confermare che da un punto di vista «ontologico» l'Esserci venga rimandato dall'utilizzabile — soprattutto dal segnoificante — non in quanto «termine della catena», bensì come «principio», è lo stesso Heidegger mediante la caratterizzazione dell'«ogni volta, talvolta, via via-aver-già-lasciato-appagare» come «*perfetto apriorico*» (Heidegger 1927, §18: 85). Essa «caratterizza lo stesso carattere d'essere dell'Esserci» (*ibidem*). Questa caratterizzazione, poi, è da intendersi da un punto di vista «ontologico» come quell'apertura preliminare che «onticamente» lascia essere tale ogni utilizzabile. Il perfetto o «risultativo» indica quella caratterizzazione aspettuale — ormai desueta nelle lingue moderne — per cui ciò che è presente risulta dall'effetto compiuto («perfetto») di una azione collocata nel passato. Che esso sia *a priori* qui vuol dire: precedente ogni utilizzo concreto e da esso indipendente. Ma ciò che precede ogni utilizzo concreto — sia l'impiego del martello o di un segno significante — è un certo impiego di sé. La possibilità di ogni utilizzo è il risultato di un'azione precedente, che però ha luogo *a priori*, e non in un passato delle cose — l'uso di sé. In greco il tempo del perfetto mostra talvolta addirittura la proprietà di *dare significato* al verbo che in esso viene espresso. Così *οἶδα*, il perfetto di *ἰδεῖν*, «vedere», diviene «sapere (in quanto risultato di un precedente aver visto)»; *πέφυκα*, il perfetto di *φύειν*, «generare», diviene «esistere (in quanto risultato di un esser stato precedentemente generato)». Come «sapere» e «esistere» risultano da un «vedere» e «generare» preliminare, così la possibilità di un uso di «arnesi» ha forma perfettiva perché risultato di un uso preliminare del proprio Esserci. Da ciò — al contempo *con* e *contro* Heidegger — si conclude: *l'uso delle cose è il perfetto a priori di un utilizzo di sé*.

4.14 Tutti i segni significanti (nomi, verbi, preposizioni ecc.) sono allora «utensili». Tra questi «utensili» significanti ve ne sono tuttavia alcuni che danno direttamente a vedere



cosa *significhi* quell'attività d'uso che li rende tali. Come a dire: tra i tanti fenomeni resi possibili da alcune condizioni che sembrano trascenderli, ve se sono alcuni in cui si scorge direttamente la struttura delle stesse condizioni di possibilità. In questi utensili è la stessa attività d'uso a divenire «vistosa»; essi, per così dire, danno «realtà empirica» a ciò che ha reso possibile tale realtà. Questi utensili assurgono allora al rango di «*utensili trascendentali*» (Virno 2013: 93). *Le preposizioni sono allora utensili significanti che esibiscono ciò che rende tale un utensile significante. In conclusione: le preposizioni sono l'unico segno significante il cui rimando empirico «rimanda» al rimando ontologico. Esse non indicano alcun oggetto, ma rispecchiano ciò che rende tale un segno significante: l'uso.*

#### «*Utensili trascendentali*»

4.15 «La prassi linguistica si serve a man bassa di certi utensili concretissimi, privi di titoli nobiliari, la cui caratteristica saliente consiste però nel rispecchiare le stesse condizioni che rendono possibile un qualcosa come... una prassi linguistica. Si serve dunque di *utensili trascendentali*, tanto per esprimersi con il gergo del salotto buono» (Virno 2013: 93). La «cassetta degli attrezzi» della lingua è munita in gran quantità di utensili di tal sorta. Si è visto in che senso le preposizioni assurgano al rango di «*utensili trascendentali*» tra gli utensili significanti. Tra questi, tuttavia, «spicca per importanza la negazione» (*ibidem*). Se — come verrà mostrato sulla scorta di uno tra i più notevoli studi logici sulla negazione apparsi in anni recenti — la negazione esprime «*il significato della parola 'significato'*» (*ivi*: 91), allora una trattazione, seppur concisa, di questo peculiare «*utensile trascendentale*» si rivela essere pertinente circa la cornice problematica generale qui d'interesse: il significato di 'uso'.

Alla negazione linguistica — come alle preposizioni — «è del tutto inapplicabile la distinzione tra 'perché un segno significa' e 'cosa un segno significa'» (*ivi*: 34). La negazione difatti — come le preposizioni — «dice qualcosa *sulla* natura e la formazione dei segni» (*ivi*: 35). Ovviamente l'*utensile significante* 'non' e gli utensili significanti 'di', 'a', 'da', 'in' ecc. della natura e formazione dei segni diranno cose diverse. Ciascuno di essi esibirà una peculiare condizione di possibilità. Le preposizioni rivelano la natura dei segni significanti anzitutto come utilizzabilità. Cosa esprime, invece, il segno 'non'? «*Il segno 'non' esprime la*

*differenza tra senso e denotazione*, che, si badi, è una caratteristica condivisa da ogni locuzione descrittiva» (ivi: 61). Ma anche: la differenza tra immagini mentali e stati di cose o proposizioni (ivi: 55), senso e forza illocutoria (ivi: 63).<sup>39</sup> La negazione — in altri termini — è il luogotenente del senso linguistico, quando la denotazione, le immagini mentali o la forza illocutoria irriverentemente gli si rivolgono contro per tentare di ricondurlo o risolverlo in una delle rispettive dimensioni d'appartenenza. Facendo sì «che un significato sia realmente un significato», la negazione «si sottrae a una significazione esplicita» (ivi: 67). «Che cosa designa la negazione?... In cosa consiste, insomma, il suo referente? Il 'non' indica il *distacco* dell'attività linguistica dall'ambiente e dalle pulsioni psichiche, o, con più enfasi la non identità tra pensiero e essere» (ivi: 89). «Essa dà ragguagli sul senso (o significato) dei nostri discorsi,... sui requisiti che deve possedere in linea di principio un senso per essere effettivamente tale» (ivi: 90).

---

<sup>39</sup> Una breve nota esplicativa sul valore di alcuni termini tecnici qui menzionati per comprendere la portata della posta in gioco. «Senso» corrisponde al *Sinn* di Frege, mentre «denotazione» a ciò che Frege chiama *Bedeutung*. È chiaro come il primo sia indipendente e distinto dalla seconda: il senso linguistico (significato) di un termine o di un enunciato è completamente altro dal suo riferimento oggettuale o dal suo valore di verità. «Stella del mattino» o «stella della sera» sono distinti e indipendenti dall'oggetto effettivamente denotato, mentre il pensiero che si cela dietro alla proposizione «L'attuale re di Francia è calvo» è indifferente alla verità o falsità dell'asserto.

D'altro canto, la «forza illocutoria» — la locuzione, ripresa poi da John Searle, è sempre di Frege — indica l'azione che si compie mentre si dice qualcosa, ad es.: domandare, asserire, comandare ecc. Perciò, essa risulta distinta dal senso linguistico o significato. Un esempio: si prenda la proposizione «Paolo è mortale». L'essere mortale di Paolo (il pensiero o «senso» sotteso alla proposizione «Paolo è mortale») è affatto diverso e separato dagli atti linguistici in cui esso può figurare: «Paolo è mortale?» (domanda), «Paolo è mortale» (asserzione), «Paolo, sii mortale!» (esortazione) ecc. È chiaro come vi sia uno scarto tra «senso» e «forza illocutoria»: le diverse situazioni «illocutorie» appena elencate hanno tutte il medesimo significato, e nessuna di esse potrebbe mai comprometterlo o inficiarlo.

Per «immagine mentale» o «rappresentazione psicologica», infine, si intende ciò che Frege chiama *Vorstellung*. Sebbene alla proposizione «Il mare è in tempesta» corrispondano tante «immagini mentali» quanti sono i parlanti — le onde del «mare» rappresentato possono avere le increspature di Goa o di Trieste, la «tempesta» può avere tratti monsonici o catabatici — il suo senso linguistico o significato sarà sempre intersoggettivo e condiviso, indipendentemente dalle singole immagini mentali che lo rappresentano.

A fondamento della distinzione tra significato da una parte, e denotazione, forza illocutoria e immagini mentali dall'altra, sta un certo *distacco* dalla situazione presente incarnato dalla negazione linguistica: «il significato è quel che è *perché* include in sé fin dal principio la negazione» (Virno 2013: 91), negatività peculiare del significato che ha la sua realtà empirica nel segno significante 'non'.

Questa collazione di passi tratti dal *Saggio sulla negazione* funge da preludio o anticamera per la questione del significato di ‘significato’. Scrive Paolo Virno (2013: 90-91):

«Ora, a me sembra che la negazione, non diversamente dal celibato nel caso di ‘monaco’, e dall’averne un successore nel caso di ‘numero naturale’, sia una proprietà analitica. Ma di quale parola essa determinerebbe il significato?... La negazione è la proprietà analitica che determina specificatamente *il significato della parola ‘significato’*... [Sarebbe bizzarro] supporre che i significati verbali, una volta formati, siano poi, tra le altre cose, anche passibili di negazione. In tal modo si perde di vista il punto essenziale: il significato è quel che è *perché* include in sé fin dal principio la negazione».

In altre parole: «Dove ne va del significato della parola ‘significato’, lì è sempre in questione la negazione, e viceversa, dove ne va della negazione, lì è sempre in questione il significato della parola ‘significato’» (*ibidem*). Il ‘non’ ha allora il suo referente nel significato di ‘significato’: è incluso nel primo come fosse una proprietà analitica del secondo. Senza la negazione un senso o significato distinto dalle immagini mentali e dalla forza illocutoria sarebbe impossibile. Il ‘non’ ha per referente proprio questo distacco.

4.16 Occorre mettere ordine. Parrebbe sussistere un certo conflitto tra «utensili trascendentali», nel caso: la negazione, in quanto significato di ‘significato’, e le preposizioni, in quanto significato di ‘uso’. Ovviamente il conflitto — semmai ci fosse — è soltanto apparente. Anzi: negazione e preposizioni sembrano rinviarsi a vicenda quando si tratta del significato. Il «distacco» proprio del significato attestato dalla negazione deve venir in qualche modo colmato, altrimenti esso non potrebbe «dire» nulla; il plesso di differenze mediante cui è possibile ottenere ogni significante in quanto utilizzabile, invece, in qualche modo istituito. Così Virno (2013: 92):

«È ancora questo distacco, esibito sempre di nuovo dal ‘non’, a imporre la sottomissione del significato all’*uso*... I molteplici usi presuppongono la negatività del significato; la negazione del significato indica la molteplicità degli usi».

Il distacco «esibito sempre di nuovo dal ‘non’», che costituisce una proprietà analitica del significato, «impone la sottomissione del significato all’*uso*». Se l’uso — o meglio: «la molteplicità degli usi» — non colmasse questo distacco del senso linguistico dalla

denotazione, dalla rappresentazione psicologica e dalla forza illocutoria, il significato non «direbbe» alcunché.

Gli «arnesi» significanti, d'altro canto, in virtù del loro carattere differenziale, appaiono tali soltanto se è già in opera il 'non': il significato di un termine o di una parte del discorso è sancito dal suo *non* essere tutti gli altri termini o tutte le altre parti del discorso; ogni utilizzabile acquista la sua individuazione dal suo *non* essere tutti gli altri utilizzabili iscritti nella medesima catena di rimandi (cfr. *supra* §4.10). Perciò «i molteplici usi presuppongono la negatività del significato».

In conclusione: preposizioni e negazione linguistica sono al contempo «*elemento e regola del significare*» (Virno 2013: 93): in entrambi i casi si ha senza dubbio a che fare con «utensili trascendentali».

*Nota. Nella caratterizzazione «ontologica» di uso, e, più specificatamente, nella trattazione analitica di quel modo difettivo dell'attività d'uso detto «impertinenza», si è sbrigativamente accennato a una relazione tra «uso» e «avere». Harald Weinrich coglie un punto importante quando, riferendosi ai capitoli di Essere e tempo qui oggetto di analisi, scrive: «In questi pensieri dell'autore di Essere e tempo è contenuta latente una dottrina dell'avere» (Weinrich 2012: 34). D'altronde, l'«utilizzabile» stesso tradisce la sua affinità con 'avere' quando si dice di esso che non ha proprietà, bensì «appropriatezze». Tuttavia, è nel modo difettivo dell'«impertinenza» che l'Esserci — scagliati lontano o lasciati cadere dalle mani gli enti «allamano» o «utilizzabili» — coglie in modo «tematico» il fatto che essi possono essere anzitutto tali soltanto «se li ci si ha» (ivi: 34). Si è detto, inoltre, che solo nei modi difettivi dell'attività d'uso l'Esserci si avvede della struttura logica preposizionale degli «utilizzabili». Ciò risulta evidente da quanto segue. Nel modo difettivo della «vistosità» acquista appariscenza il «rimando» empirico dell'«utilizzabile»: il suo «rimando a...». Nel modo difettivo dell'«urgenza», invece, è la volta del «bisogno di... in...»: «bisogno» di quell'ente utilizzabile in questa determinata situazione. Nell'«impertinenza», infine, è quell'avere che giace a condizione di possibilità di ogni 'uso' a guadagnare il proscenio. 'Avere' ovvero 'essere a'.*

*Nota. Sulla scorta degli studi di psicologia infantile di Donald Winnicott, Marco Mazzeo (2016) ha fatto notare come l'attività d'uso emerga dall'esito particolare di una certa aggressività distruttrice. Da un punto di vista ontogenetico la relazione d'uso con gli oggetti circostanti sorgerebbe da un tentativo di distruzione di quegli stessi oggetti, che però non è andato a buon fine. L'infante inizia di fatto a maneggiare soltanto ciò che è «sopravvissuto» a un suo primo tentativo di distruzione. Se l'uso ha luogo soltanto una volta fallito un tentativo di distruzione, come deve venir allora inteso quest'ultimo? Jean-Paul Sartre racconta del cosiddetto Rito di Saṁ. Presso gli indù le vedove dei mariti defunti venivano bruciate nella medesima pira, caso estremo del seppellire i morti con i propri 'averi' in voga presso altri popoli indoeuropei. Quest'usanza indù viene interpretata da Sartre come un fenomeno rivelatore di «quel legame interno e ontologico del posseduto con il possidente» (Sartre 1943: 667), ovvero di quell'intimo rapporto che lega la «distruzione» a quel possesso contingente e irrisolto che prende solitamente il nome di 'avere'. L'immagine cruenta della vedova arsa sulla pira del marito in quanto suo 'avere', porta allora l'effigie metafisica dell'avere come possesso irrisolto e contingente. «È precisamente il riconoscimento della impossibilità che c'è nel possedere [completamente, perfettamente, compiutamente] un oggetto, che determina nel per-sé un violento desiderio di distruggerlo» (ivi: 672). Quell'appropriazione che mai può realizzarsi completamente, che rimane sempre difettosa e irrisolta, trova compimento soltanto nella distruzione: «La distruzione realizza — forse in maniera più fine della creazione — l'appropriazione» (ivi: 673). Perciò «la distruzione deve essere annoverata tra i comportamenti appropriativi» (ibidem). «D'altra parte» — continua Sartre — «molti comportamenti appropriativi hanno, fra l'altro, una struttura di distruttività: utilizzare vuol dire usare. Servendomi della mia bicicletta, la uso, cioè la creazione appropriativa continua è contrassegnata da una distruzione parziale» (ibidem). Per «avere» compiutamente qualcosa o appropriarsene completamente bisogna distruggerlo. Il pieno e compiuto possesso di qualcosa coincide paradossalmente con la sua distruzione — difatti esso è impossibile nella misura in cui possiamo soltanto avere le cose che ci circondano senza esserlo.*

*Tuttavia, più che nel «noi consumiamo» (come crede Sartre), è nel modo difettivo dell'«impertinenza» che l'uso tradisce il suo carattere «appropriativo».*

## Sezione seconda

### Immaginazione e uso dell'immaginazione

*Sommario: 1. Applicare una regola — 2. Ἀφή, φαντασία, φαντάσμα: «tatto», «immaginazione» e «immagine» nel De anima di Aristotele — 3. Dimensione «ritmica» e dimensione «schematica» dell'immaginazione — 4. Uso dell'immaginazione: «arguzie», «atti mancati», «giri a vuoto», «fallimenti» e «trovate»*

#### 1. Applicare una regola

1.1 È bene chiarire fin da subito in quale contesto appaia in Kant il termine «immaginazione». Se nell'*Antropologia*, nelle lezioni kantiane pubblicate da Karl Pöhlitz e — più generalmente — nelle considerazioni di carattere antropologico l'«immaginazione» sembrerebbe venir caratterizzata come appartenente esclusivamente al dominio «sensibile», nella prima e terza *Critica* — di contro — essa assurge a mediatrice tra «sensibilità» e «intelletto» *lato sensu*.<sup>40</sup> Sebbene i luoghi testuali dello stesso periodo «critico» diano dunque talvolta luogo a talune oscillazioni, è possibile rilevare una certa coerenza nel modo kantiano di trattare la capacità di immaginazione: *«immaginazione» fa la sua comparsa in Kant ogniqualvolta ne va dell'applicazione di una regola*. Il contesto problematico in cui «immaginazione» gioca il suo ruolo è propriamente quello dell'applicazione concreta di una regola supposta universale. Sennonché, per Kant, ogni applicazione concreta di una regola o legge universale risulta problematica, a causa di quello iato, in linea di principio incolmabile, che separa le due dimensioni — quella della regola e quella del caso particolare cui essa si

---

<sup>40</sup> Per un organico resoconto delle varie e molteplici caratterizzazioni kantiane della nozione di «immaginazione» nelle proprie considerazioni da un punto di vista antropologico cfr. Mörchen 1930: 319-352; Paschi 2005: 51-90.

applica. In questo iato tra regola e sua applicazione, in questa soglia, trova dimora l'«immaginazione». Questo è un punto di cruciale importanza.

Prima di addentrarsi in questa soglia tra regola e sua applicazione, dove secondo Kant l'immaginazione ha fissa dimora, bisognerebbe innanzitutto darne conto. Ossia: specificare che cosa si intenda con questo iato che separerebbe una regola da una sua applicazione concreta. A prima vista, infatti, tutto ciò potrebbe risultare ben sorprendente. Il punto è riconoscere come Kant — e come, successivamente, pensatori della tradizione occidentale alla stregua di Ludwig Wittgenstein (1953, §201: 87), Carl Schmitt (1922: 55-56) e Hans-Georg Gadamer (1960: 36, 10) — avesse coscienza del fatto che vi sia una vera e propria *incommensurabilità tra una regola e la sua applicazione*. In effetti — e a ben vedere — «nessuna regola dà ragguagli su come la si debba applicare in un singolo frangente» (Virno 2010b: 16). E viceversa: da un gesto, un proferimento o un'azione non si è mai in grado di risalire in modo automatico e certo alla regola di cui essi sarebbero applicazione.

Alcuni esempi tratti direttamente dalla filosofia kantiana. Si prenda l'applicazione delle categorie dell'intelletto agli oggetti dell'intuizione sensibile. Stando a Kant, per poter parlare di «esperienza oggettiva» è necessario applicare «regole *a priori*» agli oggetti che ci si presentano nella sensibilità. A queste «regole» Kant dà il nome di «categorie» o «concetti puri dell'intelletto». Il problema è che esse non danno ragguagli su come le si debba applicare. Perciò è necessaria una deduzione trascendentale, ossia «la spiegazione del modo in cui tali concetti possano riferirsi *a priori* ad oggetti» (KrV A 85/B 117; 142). In altre parole: la conoscenza o la coscienza, anche perfetta, di una regola non dice mai nulla sulla sua applicazione. «Nessuna regola fornisce nello stesso tempo tutte le condizioni necessarie e sufficienti per la sussunzione di un caso particolare sotto di essa» (Garroni 1978: 143). Un altro esempio, sempre tratto dalla filosofia trascendentale. Si prenda in considerazione la valutazione estetica di un oggetto, ovvero quando si dice: «*x* è bello». Per Kant predicare la bellezza di un oggetto deve essere considerato alla stregua di un atto applicativo la cui regola tuttavia non si può addurre. Quando si dice: «*x* è bello» l'enunciato si presenta come un gesto applicativo da cui non si è in grado di risalire alla regola di cui esso sarebbe... applicazione. In altre parole: esso ha la forma di un gesto applicativo, di cui però non si intravede la regola della propria applicazione. Di conseguenza: si dà il caso che un gesto o un proferimento non diano mai ragguagli sulla regola di cui essi sarebbero applicazione.



Questa eterogeneità biunivoca tra regola e sua applicazione (la regola non dà mai ragguagli sul caso particolare cui andrebbe applicata; da un gesto concreto, a sua volta, non si è mai in grado di risalire alla regola di cui esso sarebbe applicazione) disegna il perimetro dello iato tra regola e sua applicazione. È in questo spazio vuoto — in «quella terra di nessuno che si estende tra il contenuto di una norma e ciò che fa o si dice nell'adempierla» (Virno 2010b: 17) — che prende casa l'immaginazione. Non a caso l'«immaginazione» gioca un ruolo fondamentale tanto nella *Deduzione trascendentale* delle categorie che nella *Critica del giudizio di gusto*.

1.2 La peculiare geografia kantiana dell'immaginazione, quella regione nebulosa tra la regola e la sua applicazione, e il suo potere di rendere omogeneo ciò che omogeneo non è, non devono trarre in inganno. Per Kant l'immaginazione non ha nulla a che vedere con un'attività libera da condizionamenti e presupposti. Si pone dunque la questione del suo uso o impiego solo e soltanto ogniqualvolta si presenti l'esigenza di applicare una regola in una situazione contingente; o, viceversa, soltanto laddove, a partire da un gesto, deve essere procurata o istituita una regola di cui esso si presenti come applicazione, non essendo la regola, a partire da esso, direttamente inferibile. È «quando ci si propone di attenersi a una regola in circostanze peculiari» (*ibidem*) che l'immaginazione si presenta come una risorsa, propria dell'uomo, per colmare l'incolmabile iato tra una regola e la sua applicazione specifica. Questo è il compito essenziale (inteso qui sia come «fondamentale» che come «unico») che Kant ascrive all'immaginazione.

1.3 Dunque, l'immaginazione è ciò che si colloca in quello spazio vuoto tra una regola e la sua applicazione — e ne colma lo iato. Sebbene ciò rappresenti tutto quel che c'è da dire di essenziale sull'immaginazione come «fenomeno unitario» in Kant — esso non è tutto. Vi sono casi speciali in cui acquista massima appariscenza quella «arguzia naturale» («Mutterwitz») mediante la quale l'immaginazione rende omogeneo ciò che omogeneo non è — «arguzia» che solitamente giace sottotraccia. Vi sono dei casi in cui l'immaginazione fallisce questo suo compito — ma produce una rappresentazione corrispondente al suo fallimento. Alcuni casi, ancora, in cui essa gira a vuoto. Altri, infine, in cui essa stessa funge da regola — e nello stesso tempo da applicazione della regola.

Per questa ragione è necessario accogliere nella considerazione dell'immaginazione in Kant un ulteriore aspetto. L'immaginazione procura a una regola una certa applicazione — e viceversa: fornisce a un gesto applicativo una regola di cui possa dirsi applicazione. È vero: l'immaginazione rende possibile l'applicazione di una regola; dischiude a un gesto, un proferimento o un'azione la possibilità di essere applicazione di una qualche norma. Eppure, talvolta, l'immaginazione, per così dire, abita lo spazio vuoto tra una regola e la sua applicazione in un modo piuttosto irrequieto. Nel movimento che conduce da un gesto, un proferimento o un'azione alla regola cui sarebbero applicazione è possibile che l'immaginazione comporti il cambiamento della regola o il sorgere di una nuova regola. A partire da un gesto, l'immaginazione ha la capacità di salire nella dimensione delle regole, avanzando «lassù» la pretesa di modificare la regola di cui il gesto dovrebbe essere applicazione o, addirittura, di istituire una nuova regola, non avendone ora trovata, per esso, nessuna adeguata. Nel movimento inverso, invece, dalle regole all'applicazione, l'immaginazione può dischiudere alla regola la dimensione di... una nuova applicazione. A quella regola cui era solitamente associato *proprio quel* gesto applicativo, ora l'immaginazione ne assegna uno completamente diverso. Applicazione delle regole; e al contempo: cambiamento, sorgimento di nuove regole e nuova applicazione delle stesse; è questa la costellazione problematica nella quale si iscrivono le riflessioni kantiane sull'immaginazione.

1.4 Kant ha accuratamente raccolto le arguzie, gli «atti mancati», i giri a vuoto, i fallimenti e le trovate in cui l'immaginazione si imbatte nell'assolvimento dell'arduo compito di rendere omogeneo ciò che è massimamente eterogeneo. Nel gergo kantiano *schematismo* è la cronaca delle arguzie con le quali l'immaginazione rende possibile l'applicazione di una regola; il *gusto* il nome del suo girare a vuoto; *sublime* la constatazione del suo fallimento; *genio* l'effetto del suo libero uso. Queste arguzie, questi giri a vuoto, questi fallimenti, queste trovate dell'immaginazione accompagnano il suo difficile compito di rendere l'eterogeneo omogeneo. Un paio di questioni si pongono tuttavia in via preliminare: in che modo l'immaginazione colma lo iato incolmabile tra una regola e la sua applicazione? Quando è perché, inoltre, queste arguzie, questi giri a vuoto, ecc. acquistano improvvisamente appariscenza?

Per colmare lo iato tra una regola e la sua applicazione non c'è bisogno di postulare un'immaginazione «creatrice». Tutt'altro: Kant precisa più volte come una «sana» immaginazione sia estranea a questa dimensione fantastica, non essendo l'immaginazione «creatrice» di alcunché (Anth., Ak. VII: 179; 172), perché essa non è in grado di produrre «sensazione», bensì soltanto «intuizioni». Anzi: ritenere che l'«immaginazione» possa essere «creatrice» non causa soltanto cattiva filosofia e «chimere», ma addirittura «malattie della testa».<sup>41</sup> Tuttavia, sebbene non possa dirsi creatrice, l'immaginazione è certo *creativa*. Tra i meriti di Emilio Garroni, interprete kantiano di grande profondità, vi è l'aver rivolto l'attenzione sull'aspetto *creativo* della capacità di immaginazione. E così, in Kant, «se e solo se esiste (si può parlare di) legalità, esiste (ha senso parlare di) creatività e, naturalmente, viceversa» (Garroni 1978: 133). È soltanto nella cornice di un contesto regolato o «legale» che si può essere «creativi», e non quando regole e leggi disertano.<sup>42</sup> Se, poi, lo spazio proprio della «creatività» in questa cornice è esclusivamente quello della soglia tra regola e caso cui la regola si applica, allora la «capacità di immaginazione» coincide in tutto e per tutto con la «creatività». «Ogni regola applicativa intellettuale eventualmente fornita [per dar conto di una certa applicazione di una regola] richiederebbe una regola ulteriore per la sua applicazione, e così via» (*ivi*: 143). Perciò è necessario un «principio» non intellettuale, «costruttivo e creativo» grazie al quale poter applicare una regola, principio «possibile solo in funzione di una capacità costruttiva e creativa, non determinata da concetti» (*ibidem*). Questa «capacità costruttiva e creativa, non determinata da concetti» è proprio l'«immaginazione». «Principio trascendentale della creatività» (*ibidem*) è «il principio stesso dell'immaginazione» (*ivi*: 145). È possibile dunque già ottenere una risposta alla prima questione preliminare: *l'«immaginazione» colma lo iato tra regola e sua applicazione «creativamente», ma senza «creare».*

Prima di determinare più dappresso i modi specifici di questa «creatività senza creare», è bene prestare riguardo al fatto seguente: sia l'«arguzia» con la quale l'immaginazione abbina la regola a un gesto o a un proferimento; sia i propri *lapsus*, i propri fallimenti, i propri giri a vuoto e le proprie trovate occorrono sempre e soltanto quando della capacità di

---

<sup>41</sup> «[Per Kant] la malattia [della testa] è quindi, fisiologicamente, il dare troppa forza ad una immagine chimerica al punto che essa agisce nel nostro cervello con la stessa forza della sensazione» (Paschi 2005: 63).

<sup>42</sup> Con questa affermazione si trova d'accordo anche Alessandro Bertinetto, che scrive (Bertinetto 2012: 120): «La creatività ha a che fare con l'*applicazione* di regole».

immaginazione ha luogo un «uso» o «maneggio». È tramite un uso dell'immaginazione che i modi specifici — anche difettivi — della creatività acquistano appariscenza. Perciò quelle caratterizzazioni kantiane meramente antropologiche di «immaginazione» in cui Kant si sforza di ripartire scolasticamente in innumerevoli e svariati modi la «bildende Kraft» (*facultas fingendi*), in quanto scevre di carattere «pragmatico», impediscono di cogliere l'immaginazione come «fenomeno unitario». Natura e funzione dell'immaginazione acquistano particolare appariscenza soltanto ogniqualvolta si verifichi un suo maneggio o uso all'interno della «terra di nessuno» in cui essa è confinata: tra una regola e la sua applicazione.

1.5 Si riassume quanto detto nel modo seguente. (a) In quanto «fenomeno unitario» l'«immaginazione» ricorre in Kant solo e soltanto quando ne va dell'applicazione di una regola in generale (dalla regola al gesto, dal gesto alla regola). (b) Essa è per Kant «creativa», ma non si tratta di un'attività dello spirito «creatrice» e libera da costrizioni. Anzi, la «creatività» dell'immaginazione è addirittura *subnormativa*: «si manifesta unicamente nei sentieri laterali e impropri che ci capita di inaugurare mentre ci sforziamo di attenerci a una norma determinata» (Virno 2005: 11). (c) «Arguzie», giri a vuoto, fallimenti e trovate dell'immaginazione — da Kant accuratamente raccolti — occorrono quando dell'immaginazione si dà un «uso» o «maneggio».

*Nota. È certo vero — come sostiene Emilio Garroni — che la «creatività» è possibile solo in un contesto legale. E quindi: non bisogna opporre, come fa Noam Chomsky, una rule-changing creativity a una rule-governed creativity, perché «cambiare la regola che ha governato finora la rappresentazione o la condotta pratica significa circostanziare altrimenti quella “attrezzatura precostituita” che sono le [leggi delle] categorie trascendentali» (Virno 2010b: 23). Di conseguenza: anche la rule-changing creativity chomskyana si risolve — in ultima istanza — a una mera «applicazione» di quelle condizioni legali «patrimonio comune a tutta l'umanità» (Garroni 1978: 131). La pratica dell'improvvisazione artistica è un caso concreto in cui rule-changing creativity e rule-governed creativity si rivelano indistinguibili. Scrive a riguardo Alessandro Bertinetto (2012: 132): «La creatività dell'improvvisazione artistica è in*

*questo senso una buona combinazione di rule-based e rule-changing creativity». Riconosciuta l'«improvvisazione artistica» come il «paradigma» di ogni azione «creativa», è inoltre possibile radicalizzare la stessa affermazione di Bertinetto: la «creatività» dell'improvvisazione artistica mostra perspicuamente come in ogni azione «creativa» di fatto non sia possibile distinguere tra una rule-changing creativity e rule-governed creativity.<sup>43</sup>*

## 2. *Ἀφή, φαντασία, φαντάσμα*: «tatto», «immaginazione» e «immagine» nel *De anima* di Aristotele

2.1 Molteplici sono i motivi per cui è imprescindibile partire da Aristotele trattando di «immaginazione» e del suo uso in Kant. Non soltanto perché Aristotele è autore della prima compiuta teoria filosofica dell'immaginazione nella storia della filosofia occidentale; o perché essa fornisca di per sé spunti di notevole valore, degni di venir tuttora ripensati; ma anche — e soprattutto — perché la teoria aristotelica dell'immaginazione, esercitando un'ininterrotta influenza sulle teorie dell'immaginazione fino alla modernità, ha contribuito a determinarne il «vocabolario» e la cognizione. La caratterizzazione kantiana dell'immaginazione presenta difatti notevoli consonanze con l'impianto aristotelico, le quali risultano indispensabili per comprenderne natura e uso.

Scrive Hermann Mörchen, in uno studio di fondamentale importanza dedicato all'«immaginazione» in Kant (Mörchen 1930: 489-490):

«Introducendo questi [sc. Kant] la nozione di immaginazione, egli si appropria di una tradizione che determina in modo non inessenziale le sue nuove tendenze. Egli adotta la tradizionale definizione di immaginazione, la quale, ottenuta da un orizzonte filosofico completamente determinato, è essenzialmente più antica di quella della filosofia scolastica wolffiana, tanto secondo i propri fondamenti che secondo la propria formulazione... Con questo orizzonte generale della posizione tradizionale della questione dovrebbe dunque risultare perspicua anche l'unitarietà originaria da cui sorgono e vengono diretti i singoli problemi di Kant».

---

<sup>43</sup> Per una trattazione dei modi della «creatività» in riferimento alla questione dell'improvvisazione musicale cfr. Bertinetto 2016b, in cui l'autore — con dovizia di argomenti — mette in crisi un paradigma correntemente accettato in ontologia della musica tramite l'analisi della pratica «creativa» dell'improvvisazione.

E ancora (*ivi*: 493):

«Soltanto in legame con questa tradizione si può riuscire a illuminare ciò che in Kant rimane ancora nell'oscurità».

La tradizione «più antica di quella della filosofia scolastica wolffiana» cui Mörchen fa riferimento è ovviamente quella aristotelica.<sup>44</sup> Il che vuol dire: bene fa, chi, volendo dar conto di tutte quelle caratterizzazioni kantiane di «immaginazione» meramente antropologiche (*facultas formandi, facultas imaginandi, facultas praevidendi, facultas signatrix*, ecc.), si rivolge alla filosofia wolffiana per tracciarne una genealogia, scorgendone là già i semi. Tuttavia, per cogliere l'«immaginazione» come «fenomeno unitario» — e per «illuminare ciò che in Kant rimane ancora nell'oscurità» — è necessario rivolgersi anzitutto ad Aristotele.

2.2 Col *De anima* la tradizione filosofica occidentale riceve in consegna la prima compiuta teoria dell'immaginazione. Una generale trattazione del peculiare «principio vitale»

---

<sup>44</sup> Certo, lo studio di Mörchen, una dissertazione dottorale composta sotto la guida di Martin Heidegger e discussa nell'anno 1927/1928, con questo fugace richiamo ad Aristotele aveva per scopo quello di inserire la teoria kantiana dell'«immaginazione» in una dimensione propriamente «ontologica». Qui, tuttavia, si prescinde da questa intenzione interpretativa, e, riconosciuta la legittimità dell'istanza generale di Mörchen, ci si rivolge ad Aristotele soltanto come fonte per ottenere una caratterizzazione dell'immaginazione in Kant come fenomeno unitario.

Uno studio recente mostra come l'istanza avanzata da Mörchen sia fondata anche da un punto di vista storico. Scrive infatti Marco Sgarbi (2010: 254): «Si può affermare con certezza che Kant dovette rivolgersi alla scuola aristotelica di Königsberg per risolvere i problemi che la metafisica dogmatica lasciava irrisolti. È possibile indicare l'arco di tempo fra il 1766 e il 1772, cioè quand'egli era bibliotecario alla *Schloßbibliothek*, come il periodo più probabile di questo interesse, visti anche i suoi drastici e radicali cambiamenti dottrinali e concettuali, sebbene non sia da escludere un'influenza costante durante tutta la sua evoluzione spirituale, dato che la tradizione aristotelica a Königsberg non si era mai completamente sopita. Rimane da chiedersi se Kant fosse o meno un aristotelico. Kant di certo non si professò mai tale, ma... egli utilizzò nel corso degli anni strategie e dottrine aristoteliche per risolvere i problemi che la filosofia contemporanea non riusciva ad affrontare». Tuttavia, più che per «risolvere i problemi che la filosofia contemporanea non riusciva ad affrontare» — come ritiene Sgarbi — sembra che Kant, al contrario, abbia impiegato Aristotele come «vocabolario filosofico» per la caratterizzazione di alcune nozioni ben determinate (tra cui «immaginazione»). Sgarbi ravvisa inoltre nell'opera di Paul Rabe, autore particolarmente fedele ad Aristotele in questioni di psicologia, la «fonte più diretta e immediata» dell'aristotelismo a disposizione di Kant (*ivi*: 56): «Gli scritti di Rabe [la cui opera fu continuata e ripresa da Kypke e Burckhard, professori che Kant aveva certamente seguito durante i suoi studi universitari] e quelli connessi alle sue opere risultano essere la fonte più diretta e immediata dell'aristotelismo che Kant poteva avere a disposizione».

dell'animale è difatti la cornice in cui viene messa a punto questa teoria. «Anima» (*ψυχή*) è intesa anzitutto come quel «principio vitale» di cui «solo partecipano animali e piante» (De anim. I, 5: 411b). Ciò che tuttavia caratterizza e distingue il «principio vitale» peculiare degli animali — gli unici viventi ad avere «immaginazione» — da quello delle piante — che di «immaginazione» sono prive — è il *tatto* (*ivi*: II, 2: 413b):

«Per questo principio [vitale comune] spetta dunque ai viventi la vita. Ma è la sensibilità (*αἴσθησις*) che costituisce principalmente l'animale... Per primo il tatto (*ἅφῃ*) è per ciascuno principio della sensibilità. E come la facoltà nutritiva si può trovare separata dal tatto e da ogni altra sensazione, così il tatto dagli altri sensi... Quanto agli animali, tutti possiedono manifestamente il senso del tatto».

Il «principio vitale» o «anima» che animali e piante hanno in comune è detto da Aristotele «facoltà nutritiva». Ma prendere in esame questa «sorta di anima» (*ivi*: I, 5: 411b) comune a animali e piante non è sufficiente per una caratterizzazione del «principio vitale» proprio dell'animale. Proprio del vivere dell'animale è senza dubbio la «sensibilità» («è la sensibilità che costituisce principalmente l'animale»), e il «tatto» ha in essa un certo duplice primato. In primo luogo, il tatto «è per ciascuno principio della sensibilità». Inoltre: non solo non può darsi alcun tipo di «sensibilità» senza «tatto», ma esso si può trovare anche «separato dagli altri sensi». Non c'è dunque «sensibilità» — e quindi: vita animale — senza «tatto». Il tatto è un ingrediente indispensabile della sensibilità, e per questa ragione nessun senso si può dare senza di esso, sebbene quest'ultimo si possa dare senza tutti gli altri. «Tatto» allora è ciò che possiede ogni animale (*ivi*: II, 3: 414b): delle sensazioni è «la più necessaria» (*ivi*: II, 2: 414a). «Senza il tatto nessuno degli altri sensi esiste, esso invece esiste senza gli altri» (*ivi*: II, 3: 415a).

Il tatto, inoltre, a differenza degli altri sensi come la vista o l'udito, non ha un «sensibile proprio» (*αἰσθητόν ἴδιον*), bensì ne ha «parecchi differenti» (*ivi*: II, 6: 418a). Il colore è il «sensibile proprio» della vista, il sapore del gusto, il suono dell'udito. In effetti non è possibile «sentire» il sapore con l'udito, il suono con la vista o il colore con il gusto. E poi, in linea di principio: né la vista può ingannarsi sul colore, il gusto sul sapore o l'udito sul suono. Se «sensibile proprio» di un senso è ciò «che non è possibile sia sentito con altro senso e intorno al quale non è possibile ingannarsi» (*ibidem*), che significa che il tatto «ne ha

parecchi differenti»? Vuol dire soltanto che ha numerosi «sensibili propri»? E, allora, in cosa si distinguerebbe dalla vista, che ha come «sensibile proprio» non solo il colore, ma, ad esempio, anche la linea? Vi sono di certo «sensibili comuni» a più sensi, come: «il movimento, la quiete, la forma fissa, la grandezza» (*ibidem*), ma non è di questo che si parla quando si dice del tatto che ha «parecchi differenti» sensibili propri. Con ciò si intende semplicemente: *la percezione tattile non è completamente estranea a ciascun senso ogniqualvolta esso «senta» un «sensibile proprio»*. C'è del «tatto» nel vedere un colore, nell'udire un suono, nel gustare un sapore: «Senza il tatto non è possibile sussista alcun'altra sensazione» (*ivi*: III, 13: 435b). E certo, «privi di quest'unico senso [*sc.* il tatto], gli animali necessariamente muoiono, perché non è possibile averlo senza essere animale né d'altronde, per essere animale, è necessario possederne altri se non questo» (*ibidem*). Il «tatto» è l'unico senso che l'animale possiede in vista dell'«essere», e non del «benessere» (*ibidem*). *Il «tatto» ha dunque la medesima estensione della «sensibilità» tutta, e quindi è un elemento imprescindibile della vita animale, la sola a disporre di «immaginazione»*.

2.3 Per chiarire il particolare statuto del «tatto» in relazione con gli altri elementi della «sensibilità», Aristotele non di rado impiega un'analogia. La relazione del «principio vitale» o «anima» comune a animali e piante con quello proprio della vita dell'animale che ha «immaginazione» è *analogica* a quella tra «tatto» e «sensibilità». E così: «Come la facoltà nutritiva si può trovare separata dal tatto e da ogni altra sensazione, così il tatto dagli altri sensi» (*De anim.* II, 2: 413b); «Senza la facoltà nutritiva la sensitiva non c'è, mentre dalla sensitiva esiste separata la nutritiva nelle piante. A sua volta, senza il tatto nessuno degli altri sensi esiste, esso, invece, esiste senza gli altri» (*ivi*: II, 3: 415a). Ma quest'analogia, se pretende a una qualche validità, deve pur avere una certa coerenza. Se dunque è scritto: «Le parti dell'anima... non sono separabili, come pensano alcuni: che siano però logicamente distinte è evidente» (*ivi*: II, 2: 413b), per analogia, si deve pure poter concludere: come il principio vitale «nutritivo» non può essere nell'animale «separabile» dalla «sensibilità», risultando tuttavia da questa «logicamente distinto», così il «tatto» non è di fatto *separabile* dagli altri sensi, bensì può essere soltanto da essi *logicamente distinto*.

Il primato del tatto per Aristotele non si fonda soltanto sull'osservazione empirica che «molti animali non hanno vista né udito né sensazione dell'odorato», eppure tutti — anche il



verme e l'ape — hanno il senso del tatto; bensì sul fatto che esso stesso risulta co-esteso alla «sensibilità» in virtù di un'analogia con la relazione tra l'«anima» comune a animali e piante e quella caratteristica della vita animale. Anche in tedesco trova espressione questa relazione di co-estensione tra «tatto» e «sensibilità». «Gefühl», che valeva originariamente per «tatto», ha poi assunto il valore di un «sentire» generico: «sentimento». Lo stesso termine «Gefühl»/«tatto» tradisce il fatto che il generico «sentire» da cui proviene («fühlen») è sempre e in qualche modo percepito come un «toccare».

2.4 C'è per Aristotele, inoltre, un'affinità di principio tra «tatto» e «gusto» (γεῦσις). Passando in rassegna ogni elemento della «sensibilità» nell'animale umano, scrive Aristotele (De anim. II, 9: 421a):

«Più perspicuo [*sc.* degli altri sensi: la vista, l'olfatto e l'udito], però, abbiamo il gusto, per il fatto che è una forma di tatto, e il tatto è nell'uomo il senso più perspicuo: rispetto agli altri sensi l'uomo rimane indietro agli altri animali, ma il tatto lo possiede incomparabilmente più perspicuo degli altri. Per questo è anche tra gli animali quello dotato di più φρόνησις».

Qui Aristotele non si rivela soltanto esponente esemplare della tradizione aptocentrica, ma annuncia una certa nota caratteristica del «gusto» (il «gusto» come una «forma di tatto») di certo non inessenziale per la questione dell'«immaginazione». Poiché l'oggetto del gusto è «una sorta di tangibile (ἀπτόν τι)» (*ivi*: II, 10: 422a), come nel caso del «tatto», e a differenza dei «sensibili propri» della vista e dell'udito, esso «non si sente attraverso un corpo estraneo come intermediario» (*ibidem*). Se anche i «sensibili propri» della vista o dell'udito sono in qualche modo «tangibili» perché «il tatto non è un senso solo, bensì più sensi» (*ivi*: II, 11: 422b),

«c'è però una differenza tra il tangibile, da una parte, e gli oggetti visibili e sonori dall'altra: questi li sentiamo per l'azione che il mezzo esercita su di noi, i tangibili, invece, non per l'azione del mezzo, ma insieme al mezzo, come accade a chi è colpito attraverso lo scudo: il colpo non si comunica dopo che lo scudo è stato percosso, ma entrambi gli urti si verificano simultaneamente» (*ivi*: II, 11: 423b).

Per questa ragione Aristotele può dire che il «gusto» sia una «forma di tatto» in misura maggiore rispetto a tutti gli altri elementi della «sensibilità»: «gusto» e «tatto» *sentono*

*immediatamente o senza mezzi intermediari*. Se la vista, l'olfatto e l'udito sentono i rispettivi «sensibili propri» sempre attraverso un mezzo (l'etere, l'acqua ecc.), è nella «carne» stessa o nel «corpo» l'«intermediario naturalmente aderente della facoltà tattile» (*ivi*: II, 11: 423a), e quindi anche del «gusto». Tuttavia, non bisogna pensare che «le sensazioni del gusto e del tatto si esercitino per contatto» (*ivi*: II, 11: 423b). Se il tatto pure sentisse tramite una sottile e debole membrana come quella epidermica, allora ci separerebbe dal tangibile sempre un «intermediario», come l'etere per la vista. Perciò il «sensorio» del «tatto» — e quello del «gusto», in quanto «sorta di tatto» — deve essere «interno» (*ibidem*), altrimenti il «tatto» non potrebbe sentire senza intermediario. In altre opere Aristotele rinviene questo «sensorio interno» del tatto e del gusto nel «cuore» (cfr. *De iuvent.* III: 469a; *De part. anim.* IV: 678a), ma è chiaro dal contesto del *De anima* che qui «la carne non può essere il sensorio ultimo» (*De anim.* III, 2: 426b), e che, poiché tatto e gusto sentono «immediatamente», ad affettare il «tatto» (e di conseguenza: il «gusto»), può essere soltanto l'«immagine» (*φαντάσμα*, *De mem.* I: 450a), prodotto di un certo «senso in comune» di tutti gli animali (*κοινή αἴσθησις*) che Aristotele chiama «immaginazione».

2.5 Dunque, il «tatto» è di fondamentale importanza nel discorso aristotelico sull'«immaginazione». Sebbene l'«immaginazione» (*φαντασία*) prenda il suo nome dalla «luce» (*φάος*), e sembra quindi contenere un rimando alla «vista» (*De anim.* III, 3: 429a), in realtà essa intrattiene una relazione fondamentale con il «tatto»: è l'«immaginazione» — tramite l'«immagine» suo prodotto — che affetta il primo e fondamentale di tutti i sensi: il tatto. In un passo controverso è scritto: «se [l'anima ha] la sensibilità, [ha] anche

immaginazione (*φαντασία*) e apprensione (*ᾠρεξις*)» (*ivi*: II, 2: 413b).<sup>45</sup> «Tatto» e «immaginazione» sono inseparabili: perciò l'«immagine» viene caratterizzata come «tangibile». E se l'«immaginazione» rimanda alla «luce», non è per una presunta parentela effettiva con la «vista». Anche qui si tratta di un'analogia. «Come la luce, ché in un certo senso rende colori in atto i colori in potenza» (*ivi*: III, 5: 430a), così — si potrebbe continuare — l'«immaginazione» è quella facoltà o abito che trasforma in atto qualcosa che è in potenza. Che cosa l'«immaginazione» — a sua volta caratterizzata come «abito» o «potenza» (*ivi*: III, 3: 428a) — fa passare dalla potenza all'atto?

Sebbene l'immaginazione «non si dia senza sensibilità» (*ivi*: III, 3: 427b) — e quindi: «immaginazione» e «tatto» devono coesistere — essa tuttavia è certamente «altro dalla sensibilità». In ciò l'«immaginazione» si distingue dalla sensibilità: «la sensibilità è sempre presente, l'immaginazione no» (*ivi*: III, 3: 428a). Non è possibile separare un senso dalla sensazione presente del «sensibile proprio», mentre l'immaginazione non soltanto è separabile da qualsiasi sensazione, ma è in grado di riprodurle in loro assenza. E ancora: sebbene «pensare è una certa immaginazione o non è senza immaginazione» (*ivi*: I, 1: 403a) — difatti «l'anima non pensa mai senza immagini» (*ivi*: III, 7: 431a) — l'immaginazione nell'uomo (l'unico animale pensante) è comunque «altro dal pensiero» (*ivi*: III, 3: 427b). *L'immaginazione dunque ha così in Aristotele quella caratterizzazione anfibia che sarà propria anche di Kant: non si dà immaginazione senza sensibilità, ma essa è «altro dalla sensibilità»; immaginazione è poi nell'uomo condizione del «pensiero», senza però essere a*

---

<sup>45</sup> Come riporta Renato Laurenti in una nota alla sua versione italiana del passo, alcune lezioni — contro i codici — omettono la virgola tra *αἴσθησιν* e *καὶ* in virtù di una presunta coerenza sistematica con altri passi aristotelici, e leggono: «se [l'anima ha] la sensibilità, immaginazione e apprensione». Altre, invece, vorrebbero espungere *φαντασία* e leggono: «se [l'anima ha] la sensibilità, [ha] anche l'apprensione». Queste lezioni, tuttavia, intervenendo in questo modo sui codici perdono più di quanto vorrebbero guadagnare. Entrambe, infatti, presuppongono un presunto carattere sistematico delle opere aristoteliche di fatto ad esse estraneo.

L'immaginazione, poi, sembra avere un qualche primato logico sull'«apprensione». L'immaginazione «sembra essere una specie di movimento e sorgere non senza sensibilità, ma [soltanto] negli esseri senzienti e intorno a quanto può essere oggetto di sensibilità» (*ivi*: III, 3: 428b). Ma poiché «anche l'immaginazione, quando muove, non muove senza l'apprensione» (*ivi*: III, 10: 433a), e dato che ciò che è oggetto di apprensione «muove per il solo fatto di essere immaginato» (*ivi*: III, 10: 433b), «è in quanto apprende che l'animale può muoversi, e non apprende senza immaginazione» (*ibidem*). In seguito verrà mostrato che «apprensione» è di fatto per Aristotele un aspetto dell'immaginazione.

*sua volta pensiero. La promiscua dimora dell'immaginazione è quella faglia ontologica prodotta da ogni dualismo di «sensibilità» e «intelletto».*

Non c'è immaginazione senza sensibilità; non c'è pensiero senza immaginazione. L'immaginazione «sorge non indipendentemente dalla sensibilità e solo negli esseri senzienti e intorno a quanto può essere oggetto di sensazioni» (*ivi*: III, 3: 428b); non vi sono concetti senza immagini (*ivi*: III, 8: 432a). Sembrerebbe allora che per Aristotele l'immaginazione trovi dimora tra «pensiero» e «sensibilità» semplicemente come condizione del primo e condizionata dalla seconda, secondo il seguente modello:

*αἴσθησις → φαντάσια → νοεῖν*

In realtà non è così. Anzi: questo modello è decisamente falso e fuorviante. L'immaginazione per Aristotele è di fatto a fondamento di «sensibilità» e «intelletto». *L'«immaginazione» dimora sì nella frattura tra «sensibilità» e «intelletto», ma lo fa alla maniera del «fondamento» di entrambe.* Una serie di argomenti si evincono dallo stesso testo aristotelico a favore della relazione di condizione *φαντάσια* → *αἴσθησις*. In primo luogo: se non c'è «sensibilità» senza «tatto», e se il «tatto» può essere *immediatamente* affetto soltanto da «immagini», allora, memori della co-estensione tra «tatto» e «sensibilità», si può concludere: a fondamento della sensibilità tutta c'è un prodotto della stessa immaginazione: l'«immagine». Tuttavia, altri e numerosi sono gli argomenti con cui Aristotele mostra che l'immaginazione giace a fondamento della «sensibilità». Sebbene Aristotele non si esprima direttamente in questi termini, non è un caso che essi occorranò nella cornice dell'indagine volta a stabilire il «principio per il quale diciamo che l'animale è capace di sensibilità» (*De anim.* III, 2: 427a). Come è possibile — si domanda Aristotele in pagine di fondamentale importanza per la tradizione fenomenologica — «sentire» ciascun senso (la vista, l'udito ecc.) *sentire* il proprio «sensibile proprio» (il colore, il suono ecc.)? Come è possibile, inoltre, distinguere i rispettivi «sensibili propri» dei vari elementi della sensibilità? In altri termini: se la sensibilità è fatta per accogliere le forme sensibili senza la materia, «come la cera accoglie l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro, e riceve l'impronta d'oro o di bronzo, ma non in quanto è oro o bronzo» (*ivi*: II, 12: 424a); e se, tuttavia, nella percezione, forma e materia risultano «lo stesso e unico atto, benché la loro essenza non sia la stessa» (*ivi*: III, 2: 425b),

come è possibile distinguere la sensibilità come forma o facoltà dalla materia sensibile nel medesimo atto percettivo? Come è possibile intendere e avvertire una differenza tra i vari «sensibili propri»? Detto altrimenti: come è possibile la stessa sensibilità?

Risponde Aristotele: «Sensorio primo è quello in cui risiede una capacità siffatta» (*ivi*: II, 12: 424a). C'è una capacità che separa nella sensibilità la forma dalla materia, e che intende e avverte una differenza tra i «sensibili propri» di ciascun senso. Questa capacità — che ha per nome «sensorio primo» o «senso in comune» — deve dimorare all'«interno» dell'animale sensibile e non può essere costituita da «carne» (*ivi*: III, 2: 426b). Scrive dunque Aristotele (*De somn.* II: 455a):

«C'è una facoltà comune che accompagna tutti i sensi particolari, mediante la quale l'animale avverte che vede e ascolta (perché certo non è con la vista che vede di vedere né è con il gusto o con la vista o con entrambe che giudica o è in grado di giudicare la differenza tra bianco e dolce, ma con un'altra parte comune a tutti gli organi di senso...) e questo senso in comune è associato soprattutto alla facoltà tattile...»

Questo «senso in comune» che rende possibile la sensibilità, «associato soprattutto alla facoltà tattile», non può che essere l'«immaginazione»: «tangibile» è anzitutto l'«immagine». Tant'è che il motivo per cui le piante non hanno sensibilità è che «non hanno un tale principio capace di accogliere le forme dei sensibili» (*De anim.* II, 12: 424b). Da ciò si evince quanto segue: le piante sono prive di sensibilità perché non hanno «immaginazione». È per tramite dell'immaginazione detta «sensorio primo» o «senso in comune» che è possibile «sentire» un senso *sentire* il proprio «sensibile proprio» (vedere la vista vedere; ascoltare l'udito ascoltare ecc.); ed è sempre per suo tramite — e non in virtù di un senso particolare — che è possibile distinguere i «sensibili propri» di ciascun senso: il colore dal suono, ecc., perché «non è possibile mediante sensi separati giudicare sensibili separati» (*ivi*: III, 2: 426b). Di conseguenza: è mediante l'«immaginazione» che è possibile la sensibilità.

Poiché l'immaginazione è «il principio per cui diciamo che l'animale è capace di sensazione», e, al contempo, un elemento imprescindibile di ogni pensare, proprio dell'immaginazione è «pensare e sentire» (*voεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι*, *ivi*: III, 2: 426b). L'«immaginazione» giace a fondamento di sensibilità e intelletto, perciò essa abita la frattura tra «sensibilità» e «intelletto» secondo il seguente modello:

$\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma \Leftrightarrow \varphi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\alpha \rightarrow \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$

«Immaginazione» è quindi quell’abito o potenza che fa passare all’atto le due potenze: sensibilità e intelletto.

2.6 L’«immaginazione» o «senso in comune» è l’unica capacità in grado di differenziare i sensibili propri di ciascun senso e di separare la materia dalla forma della sensibilità. Perciò l’immaginazione è a fondamento della sensibilità, pur non potendosi dare senza di essa. Le piante, infatti, sono prive di sensibilità perché «non hanno un tale principio capace di accogliere le forme dei sensibili». Questa capacità — a fondamento tanto della «sensibilità» che dell’«intelletto» — ha una relazione peculiare con il *tempo*<sup>46</sup> e genera al contempo un certo *distacco*.

Non solo c’è una facoltà unica e «indivisibile» — l’«immaginazione», la quale non è: ora vista, ora udito ecc. — che differenzia e separa; bensì lo fa anche in «tempo indivisibile» (De anim. III, 3: 426b). E soprattutto: «presentifica» tramite le «immagini» sensazioni trascorse. L’immaginazione consente difatti di «raffigurarci qualcosa davanti agli occhi, come quelli che dispongono le varie cose nei luoghi mnemonici e congiungono con essi le immagini» (*ivi*: III, 3: 427a). D’altronde, se «opiniamo qualcosa di tremendo e terribile, sentiamo subito l’impressione corrispondente — e così pure se opiniamo qualcosa di confortante — ma se lo facciamo con l’immaginazione, noi stiamo come se contemplassimo in un quadro quegli oggetti apportatori di timore e conforto» (*ivi*: III, 3: 427b). Il che vuol dire: nel momento in cui essa consente di riprodurre le sensazioni in assenza della materia, pone tra quelle e noi un certo *distacco*. L’immaginazione colloca quindi l’animale in una situazione di *distacco* dalla situazione contingente.

Scriva Aristotele: «Se immaginazione è ciò per cui diciamo che sorge in noi l’immagine, e non parliamo affatto per metafora, essa è allora una facoltà o abito mediante cui giudichiamo e siamo nel vero o nel falso» (*ivi*: III, 3: 428a). «Immaginazione» è quindi produttrice di «immagini» e, essendo abito o facoltà, non è sempre in atto; perciò essa «non sarà nessuna di quelle operazioni che sono sempre vere, come la scienza o l’intellezione» (*ibidem*). L’«immaginazione» pertanto «non è opinione accompagnata da

---

<sup>46</sup> È per questa ragione che l’immaginazione non può prescindere dalla sensibilità.

sensazione, né opinione prodotta da sensazione né combinazione di opinione e sensazione» (*ibidem*). Sebbene l'immaginazione venga caratterizzata come una «abito mediante cui giudichiamo e siamo nel vero e nel falso», essa «è altro dalla affermazione e dalla negazione» (*ivi*: III, 8: 432a). *L'immaginazione non produce conoscenza, eppure è un «abito» mediante cui giudichiamo.*

«L'immaginazione», poi, «è sempre linguistica (*λογιστική*) oppure sensibile (*αίσθητική*): di quest'ultima partecipano anche gli altri animali» (*ivi*: III, 10: 433b). E nella prima, la seconda è compresa come l'anima sensitiva comprende in sé quella nutritiva; mentre la seconda può sussistere separata dalla prima. Si evince immediatamente — prima di una caratterizzazione più diffusa di queste due tipologie di «immaginazione» — che *l'immaginazione nell'uomo ha una duplice dimensione*: una linguistica e una sensibile. L'«immaginazione» è dunque a due dimensioni: comporta un duplice «movimento» (*ivi*: III, 3: 428b), e quindi — in virtù della classica relazione strutturale tra tempo e movimento — un duplice modo del *tempo*. Aristotele marca in modo oscuro i caratteri di entrambi i tipi di «immaginazione». L'immaginazione «sensibile», quella di cui dispone anche la quasi totalità degli animali non-linguistici, produce immagini in grado di muovere secondo «apprensione» (*ὄρεξις*). Quella «linguistica», invece, è «un'immaginazione [che proviene] dal sillogismo» (*ivi*: III, 11: 434a) — e di più Aristotele non dice.

Se «movimento» — così Aristotele nella *Fisica* — in quanto relazione tra stati contrari è sempre connesso al tempo, per ottenere una caratterizzazione sufficiente della distinzione tra le due tipologie di «immaginazione» bisogna ora indagare a quale *tempo* rimandi il movimento di ciascuna delle due «immaginazioni». L'immaginazione «sensibile» muove secondo *ὄρεξις*, «apprensione». *Ὀρεξις* deriva difatti da *ὀρέγω*, il cui significato generico può essere reso nel modo seguente: «distendere nel tentativo di prendere» (cfr. *Met.* I, 1: *Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*, «Tutti gli uomini per natura *tentano di afferrare* il sapere»). Il tempo a fondamento di questo movimento interno di «distensione per ap-prendere» viene definito da Aristotele *ἀόριστως*, «senza fissità» (*ibidem*). Il tempo del movimento dell'«immaginazione linguistica» è invece *ἀριθμός*, «numero». Se *ῥυθμός* indica la «forma» fluida e mobile, improvvisata e «senza fissità», momentanea e modificabile, il tempo dell'«immaginazione linguistica» è *ἀ-ριθμός*: «ciò che è senza *ῥυθμός*», «numero». Per indicare «ciò che è senza *ῥυθμός*», la «forma fissa» contrapposta a quella «priva di

fissità» la filosofia greca impiegava il termine *σχῆμα*. C'è allora un'immaginazione «aorista» o «ritmica» e un'immaginazione «schematica» (cfr. *infra* 3.1 e segg.). E l'animale linguistico le possiede entrambe, mentre la seconda è preclusa a quegli animali che sono senza linguaggio. La distinzione aristotelica tra immaginazione «sensibile» e «linguistica» deve lasciare il posto a una più precisa caratterizzazione dell'immaginazione come movimento secondo il tempo.

2.7 Sebbene la caratterizzazione del versante «linguistico» o «schematico» dell'«immaginazione» come «immaginazione [che proviene] dal sillogismo» (*De anim.* III, 11: 434a) non dica nulla su quella relazione essenziale intercorrente tra immaginazione e tempo, essa è pure significativa se ci si rammenta che — secondo Aristotele — «immaginazione» è abito mediante cui giudichiamo: non è opinione accompagnata né prodotta da sensazione, bensì quella facoltà mediante cui si giudica. «Facoltà di giudizio» che per Aristotele — almeno nel *De anima* — coincide con il versante «linguistico» dell'«immaginazione». Non a caso l'immaginazione «linguistica» viene definita come «immaginazione [che proviene] dal sillogismo». L'immaginazione, infatti, nella conoscenza assume il medesimo ruolo che la «premessa minore» svolge nel sillogismo: *fa da medio tra una regola generale e la sua applicazione concreta, rende applicabile una regola supposta universale*. Scrive Aristotele (*ivi*: III, 11: 434a):

«Il sapere (*τὸ ἐπιστημονικόν*) non si muove, ma sta fermo. Poiché infatti il discorso o la premessa [maggiore] è universale, mentre la [minore], invece, [è] secondo i particolari (e, infatti, la prima dice che tale cosa deve fare tal'altra cosa [in generale], la seconda, invece, che una certa cosa deve fare adesso una tale cosa, e che io devo fare così), senz'altro questa stessa opinione muove, e non quella universale. O altrimenti [muovono] tutt'e due [le premesse], ma l'una rimanendo in quiete, l'altra no».

Il «sapere» dunque «non si muove». Le leggi generali o i concetti, patrimonio dell'intelletto, «rimangono in quiete»: non forniscono indicazione alcuna circa la propria applicazione al caso concreto. Il «sapere» dice solo che «una tale cosa deve fare una tal'altra cosa [in generale]»: l'effetto seguire la causa, gli umani morire, ecc. Esso contiene soltanto le regole, e tace sul modo in cui esse debbano venir applicate. Per questa ragione è indispensabile la «facoltà di giudizio» ovvero l'«immaginazione linguistica» — nozioni per Aristotele



equivalenti. La facoltà conoscitiva con il suo patrimonio concettuale sta ferma. È l'immaginazione che dice in quale caso «adesso» deve poter essere applicata una regola. È possibile chiarire il ruolo dell'immaginazione «linguistica» e della premessa minore con un semplice esempio. Si prenda il sillogismo:

Tutti gli uomini sono mortali  
*Socrate è uomo*  
Socrate è mortale

«Tutti gli uomini sono mortali» è la legge o la «premesse maggiore» del sillogismo, il sapere «immobile». «Socrate è mortale», invece, la «conclusione» del sillogismo, l'applicazione della legge resa esclusivamente possibile dalla «premesse minore», la quale ha trovato *adesso* proprio in «Socrate» il caso concreto cui quella legge poteva essere applicata: «Socrate è uomo». È l'immaginazione che «muove» — e quindi realizza — il «sapere». Il sillogismo non ha dunque una caratterizzazione esclusivamente calcolatoria o logico-formale, così come tradito dalla Scolastica. Esso ha altresì un carattere logico-trascendentale nella misura in cui la «premesse maggiore» è il momento delle regole o delle leggi dell'intelletto, mentre quella minore è il momento applicativo della «facoltà di giudizio» o «immaginazione». Perciò, dire che l'«immaginazione linguistica» è l'«immaginazione [che viene] dal sillogismo» significa: l'«immaginazione linguistica» o «schematica» è quel tipo di immaginazione che rende possibile l'applicazione concreta di una regola.

2.8 Si riassumano dunque le note caratteristiche dell'«immaginazione» ottenute dalla caratterizzazione aristotelica della *φαντασία* nel *De anima*: *L'«immaginazione» giace tra sensibilità e intelletto al modo del «fondamento» di entrambi; produce immagini, non conoscenze; genera distacco dalla situazione contingente; ha una duplice dimensione secondo il tempo: «ritmica» e «schematica»; e, in quanto «facoltà di giudizio» o «immaginazione linguistica», essa rende possibile l'applicazione concreta di regole o leggi supposte universali.*

Al lettore kantiano queste note caratteristiche dell'«immaginazione» ricavate direttamente dal *De anima* di Aristotele risultano sorprendentemente familiari. Sebbene nelle due edizioni della prima *Critica* Kant ne dia conto in maniera affatto diversa,

l'«immaginazione» viene in entrambi i casi caratterizzata come ciò che rende possibile — tramite lo «schema» suo prodotto — l'applicazione di una regola. Se nella seconda edizione l'immaginazione «sta in mezzo» tra la regola e il gesto applicativo, nella prima edizione, invece, essa si presenta come la loro «radice comune», proprio alla stessa maniera della *φαντασία* aristotelica. A insegnare, poi, che i prodotti dell'immaginazione non sono vere e proprie conoscenze, e che l'immaginazione genera un «distacco» dalla situazione contingente ci sono l'*Analitica del bello* e l'*Analitica del sublime* della terza *Critica*. Tuttavia, prima di fornire un resoconto degli effetti possibili dell'uso dell'immaginazione in Kant, bisogna chiarire una peculiare nota caratteristica dell'«immaginazione»: in che senso — anche per Kant — l'immaginazione abbia una dimensione «schematica» e una «ritmica» a essa opposta.<sup>47</sup>

### 3. Dimensione «ritmica» e dimensione «schematica» dell'immaginazione

3.1 Nel 1951 appare sul *Journal de Psychologie* un notevole saggio a firma di Émile Benveniste. Lo studio — poi confluito nei *Problemi di linguistica generale* del 1966 — concerne la nozione *ῥυθμός* presso i Greci, e si propone di stabilire rigorosamente quali meccanismi psichici vengano effettivamente denotati da questa particolare espressione. Tradizionalmente si associa *ῥυθμός* a *ῥεῖν*, «scorrere», e si stabilisce un nesso semantico tra «ritmo» e «scorrere» con una «mediazione del “movimento regolare delle onde” [che] si rivela di primo acchito impossibile» (Benveniste 1966: 391). Oltre al fatto che il mare non «scorre» — fa notare Benveniste — non vi sono fonti testuali in cui *ῥυθμός* e derivati

---

<sup>47</sup> Alfredo Ferrarin (2006) ha messo in luce il carattere non-sistematico delle analisi aristoteliche della *φαντασία* nelle varie opere in cui occorre. Tuttavia, comune a questi molteplici modi di trattare la *φαντασία* sarebbe la sua caratterizzazione come «facoltà di rappresentare ciò che è assente». Nel medesimo articolo, inoltre, Ferrarin sottolinea le differenze tra le trattazioni kantiana e aristotelica dell'«immaginazione». Sulla relazione tra Kant e Aristotele, sia da un punto di vista storico-critico che teoretico — con particolare riguardo al ruolo e alla funzione dell'«immaginazione» come ciò che rende possibile l'applicazione di regole — cfr. Ferrarin 2004. Invece, per una discussione di una generale teoria dell'«immagine» e dell'«immaginazione» in rapporto alla filosofia trascendentale e alla sua ricezione da parte di Fichte cfr. Bertinetto 2010; Bertinetto 2014. Per uno studio storico circa l'influenza della dottrina aristotelica dell'immaginazione sulla tradizione fenomenologica, questione a cui si è brevemente accennato, cfr. Tinaburri 2011.

vengano riferiti al «movimento regolare delle onde» del mare. D'altra parte, il greco dispone di termini affatto diversi da *ῥυθμός* per descrivere quel tipo di movimento regolare riferito alle onde del mare. Se, poi, si persiste convinti nel considerare *ῥυθμός* come «ritmo», a fronte della sua relazione etimologica con «scorrere» morfologicamente ineccepibile, bisogna pur rilevare sconcerti che una corrente o un flusso che scorre non hanno «ritmo» nel senso in cui questo termine viene oggi comunemente inteso. Tuttavia, *ῥυθμός* «nei suoi usi più antichi, non si dice dell'acqua che scorre, e non significa neppure “ritmo”» (*ibidem*). Originariamente *ῥυθμός* non designa dunque il «ritmo» inteso come una sequenza ordinata di movimenti nel tempo.

L'espressione *ῥυθμός* è «assente nei poemi omerici» e «la si trova soprattutto negli autori ionici e nella poesia lirica e tragica, poi nella prosa attica, principalmente nei filosofi» (*ibidem*). In Leucippo e Democrito *ῥυσμός* (la variante ionica di *ῥυθμός*) è «termine tecnico» di grande importanza, e assurge a «una delle parole chiave della loro dottrina» (Benveniste 1966: 391). Per cosa sta *ῥυσμός* nell'atomismo antico? In un passo della *Metafisica* — riportato anche da Benveniste — scrive Aristotele che per Democrito «ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν» (Met. I, 4: 985b): «il *ῥυσμός* è la forma». «Da questo importante testo risulta che *ῥυσμός* significa *σχῆμα*, “forma”... Ed è proprio nel senso di “forma” che Democrito si serve sempre di *ῥυθμός*» (Benveniste 1966: 392). Più specificatamente: «Non vi è nessuna variazione, nessuna ambiguità nel significato che Democrito assegna a *ῥυθμός*, e che è sempre “forma”, intendendo con ciò la forma distintiva, l'assetto caratteristico delle parti di un tutto» (*ivi*: 393). Ma *ῥυθμός* indica la «forma» non soltanto negli atomisti: Erodoto, ad esempio, «si serviva di *ῥυθμός* per la configurazione dei segni della scrittura» (*ibidem*); per i poeti lirici e tragici, invece, *ῥυθμός* è «la “forma” individuale e distintiva del carattere umano» (*ivi*: 394). Da ciò si conclude: significato primo e originario di *ῥυθμός* è «forma».

*Che ῥυθμός non abbia mai significato «ritmo» dalle origini fino al periodo classico; che ῥυθμός non ottenga il suo significato dal succedersi regolare delle onde marine; che il proprio «significato costante è “forma distintiva; figura proporzionata; disposizione”, nelle più varie condizioni d'uso» (ivi: 395).* Questo, intanto, è ciò che si evince dalla prima parte dello studio di Benveniste.

3.2 Tuttavia, prosegue Benveniste, «per “forma” ci sono in greco altre espressioni: *σχῆμα*, *μορφή*, *εἶδος*, ecc., dalle quali *ῥυθμός* deve in qualche modo distinguersi» (Benveniste 1966: 395). Per far ciò «bisogna interrogare la struttura stessa della parola *ῥυθμός*» (*ibidem*). Se da un punto di vista morfologico è fuor di dubbio la relazione tra *ῥυθμός* e *ῥεῖν*, il significato primo di *ῥυθμός* sembra apparentemente revocare questa parentela. Eppure, la peculiarità con cui *ῥυθμός* si riferisce alla «forma» deve risiedere — almeno in parte — in questa sua relazione genetica con *ῥεῖν*.

Merita anzitutto una certa attenzione il suffisso *-(θ)μός*. Questo suffisso «conferisce un particolare significato alle parole astratte» (*ivi*: 396). Quale? Esso «non indica la realizzazione della nozione, ma la particolare modalità della sua realizzazione, quale si presenta alla vista» (*ibidem*). E quindi: non una generica realizzazione concreta di un concetto astratto, bensì il suo particolare modo di manifestarsi davanti agli occhi mentre si realizza. Un paio di esempi: *στάσις* è «il fatto di stare» (*ibidem*), una generica «posizione»; *σταθμός*, invece, un particolare «modo di stare», una posizione occasionalmente assunta in un particolare momento; *χρῆσις* è l'«uso» o l'atto generico di maneggiare; *χρησμός* è «responso», inteso come un certo modo di manifestarsi di quel particolare maneggio rituale volto a scorgere presagi.

Rendere sia *ῥυθμός* che *σχῆμα* con «forma» è dunque una notevole approssimazione di traduzione; altrettanto approssimativo è parafrasare *ῥυθμός* con *σχῆμα* o *ῥυθμίζειν* con *σχηματίζειν*. L'equivalenza tra *ῥυθμός* e *σχῆμα* espressa da Aristotele con riferimento alla dottrina degli atomisti è quindi soltanto parziale. Aristotele avanza semplicemente l'istanza di restituire al termine *ῥυθμός* il suo «significato primo» nella cornice della discussione della dottrina democritea, a dispetto del significato di «ritmo» che nel frattempo si era affermato con Platone, e per approssimazione usa *σχῆμα*. Un'approssimazione tutto sommato perdonabile, considerato il registro orale e l'auditorio qualificato cui si rivolgeva Aristotele. L'equivalenza *ῥυθμός-σχῆμα* in *Metafisica* (I, 4), dunque, aveva il solo scopo contingente di ricondurre *ῥυθμός* alla «forma», nella misura in cui lo stesso termine aveva già al tempo un altro significato concorrente. Stesso discorso potrebbe valere per quello scoliasta di Sofocle che parafrasa *ῥυθμίζειν* con *σχηματίζειν* (cfr. Benveniste 1966: 394). La testimonianza di entrambi è fondamentale perché si sforzano di restituire a *ῥυθμός* la propria autentica dimensione con termini appartenenti allo stesso campo semantico, e non perché con *σχῆμα* o

*σχηματίζειν* vogliono in qualche modo fornire una qualche caratterizzazione positiva di *ῥυθμός*. Per giunta: *ῥυθμός* *si oppone di fatto a σχῆμα*. Scrive a proposito Benveniste (ivi: 396):

«Quando gli autori greci esprimono *ῥυθμός* con *σχῆμα*, quando noi lo traduciamo con “forma”, si tratta in entrambi i casi di un’approssimazione. Tra *σχῆμα* e *ῥυθμός* c’è una differenza: *σχῆμα* in rapporto a *ἔχω*, “sto” [ma anche: “ho”] (cfr. per il rapporto lat. *habitus: habeo*) si definisce come una “forma” fissa, realizzata, posta in certo qual modo come un oggetto. Al contrario *ῥυθμός*, secondo i contesti in cui lo si trova, designa la forma nell’attimo in cui è assunta da ciò che si muove, è mobile, fluido, la forma di ciò che non ha consistenza organica: si addice al *pattern* di un elemento fluido, a una lettera arbitrariamente modellata, a un peplo che si dispone a piacimento, alla particolare disposizione del carattere o dell’umore. È la forma improvvisa, momentanea, modificabile».

Il «significato primo» di *ῥυθμός* come «forma» non revoca dunque il suo rapporto genetico con *ῥεῖν*. Anzi: è quest’ultimo che può e deve dar conto della peculiarità di *ῥυθμός* rispetto a tutte le altre espressioni concorrenti per «forma» — tra cui *σχῆμα*. Sebbene *ῥυθμός* e *σχῆμα* indichino entrambi la «forma», *con ῥυθμός e σχῆμα vengono espresse «forme» opposte*. «Mobile», «fluida», «improvvisa», «momentanea» e «modificabile» la prima; «fissa» e «posta in certo qual modo come un oggetto» la seconda. *ῥυθμός* è la «forma che scorre», «la forma nel suo particolare modo di scorrere»; *σχῆμα*, invece, la «forma che ha», che «prende» e «tiene fisso». *Il radicale e il suffisso di ῥυθμός rivelano dunque la peculiarità del tipo di «forma» indicata con questa espressione: ῥυθμός è la «forma che scorre», la «forma nel suo particolare modo di scorrere» così come si presenta alla vista in una data circostanza*. Una «forma» in tutto e per tutto contrapposta a quella «fissa» dello *σχῆμα*. Esempi concreti di «forma schematica» e «forma ritmica». La «forma» circolare di un piatto è «schematica»; la conformazione delle pieghe di un maglione indossato mentre ci si sta per alzare o la «forma» delle pieghe svolazzanti del peplo della *Gradiva* del Museo Chiaramonti in Vaticano mentre sembra avanzare verso di noi, sebbene quest’ultime siano state per sempre intrappolate nel marmo, sono «ritmiche».

3.3 Per chi ha una sufficiente confidenza con gli autori dell’atomismo antico non è difficile comprendere perché proprio *ῥυθμός* inteso come «particolare modo di scorrere» si

sia prestato a indicare in quella particolare dottrina — e poi nella filosofia tutta — una certa «configurazione priva di stabilità o necessità naturale, derivante da una sistemazione sempre soggetta a cambiamento» (Benveniste 1966: 396). La scelta di un'espressione che indicasse la «forma» — e contenesse al contempo il radicale «scorrere» — doveva allora trovarsi particolarmente felice.

Più difficile, invece, dar conto dello «sviluppo» tramite cui dalla «forma che scorre» si sia giunti alla nozione odierna di «ritmo». Secondo Benveniste più che di uno sviluppo, si sarebbe trattato di una «creazione» platonica: «È Platone che ha precisato la nozione di “ritmo”, delimitando in una nuova accezione il valore tradizionale di *ῥυθμός*» (*ivi*: 397). A partire dal IV sec. a.C., al significato primo di *ῥυθμός* come «forma fluida» se ne affianca dunque un altro: quello di «ritmo» inteso come successione ordinata di movimenti nel tempo. È quando — con Platone — viene applicato al peculiare movimento umano nella cornice di una determinata teoria del gesto che *ῥυθμός* diviene «ritmo».

È assai istruttivo per la questione che qui sta particolarmente a cuore — cogliere la relazione oppositiva tra *ῥυθμός* e *σχῆμα* — rivolgersi a quei luoghi platonici in cui *ῥυθμός* viene caratterizzato come «ritmo». Nel *Filebo* (17d) si legge: «ἐν τε ταῖς κινήσεσιν αὖ τοῦ σώματος... πάθη ἃ δὴ δι' ἀριθμῶν μετρηθέντα δεῖν αὖ φασὶ ῥυθμούς... ἐπονομάζειν», «nei movimenti del corpo... [si producono] affezioni, le quali, sottomesse ai numeri (*ἀριθμῶν*), dicono che bisogna chiamare ritmi (*ῥυθμούς*)». La «creazione» di Platone è un ossimoro: un *ῥυθμός ἀ-ριθμητικός*, una «forma mobile non-mobile», una «forma mobile fissa», una «forma che scorre» sottomessa al «numero». La nozione di «ritmo» sorge dunque da un «*ῥυθμός* senza *ῥυθμός*». «Ritmo», così come viene intesa oggi questa nozione, è decisamente più affine — se non equivalente — a *σχῆμα* che non al significato primo e originario di *ῥυθμός*. Lo slittamento di *ῥυθμός* da «forma che scorre» a «ritmo» si configura difatti come un risolversi delle peculiarità del *ῥυθμός* nello *σχῆμα*. E ciò valga a conferma di quella radicale opposizione che li contrappone. Particolarmente significativo a questo riguardo è quel passo del *Simposio* (187b) in cui è Erissimaco a dire: «ὁ ῥυθμός... ἐκ διενηνεγμένων πρότερον, ὕστερον δὲ ὁμολογησάντων γέγονε», «il ritmo nasce... dalle cose prima discordanti, che in seguito vengono rese omologhe». Ma rendere l'eterogeneo omologo è la funzione precipua della «forma fissa», della «forma» che prende e tiene i diversi, di ciò che è *ἀ-ριθμός*, «senza *ῥυθμός*»: il «numero», lo *σχῆμα*. Non solo — come ha mostrato Benveniste — *ῥυθμός* non

valeva originariamente per «ritmo»; ma — si potrebbe continuare — *ῥυθμός* ha assunto il senso di «ritmo» soltanto quando, nella cornice di una determinata dottrina del gesto nel tempo, lo si è sciolto tanto secondo la propria natura che secondo le proprie funzioni nel suo opposto: lo *σχῆμα*.<sup>48</sup>

3.4 Per quale ragione si è qui trattato della distinzione oppositiva tra *ῥυθμός* — «forma» improvvisa, momentanea, modificabile — e *σχῆμα*, «forma fissa»? Il motivo è il seguente: sulla scorta delle precedenti considerazioni si vuole ora mostrare che anche in Kant — come già in Aristotele — l'immaginazione abbia di fatto una dimensione «schematica» e una dimensione «ritmica» a essa opposta. Questa discussione risulta propedeutica a un'indagine più specifica sugli «usi» effettivi della capacità di immaginazione: funge da cornice che gli fa da sfondo. Prima di procedere, tuttavia, è bene tenere a mente quanto segue. Ogniqualevolta qui si è detta — o si dirà — «ritmica» l'immaginazione, bisogna sempre intendere quest'espressione in senso tecnico. Il versante «ritmico» dell'immaginazione rimanda al *ῥυθμός* nel suo significato originario appena accertato di «forma nel suo particolare modo di scorrere così come si presenta alla vista in una situazione contingente», e mai nel senso consueto e più familiare di «ritmo» come successione di movimenti nel tempo soggetta al numero. Per di più — come si è mostrato — «ritmo» inteso in questo senso ordinario rimanda proprio allo «schema», tipo di «forma» da cui *ῥυθμός* non solo è anzitutto da distinguere, ma addirittura da opporre. Fatta questa debita precisazione, è ora possibile dedicarsi al rinvenimento in Kant di una dimensione «ritmica» e di una dimensione «schematica» dell'immaginazione.

### 3.5 Scrive Kant (KrV A 78 /B 103: 131):

---

48 In sanscrito dal radicale *r-*, «scorrere», deriva *rta*, l'«ordine cosmico», lo «scorrere delle cose regolare e ricorrente». Tuttavia il termine *rta* non è l'equivalente del greco *ῥυθμός*. Diversamente dal greco, per indicare la «forma fluida» il sanscrito impiega un radicale diverso (ma affine) quello di «scorrere»: *vṛt-*, che significa «muoversi», «divenire», «rigirare», «trasformarsi» (cfr. lat. *verto*, ted. *werden*). Analogo sanscrito di *ῥυθμός* è dunque *vṛtti*, «forma fluttuante», cfr. Patañjali, *Yogasūtra* (I, 2-4) «Lo Yoga è controllo della forma fluttuante dell'animo (*citta-vṛtti-nirodhaḥ*)... altrimenti ad essa conforme (*vṛtti-sārūpyam itaratra*)».

Molto probabilmente i linguisti che prima di Benveniste hanno erroneamente caratterizzato semanticamente *ῥυθμός* originariamente come «movimento regolare nel tempo», facendosi forza dell'incontestabile parentela tra *ῥυθμός* e *ῥεῶν*, sono stati traditi dalla relazione in sanscrito tra *r-* e *rta*.

«La sintesi in generale... è il semplice effetto della capacità di immaginazione, di una cieca, ma indispensabile funzione dell'anima, senza la quale non avremmo assolutamente una conoscenza, ma della quale siamo coscienti solo di rado».

«Immaginazione» è dunque per Kant *causa della sintesi in generale*, e le stesse funzioni dell'immaginazione «solo di rado» giungono a coscienza, rimanendo per lo più *sepolte nell'inconscio*. Da ciò si evince quanto segue. Primo: qualsiasi sintesi in generale, «l'atto di aggiungere l'una all'altra diverse rappresentazioni, e di comprendere la loro molteplicità in una sola conoscenza» (*ibidem*; 130-131) è un'operazione della capacità di immaginazione. Poiché l'atto sintetico è indispensabile per qualsiasi tipo di conoscenza, e dato che ogni conoscenza è possibile soltanto secondo regole, si conclude che l'immaginazione è ciò che rende possibile l'applicazione di una regola. Secondo: i meccanismi psichici tramite cui l'immaginazione espleta questa sua propria e peculiare funzione «solo di rado» si accompagnano a una loro coscienza.

Tuttavia, si discuterà in seguito di questa seconda questione, la quale riguarda una dimensione specifica della capacità di immaginazione (cfr. *infra* §§4.1 e segg.). Ora, invece, bisogna rivolgere l'attenzione all'immaginazione come causa della «sintesi in generale». È infatti tramite un'analisi della *duplice sintesi a priori* occasionata dalla capacità di immaginazione — la quale sintesi, poi, sarà a fondamento di ogni altra, essendo la «sintesi in generale» un effetto dell'immaginazione — che è possibile separare le due dimensioni di cui essa si costituisce.

L'immaginazione è di fatto per Kant produttrice di una duplice sintesi *a priori*. L'una è detta «sintesi figurata (*synthesis speciosa*)» (KrV B 151; 184), l'altra, invece, «sintesi dell'apprensione». La prima è di tipo «schematico», la seconda manifestamente di tipo «ritmico». Sebbene nelle due diverse versioni della *Deduzione trascendentale* il rapporto e la dipendenza tra le due dimensioni siano stati trattati in modi affatto diversi, è lecito sostenere che Kant non abbia mai sconfessato la dottrina di una duplice dimensione dell'immaginazione. Bisogna in primo luogo chiarire in che modo la «sintesi dell'apprensione» e la «sintesi figurata» siano rispettivamente caratterizzabili come «ritmica» e «schematica» (cfr. *infra* §§3.6-3.7). Quindi, Deduzioni alla mano, sarà così possibile analizzare le varie maniere in cui Kant abbia declinato i rapporti tra le due dimensioni, e



come ciò abbia configurato modi diversi di dar conto dell'applicazione di una regola (cfr. *infra* §3.8).

3.6 Anzitutto si deve convenire che entrambe le sintesi — «figurata» e «dell'apprensione» — siano le uniche sintesi *a priori* prodotte immediatamente dall'immaginazione. I testi kantiani — sebbene qualche inevitabile fluttuazione tra prima e seconda e edizione della *Critica*, di cui si renderà conto in un secondo momento — sono sufficientemente concordi a riguardo. «La sintesi figurata... deve chiamarsi la sintesi trascendentale della capacità dell'immaginazione, per venir distinta dalla congiunzione semplicemente intellettuale» (KrV B 151; 185); «l'azione — applicata immediatamente alle percezioni — della capacità di immaginazione, io la chiamo apprensione» (A 120; 197). Entrambe, poi, trattengono una determinata e peculiare relazione con il tempo. Anzi: *è la diversa relazione che entrambe intrattengono con il senso interno che funge da discriminare per isolare queste due dimensioni dell'immaginazione. L'immaginazione è dunque abile di due sintesi tra loro distinte per il modo di determinare la «forma» del molteplice unificato attraverso il tempo.*

La «capacità di immaginazione in generale», a prescindere dal tipo di sintesi di volta in volta prodotto, è definita da Kant come «la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione» (B 151; 185). È grazie a questa facoltà che diviene possibile «apprendere» nell'intuizione — e di conseguenza la relativa «sintesi dell'apprensione» operata dall'immaginazione. In cosa consiste questo tipo di sintesi? Quale relazione intrattiene con il tempo?

«Sintesi dell'apprensione» o «apprendere» significa: raccogliere in successione il molteplice dell'apparenza di modo da «formare» una certa unità. «L'apprensione del molteplice è sempre successiva. Le rappresentazioni delle parti si susseguono» (A 189/B 234; 265). La «successione» contiene già un certo rimando al tempo, e presuppone quella facoltà di «rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione»: senza di essa, infatti, non sarebbe letteralmente possibile «procedere» nell'apprensione perché i primi elementi della sintesi andrebbero altrimenti «smarriti». Se è vero che «il molteplice delle apparenze viene sempre prodotto successivamente nell'animo» (A 190/B 235; *ibidem*), e che «le apparenze... non si distinguono affatto dall'apprensione, cioè dall'ammissione nella

sintesi della capacità di immaginazione» (*ibidem*), rivelandosi così la dimensione «apprensiva» dell'immaginazione un «ingrediente necessario della stessa percezione» (A 120; 197), rimane tuttavia da chiarire un dettaglio temporale: benché sia certo che si apprende «successivamente», c'è un ordine secondo il quale si deve necessariamente apprendere? Scrive Kant (A 190-191/B 235-236; 266-267):

«Così, per esempio, l'apprensione del molteplice nell'apparenza di una casa, che sta di fronte a me, è successiva. La questione consiste ora nel determinare, se il molteplice di questa casa stessa sia successivo anche in sé: ciò non sarà certo ammesso da alcuno... L'apparenza, in contrapposizione alle rappresentazioni dell'apprensione, può venir rappresentata come oggetto di queste, distinto dall'apprensione, solo a condizione di essere subordinata a una regola, la quale distingua tale apparenza da ogni altra apprensione e renda necessario un modo di congiunzione del molteplice... Nel suddetto esempio concernente una casa, le mie percezioni potevano, nell'apprensione, cominciare dal tetto e finire al suolo, ma altresì cominciare dal basso e finire in alto, e del pari, potevano apprendere il molteplice dell'intuizione empirica da destra a sinistra, oppure da sinistra a destra».

La «sintesi dell'apprensione» procede dunque «successivamente», ma senza alcun «ordine» fisso e stabile. Il motivo — per Kant — è che le «apparenze» non sono le cose stesse: difatti «non sarà certo ammesso da alcuno» che il molteplice successivamente «appreso» della casa sia «successivo anche in sé». *La «sintesi dell'apprensione» fornisce dunque alle apparenze una «forma» secondo la successione temporale: momentanea, mobile, fluida, modificabile — in una parola: «ritmica».* Le medesime «apparenze» possono infatti venir apprese in modi di volta in volta diversi, come la casa di cui scrive Kant; e, affinché l'apparenza divenga di fatto un «oggetto», deve abbandonare le velleità delle molteplici forme fluide e deve sottostare a una sintesi — sempre ad opera dell'immaginazione — che gliene assegni una «fissa» e stabile di modo da «distinguerla da ogni altra apprensione».

Definita come «ritmica» quella sintesi della capacità dell'immaginazione a fondamento della «sintesi dell'apprensione», rimane da rilevare ancora un punto notevole: la relazione tra «sintesi dell'apprensione» e «sensibilità». L'immaginazione certo «appartiene alla sensibilità» (B 151; 185); ma, al contempo, le appartiene al modo dell'«ingrediente necessario» (A 120; 197), dato che «ogni possibile percezione dipende dalla sintesi dell'apprensione» (B 164; 204). C'è senza dubbio una differenza tra le due edizioni della *Deduzione* nel modo di trattare la «sintesi dell'apprensione». Tuttavia, essa non riguarda la

relazione tra «sensibilità» e «sintesi dell'apprensione» (la prima, infatti, viene sempre considerata a fondamento della seconda), bensì il fatto di ridurre o meno la «sintesi dell'apprensione» alla sintesi intellettuale dell'unità sintetica dell'appercezione. Un'operazione dell'immaginazione — si risolva o meno in ultima istanza in un atto intellettuale — è dunque condizione di possibilità di ogni percezione sensibile, sebbene la stessa immaginazione «appartenga alla sensibilità».

È proprio questo tipo di sintesi «ritmica», inoltre, il presupposto di ogni «immagine»: «La capacità di immaginazione è infatti destinata a portare il molteplice dell'intuizione in un'immagine; in precedenza quindi, essa deve ricevere le impressioni entro la sua attività, cioè deve apprenderle» (A 120; 197). Prima che una qualsiasi «immagine» possa sorgere è necessaria una «sintesi dell'apprensione». Di conseguenza, l'«immagine» ha sempre qualcosa di «ritmico». Perciò, quando Kant afferma che lo «schema», sebbene sia un «prodotto dell'immaginazione», «deve essere distinto dall'immagine» (A 140/B 179; 220), e che gli stessi concetti empirici di apparenze come «cane» o «casa» debbano avere a proprio fondamento «non già immagini, ma schemi» (A 140-141/B 180; 220), denuncia la possibilità di una certa sintesi dell'immaginazione che sia altro da quella dell'apprensione. Una sintesi che «non mira a una singola intuizione» (A 140/B 179; 220), collocabile soltanto in una dimensione opposta a quella «ritmica». Una sintesi che dismetta la fluidità e la contingenza dell'«apprensione», e, tenendo ferme le apparenze in una forma «fissa», venga «subordinata a una regola, la quale distingua tale apparenza da ogni altra apprensione e renda necessario un modo di congiunzione del molteplice». Per garantire alle apparenze una simile «forma fissa» è necessario un ordine *a priori* nel tempo secondo ogni rispetto. Una tale sintesi — che si può perciò dire «schematica» — deve necessariamente accadere secondo «determinazioni trascendentali di tempo», e in questo modo determina *temporalmente* il molteplice in modo affatto diverso da quella «ritmica».

3.7 La «sintesi figurata» o «*synthesis speciosa*» è la sintesi *a priori* del molteplice sensibile in virtù della quale le categorie trovano applicazione ad oggetti. La «sintesi figurata» è dunque lo «schema trascendentale» generalmente inteso. Se è vero che l'espressione «sintesi figurata» è una trovata della seconda edizione della *Critica*, è altrettanto vero che essa non dice nulla di nuovo e non denota nient'altro se non lo «schema

trascendentale» in generale. Questa equivalenza è del tutto sensata — se non quasi ovvia — nella misura in cui (a) la trattazione della «sintesi figurata» occorre in quel capitolo della *Deduzione* dal titolo significativo *Sull'applicazione delle categorie ad oggetti dei sensi, in generale* (B 150; 182); (b) agli «schemi trascendentali», in quanto «prodotti» dell'immaginazione, viene poi riconosciuta nello Schematismo la funzione di rendere applicabili le categorie. In quanto caratterizzazione dello schema trascendentale in generale, la «sintesi figurata» contiene di conseguenza una determinazione trascendentale del senso interno. Con ciò si intende: quella sintesi dell'immaginazione che prende il nome di «sintesi figurata» assegna una certa «forma» secondo una generica determinazione trascendentale di tempo al molteplice della sensibilità cui si rivolge. La «forma» di questo molteplice così unificato è quindi inevitabilmente «fissa», ossia: non indifferente o invertibile, ad esempio, rispetto all'ordine e alla posizione. Dato che lo schema è la rappresentazione di una certa regola o «modo universale di procedere», è del tutto ovvio che il molteplice da esso unificato debba avere una «forma fissa» e non cangiante: come sarebbe possibile, infatti, applicare la categoria di «unità» a un'«apparenza» se il molteplice unificato dalla «sintesi figurata» o «schema» avvenisse senza la «forma fissa» del «numero» (*ἀριθμός*) e fosse di volta in volta cangiante come nelle apprensioni possibili della casa? Come sarebbe possibile dire un'apparenza causa di un'altra se la «sintesi figurata» offrisse nel molteplice unificato ora l'una prima dell'altra, ora la seconda precedente alla prima, senza alcuna «successione oggettiva» nel tempo? Non sarebbe semplicemente possibile. Perciò, la «forma» del molteplice sensibile unificato dall'immaginazione secondo una «sintesi figurata» è «fissa», mentre la forma del molteplice unificato dall'immaginazione secondo una «sintesi dell'apprensione» è «fluida», «cangiante», «mobile» e «momentanea». In altre parole: con la prima l'immaginazione rivela la sua funzione di tipo «schematico» o «a-ritmico», con la seconda, invece, quella di tipo «ritmico».

Se nel suo versante «ritmico» l'immaginazione manifesta un certo rapporto con la «sensibilità» (l'immaginazione «appartiene alla sensibilità», ma è al contempo «ingrediente necessario» di ogni percezione sensibile), in quello «schematico» essa ne reclama uno con l'intelletto. L'immaginazione tradisce qui — come nella posizione classica della questione da parte di Aristotele — la sua natura ambivalente e ambigua. Certo, lo «schema» non è l'«immagine», ma la «sintesi figurata» deve essere assolutamente distinta anche dalla

«*synthesis intellectualis*» che l'intelletto opera nelle categorie (KrV B 151; 184). Lasciando momentaneamente indeterminata la questione se la «sintesi figurata» sia un effetto dell'intelletto sull'immaginazione oppure se vi sia una sintesi dell'immaginazione a fondamento della stessa sintesi dell'intelletto, è chiaro che la «sintesi figurata» — per impiegare un'espressione di Aristotele — debba in qualche modo procedere «dal sillogismo». Nella caratterizzazione aristotelica della *φαντασία λογιστική* Aristotele dice «linguistica» quella dimensione dell'immaginazione che — alla stregua della «premissa minore» in un sillogismo classico — rende possibile l'applicazione di una regola in un caso particolare. Tuttavia, non è solo per qualche analogia che essa viene detta «linguistica»: «immaginazione» per Aristotele è difatti «abito secondo cui giudichiamo» (cfr. *supra* §2.6). Ebbene, anche se non risolvibile nella facoltà di linguaggio, lo schema, «prodotto dell'immaginazione», è un ingrediente indispensabile del «giudizio determinante» — che consiste nell'applicare una regola data in un caso particolare — e perciò la dimensione schematica dell'immaginazione, a differenza di quella «ritmica», è di fatto «linguistica» o «creativa». <sup>49</sup>

3.8 Sebbene Kant avesse dedicato al «tempo» una parte fondamentale dell'Estetica, esso «irrompe» nuovamente nella *Deduzione*. Il *quid iuris?*, la questione circa le legittimità dell'applicazione delle categorie alle intuizioni, non può prescindere dall'immaginazione. Con l'immaginazione e la sua duplice dimensione si verifica di necessità un'«irruzione» del tempo nella *Deduzione*. Il discrimine maggiore tra le due edizioni è di fatto rappresentato dal diverso ruolo ascribed in entrambe all'immaginazione e alle sue sintesi secondo il «tempo». Inoltre, entrambe presentano modi strutturalmente differenti di dar conto della «legittimità» dell'applicazione delle categorie alle apparenze per tramite dell'immaginazione. Un conto, però, è spiegare come questa applicazione abbia luogo. Sotto questo rispetto le due edizioni concordano e pongono il medesimo meccanismo a fondamento del procurare alle categorie la propria applicazione: «schematismo». Un altro, invece, è il discorso con cui si «legittima» il

---

<sup>49</sup> Qui «creativo» e «linguistico» non vengono considerati equipollenti in generale, bensì si sostiene soltanto che l'atto «creativo» si avvale di alcune determinate risorse logico-linguistiche. D'altronde, anche una serie di interpreti — e delle più diverse tradizioni (ad es. De Mauro 1965; Hogrebe 1974; Meo 2011) — ha rinvenuto nello «schema trascendentale», come ebbe a dire Emilio Garroni, «un momento di congiunzione tra considerazione cognitiva e considerazione linguistica» (Garroni 1978: 131).

ricorso all'immaginazione per effettuare detta applicazione. Su questo punto la prima (= A) e la seconda edizione (= B) risultano decisamente divergenti.

In B l'applicazione delle categorie è *de iure* ammissibile perché vi è un primo e originario effetto dell'intelletto sull'immaginazione che rende le sintesi di quest'ultima di forza conformi alle sintesi del primo. Entrambe le sintesi dell'immaginazione presuppongono allora una «sintesi trascendentale», una *conjunctio* pre-categoriale di natura intellettuale alla quale Kant dà il nome di «unità sintetica dell'appercezione» o «Io-penso», e che tuttavia non può costituirsi a prescindere dalle categorie. Ora, le sintesi dell'immaginazione vengono intese come un «determinare *a priori* il senso, secondo la forma [interna] di questo, sulla base dell'unità dell'appercezione» (B 152; 185-186), ossia come «un effetto che l'intelletto produce sulla sensibilità», come fosse «*la prima applicazione* (al tempo stesso il fondamento di tutte le altre) dell'intelletto agli oggetti dell'intuizione a noi possibile» (*ibidem*; 186). E ancora: «Sotto il nome di sintesi trascendentale della capacità di immaginazione, perciò, l'intelletto esercita sul soggetto passivo — del quale esso è una facoltà — quell'atto riguardo a cui noi diciamo con ragione, che il senso interno è da esso modificato» (B 153; 188). Perciò, quell'«atto che io ho chiamato la sintesi figurata» — scrive Kant — non è altro che un «influsso sintetico dell'intelletto sul senso interno» (B 154; 189). D'altro canto, anche la «sintesi dell'apprensione», «ciò per cui diviene possibile la percezione, cioè la coscienza empirica di tale intuizione (come apparenza)» (B 160; 197), «dipende da quella trascendentale, e quindi dalle categorie» (B 164; 204). Dunque, l'apprensione stessa come «movimento» viene intesa come un prodotto dell'intelletto sul senso interno colto nell'atto di modificarlo. Da tutto ciò si conclude: «Tutte le apparenze della natura devono, quanto alla loro congiunzione, essere soggette alle categorie» (B 165; *ibidem*). L'immaginazione qui non soltanto giace tra due facoltà («intelletto» e «sensibilità») senza che venga chiarito quale sia il rapporto che intrattiene con entrambe (al di là del «fatto» che subisce «passivamente» un certo «influsso sintetico dell'intelletto»); ma le viene anche «espropriato» il suo elemento essenziale: il «tempo». Nel suo procedere «ritmico» o «schematico», infatti, esso viene ora determinato *a priori* soltanto «sulla base dell'unità dell'appercezione». Infine, a fondamento della «legittimità» di ogni applicazione dell'intelletto alla sensibilità si pone... un'applicazione dell'intelletto alla sensibilità. «Prima applicazione» e — al contempo — «a

fondamento di tutte le altre» per la quale l'immaginazione si presta come semplice cassa di risonanza.

3.9 In A — alla quale, per fare soltanto qualche esempio, Jacobi, Schopenhauer e Heidegger accordarono la loro preferenza — lo scenario è affatto diverso. Qui sono le due sintesi dell'immaginazione ad essere l'una a fondamento della sintesi dell'intelletto, l'altra a fondamento di quella della sensibilità. Scrive Kant (A 118; 192-193):

«L'unità trascendentale dell'appercezione si riferisce perciò alla sintesi pura della capacità di immaginazione, come ad una condizione *a priori* della possibilità di ogni composizione del molteplice in una conoscenza... Il principio dell'unità necessaria della sintesi pura (produttiva) della capacità di immaginazione, *prima dell'appercezione*, costituisce dunque il fondamento della possibilità di ogni conoscenza, particolarmente dell'esperienza».

E ancora, a scanso di equivoci (A 119; 194):

«L'unità dell'appercezione in riferimento alla sintesi della capacità di immaginazione è l'intelletto; questa medesima unità in riferimento alla sintesi trascendentale della capacità di immaginazione è l'intelletto puro. Nell'intelletto vi sono dunque conoscenze pure *a priori*, che contengono l'unità necessaria della sintesi pura della capacità di immaginazione a riguardo di tutte le apparenze possibili. Si tratta invero delle categorie ecc.».

A fondamento di ogni *conjunctio* c'è la «sintesi pura della capacità di immaginazione» a cui proprio l'unità sintetica dell'appercezione deve necessariamente riferirsi, poiché la prima è «condizione *a priori* della possibilità di ogni composizione del molteplice in una conoscenza». La sintesi dell'immaginazione non è qui un mero «effetto» dell'unità sintetica dell'appercezione, bensì viene addirittura «prima» di questa. Quando, poi, quest'unità sintetica dell'appercezione, «unità» delle unità, viene riferita alla sintesi della capacità di immaginazione, ecco sorgere l'«intelletto»: la facoltà delle regole. Quella che in B sarà chiamata «*synthesis intellectualis*», la sintesi delle categorie, non contiene dunque altro che «l'unità necessaria della sintesi pura della capacità di immaginazione a riguardo di tutte le apparenze possibili»: determinazioni trascendentali di tempo. *In questo modo — almeno da un punto di vista genetico — lo «schema» viene di fatto preposto alle stesse categorie, e non ne rappresenta una semplice appendice applicativa.*

Analogo trattamento spetta alla sintesi della sensibilità. Riconosciuto che «qualunque possa essere l'origine delle nostre rappresentazioni» (A 98; 158), esse, «in quanto modificazioni dell'animo, appartengono al senso interno, e perciò tutte le nostre conoscenze sono in conclusione sottomesse alla condizione formale del senso interno, cioè al tempo, dove tutte quante devono essere connesse, ordinate e poste in relazione» (A 99; 158-159); si deve realizzare che, «perché da questo molteplice possa sorgere l'unità dell'intuizione... è anzitutto necessario percorrere la molteplicità, ed in seguito raccoglierla insieme» (*ibidem*; 159-160). Tale atto indispensabile operato dall'immaginazione, è detta «sintesi dell'apprensione», e senza di essa sarebbe impossibile che il molteplice dell'intuizione sia in grado costituirsi come «contenuto in una sola rappresentazione» (*ibidem*; 160). Perciò Kant può scrivere (A 120; 196-197):

«Dal momento che ogni apparenza contiene un molteplice, e che nell'animo si ritrovano, quindi, separatamente e singolarmente, percezioni diverse, è allora necessaria una loro congiunzione, che esse non possono avere nel senso stesso. In noi vi è dunque una facoltà attiva per la sintesi di questo molteplice. Tale facoltà, noi la chiamiamo capacità di immaginazione; l'azione — applicata immediatamente alle percezioni — della capacità di immaginazione, io la chiamo apprensione».

Senza la «sintesi dell'apprensione» — dovuta all'«immaginazione» — non vi sarebbe dunque alcuna percezione sensibile unitaria. La sintesi dell'apprensione è di fatto «un ingrediente necessario della stessa percezione» (*ibidem*), sebbene il molteplice unificato non possa che provenire dalla sensibilità. Per tramite della sensibilità viene fornito il molteplice che la «sintesi dell'apprensione» unifica, ma senza di questa non potrebbe darsi sensibilità in senso proprio, perché soltanto la sintesi dell'immaginazione è in grado di costituire le stesse intuizioni.

La sintesi dell'immaginazione è di conseguenza condizione della sintesi intellettuale («appercezione originaria») e della sintesi della sensibilità («sinossi dei sensi»). Sensibilità e intelletto — per esprimersi con una metafora di Kant — sono dunque due «ceppi» che si diramano a partire dalla stessa «radice» (A 15/B 29; 71): la capacità di immaginazione. Perciò la relazione genetica tra immaginazione, intelletto e sensibilità in A è configurabile secondo il seguente modello:



*sensibilità*  $\Leftrightarrow$  *sintesi ritmica* : IMMAGINAZIONE : *sintesi schematica*  $\rightarrow$  *intelletto*

Soltanto se si considerano categorie e intuizioni come due «ceppi» di una stessa «radice» è difatti possibile seguire la requisitoria kantiana volta a mostrare la «legittimità» dell'applicazione delle prime alle seconde. Il nerbo argomentativo della prima deduzione consiste proprio nel rinvenire nel *medium* stesso (l'«immaginazione») la comune origine di concetti e intuizioni.

È ora possibile cogliere esplicitamente la differenza tra la prima edizione e la seconda edizione della *Deduzione trascendentale*. Con le parole di Martin Heidegger: «Nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* l'immaginazione trascendentale, così come venne in luce nel fervido impulso della prima stesura, viene respinta e misconosciuta — a favore dell'intelletto» (Heidegger 1929: 161). In B, infatti, l'immaginazione «sta in mezzo» tra la regola e il gesto applicativo; in A, invece, essa si presenta come la loro «radice comune». In B, a fondamento di ogni ulteriore applicazione di una regola c'è una «applicazione prima» della facoltà delle regole sulla facoltà che procura alle regole una propria applicazione; in A, invece, una «radice comune» a regole e loro applicazioni. L'«applicazione prima» di B (applicazione indispensabile e originaria del patrimonio intellettuale alla sensibilità a base di tutte le ulteriori applicazioni) *contro* la «radice comune» di A (regola e applicazione hanno il medesimo fondamento; «intelletto» e «sensibilità» sono due «ceppi» diversi, le cui sintesi si diramano tuttavia a partire da un'unica «radice» — e perciò è possibile applicare una regola). Ad ogni modo, non bisogna scoraggiarsi qualora non si riesca a figurarsi che cosa si possa intendere per immaginazione come «radice in comune» tra intelletto e sensibilità, fondamento comune a regole e applicazioni. Secondo Martin Heidegger, che non considerava affatto la filosofia kantiana come una semplice «gnoseologia», Kant stesso si sarebbe ritratto da questa propria scoperta senza svilupparla ulteriormente, preferendo scrivere una nuova *Deduzione* con cui fare parziale apostasia della precedente. È «l'immaginazione trascendentale» — scrive infatti Heidegger — «l'ignoto inquietante che funge da movente per la nuova redazione della *Deduzione trascendentale*» (Heidegger 1929: 162).<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> L'interpretazione appena fornita delle due Deduzioni si ispira a quella di Martin Heidegger (1929). Il rigore interpretativo di Heidegger emerge tra l'altro perspicuamente se il *Kantbuch* viene letto assieme allo studio di Mörchen (1930), il quale funge da «stampella filologica» per il testo di Heidegger. Per la genesi, il contesto e l'accoglienza dell'interpretazione di Heidegger da un punto di vista storico-critico cfr. Rebernik 2006.

3.10 Due questioni prima di affrontare un'analisi dell'uso effettivo dell'immaginazione. La prima questione è nella forma di una possibile obiezione: come si pone la presente interpretazione nei confronti della dicotomia kantiana tra «immaginazione produttiva» e «immaginazione riproduttiva» di cui qui non si è fatto ancora parola? La risposta è semplice e diretta: *le sintesi dell'immaginazione «schematica» e «ritmica», poiché sono entrambe sintesi a priori, sono esclusivamente operazioni dell'«immaginazione produttiva»*. Infatti, non bisogna confondere l'«immaginazione riproduttiva» con l'immaginazione in generale come «facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza nell'intuizione». L'«immaginazione riproduttiva» è una mera funzione empirica della «facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza nell'intuizione», e quest'ultima in alcun modo può risolversi interamente nella prima. L'«immaginazione riproduttiva» è un che di empirico e non produce sintesi *a priori* come la «sintesi figurata» e la «sintesi dell'apprensione». Detto questo, la «sintesi dell'apprensione» potrebbe venir comunque superficialmente scambiata per «associazione», la sintesi operata dall'«immaginazione riproduttiva». Ovviamente sarebbe un errore. L'«associazione» certo presuppone — come le sintesi *a priori* dell'«immaginazione produttiva» — una certa facoltà di «rappresentare un oggetto senza la sua presenza», ma essa rimane pur sempre una sintesi empirica. Essa può «richiamare alla memoria» eventi passati o rappresentare un'«apparenza» momentaneamente assente che spesso occorre in concomitanza di una adesso «presente», ma non può mai raccogliere successivamente il molteplice di modo da contenerlo in una singola rappresentazione. È proprio l'aver considerato equipollenti la «sintesi dell'associazione» dell'«immaginazione riproduttiva» e la «sintesi dell'apprensione» dell'«immaginazione produttiva» che ha celato a molti quell'essenziale relazione intercorrente tra sensibilità e immaginazione (A 120; 197):

«Che la capacità di immaginazione sia un ingrediente necessario della stessa percezione, è qualcosa che nessun psicologo ha finora pensato. Ciò dipende dal fatto, che in parte si è confinata questa facoltà soltanto alle riproduzioni ecc.».

Chiarito che sia la dimensione «ritmica» sia quella «schematica» sono aspetti dell'«immaginazione produttiva», rimane una seconda questione: che relazione intercorre tra

le immagini «ritmiche» e gli «schemi» nella cornice del contesto applicativo proprio e peculiare dell'immaginazione? È in virtù dello «schema» che le categorie si applicano a oggetti dell'intuizione. Tuttavia, è tramite la «sintesi dell'apprensione» che il molteplice della percezione sensibile viene raccolto in intuizioni discrete in modo tale che lo «schema» possa fare di esse «oggetti». *Sebbene dunque l'«apprensione» non applichi direttamente i concetti alle intuizioni, la propria sintesi è un tacito e indispensabile presupposto applicativo.* Perciò le «apparenze» cui lo «schema» applica le categorie devono essere già «apprese» dall'immaginazione «ritmica». Se, infatti, non ci fosse la «sintesi dell'apprensione», l'immaginazione «schematica», quella capacità che ci consente di applicare le regole in circostanze contingenti, «rimarrebbe nascosta entro il nostro animo, come una facoltà morta e sconosciuta a noi stessi» (KrV A 100; 162).

*Nota. Quando Martin Heidegger rende ῥυθμός con «Verfassung» (Heidegger 1976: 276 e segg.) è chiaro che intenda fedelmente il termine greco come un certo tipo di «forma» contingente. Per comprendere la profondità di questa resa è opportuno ricordare che Kant per indicare l'«apprensione» impiega due termini: «Apprehension» e «Auffassung», mentre la «sintesi dell'apprensione» viene detta «Synthesis der Apprehension» o «Zusammenfassung» (in un caso «Zusammennehmung»). Non bisognerebbe inoltre dimenticare il peso filosofico dei suffissi nel “secondo” Heidegger (ver-, in questo caso), un'importanza speculare a quella delle preposizioni nella prima fase del suo pensiero.*

*Nota. Al termine di questa trattazione è finalmente possibile palesare la relazione che intercorre tra tempo e immaginazione «produttiva». La sintesi dell'immaginazione «ritmica» produce ciò che Kant chiama «decorso cronologico», quella dell'immaginazione «schematica», invece, il cosiddetto «ordine temporale» (secondo la «serie», il «contenuto» ecc.) delle «apparenze». Il tempo dell'«immaginazione» è dunque sempre semisolido ovvero semifluido, e mai — come nella «sensibilità» — semplice e statica forma pura a priori.*

#### 4. Uso dell'immaginazione: «arguzie», «atti mancati», «giri a vuoto», «fallimenti» e «trovate»

4.1 Nonostante le dimostrazioni formali della «legittimità» dell'applicazione delle categorie alle apparenze siano affatto diverse nelle due edizioni della *Critica*, Kant ha fornito in entrambe la medesima cronaca del modo concreto di applicare una regola: *Witz*, «arguzia». Per applicare una regola in una situazione ordinaria è necessario un certo «talento particolare, che non può essere insegnato, ma soltanto esercitato» (KrV A 133/B 172; 215). Si tratta di ciò che Kant chiama «Mutterwitz»: «arguzia materna», la naturale capacità di coniare «motti di spirito» che ciascuno porta con sé nel mondo a partire dalla nascita (cfr. Adelung 1793-1801, III: 350). *L'effetto di questa «arguzia naturale» prende per Kant il nome di «schematismo».* «Schemi», appunto: una serie di «forme fisse» prodotte dall'«arguzia materna» di cui dà prova l'immaginazione.

I meccanismi psichici tramite cui l'immaginazione «schematica» ottempera alla sua propria e peculiare funzione di applicare una regola dell'intelletto a un'intuizione sensibile — scrive Kant — «solo di rado» si accompagnano a una loro coscienza (KrV A 78/B 103; 130). Cosa si intende con ciò? Delle due, l'una: o questa operazione avviene in modo del tutto naturale e spensierato, quasi si trattasse di un atto abitudinario che assume nel corso del tempo la propria stabilità in virtù di innumerevoli ripetizioni; o si tratta di un meccanismo letteralmente «inconscio», e che quindi — per questa ragione — solo di rado può giungere a coscienza. Kant a riguardo non dice nulla: saggiamente si limita a un *hypotheses non fingo*. Sono molteplici, infatti, i luoghi testuali in cui questi dispera che l'uomo possa mai giungere a carpire quell'«arte nascosta nelle profondità dell'anima» che è lo «schematismo trascendentale» ovvero l'arte di applicare regole dell'intelletto ad «apparenze» — sebbene con la *Deduzione* ne abbia mostrato la «legittimità». Tuttavia, il fatto che Kant stesso parli di «*lapsus judicii*» (A 135/B 174; 216) sembra escludere la prima eventualità. Se lo «schematismo» fosse un'operazione sì «naturale» e indispensabile per applicare una regola dell'intelletto, ma spensierata, avrebbe sicuramente una certa destrezza che gli impedirebbe di commettere «passi falsi» — così come troppo spesso accade — nell'applicazione «dei pochi concetti puri dell'intelletto che noi possediamo» (*ibidem*). Inoltre, c'è un luogo testuale che sembra far propendere proprio per la seconda eventualità. Kant parla dello «schematismo» in generale come di un'«arte nascosta nelle profondità dell'anima umana», e

ammette che «difficilmente impareremo le vere scaltrezze (*Handgriffe*) di quest'arte, in modo da poterle presentare senza veli» (A 141/B 180-181; 221). Sebbene Giorgio Colli renda qui infedelmente il termine «Handgriff» con «scaltrezza», egli ha colto un punto decisivo della dottrina kantiana, e la sua traduzione ha di fatto il valore di una variante.<sup>51</sup> Ora, in quale «profondità dell'anima umana» è di casa il procedere dello «schematismo»? Quali sono i meccanismi psichici sottesi alle sue «scaltrezze» o «arguzie»? In altre parole: quali sono i suoi meccanismi d'uso?

### *Le «arguzie» dell'immaginazione: lo «schematismo»*

4.2 Tanto vale enunciare senza giri di parole l'ipotesi che qui si intende mostrare: le riflessioni freudiane sul «motto di spirito» gettano luce sui meccanismi di quelle «scaltrezze» di quell'«arte nascosta nelle profondità dell'animo umano» che è lo «schematismo» ovvero il prodotto dell'uso riuscito o andato a segno dell'immaginazione. Oltre al fatto che tali «scaltrezze» abbiano entrambe radici «nelle profondità dell'anima umana», a risultare davvero decisivo è che il «motto di spirito» freudiano e lo «schema» kantiano condividono le medesime proprietà logiche. A partire dallo studio di Sigmund Freud sul «motto di spirito» (Freud 1909) è possibile anzitutto fornire un elenco di quelle proprietà logiche fondamentali del «motto di spirito» pertinenti al contesto di questa indagine:

1. *L'«accostamento» di elementi eterogenei.* L'essenza del motto di spirito consiste nell'accostamento sorprendente di elementi dissimili. Elementi tra loro diversi e eterogenei vengono giustapposti e accoppiati come fossero omogenei. «A questa stessa idea» — scrive Freud (1909: 35) — «Jean Paul ha dato forma spiritosa: “L'arguzia è il prete travestito che sposa ogni coppia”. Visher aggiunge: “E preferisce sposare le coppie i cui parenti sono contrari all'unione”».

2. *Il «dispendio».* A differenza della situazione comica — che richiede soltanto di essere avvertita o scoperta — il motto di spirito «viene prodotto». Scrive Freud (1909: 203): «Il motto lo si crea, l'aspetto comico lo si scopre». Il motto di spirito necessita dunque di un certo «dispendio» di energie psichiche.

---

<sup>51</sup> Della resa di «Handgriff» e del suo significato in questo contesto si discuterà in seguito sotto un altro rispetto, cfr. Parte Seconda, Sezione seconda §§9.10 e segg.

3. *L'«oggettività»*. Se la situazione comica può verificarsi anche tra due individui, coinvolgendo uno di essi o entrambi (vedere un tale scivolare e crollare in una rovinosa e goffa caduta, oppure scambiare con un compagno di studi battute scurrili sui propri docenti aguzzini, ridendone entrambi di cuore), il motto di spirito può verificarsi soltanto al cospetto di un «terzo». Componente necessario del motto e condizione logica dell'arguzia è il pubblico. Il comico, infatti, «può accontentarsi della presenza di due persone: la prima che scopre il comico, e la seconda, nella quale è scoperto» (*ivi*: 203). La «terza persona» o il «pubblico», quando c'è, «rafforza il processo comico, ma non vi aggiunge niente di nuovo» (*ibidem*). Nel motto di spirito, invece, essa è indispensabile: non si dà motto di spirito senza «terza persona». La «terza persona» svolge di fatto un ruolo diverso nel comico e nel motto di spirito. Nel comico la «terza persona» rappresenta una semplice amplificazione dell'effetto comico (a ridere dello sventurato che scivola è adesso un'intera comitiva, la battuta scurrile proclamata ad alta voce suscita ora ilarità in tutta la classe), nel motto di spirito, al contrario, essa è a garanzia di quella oggettività cui lo stesso motto ambisce. È la «terza persona» che deve stabilire «se il lavoro arguto ha adempiuto il suo compito, come se l'Io non si sentisse sicuro del proprio giudizio a tal proposito» (*ivi*: 167). Il pubblico nel motto è dunque una necessaria istanza di oggettività: *tres faciunt collegium*.

4. *Il piacere*. È innegabile che il motto di spirito provochi piacere. Tuttavia, il notevole «dispendio» di energie psichiche necessario per produrlo impedisce al soggetto che lo conia di goderne. E a goderne è tantomeno la «seconda persona», quella che «viene fatta oggetto dell'aggressione ostile» (*ivi*: 124). Da ciò si evince che «chi ride al motto e ne gode quindi l'effetto di piacere, non è chi lo crea, ma l'ascoltatore inattivo» (*ibidem*). Dunque, il piacere è sempre della «terza persona», ed esso sorge dal «risparmio» di quel «dispendio psichico» necessario per creare il motto e accostare sorprendentemente elementi eterogenei. È il garante dell'oggettività del motto, colui che ne avverte la riuscita, l'unico a provarne piacere.

5. *Condensazione, impiego molteplice del medesimo materiale, spostamento di accento psichico, doppio senso ecc.* Molteplici sono le tecniche del motto, strategie verbali con le quali esso viene prodotto. Tuttavia, da un punto di vista formale due tecniche produttive del motto sembrano godere di un certo primato: l'«impiego molteplice del medesimo materiale» e lo «spostamento di accento psichico». Se nella seconda tecnica «l'elemento essenziale è dato dalla diversione del percorso mentale» (*ivi*: 75), da una deviazione dell'asse del discorso che «non dipende dalle parole, ma dalla successione dei pensieri» (*ibidem*, esempio di Freud (*ivi*: 78): Un commerciante di cavalli fa a un potenziale acquirente: «*Se compra questo cavallo e monta in sella alle quattro del mattino, alle sei e mezza sarà già a Presburgo*» — «*E che ci faccio io a Presburgo alle sei e mezza del mattino?*»); la prima, invece, combina diversamente gli elementi dati in partenza (esempio di Freud (*ivi*: 63): Un valente docente ebreo, cui per

ragioni discriminatorie viene precluso l'ordinariato, fa a chi gli rammenta la propria posizione di sottoposto nelle gerarchie universitarie: «La differenza tra professori *ordinari* e professori *straordinari* consiste nel fatto che gli ordinari non fanno nulla di *straordinario* e gli straordinari non fanno niente che sia anche solo *ordinario*»).

6. *L'origine inconscia*. Il motto di spirito «compare senza ch'io possa seguire nel mio pensiero questi stadi preparatori» (*ivi*: 190). Gli eterogenei vengono connessi in modo sorprendente e improvviso, senza che nel corso delle proprie rappresentazioni sia possibile cogliere quel preciso passaggio in virtù del quale tale connessione può venir giustificata. Questo procedimento, tipico dei processi onirici, mostra che il motto di spirito è una capacità naturale le cui modalità di produzione non avvengono in maniera cosciente.

Queste, invece, sono le proprietà logiche dello «schema» kantiano:

1. *Lo «schema» accosta e unisce elementi eterogenei*: concetti e intuizioni sensibili. Per usare una metafora cara a Freud: lo «schema» è quel prete travestito che sposa quelle coppie («concetti» e «intuizioni sensibili») i cui genitori («intelletto» e «sensibilità») sono contrari all'unione. Perciò esso è «distinto dall'immagine» (KrV A 140/B 179; 200).

2. *Lo «schema» crea un «dispendio» psichico*. Lo «schema» non è una rappresentazione spontanea, ma deve essere «prodotto» dall'immaginazione.

3. *In quanto «determinazioni trascendentali di tempo», gli «schemi» — a differenza delle rappresentazioni «apprensive» — sono «oggettivi»*. Poiché producono una «serie», un «contenuto», un «ordine» e un «insieme» di tempo oggettivamente validi (cfr. KrV A 145/B 184-185; 224), gli «schemi» sono prodotti «oggettivi» dell'immaginazione e *devono* risultare validi per un ipotetico «terzo», e non soltanto in una dimensione privata.

4. *La «produzione» dello schema genera un «dispendio» di energie psichiche che impedisce di goderne*. Scrive Kant a proposito (KU, Ak. V: 187; 45): «La concordanza (*Zusammentreffen*) delle percezioni con le leggi fondate sui concetti universali della natura (le categorie) non produce il minimo effetto sul sentimento del piacere, né può produrne alcuno».

5. *Le strategie fondamentali in opera nel corso dell'uso «schematico» dell'immaginazione sono lo «spostamento di accento psichico» e il «molteplice impiego del medesimo materiale»*. Il catalogo degli «schemi trascendentali» kantiani può venir letto come una cronaca delle «scaltrezze» o «arguzie» dell'immaginazione. C'è di fatto una corrispondenza precisa e capillare tra i meccanismi psichici sottesi ai «motti» isolati da Freud e gli «schemi trascendentali» di Kant, con una sola differenza: il repertorio delle «battute di spirito»

dell'immaginazione «schematica» è sempre il medesimo. Di seguito un paio di esempi. Si prenda lo «schema trascendentale» del «numero». Scrive Kant: «Il numero non è altro se non l'unità della sintesi del molteplice di un'intuizione omogenea in generale, per il fatto che io produco il tempo stesso nell'apprensione dell'intuizione» (KrV A 143/B 182; 222). Dunque, il «numero» è quel prodotto dell'immaginazione che produce una serie ordinata del tempo a partire dalla successione dell'apprensione». È chiaro come a fondamento di questo «schema» vi sia uno «spostamento dell'accento psichico»: la mera *successione* dell'apprensione — *diverse spectata* — diventa *serie ordinata*. Da un punto di vista formale, questo «spostamento dell'accento psichico» dalla *successione* alla *serie ordinata* è del tutto analogo al rispondere cosa mai ci si vada a fare a Presburgo a chi ci invita a comprare un cavallo talmente valido che in poche ore è in grado di percorrere la distanza che separa Vienna dall'odierna capitale slovacca. Si prenda, ancora, lo «schema trascendentale» del «grado». Esso produce la «distinzione di un medesimo tempo, in quanto tempo riempito o tempo vuoto» (*ibidem*). Il meccanismo sotteso a questo «schema» è di fatto un «molteplice impiego del medesimo materiale»: un solo e medesimo «tempo» viene considerato ora come «pieno», ora come «vuoto», e così viene prodotto il «contenuto» del tempo; della medesima strategia si era servito l'arguto docente ebreo che aveva impiegato il medesimo «materiale» («straordinario»/«ordinario») ora in senso «pieno» (intese come cariche accademiche) ora in senso «vuoto» (intesi come caratteri specifici di qualsiasi attività umana). In linea di principio è inoltre possibile verificare questa corrispondenza per tutti gli altri «schemi trascendentali». <sup>52</sup>

6. *Lo «schematismo» è «un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana». Esso semplicemente accade in modo preterintenzionale, è una risorsa indispensabile della conoscenza e un «elemento specifico della cosiddetta arguzia materna».*

Come si sarà già evinto dagli elenchi precedenti, il «motto di spirito» freudiano e lo «schema» kantiano condividono le medesime proprietà logiche. *Entrambi consistono in un «accostamento di eterogenei»; comportano un certo «dispendio» psichico che rende impossibile goderne; ambiscono all'«oggettività», impiegano le medesime tecniche e avvengono senza che sia possibile cogliere in modo cosciente quel preciso passaggio in virtù del quale tale «sorprendente» unione di eterogenei possa venir giustificata.* Con un gesto che ricorda quello di Pierre Fermat, il quale scrisse al proprio corrispondente di non fornire la dimostrazione del suo ultimo teorema in calce all'epistola — di cui pure era in possesso —

---

<sup>52</sup> Per i fini di questa ricerca sono sufficienti questi due esempi, i quali mostrano come una tale corrispondenza possa essere dimostrata valida — almeno in linea di principio — per tutti gli altri «schemi trascendentali». Un'ulteriore ricerca dovrà essere intrapresa per dar conto di ciò in maniera analitica.



per mancanza di spazio sul foglio, Kant, in un passo che scatenò le ironie malevole di avversari e detrattori, giudicò la trattazione dei meccanismi sottesi all'uso dell'immaginazione «un'analisi arida e noiosa» (KrV A 142/B 181; 222) su cui non era perciò necessario «soffermarsi» (*ibidem*). Una volta realizzato che lo «schema» è logicamente equivalente al «motto di spirito» (*Witz*) — d'altronde il primo è un «elemento specifico del cosiddetto *Mutterwitz*» — ci si avvede al contempo quale sia la grande utilità dell'analisi freudiana in questo contesto: essa getta luce sui meccanismi d'uso effettivi dell'immaginazione «schematica» su cui Kant preferisce non fare parola.

4.3 È possibile presentare la seguente obiezione in forma di domanda a quanto appena stabilito: su cosa si crede di fondare una possibile equivalenza tra «motto di spirito» e «schema» kantiano? In altri termini: che cosa potrebbe mai rendere legittima questa analogia? Sebbene sia evidente *che cosa* se ne ottenga (una chiara esposizione dei meccanismi effettivi dell'uso dell'immaginazione «schematica», sui quali Kant tace) e *come* si giustifichi (una semplice comparazione sinottica tra le proprietà logiche del «motto di spirito» e dello «schema»), bisogna dar prova della *legittimità* della pretesa equivalenza tra «motto» e «schema». È certo sempre lecito trovare «analogie» tra meccanismi logici sorti in contesti differenti, ma ciò che rende legittima quella appena proposta — e perciò diviene più di una semplice «analogia» — è il fatto che *il «motto di spirito» e lo «schema» consentono entrambi azioni «creative», ossia l'applicazione di regole*. Scrive Paolo Virno (2005: 11):

«Il motto di spirito ha molto a che fare con uno dei problemi più insidiosi della prassi linguistica: *come applicare una regola a un caso particolare*».

Lo stesso, ovviamente, si può dire dello «schema». Il motivo è il seguente: ogni azione «creativa» — intesa come l'applicazione di una regola a un caso particolare — si avvale di fatto delle tecniche e delle risorse logiche del *Witz* (cfr. *supra* §4.2). Dunque, l'obiezione cade nel momento in cui si realizza che lo «schema» e il «motto di spirito» presentano la *silhouette* logica di ogni azione «creativa». Di seguito si fornisce un elenco delle note caratteristiche dell'azione «creativa», da cui risulta immediatamente chiaro e senza il bisogno di ulteriori analisi che soltanto qualcosa come il «motto di spirito» o lo «schema» possono renderla possibile:

1. *L'«azione creativa» accosta elementi eterogenei.* Una regola è altro dalla sua applicazione, ed entrambe risultano tra loro «incommensurabili».

2. *L'applicazione di una regola viene sempre «prodotta» e comporta un «dispendio» di energie psichiche.* Per applicare una «regola» bisogna ricorrere a una serie di risorse «spirituali» di cui si dispone naturalmente, ma il cui impiego genera un certo «dispendio».

3. *Applicare una regola è sempre una «prassi pubblica».* Scrive Wittgenstein a proposito (1953, § 202: 87-88): «“Seguire una regola” è una prassi. E *credere* di seguire una regola non è seguire la regola. Perciò non si può seguire una regola *privatim*, perché altrimenti credere di seguire la regola sarebbe lo stesso che seguirla». <sup>53</sup> L'applicazione di una regola ovvero l'azione «creativa», iscrivendosi in un contesto pubblico, ambisce sempre a una certa «oggettività».

4. *Del «piacere» che si accompagna al rendere omogeneo ciò che è eterogeneo risulta privato colui che ha operato il «dispendio».* Sono i testimoni che traggono eventualmente piacere dall'applicazione riuscita di una regola in virtù della percepita concomitanza tra l'assenza di «dispendio» psichico e l'accostamento effettivo di eterogenei, e mai colui che ne è autore.

5. *L'«impiego molteplice del medesimo materiale» e lo «spostamento di accento psichico» sono le tecniche di cui di fatto si avvale l'applicazione di una regola.* «Combinare diversamente gli elementi dati in partenza» (Virno 2005: 74) e «deviare l'asse del discorso così da introdurre elementi eterogenei in precedenza non considerati» (*ibidem*) sono le risorse logiche di cui si serve ogni «azione creativa». Si fornisce ora un esempio che mostra come il «motto di spirito» — per esprimersi in termini aristotelici — non abbia soltanto, come mostrato da Freud, un corrispettivo onirico, ma anche uno «sillogistico» (e sia così prodotto dell'immaginazione «schematica»). Nel sillogismo precedentemente considerato (cfr. *supra* §2.7) «Tutti gli uomini sono mortali» è la regola, mentre «Socrate è mortale» la sua applicazione. Ciò che rende possibile tale applicazione è la premessa minore: «Socrate è uomo». Appare evidente che tra la regola e la sua applicazione intercorre uno «spostamento dell'accento psichico», una deviazione dall'asse del discorso con la conseguente introduzione di nuovi elementi. «E che ci faccio io a Presburgo alle sei e mezza del mattino?» in tutta risposta all'invito all'acquisto di un cavallo corrisponde a quella voce che suggerisce «Socrate é uomo!», di cui è impossibile carpire con precisione la sorgente e che consente alla regola «Tutti gli uomini sono mortali» di essere applicata a quest'uomo in carne e ossa di nome Socrate.

---

<sup>53</sup> Sull'aspetto «pubblico» dell'applicazione delle regole con particolare riferimento a Wittgenstein cfr. Mazzeo 2013: 95-114.

6. *Se non proprio inconscia o non-intenzionale, l'applicazione di una regola è comunque «una reazione semi-istintuale»* (Virno 2005: 29). Secondo la lezione di Carl Schmitt e Ludwig Wittgenstein, l'applicazione di una regola avviene sempre e soltanto tramite una *decisione*, e non — come riteneva Hans Kelsen — in virtù di una «norma fondamentale» alla base di tutte le altre, una sorta di regola di secondo grado. Inoltre, l'applicazione di una regola accade senza che si possano seguire nel pensiero gli stadi a essa preparatori: si tratta, infatti, di un coacervo di fattori *intra-psichici* (capacità naturali e disposizioni innate) e *inter-psichici* (abitudini, usi e costumi).

Da ciò risulta quanto segue: Il «motto di spirito» — ma lo stesso vale per lo «schema» kantiano — è dunque «l'azione che esibisce in modo specializzato le procedure e le attitudini di cui si servono, in generale, le più diverse azioni innovative» (Virno 2005: 23). Perciò è lecito reinterpretare lo «schema» alla luce del «motto di spirito» col fine di ottenere una caratterizzazione logica più chiara dell'uso effettivo dell'immaginazione «schematica».

4.4 Gli «schemi» sono «motti di spirito». A «schematismo» e «arguzia» sottendono i medesimi meccanismi perché entrambi fonte di azioni «creative», a patto di intendere qui con «creatività» — è il caso di ripeterlo ogniqualvolta se ne presenti l'occasione — soltanto quel procedimento in virtù del quale risulta possibile l'applicazione di una regola (e non una generica e vuota «novità»). La legittimazione di tale interpretazione del *Witz* kantiano come quel *medium* tramite cui è possibile l'applicazione delle categorie alle apparenze è possibile anche da un punto di vista storico-critico. È difatti pertinente discutere in questo contesto alcuni aspetti di una certa compiuta teoria dell'«arguzia», anche perché fornisce un notevole spunto per ripensare il valore della prima *Deduzione* nella cornice della questione sulla legittimità dell'applicazione di una regola. Si tratta, ad ogni modo, sempre di un autore a Kant particolarmente vicino: Friedrich Schlegel.

Lessing aveva definito il *Witz* «spirito combinatorio».<sup>54</sup> Tuttavia, Schlegel — e probabilmente Kant prima di lui — intende il carattere «combinatorio» dell'«arguzia» non alla maniera di una semplice «permutazione», la possibilità dell'inversione dell'ordine di elementi in una serie ordinata, bensì come una «combinazione di eterogenei», un'unificazione di elementi opposti. In questo senso anche per Schlegel: «Il *Witz*, in quanto facoltà di trovare affinità tra oggetti, i quali altrimenti sono davvero indipendenti, diversi e

---

<sup>54</sup> Per una discussione critica sulla storia semantica e i valori assunti dal termine tedesco «Witz» con particolare riferimento ad autori dell'Età di Goethe cfr. Foschi Albert 1995: 7-18; Foschi Albert 2015.

separati, e di unificare così ciò che vi è di più molteplice e di più diverso, si può chiamare *spirito combinatorio*» (KA XII: 393). In che modo avviene tale «riunificazione»? Scrive ancora Schlegel (*ivi*: 401):

«Privi di ogni intenzione e senza coscienza viene improvvisamente trovato qualcosa che non ha proprio alcuna attinenza con ciò che lo precede, e anzi, al contrario, sta sempre [con esso], per così dire, in accecante contraddizione: ciò, tuttavia, per quanto ne siamo coscienti, viene connesso con la più grande chiarezza e luminosità».

«*Witz*» per Schlegel è ciò che risolve ogni tipo di opposizione ad ogni livello e dimensione, e lo fa conducendo a unità gli opposti contrapposti.<sup>55</sup> «*Witz*» è perciò mezzo della conoscenza logica e, al contempo, organo della produzione poetica: è questione di teoria della conoscenza e — proprio per questo — questione «estetica». Stando a Schlegel, infatti, l'ambito estetico gode di un suo certo primato non in quanto ambito «speciale» con le sue proprie leggi, ma soltanto perché esso porta alla luce quei meccanismi insiti in ogni comune conoscenza garantendogli una certa perspicuità (cfr. Garroni 1995). Essendo poi per Schlegel il «romanzo» la forma estetica della «trovata arguta» (ogni «trovata arguta» è «un romanzo *en miniature*», KA XVI: 205), Marina Foschi Albert ha mostrato come la *Lucinde* di Schlegel sia «la costruzione cosciente di un'opera d'arte arguta» (Foschi Albert 1995: 75). In altre parole: per ottenere l'autentica caratterizzazione del *Witz* schlegeliano, oltre alle definizioni apoftegmatiche, è essenziale rivolgere la propria attenzione alla forma logica e la struttura dell'unico romanzo composto da Schlegel, autentica «opera d'arte arguta» e concentrato «*en miniature*» di ogni possibile «arguzia».

Tra gli altri, sono due gli aspetti del *Witz* che emergono da una simile analisi della *Lucinde* (cfr. Foschi Albert 1995: 75-112), e che risultano ora di particolare interesse facendo astrazione dalle situazioni particolari della finzione romanzesca. Il primo: che l'uomo sia dotato di questa particolare capacità naturale di risolvere gli opposti è indice della dualità in cui si trova permanentemente immerso. Non si sarebbe muniti di un principio di riunione

---

<sup>55</sup> Come fa notare Marina Albert Foschi nel suo studio sul *Witz* in Schlegel, esso rimane tuttavia da distinguere dall'«ironia». Scrive Albert Foschi (1995: 61-62): «*Witz* e ironia non sono equipollenti. Il *Witz* è una sorta di “stadio preliminare” dell'ironia... *Witz* e ironia non sono per Schlegel principi interscambiabili». Bisogna dunque sempre tenere a mente questa essenziale distinzione che spesso e volentieri gli studiosi hanno invece sovrapposto, precludendosi così la possibilità di cogliere come con la sua teoria del *Witz* Schlegel si stia muovendo in un contesto problematico che è ancora fondamentalmente kantiano.

risolutivo di ogni dualismo se non si presentasse sempre di nuovo e inevitabilmente daccapo l'esigenza di riunire gli opposti contrapposti mediante procedimenti di cui non si riesce a dar conto. Scrive Schlegel: «*Noi siamo soltanto una parte di noi stessi... Quell'attività, tuttavia, tramite cui la coscienza si annuncia come frantume (Bruchstück) è il Witz*» (KA XII: 392). *Il «Witz», principio di riunione e risolutivo di ogni dualismo, rivela la coscienza come un «frantume» e rimanda a un certo stato di dualità permanente e irriducibile cui riesce a porre un rimedio soltanto momentaneo tramite le sue «scaltrizzate».*<sup>56</sup> Secondo aspetto degno di interesse: il *Witz* riunifica ciò che prima di essere diviso era in unità. E può farlo perché è un prodotto di quella stessa facoltà a partire dalla quale gli opposti si diramano. Scrive Schlegel: «Alcune trovate argute sono un sorprendente rivedersi di due pensieri amici dopo una lunga separazione» (KA II: 171). E ancora: «*Witz...* è dunque il centro dell'intera facoltà delle rappresentazioni» (KA XVIII: 370). Schlegel parla di «due amici dopo una lunga separazione», e pone poi il *Witz* al «centro dell'intera facoltà delle rappresentazioni». Questa trasposizione metaforica del *Witz* ha una certa potenza nella misura in cui si accorda la propria preferenza alla prima *Deduzione* kantiana (cfr. *supra* §3.9). «Intelletto» e «sensibilità», «regola» e «applicazione» come «due amici» che si ritrovano assieme «dopo una lunga separazione». Perciò il loro connubio è «legittimo»: si tratta di restituire unità a ciò che l'ha persa, un'unità radicata nell'«immaginazione». Porre, inoltre, il *Witz* al centro dell'intera facoltà rappresentativa vuol dire — come auspicato da alcuni interpreti del calibro di Martin Heidegger e Wolfram Högerebe — assegnare alle «arguzie» dell'immaginazione «schematica» e all'azione «creativa» in quanto tale un primato davvero notevole: sebbene gli «schemi» occorrono per applicare le regole, essi precedono sia le regole sia le proprie applicazioni.

*«Atti mancati» dell'immaginazione: «lapsus iudicii»*

4.5 Abbandonata la trattazione dei meccanismi dell'uso riuscito dell'immaginazione, è ora opportuno dedicarsi a un'analisi dei suoi modi difettivi. Se è possibile interpretare lo «schematismo» alla stregua dei «motti di spirito», allora, per converso, deve essere altrettanto

---

<sup>56</sup> Per un'analisi «storico-naturale» di questa dualità cfr. *infra* Appendice. Excursus sul duale.

possibile reinterpretare quelli che Kant definisce i «*lapsus judicii*» (KrV A 135/B 174; 216), i «passi falsi... nell'uso dei pochi concetti puri dell'intelletto che noi possediamo», alla luce della teoria freudiana dei cosiddetti «atti mancati» (*Fehlleistungen* o *lapsus*). La relazione logica che intercorre tra «schematismo» e «*lapsus judicii*» è difatti la medesima che intercorre tra «motto di spirito» e «atti mancati».

Cosa sono gli «atti mancati»? Si tratta di fenomeni molto frequenti, e tipici della vita quotidiana. Scrive Freud (1915/1917: 39): un «atto mancato» è «un'azione del tutto normale che si è messa al posto di un'altra azione attesa o progettata». La forma più comune e vistosa di «atto mancato» è quella in cui *si fa l'esatto contrario di ciò che si voleva fare*. E quindi: si vuol dire o scrivere una cosa e se ne dice o scrive un'altra; si legge o ode una parola diversamente da come è stata scritta o pronunciata; si applica una regola in modo opposto a come ci si è prefissato di fare. Peculiare degli «atti mancati», inoltre, è che hanno luogo quando viene rivolta la massima attenzione alla «corretta esecuzione» di ciò che si sta facendo: «La disavventura dell'atto mancato tende a verificarsi proprio quando si tiene in modo particolare a una corretta esecuzione» (*ivi*: 35). Poiché gli «atti mancati» — per questa ragione — risultano difficilmente spiegabili in base a teorie psicofisiologiche o tramite cali di attenzione (è quando si è in pieno possesso delle proprie facoltà psicofisiche che si incorre in un *lapsus*), il *lapsus* deve essere inteso come «un atto psichico pienamente valido, perseguente un proprio fine, espressione di un contenuto e di un significato» (*ivi*: 39). Dunque, i *lapsus*

«non sono eventi casuali, bensì atti psichici seri, aventi un loro proprio senso, che sorgono per l'azione congiunta, o meglio per l'azione contrapposta, di due diverse intenzioni» (*ivi*: 47).

Se non c'è una ragione fisiologica a fondamento di un «atto mancato», e se esso ha pure un contenuto e un significato, allora — con buona pace di chi non vuole rinunciare alla propria presunta libertà psichica — *bisogna postulare una certa «interferenza tra propositi contrastanti» tale da rendere «perturbata» l'esecuzione di un atto o addirittura da sostituire un'altra a quella prevista*. Si prenda in considerazione il seguente esempio. Nota Freud che «si perdono oggetti quando ci si è inimicati con il loro donatore e non si vuole più pensare a lui, o anche quando non ci piacciono più e ci si vuol creare un pretesto per sostituirli con altri migliori» (*ivi*: 56). Stando alla teoria degli «atti mancati», e in riferimento al *perdere*

(*Verlieren*),<sup>57</sup> «il nostro perdere è spesso un volontario sacrificare» (*ivi*: 77). «Propositi contrastanti» — impiegare al meglio le proprie facoltà per cercare quel certo libro a cui si tiene da prestare a un amico che lo richiede, e essere di fatto inconsciamente convinti che questi, incostante com'è, non lo renderà mai più indietro — danno senso psichico agli «atti mancati».

«L'atto mancato è la rappresentazione del conflitto tra due aspirazioni inconciliabili» (*ivi*: 63). Ad ogni modo: il conflitto «tra due aspirazioni inconciliabili» è condizione necessaria, ma non sufficiente affinché si verifichi un *lapsus*. È altresì necessaria la repressione di una delle due «aspirazioni». Ricacciando indietro una certa intenzione, la tendenza respinta si realizza contro la nostra volontà *modificandone* le operazioni: *combinandosi* a esse o *prendendone addirittura il posto*. Condizione indispensabile affinché si verifichi un *lapsus* è la *repressione di un'intenzione che pure si presenta*. Difatti, «per giungere a esprimersi attraverso la perturbazione dell'altra, [questa intenzione] deve essere stata in certo modo trattenuta dall'attuarsi» (*ivi*: 66). Gli atti mancati sono quindi il risultato di un compromesso: «essi significano una mezza riuscita e un mezzo fallimento per ognuna delle due intenzioni [in conflitto]» (*ivi*: 67).

4.6 Sebbene riflettendo su altre questioni (lo statuto giuridico della filosofia kantiana), Jean-Luc Nancy coglie un punto fondamentale per quanto segue quando scrive (Nancy 1983: 56): «L'impresa di correzione del *lapsus judicii* [è] impresa di diritto infinita, poiché il *lapsus* appartiene per struttura (per non dire per essenza) allo *judicium*». La «filosofia» trascendentale — continua — pensa «ineluttabilmente se stessa come strutturata (o influenzata) dal *lapsus judicii*, dallo scivolamento e dalla caduta» (*ivi*: 65), essendo questo *lapsus* «costitutivo e permanente» (*ibidem*), e non un «passo falso» semplicemente occasionale. Per quale ragione? I *lapsus* kantiani — come gli «atti mancati» di Freud — sorgono nel contesto di quel regime di massima «previdenza» in cui si cerca di applicare una regola canonica entro i limiti imposti da una «disciplina». Perciò essi appartengono per «struttura» alla «filosofia» trascendentale. Non bisogna dimenticare che questo ha di peculiare la logica trascendentale: che oltre alle «regole», indica anche *a priori* il caso in cui

---

<sup>57</sup> Il prefisso tedesco *ver-* caratterizza nella versione originale tutte le tipologie di «atti mancati»: *lapsus* verbale è *Versprechen*, *lapsus* di scrittura è *Verschreiben*, *lapsus* di ascolto è *Verhören* ecc.

tali regole debbano venir applicate — e per questo motivo essa esige un permanente e costante lavoro su se stessi. Così: vi sono due «intenzioni opposte» presenti quando si vuole applicare tali regole permanentemente in conflitto, una delle quali (quella esterna ai limiti della «disciplina») viene respinta e repressa, e di conseguenza «perturba» la rimanente nel suo attuarsi. Il «filosofo critico» vuole trattenersi entro i limiti della «disciplina» quando applica regole «canoniche»; d'altro canto, però, egli vorrebbe pur dire qualcosa su ciò di cui è costretto a tacere (l'esistenza di Dio, ad esempio), applicando le categorie a oggetti non-sensibili. *Questi vuole applicare le categorie anche a oggetti ritenuti letteralmente «interessanti», ma, poiché questa intenzione viene respinta e repressa, non può che manifestarsi «perturbando» l'effettivo compimento dell'altra.* Perciò è «per essenza» che il *lapsus* appartiene alla logica trascendentale, e l'analisi freudiana di queste «cadute» quotidiane aiuta a comprenderne la ragione.

Riassumendo: come è possibile commettere continuamente «passi falsi» nell'«uso dei pochi concetti dell'intelletto di cui siamo in possesso»? In virtù di un conflitto tra intenzioni: la prima, con cui ci si ripromette di mantenersi entro certi «limiti»; la seconda, che spinge a varcare questi «limiti», ad esempio, per giudicare di ciò che per le nostre vite conta davvero. Sulla scorta delle proverbiali ricerche di Freud sulla «psicopatologia della vita quotidiana» dovrebbero allora intraprendersene altre analoghe su quella della «conoscenza oggettiva».

*«Giri a vuoto», «fallimenti» e «trovate» dell'immaginazione: «gusto», «sublime» e «genio»*

4.7 Le peculiarità dell'uso dell'immaginazione emergono soprattutto quando essa *gira a vuoto, fallisce* il suo scopo o è artefice di alcune *trovate*. È nel «gusto», nel «sublime» e nel «genio» che l'immaginazione rivela la versatilità del proprio uso.

Kant definisce il «gusto» come «la facoltà di giudicare un oggetto o un tipo di rappresentazione mediante compiacimento o dispiacimento senza alcun interesse» (KU, Ak. V: 211; 87). «Oggetto», poi, «di un simile compiacimento si dice *bello*» (*ibidem*). Nel «giudizio di gusto» è proprio il piacere o il compiacimento che ne consegue a meritare un'attenta analisi. Non a caso la relazione tra «giudizio di gusto» e «piacere» viene considerata da Kant «la chiave della Critica del gusto» (*ivi*: 216; 99). Il «giudizio di gusto» si



presenta senza dubbio come un atto applicativo; eppure, che il suo autore possa provare un certo «compiacimento» o «piacere» e goderne è indice di un mancato — ma atteso — «dispendio». Ci si trova di fronte a un'«azione creativa» priva di «dispendio»? A cosa è dovuto il peculiare «piacere» del «bello»? Risposta: *il «piacere» che scaturisce dal «bello» è dovuto a un «risparmio» psichico causato da un certo uso mancato dell'immaginazione. Il «giudizio di gusto» si presenta come un atto applicativo la cui regola tuttavia non si può addurre, e l'immaginazione «schematica» gira così «a vuoto» senza di fatto realizzare il proprio «dispendioso» compito.* Ciò risulta evidente da quanto segue.

Si sarebbe portati a credere che il «piacere» del «bello» provenga dalla piacevolezza in sé di quegli oggetti che reputiamo tali, e che quindi debba *precedere* il giudizio di gusto, il quale si limiterebbe così semplicemente a *comunicarlo*. Per Kant non v'è nulla di più sbagliato: *il «giudizio di gusto» non «comunica» il «piacere», bensì lo «riconosce».* Riconosciuto che il «piacere» del «bello» non proviene dalle cose stesse, e considerato il fatto che per Kant ogni giudizio è un atto applicativo, ne consegue che: *il «giudizio di gusto» è un atto applicativo — e quindi «creativo» — che produce «piacere».* A cosa è dovuto questo «piacere»? Come può darsi un'«azione creativa» che procuri un «piacere» diretto e immediato al suo autore? Il sentimento di «piacere» che accompagna il «giudizio di gusto» scaturisce da ciò che Kant chiama «libero gioco delle facoltà conoscitive» (*ivi*: 217; 101): intelletto e immaginazione.<sup>58</sup> Poiché il «giudizio di gusto» è un giudizio di tipo «riflettente», l'immaginazione, partendo dal gesto applicativo, deve risalire alla regola di cui esso possa dirsi applicazione. Una volta risalita alle regole, però, l'immaginazione *non mette in opera le sue «arguzie»*, perché fa in modo che nessun concetto determinato possa costringerla a esso. Così facendo, rinunciando al «dispendio» necessario per sussumere sotto una regola quell'*x* che ora si dice «bello», ma avendo comunque intrapreso il viaggio verso le altezze dell'intelletto, essa *trae «piacere» dall'avvenuto «risparmio».* Scrive Kant (*ibidem*): il «piacere» in questo caso è «il sentimento del libero gioco delle facoltà rappresentative [*sc.*

---

<sup>58</sup> Ovviamente qui ne va dell'immaginazione «produttiva» — e più precisamente «schematica». Ciò dovrebbe risultare chiaro nella misura in cui il contesto problematico è quello del percorso che conduce da un gesto applicativo alla regola di cui sarebbe «applicazione». A scanso di equivoci scrive Kant (KU, Ak. V: 240; 151): «Ora, se nel giudizio di gusto l'immaginazione deve essere considerata nella sua libertà, essa s'intenderà in primo luogo non come riproduttiva, in quanto è sottomessa alle leggi dell'associazione, ma come produttiva e spontanea».

immaginazione e intelletto] in una rappresentazione data per la conoscenza in generale». Tosto che produrre «conoscenza», quella rappresentazione — che pure ha la medesima forma di una «rappresentazione» impiegabile per la conoscenza — produce ora «piacere» perché l'immaginazione, come per «gioco», non si rivolge all'intelletto con il fine di trovare «argutamente» una regola di cui il gesto da cui è partita possa dirsi sua applicazione. Se, infatti, la

«rappresentazione data, che provoca il giudizio di gusto, fosse un concetto che unisse l'intelletto e l'immaginazione... come nello Schematismo oggettivo della facoltà di giudizio, di cui tratta la Critica, ... allora il giudizio non sarebbe dato relativamente al piacere o al dispiacere, e perciò non sarebbe un giudizio di gusto» (*ivi*: 218-219; 103).

È quando l'immaginazione «gira a vuoto» che il suo uso o impiego produce un certo «piacere», qui interpretato come dovuto a uno straordinario «risparmio» di un ordinario «dispendio». La relazione tra il «piacere» e il «bello» è di conseguenza «necessaria» secondo il modo; di una «necessità», però, né teoretica tantomeno pratica, bensì «esemplare» (*ivi*: 237; 141). Ecco l'esito del giro a vuoto dell'immaginazione: rinunciando a trovare la regola, il «giudizio di gusto» si presenta come se fosse l'«esempio [dell'applicazione] di una regola universale, che però non si può addurre» (*ibidem*), come se si avesse la certezza che il caso singolo sia stato esattamente sussunto sotto una regola di cui però non si dispone. In altri termini: *nel «giudizio di gusto» il «piacere» è procurato da un uso dell'immaginazione che consiste in un suo «girare a vuoto»*. Perciò il «piacere» del «bello» è «necessario» secondo il modo: di «necessità» si prova «piacere» quando viene «risparmiato» un «dispendio» previsto.

Nel «giudizio di gusto» emerge la «libera conformità a leggi dell'immaginazione», ossia l'esito del suo uso in quanto «conformità a leggi senza legge» (*ivi*: 241; 151). È proprio nella cornice del «gusto», quella «facoltà di giudicare un oggetto in relazione con la libera conformità a leggi dell'immaginazione» (*ivi*: 240; *ibidem*), l'atto del suo «girare a vuoto», che i «progetti dell'immaginazione» (*ivi*: 242; 155) tradiscono perspicuamente le proprie ordinarie trame.

4.8 Se il «bello» è il «piacere» conseguente a un «girare a vuoto» dell'immaginazione produttiva, il «piacere» del «sublime» è l'esito di un suo fallimento. «Sublime» e «bello»

hanno molto in comune. Entrambi: «piacciono per se stessi» (KU, Ak. V: 244; 159); presuppongono un giudizio di riflessione, e non un giudizio determinante; sebbene siano giudizi «singolari», pure pretendono il consenso; e soprattutto: in entrambi il piacere scaturisce da un certo uso o impiego dell'immaginazione produttiva. Li separano, tuttavia, almeno due caratteristiche fondamentali. La prima: se il «bello» è un «gioco» dell'immaginazione, il «sublime» è la rappresentazione sorta da un tentativo fallito delle sintesi proprie di questa facoltà. Esso «viene prodotto dal sentimento di un momentaneo impedimento» (*ivi*: 245; 159-161), e «non si presenta come un gioco, ma come qualcosa di serio nell'impiego dell'immaginazione» (*ibidem*; 161). Di conseguenza, a differenza del «bello», il «sublime» produce un «piacere negativo» (*ibidem*). *Il «piacere» del «sublime» è dovuto alla rappresentazione che l'immaginazione produttiva ha dei suoi fallimenti.* La seconda caratteristica: «All'analisi del sublime è necessaria una divisione di cui non aveva bisogno quella del bello, cioè la divisione in sublime matematico e sublime dinamico» (*ivi*: 247; 165). Per quale ragione «all'analisi del sublime» sarebbe «necessaria» questa «divisione» di cui quella del «bello» poteva fare a meno? Nell'«analisi del bello» a essere chiamata in causa era soltanto l'immaginazione produttiva di carattere «schematico». Si trattava, infatti, di risalire — partendo da un gesto concreto — alla regola intellettuale di cui esso potesse dirsi applicazione. *Nei fallimenti dell'immaginazione, invece, devono venir coinvolti entrambi gli aspetti dell'immaginazione produttiva: quello «schematico» e quello «ritmico».* Perciò, per l'«analisi del sublime» una divisione tra una «disposizione matematica» e una «disposizione dinamica» dell'immaginazione (*ibidem*) risulta essenziale e di massima importanza, mentre non sarebbe risultata pertinente nell'«analisi del bello». Di seguito si fornisce una breve cronaca dei fallimenti possibili dell'immaginazione produttiva e del sentimento scaturito dalla rappresentazione di questi «impedimenti».

«Sublime è ciò che è assolutamente grande» (*ivi*: 248; 167). «*Absolute, non comparative magnum*» — precisa Kant — «ciò che è grande al di là di ogni comparazione» (*ibidem*). Il che vuol dire: poiché nessuna misurazione della grandezza dei fenomeni può fornire un concetto assoluto di grandezza, nel giudizio sul sublime matematico «si pone sempre a fondamento una misura... che non è adoperabile per alcun giudizio logico» (*ivi*: 249; 169). Che cos'è, allora, che dà l'«unità di misura», il «metro» per poter dire qualcosa «assolutamente grande», e quindi «sublime» in senso «matematico»? A fornire

questo «metro» non è un oggetto, come la barra di platino conservata a Parigi, ma un'attività. «Metro di misura» per stabilire l'«assolutamente grande» tipico del sublime «matematico» è la riuscita o meno della sintesi dell'apprensione, operazione pura dell'immaginazione «ritmica». Scrive Kant (*ivi*: 251-252; 175):

«Per adottare intuitivamente una quantità da potersene servire come misura o unità nella valutazione delle grandezze mediante numeri, all'immaginazione sono necessarie due operazioni: l'apprensione (*apprehensio*) e la comprensione (*comprehensio aesthetica*) [= sintesi dell'apprensione]. L'apprensione non è una fatica per l'immaginazione, perché in essa può procedere all'infinito; ma la comprensione diventa sempre più difficile a misura che procede l'apprensione, e raggiunge presto il suo massimo, cioè la più grande misura estetica per la valutazione delle grandezze. Perché, quando l'apprensione procede tanto che le prime rappresentazioni parziali dell'intuizione sensibile cominciano ad estinguersi nell'immaginazione, se questa procede ancora nell'apprensione, andrà perdendo da un lato quanto guadagna dall'altro; e la comprensione vien condotta ad un massimo, oltre il quale non si può andare».

Un simile fallimento nella «sintesi dell'apprensione» si può sperimentare posti alla base delle Piramidi d'Egitto, dove «l'occhio ha bisogno di un certo tempo per compiere l'apprensione dalla base fino all'apice; e frattanto si estinguono in parte le prime rappresentazioni, prima che l'immaginazione abbia ricevute le ultime, e la comprensione non è mai completa» (*ivi*: 252; *ibidem*). Oppure, seduti ai piedi della Freedom Tower del World Trade Center a New York, da dove — per un bizzarro effetto ottenuto dagli architetti — la sintesi dell'apprensione non giunge mai a compimento; difatti, una sapiente e riuscita illusione ottica spinge l'apice della torre sempre più oltre nel cielo rispetto all'ultimo tentativo di sintesi compiuto. Ecco una concreta definizione delle circostanze in cui si verifica ciò che Kant chiama «sublime matematico»: quando «l'immaginazione raggiunge il suo massimo [nella sintesi dell'apprensione], e, per la spinta ad estendersi ancora, ricade su se stessa, e in tal modo si produce un emozionante compiacimento» (*ivi*: 252; 175-177). È quando l'immaginazione «ritmica» fallisce la sua sintesi che si prova un «piacere negativo» e si dice meravigliati: «assolutamente grande!», senza che questo sia un giudizio logico o determinante. Il «sublime matematico» è dunque la rappresentazione del fallimento della «sintesi dell'apprensione» con il sentimento che ne consegue. In altri termini: matematicamente «sublime» è un uso o impiego fallito dell'immaginazione «ritmica».

4.9 Se nel «sublime matematico» si constata il fallimento dell'immaginazione «ritmica», in quello «dinamico» si danno a vedere le disfunzioni dell'immaginazione «schematica». Contemplare la potenza selvaggia della natura in un contesto suscitante «timore», ma da una posizione di materiale distacco — il classico «naufragio con spettatore» di lucreziana memoria — induce l'immaginazione «schematica» a considerare questa situazione un'adeguata rappresentazione possibile di ciò che è incondizionato. Risalendo dalla natura alle idee di ragione, essa trova comunque la prima completamente inadatta perché le seconde possano essere considerate in quella applicabili: le «idee» risultano difatti troppo «grandi» rispetto alle possibilità offerte dal mondo sensibile. Poiché il viaggio dell'immaginazione che risale dalle intuizioni alle «idee» non è «giocosso», bensì «serio», la mancata corrispondenza sancisce un effettivo fallimento, sebbene non scevro di una certa tonalità emotiva (KU, Ak. V: 265; 201-203):

«Solo quando si ammetta tale *inadeguatezza* [della natura per le idee di ragione] e lo *sforzo* [con esito fallimentare] dell'immaginazione per considerare la natura come uno schema per le idee, si dà qualcosa di terribile per la sensibilità, che è nello stesso tempo attraente».

Di questo impiego fallimentare dell'immaginazione, tuttavia, se ne può fare un uso conforme a scopi nella misura in cui esso invita a considerare la natura come «una potenza che non ha alcun imperio su di noi» (*ivi*: 260; 193), dischiudendo così la dimensione morale. Il «distacco» dalla situazione contingente (non è la nostra vita a essere in pericolo, il naufragio è contemplato da una posizione sicura), indispensabile per occasionare lo «sforzo» dell'immaginazione, si converte — in virtù del fallimento della sua sintesi — in un «distacco» dalla sensibilità in generale. Dunque, il «sublime dinamico» rappresenta il fallimento dell'immaginazione «schematica» nell'impiegare la natura come «schema» per le idee di ragione. Inoltre, la rappresentazione di questo fallimento provoca un certo sentimento, che, se usato conformemente a scopi, procura la coscienza dell'appartenenza a una dimensione morale. Il «distacco» dalla situazione contingente, indispensabile per occasionare il conseguente fallimento dell'immaginazione «schematica», ne produce allora un altro e ben diverso da quello di partenza: il «distacco» dalla propria natura sensibile.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Qui si tratta di uno dei numerosi contesti problematici in cui emerge il «dualismo» kantiano. Con particolare riguardo alla questione del «sublime» cfr. Feloj 2012: *passim*.

4.10 Una nota a margine alla trattazione del «sublime», prima di passare a quella del «genio». Di primo acchito non sembra particolarmente felice la scelta kantiana di chiamare «matematico» il primo tipo di «sublime». Infatti, l'espressione «matematico» potrebbe richiamare indebitamente l'attenzione sullo «schema» del «numero», e far erroneamente credere che la «grandezza assoluta» sia il «numericamente grande». Ovviamente Kant scansa ogni equivoco del genere, prima opponendo una *comprehensio aesthetica* («sintesi dell'apprensione») a una *comprehensio logica* (successione ordinata di una serie fenomenica in corrispondenza biunivoca con la serie ordinata dei numeri naturali), poi facendo intendere che, qualora il molteplice dell'apprensione venisse compreso in quest'ultimo modo, fosse anche infinitamente, una serie siffatta non potrebbe considerarsi «assolutamente grande», e l'immaginazione, incanalata in questo suo binario «schematico», non solo non sarebbe spinta al suo limite — difatti è «l'intelletto [che] la guida coi concetti dei numeri, cui essa deve fornire lo schema» (KU, Ak. V: 253; 179) — ma questa stessa «sintesi», in virtù del «dispendio» che le viene richiesto, non potrebbe mai produrre quel sentimento di piacere che caratterizza il «sublime». Non solo il «numericamente grande» non coincide con l'«assolutamente grande» in virtù del quale l'immaginazione «ritmica» collassa, ma esso tantomeno procura il fallimento dell'immaginazione «schematica», che — come si è visto — è dovuta a ben altro.

Si potrebbe infine chiedere: anche il «piacere» del «sublime» in generale è dovuto a un «risparmio» psichico? La risposta è affermativa. Non bisogna dimenticare che al «sublime» si accompagna un piacere «agrodolce». Dispiace certo per il fallimento della propria immaginazione «ritmica» o «schematica» — l'atmosfera del «sublime», a differenza di quella del «bello», è «seriosa», non «giocosa» — ma si gode per il «risparmio» di un «dispendio» che pure era atteso. Le sintesi — dell'apprensione e dello schema — proprio perché falliscono il loro compito risparmiano quell'energia psichica che gli sarebbe costata se lo avessero portato a compimento. Perciò questo particolare sentimento, piacevole soltanto a metà, di fatto «non è prodotto dapprima dalla stessa cultura, né introdotto nella società da una semplice convenzione, ma ha il suo fondamento nella natura umana» (*ivi*: 265; 203). E segnatamente: in un uso fallito dell'immaginazione.

4.11 Talvolta applicare una regola non è cosa diversa dall'istituirla. L'immaginazione è artefice di queste «trovate» soltanto in quel suo «uso» detto «libero», il cui effetto è detto «genio». Prima di enucleare i caratteri del «genio» in relazione a quell'uso dell'immaginazione detto «libero», bisogna anzitutto metterne in luce la portata antropologica. Il «genio» è un «talento (dono naturale)», una «disposizione innata dell'animo (*ingenium*) mediante la quale la natura dà la regola all'arte» (KU, Ak. V: 307; 291). Kant definisce «rara» l'apparizione del «genio» (*ivi*: 318; 313), ma, a ben vedere, il gesto «geniale» — il «libero uso dell'immaginazione» tale che possa ottenere approvazione dalla capacità di giudizio altrui — è un gesto di cui, almeno in linea di principio, sono abili tutti gli uomini. Un «dono naturale» e non soggetto a insegnamento scolastico — come l'«arguzia materna» — di cui dispone, perlomeno *in nuce*, ogni singolo elemento della specie. Più specificatamente (*ivi*: 307-308; 293):

«1) Il genio è il talento di produrre ciò di cui non si può dare una regola determinata, non un'attitudine particolare a ciò che può essere appreso mediante una regola; per conseguenza, l'originalità deve essere la sua prima proprietà. 2) Poiché vi possono essere anche stravaganze originali, i suoi prodotti debbono essere insieme modelli, cioè esemplari; quindi, benché essi stessi non nati dall'imitazione, devono tuttavia servire per gli altri a ciò, vale a dire come misura e regola del giudizio. 3) Il genio stesso non può mostrare scientificamente come compie la sua produzione, ma dare la regola in quanto natura; perciò l'autore di un prodotto, che egli deve al proprio genio, non sa esso stesso come le idee se ne trovino in lui, né ha la facoltà di trovarne a suo piacere o metodicamente delle altre, e di fornire agli altri precetti che li mettano in condizione di eseguire gli stessi prodotti. (È perciò, probabilmente, che la parola genio è stata derivata da *genius*, che significa lo spirito proprio di un uomo, quello che gli è stato dato con la nascita, lo protegge, lo dirige e dalla cui ispirazione provengono quelle idee originali). 4) La natura mediante il genio non dà la regola alla scienza, ma all'arte, e a questa soltanto in quanto dev'essere arte bella».

E con ciò si stabilisce al contempo che (*ivi*: 317-318; 311-313):

«1) Esso [*sc.* il genio] è un talento per l'arte, non per la scienza, nella quale il procedimento deve essere stabilito su regole conosciute chiaramente in precedenza; 2) che esso presuppone... un rapporto dell'immaginazione con l'intelletto; 3) che esso si rivela... nel rappresentare l'immaginazione nella sua indipendenza dalla costrizione delle regole... 4) che finalmente la conformità a scopi soggettiva, spontanea ed inintenzionale, nel libero accordo dell'immaginazione con la legalità dell'intelletto presuppone una tale proporzione e consenso di queste facoltà, che

nessuna osservanza di regole... può produrre, ma che soltanto la natura del soggetto può far nascere».

Dunque: 1) Il «genio» istituisce le regole a partire dai gesti concreti che compie: non deve applicare delle regole mantenendosi entro gli angusti limiti di una «disciplina» né percorrere il tragitto a ritroso dal gesto alle regole di cui esso possa ora dirsi applicazione. Le sue produzioni hanno il carattere di «trovate»: perciò non vale «per la scienza, nella quale il procedimento deve essere stabilito su regole conosciute chiaramente in precedenza» né per il «gusto», in cui il «bello» deve essere semplicemente riconosciuto e non prodotto. 2) I gesti del «genio» sono «esemplari»: non soltanto nel senso che valgono per l'applicazione di una regola, la quale tuttavia non si riesce ad addurre, ma essi stessi acquistano lo statuto di «regola» — a patto che siano causa di compiacimento nella capacità di giudizio altrui. Per questa ragione il «genio» declina in maniera affatto particolare la relazione tra intelletto e impiego dell'immaginazione. 3) I prodotti dell'immaginazione del «genio» rappresentano la propria immaginazione produttiva «nella sua indipendenza dalla costrizione delle regole» in generale. Né «arguzie» per rispettare i vincoli costrittivi di un'applicazione di regole, né «giri a vuoto» né «fallimenti», bensì: «trovate». Nell'uso libero dell'immaginazione la «facoltà di applicare le regole» coincide con la «facoltà delle regole». I prodotti del libero uso dell'immaginazione non sono tentativi «arguti» di applicare una regola né esiti fallimentari o divertenti «giri a vuoto» dell'immaginazione produttiva: si tratta di «trovate» mediante le quali — senza che l'autore sappia precisamente come — una regola viene addirittura istituita. 4) È sempre in un contesto normativo che si lascia apprezzare il «talento» del «genio». Se è vero che «nessuna osservanza di regola può produrre» i prodotti del libero uso dell'immaginazione peculiari del «genio», è altrettanto vero che l'attività del genio si risolve in ultima istanza nel «produrre» nuove regole. Il «genio» distrugge le regole soltanto per instituirne al contempo di nuove. *Il libero uso dell'immaginazione «produce» dunque regole o leggi.* Sebbene le regole istituite dal «genio» valgano «non per la scienza, ma per l'arte», e quindi soltanto per quel vasto e variegato ambito dell'attività umana che suole prendere il nome di «arte», è bene tenere a mente quanto sostenuto da chi — come Schlegel e Garroni — ritiene che «arte» denoti semplicemente quell'ambito in cui si danno a vedere più perspicuamente certi meccanismi sottesi a ciò che si suole chiamare «conoscenza».



4.12 Dall'analisi appena conclusa risulta come l'uso dell'immaginazione (e non una semplice «facoltà delle immagini» *formaliter spectata*) sia da porre a fondamento dei *lapsus* connaturati alla «filosofia critica»; dei sentimenti del *bello* e del *sublime*; della facoltà del *genio*. Il «*lapsus judicii*» è dovuto a un irrisolvibile conflitto connaturato all'uso dell'immaginazione; il *bello* sorge da un uso effettivo dell'immaginazione schematica, sebbene quest'ultimo venga deposto da un «come se»; il *sublime* scaturisce da un uso fallimentare della nostra immaginazione ritmica (*sublime matematico*) o schematica (*sublime dinamico*); il *genio*, infine, esibisce un uso dell'immaginazione «libero» dai suoi ordinari dispositivi nella misura in cui pretende di articolarne nuovamente la struttura («il genio è il talento di produrre ciò di cui non si può dare una regola determinata, ...ma i suoi prodotti devono servire per gli altri come misura e regola»). Tutte queste «figure» kantiane risultano da un certo uso dell'immaginazione — e non da una semplice «facoltà delle immagini» scissa dalle vicissitudini del suo impiego. Di conseguenza, esse sono di fatto «figure di uso». Ma soprattutto: il duplice meccanismo d'uso dell'immaginazione (*sintesi dell'apprensione*, *sintesi figurata*) sembra essere a fondamento — «radice comune» — di sensibilità e intelletto, intuizioni e concetti. Senza un uso dell'immaginazione ritmica (*sintesi dell'apprensione*) non vi sarebbe alcuna «percezione sensibile unitaria»; senza un uso dell'immaginazione schematica (*sintesi figurata*) non si darebbe alcuna «appercezione originaria» (cfr. *supra* §3.9).

Merito incontestabile di Kant è l'aver sottratto le «arguzie», gli «atti mancati», i «giri a vuoto», i «fallimenti» e le «trovate» dell'immaginazione dalle grinfie di ciò che egli chiamava «psicologia empirica» — in cui sarebbero rimasti altrimenti sepolti assieme a quel «piacere» cui eventualmente s'accompagnano — e nell'averne al contempo svelato i meccanismi in relazione con le modalità d'uso di tale facoltà.

# Sezione terza

## Uso pubblico e uso privato

Si può dire che non c'è libertà  
se non si paga il prezzo dell'ascesi  
Jerzy Grotowski

*Sommario: 1. «Illuminismo» — 2. «Bestimmung» — 3. Uso di sé*

### 1. «Illuminismo»

1.1 Un'analisi della distinzione tra «uso pubblico» e «uso privato» si pone come un capitolo importante di una ricerca sulle dimensioni di «uso» nella filosofia di Immanuel Kant. Anzitutto: la dicotomia «uso pubblico»/«uso privato» è nell'opera kantiana un *hapax*. Nell'opera edita essa ricorre soltanto nello scritto *Risposta alla domanda: Cos'è illuminismo?*, in cui a emergere con tutta la sua forza è la dimensione eminentemente politica di «uso».

A questo scritto kantiano — «un po' emblema e un po' feticcio» (Foucault 2008b: 17) — sono state dedicate pagine importanti da parte di Michel Foucault.<sup>60</sup> Non sfugge a Foucault come la questione dell'«illuminismo» venga posta da Kant in maniera decisamente particolare. *Aufklärung* non è un'età del mondo a cui si appartiene né un tempo che ha da

---

<sup>60</sup> Le notevoli riflessioni di Foucault non si trovano soltanto in quel celebre estratto della lezione al Collège de France del 5 gennaio 1983 — pubblicato l'anno successivo nel *Magazine littéraire* — in cui egli rintraccia nell'«analitica della verità» e nell'«ontologia del presente, un'ontologia di noi stessi» due distinte direttrici che si diramano a partire dal centro della filosofia kantiana (Foucault 1984e: 687 [2008b: 30]); ma anche — e soprattutto — nel saggio *Qu'est-ce que le Lumières?*, che confluì in versione inglese nella raccolta *The Foucault Reader* curata da Paul Rabinow (Foucault 1984c).

venire e di cui se ne possano ora percepire i segni aurorali: *Aufklärung* è un'«uscita» («Ausgang») da uno stato detto di «minorità» («Mündigkeit»). Cogente è la caratterizzazione foucaultiana della «Mündigkeit»: «per “minorità” si intende un certo stato della nostra volontà che ci fa accettare l'autorità di qualcun altro per condurci nel dominio in cui conviene fare uso della ragione» (Foucault 1984c: 564). «Minorità» è quindi una rinuncia, volontaria e consapevole, a un certo uso della propria ragione — i termini «ragione» e «intelletto» in questo testo kantiano sono da intendersi sempre *lato sensu* come insieme delle proprie «facoltà superiori». Capire cosa si intende per «minorità» vuol dire già potersi configurare la soglia che ne rappresenterebbe l'«uscita». La particolare soglia denominata «illuminismo» — non propria di un'epoca storica unica e irripetibile — appare allora all'orizzonte ogniqualvolta l'uso dispiega nel politico una propria articolazione in «pubblico» e «privato».

1.2 «Illuminismo» è quella soglia che rappresenta l'«uscita» da uno stato detto di «minorità» resa in primo luogo possibile dal dispiegamento in «pubblico» e «privato» di un uso delle proprie «facoltà superiori».

Ma cosa si intende propriamente per «uso pubblico» e «uso privato»? Scrive Foucault, a scanso di equivoci (2008b: 42):

«Kant attribuisce la caratteristica di “privato” non a un certo ambito di pratiche, ma precisamente a un certo uso delle nostre facoltà. E chiama “pubblico” non un dominio preciso di attività, ma una certa maniera di far funzionare e di utilizzare delle facoltà che ci appartengono».

«Privato» e «pubblico» non riguardano l'estensione di un possesso né «un dominio preciso di attività» o «un certo ambito di pratiche»: *«privato» e «pubblico» concernono «un certo uso delle nostre facoltà», «una certa maniera di utilizzare delle facoltà che ci appartengono».* Quando si realizza che le nostre «facoltà superiori» sono passibili di un uso «privato» o «pubblico», ecco che allora si scorge la possibilità di qualcosa come «illuminismo». È di fondamentale importanza aver guadagnato dapprima questo punto: l'opposizione «pubblico»/«privato» in questo scritto kantiano è una diade di «uso», e senza di essa non ha senso porre la questione dell'«uscita» da uno stato di «minorità».

Forti di questa conquista, è ora possibile caratterizzare più dappresso queste particolari locuzioni kantiane. «Uso privato» è quell'uso delle proprie facoltà impiegato per un preciso scopo imposto dalla propria posizione... pubblica. Mai libero, l'uso privato è quell'uso della ragione soggetto a regole costrittive proprio perché diretto a un fine determinato e specifico a essa imposto. Nell'immagine dell'«uomo-macchina» (WiA, Ak. VIII: 42: 51), che Kant mutua da Julien de La Mettrie, si rapprende l'individuo che fa delle proprie facoltà esclusivo uso privato. Come la macchina ha il suo fondamento nello scopo per cui è stata messa a punto, così l'uso privato della ragione ha di volta in volta a suo fondamento l'assoggettamento delle proprie facoltà a uno scopo ben preciso, imposto da una funzione pubblica che si esercita o da un'autorità. Convive, però, nella soglia della *Aufklärung*, assieme a un uso «privato», anche un uso «pubblico» della ragione, «quello che ciascuno fa di essa *come studioso* dinnanzi all'intero pubblico dei *lettori (Leserwelt)*» (WiA, Ak. VIII: 37; 47). Kant stesso fornisce un esempio concreto di come sia possibile questa inquieta convivenza tra uso pubblico e uso privato all'interno di un soggetto che risulta di fatto dilaniato, sospeso su una «soglia» (*ivi*: 38; 48):

«Dunque l'uso che l'insegnante a ciò preposto [*sc.* l'insegnamento dogmatico della religione] fa della sua ragione di fronte alla sua comunità è soltanto un *uso privato*, poiché... come prete non è libero, e non deve neppure esserlo perché esegue un incarico datogli da altri. Viceversa come studioso che con scritti parla al pubblico in senso proprio, vale a dire al mondo, dunque come ecclesiastico nell'*uso pubblico* della sua ragione, gode di un'illimitata libertà di servirsi della propria ragione e di parlare in prima persona».

Il prete, allora, in un'«età di illuminismo» (*ivi*: 40; 50) insegnerà nelle proprie lezioni di catechismo tutti i simboli di una determinata chiesa o gli attributi di Dio, salvo poi, appena dismessi i panni del catechista, presentare al «pubblico di lettori» una serie di argomenti per cui quegli stessi precetti rivelati insegnati risultino infine superflui alla religione della ragione; o parlare «in prima persona» al mondo per dire che è sempre mendace ogni dimostrazione a favore dell'esistenza di quel Dio di cui egli predica a lezione la somma bontà e l'eternità.

Se la «parola d'ordine» dell'uso privato delle proprie facoltà superiori è «obbedire», quella dell'uso pubblico è «*räzonieren*», un impiego di sé assai particolare: un «ragionare per ragionare». All'uomo-macchina si affianca — e oppone — il *räzonieren*: «Questa parola, che

viene impiegata anche nelle *Critiche*, non si riferisce più a un uso qualsiasi della ragione, bensì a un uso della ragione in cui quello non ha alcun altro fine che se stesso; *räzonieren* è ragionare per ragionare» (Foucault 1984c: 565). *Quello «pubblico» è un uso della ragione «che non ha altro fine che se stesso»*. Con un'espressione di Kant: esso corrisponde alla «libertà di pensiero» (WDO, Ak. VIII: 145; 63), che non consiste in un «uso senza legge della ragione» (*ibidem*), bensì in un uso della ragione tale che questa risulti sottomessa «solo ed esclusivamente alla legge che essa si dà» (*ibidem*).

1.3 Senza una dicotomia tra uso pubblico e uso privato delle proprie facoltà non può darsi qualcosa come «illuminismo». La prima condizione essenziale per «uscire» dallo stato di «minorità» è operare una distinzione tra l'ambito dell'obbedienza e quello dell'uso della ragione secondo le regole che essa stessa si dà: «Vi è minorità ogni volta che si sovrappone e si fa coincidere... l'uso privato del nostro intelletto e il suo uso pubblico» (Foucault 2008b: 43). Tuttavia, la distinzione tra obbedienza («uso privato») e libero uso della ragione («uso pubblico») è condizione necessaria, ma non sufficiente, per realizzare «illuminismo». Nella *Aufklärung* è altresì essenziale che l'«uso pubblico» non venga ostacolato. Ciò può invece avvenire quando l'autorità costituita «strappa agli uomini la libertà di *condividere* pubblicamente i loro pensieri, privandoli anche della libertà di *pensare*» (WDO, Ak. VIII: 144; 62-63). Scrive Kant (WiA, Ak. VIII: 36; 46):

«A questo illuminismo non serve altro che la *libertà*; e precisamente la più inoffensiva fra tutte quelle che pur si possono chiamare libertà, cioè la libertà di fare in tutti i campi *uso pubblico* della propria ragione».

Libertà che — seppur apparentemente «inoffensiva» — si rivela come quella libertà radicale capace di destituire qualsiasi autorità costituita «soprattutto in *cose di religione*» (*ivi*: 50). Senza un'endiadi di uso in «privato» e «pubblico» — e senza una garanzia politica della possibilità di esercitare il secondo — non può esservi alcun «illuminismo».

Ma laddove questa sia garantita, la sola cornice in cui ha senso parlare o meno di «illuminismo», l'«uscita» dallo stato di «minorità» grava di fatto tutta sulle spalle dell'individuo. È per «mancanza di decisione e di coraggio» (WiA, Ak. VIII: 35; 45) nell'usare se stessi, per «pigritia» (*ibidem*) nel far se stessi oggetto di maneggio, che si

rinuncia a fare delle proprie «facoltà superiori» un «uso pubblico». La «minorità» è dovuta a certa una riottosità a fare se stessi oggetto di un'elaborazione complessa e dura. È soltanto quando lo stato di «minorità» è imputabile a se stessi — e non a un apparato statale dispotico — che da esso è possibile «uscire» tramite un certo lavoro di trasformazione su se stessi la cui «parola d'ordine» («Wahlspruch») è: *Sapere aude!*, e la cui soglia è detta «illuminismo».

1.4 «Illuminismo» è quindi uno stato dell'individuo risultante da una determinata modificazione del rapporto preesistente tra volontà, autorità esterna e uso delle proprie «facoltà superiori». Un crocevia tra il «governo degli altri» e il «governo di sé» (Foucault 2008b: 44). Da sempre gli interpreti si sono fossilizzati sul limite imposto da Kant all'attività dell'autorità esterna sul versante della trasformazione delle forme del «governo degli altri» che porterebbe con sé lo stato di «illuminismo»: consentire agli individui una libertà nell'uso pubblico della propria ragione. Da ciò la mitologia del Kant “liberale”. Pochi, invece, sono stati coloro che hanno rivolto la propria attenzione al fatto che l'individuo non può che «uscire» da uno stato di «minorità», se non anzitutto per tramite di un «governo di sé», di un lavoro duro e ascetico su stessi.

*Aufklärung* non è un processo che riguarda l'umanità intera né un'obbligazione prescritta agli individui, bensì è un «problema politico» (Foucault 1984c: 567). Più precisamente: il «problema politico» che consiste nella questione di «come l'uso della ragione può prendere la forma pubblica che gli è necessaria» (*ibidem*). Condizione necessaria è senza dubbio una certa «inoffensiva» libertà garantita dall'autorità esterna, sebbene essa non sia sufficiente affinché l'uso della ragione assuma quella «forma pubblica che gli è necessaria». È altresì indispensabile un particolare «metodo». Se nello stato di «illuminismo» l'individuo fa un uso delle proprie «facoltà superiori» libero da qualsiasi autorità, allora esso deve venir guidato dalla Critica (*ibidem*):

«[Kant] descrive di fatto l'*Aufklärung* come il momento in cui l'umanità va a fare uso della sua propria ragione senza sottomettersi ad alcuna autorità; ora, questo è precisamente quel momento in cui la Critica è necessaria, poiché essa ha il ruolo di definire le condizioni entro le quali l'uso della ragione è legittimo e di determinare ciò che può conoscere, ciò che deve fare e ciò che le è permesso sperare. È un uso illegittimo della ragione che fa nascere, con illusione, dogmatismo ed eteronomia... La Critica è in qualche modo il libro di bordo della ragione divenuta maggiore nell'*Aufklärung*; e, inversamente, l'*Aufklärung*, questa è l'età della Critica».

Se l'uso della ragione deve acquisire quella «forma pubblica che gli è necessaria» per realizzare «illuminismo», e se ciò deve avvenire in piena autonomia (liberamente da qualsiasi dettame di autorità esterne), è soltanto la Critica che può guidare l'uso della ragione in tale impresa: perciò, di esso la Critica si può dire il «libro di bordo». D'altro canto, «illuminismo» è quel concreto stato dell'individuo in cui soltanto è possibile esercitare su se stessi la Critica. Critica e «illuminismo» sono allora «due principi che si richiamano l'un l'altro» (Foucault 2008b: 38): «uscire dalla minorità ed esercitare l'attività critica» sono di fatto «due operazioni collegate» (*ivi*: 39), sebbene esse siano in Kant connesse da «un legame implicito, non formulato» (*ibidem*).

1.5 In che modo Critica e «illuminismo» si rimandano l'un l'altra? Scrive Foucault (*ivi*: 38-39):

«Alla fin fine il lavoro della critica e il processo dell'*Aufklärung* si completano, si rendono necessari e si richiamano tra loro. In effetti, che cos'è la *Critica della ragione pura* se non uno strumento che ci insegna a fare del nostro *Verstand* (del nostro intelletto) un uso legittimo? Cioè un uso all'interno di quelli che sono i limiti della nostra ragione? Ma se bisogna fare del nostro *Verstand* un uso entro i limiti stessi che ci vengono indicati dall'analitica della ragione, ebbene, bisogna anche che noi facciamo — concretamente, personalmente, individualmente — un uso autonomo del nostro intelletto, senza riferirci all'autorità di un libro. Ora, questi due versanti — il versante critico e il versante *Aufklärung*, se volete, della questione del *Verstand* (non utilizzare il nostro *Verstand* che all'interno dei limiti legittimi, ma farne uso autonomo) — sono due necessità. Sono due obblighi, due principi che si richiamano l'un l'altro, non solo nella forma appena esposta della complementarità, ma anche nel senso che è proprio in quanto si oltrepassano i limiti legittimi della ragione che si finisce per dover ricorrere a un'autorità mettendosi, per l'appunto, in uno stato di minorità. Oltrepassare i limiti critici e sottoporsi all'autorità di un altro: sono i due versanti combattuti da Kant nella *Critica*, dai quali il processo stesso della *Aufklärung* deve liberarci. Io credo che la riflessione critica e l'analisi dell'*Aufklärung* — o piuttosto l'inserimento della critica nel processo storico dell'*Aufklärung* — si trovi in questo modo indicata, almeno per sommi capi».

La Critica è il «metodo» dell'«illuminismo»; «illuminismo» è il versante politico dell'impresa «critica». D'altronde è lo stesso Kant a definire «illuminismo» non diversamente dalla «disciplina» propria della Critica (WDO, Ak. VIII: 146; 66):

«Illuminismo... è una proposizione fondamentale negativa nell'uso della propria facoltà conoscitiva».

«Illuminismo» — *l'uso pubblico delle proprie «facoltà superiori»* — è la dimensione politica dell'uso della propria capacità di usare. L'«illuminismo» diviene così il versante politico della Critica: lo stesso lavoro su di sé imposto al soggetto dalla Critica è richiesto per «illuminismo». Il «consiglio tecnico» per usarsi nel rispetto teoretico e pratico: «conosci te stesso» diviene ora nella dimensione politica: «osa sapere!». È in questo modo che deve essere inteso il «Wahlspruch» *sapere aude!*: come un «consiglio che si dà a se stessi» (Foucault 1984c: 565). Il legame tra Critica e «illuminismo» risulterebbe allora «discreto, ma netto» (Foucault 2008b: 39). Questo legame «discreto, ma netto» è dovuto al fatto che entrambi — «illuminismo» e Critica — impongono un certo lavoro terreno e costante su se stessi. Lavoro su se stessi che consiste nell'usare le proprie «facoltà superiori» sempre in certa guisa. Un ordinamento statale libertario non assicura che l'individuo faccia «uso pubblico» della propria ragione; allo stesso modo, il significato del patrimonio *a priori* di cui dispongono le nostre «facoltà superiori» non è garantito dal semplice possesso. Sempre è in gioco un uso della propria capacità di usare se stessi.

Il parallelismo kantiano tra «critica» e «età dell'illuminismo» conferma l'intuizione con la quale si aveva esordito: l'opera kantiana può essere letta come un *Trattato sull'uso*. Se *Aufklärung* è quella soglia nella quale l'uomo si trattiene per fare *uso* della propria ragione senza alcuna autorità; e se il progetto critico consiste nel saggiare l'*uso* delle nostre facoltà sotto tutti i riguardi possibili, allora — assieme a Foucault — si può caratterizzare a ragione l'*Aufklärung* kantiana come: «ethos» (Foucault 1984c: 568), «attitudine» (*ibidem*), «un prendere se stessi come oggetto di una elaborazione complessa e dura» (*ivi*: 570), un «ascetismo indispensabile» (*ibidem*), «un'elaborazione ascetica di sé» (*ivi*: 571), una «critica permanente di noi stessi» (*ivi*: 572), «un lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi» (*ivi*: 575). Una caratterizzazione — questa — che risulterebbe appropriata anche se si riferisse alla «Critica». Perciò «la prima Critica di Kant» può assurgere a ragione a «manifesto della *Aufklärung*» (Brandt 2007: 280).



## 2. «Bestimmung»

2.1 In un celebre studio Norbert Hinske (1990: 407) ha proposto una «tipologia» della «Aufklärung» kantiana in cui sarebbero da distinguere tra le idee a suo fondamento (*Grundideen*) «Programm-, Kampf- und Basisideen», trattandosi «Aufklärung» di un piano da attuare, di uno stato individuale che — eventualmente raggiunto — rischia sempre di venir meno, e non di un raccoglitore per temi e autori di professione vissuti nel XVIII secolo. Non è facile riflettere sulle «idee-base» della «Aufklärung» kantiana, alle quali appartiene la locuzione «Bestimmung des Menschen», dato che l'*Aufklärung* non è una «categoria storica» (*Epochenbegriff*), bensì la «posizione di uno scopo» (*Zielsetzung*) da raggiungere (Macor 2013: 20). Magistrali — e sotto questo rispetto propedeutiche — sono dunque le riflessioni che Michel Foucault ha dedicato alla *Aufklärung*, caratterizzata come «ethos», «attitudine», «un prendere se stessi come oggetto di una elaborazione complessa e dura», «un'elaborazione ascetica di sé» e una «critica permanente di noi stessi». Stando a Hinske: «Mündigkeit», «Schwärmerei» e «Bestimmung des Menschen» mostrano — rispettivamente — l'oggetto del programma della *Aufklärung*, l'ostacolo da combattere per la sua realizzazione, la base antropologica di un piano operativo.<sup>61</sup> Il termine «Bestimmung» svolge dunque nella costellazione delle «idee fondamentali» (*Grundideen*) della «Aufklärung» kantiana un ruolo del tutto particolare: ne rappresenta il fondamento antropologico, il primo motore, la «più importante e più estesa formulazione» (Macor 2013: 28). Un termine — «Bestimmung» — che rimanda anzitutto al campo semantico dell'«uso».

2.2 Imprescindibile è allora interrogare in prima istanza la storia dell'intraducibile «Bestimmung».<sup>62</sup> Laura Macor ha mostrato che il termine «Bestimmung» non è una trovata risalente al XVIII secolo, come per molto tempo si è creduto, bensì già occorre in alcuni tra i primi lessicografi della lingua tedesca, il cui impiego si lascia perciò ricondurre al secolo XV. Il verbo «bestimmen», da cui «Bestimmung» è conio per *ung-Nominalisierung*, attestato in Lutero, è sin dai propri inizi caratterizzato da quella nebulosa semantica che assurgerà due

---

<sup>61</sup> Per un'indagine storico-critica sui termini «minorità» e «fantasticherie» in Kant cfr. Hinske 1973 e Hinske 1988. Nelle sue indagini Norbert Hinske non ha infatti trascurato alcun aspetto della «Aufklärung» in Kant.

<sup>62</sup> Circa i problemi di resa in traduzione di «Bestimmung», e sulla recente polemica sorta in ambito italiano, cfr. Macor 2015.

secoli più tardi a punto di partenza per i dibattiti teologici sulla religione naturale. Da qui la scoperta di un significato originario di «bestimmen», al quale successivamente verranno aggiunti quello «logico» e quello «finale» (Macor 2013: 37). «Bestimmen» valeva originariamente per «chiamare con la voce», «fissare attraverso la voce», e trova il suo significato proprio in «anordnen» (ivi: 38): «disporre», «stabilire», «assegnare», «ordinare» con la voce (*Stimme*). Prima di una determinazione logica e di una destinazione intra- o extramondana, «bestimmen» indicava una disposizione per tramite della voce, sia essa umana o divina. Non tanto però il soggetto che proferisce, sia esso uomo o Dio, quanto piuttosto le varie reggenze di «bestimmen» hanno determinato la polisemia del termine.

L'impiego di «bestimmen» con la preposizione «zu», che rimanda a un impiego finale, sarebbe da intendersi come «nucleo linguistico» (ivi: 41) del concetto di «Bestimmung» alla base della *Aufklärung*. Dall'ambito della «voce» che dispone, del «bando» con la voce (ivi: 47), «Bestimmung» irrompe in quello dell'«uso» per tramite della sostantivizzazione della *zu*-reggenza di «bestimmen»: «si destina (*bestimmt man*) qualcosa o qualcuno a (*zu*) un uso» (ivi: 50). E poiché «non vi è un valido corrispettivo latino» (ivi: 42) di questo senso di «Bestimmung», esso può essere reso soltanto tramite la locuzione: *aliquid/ aliquid ad certum usum assignare* (ivi: 47).

2.3 Conferma di questa genealogia linguistica è fornita da un passaggio saliente del dibattito teologico settecentesco sulla questione della «Bestimmung des Menschen». La locuzione «Bestimmung des Menschen» fa il suo ingresso silenzioso nel mondo con il teologo berlinese August Friedrich Wilhelm Sack. Questi la impiega per la prima volta nel corso di una predica del 1735. Non si tratta però di un *hapax*. La locuzione ricorre con insistenza anche nelle prediche degli anni successivi, e viene utilizzata in riferimento alle facoltà dell'uomo: «intelletto» e «ragione». Johann Joachim Spalding, a cui si deve «l'introduzione ufficiale del concetto di “Bestimmung des Menschen”» (Macor 2013: 71) conosce Sack in un viaggio a Berlino nel 1745, rimanendo molto suggestionato dalle prediche e dalla figura dell'austero pastore. Di ritorno da Berlino, Spalding dà infatti alle stampe la sua *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, che vede la luce nel 1748. Da allora, e fino al 1802, oltre quaranta edizioni, continuamente rielaborate e riscritte: dalle 26 pagine iniziali si giungerà alle 244 dell'ultima edizione — di cui le prime sei apparse anonime.

Il testo di Spalding contiene istanze tuttora degne di venir ripensate: l'insofferenza verso una filosofia rinchiusa nelle celle dell'università, inefficace e completamente estranea ai problemi dell'esistenza; la ricerca del miglior uso possibile delle proprie facoltà; il soliloquio come metodo permanente di orientamento; il particolare tipo di orientamento che la «voce» (*Stimme*) in questo continuo proferire a se stessi infallibilmente fornisce. Certo, il vibrare delle corde invisibili della voce dell'anima conduce in Spalding a niente più che a un entusiastico riconoscimento delle verità di fede rivelate. Ha un fine meramente apologetico il gesto con cui Spalding dà alla «voce» dell'uomo il compito di orientarlo nella propria esistenza.

Decisamente controverse furono le vicende della «Bestimmung des Menschen». Tra i primi oppositori Johann Melchior Goetze e il sottile teologo Johann Chladenius. Johann Caspar Lavater, invece, è da annoverare tra coloro che sin da subito ne accolsero entusiasticamente l'impiego a fini apologetici. Il dibattito, in seguito, coinvolgerà anche Thomas Abbt e Moses Mendelssohn (cfr. Fonnesu 1993: 43-56), e la locuzione assumerà sempre più una tonalità extraconfessionale, fino a risultare scevra di ogni diretto rimando teologico.

Le osservazioni di Chladenius sono decisamente preziose per svelare l'autentico pensiero che si cela nella parola «Bestimmung». In un commento alla terza edizione del testo di Spalding apparsa nel 1754 Chladenius si compiace di mostrare alcune palesi incompatibilità tra la teologia di Lutero e la nozione di «Bestimmung des Menschen». La locuzione introdotta da Spalding — stando a Chladenius — appannerebbe la dottrina luterana della predestinazione. Il motivo non sarebbe in una particolare accezione del termine «Bestimmung», bensì nella parola stessa. Scrive Chladenius (1754: 451-452):

«La parola *Bestimmung* ha subito da qualche tempo una forte mutazione del proprio significato. La si impiegava solitamente solo nel senso (*Verstand*): se lo stato di una cosa non era stato ancora reso noto, oppure non era stato ancora stabilito, e questo stesso in seguito veniva reso noto o decretato, allora si diceva “destinare (*bestimmen*) tale cosa”. Ad esempio: si destina il giorno della propria partenza; il salario che si vuole dare a un servitore; il prezzo del grano ecc. Soltanto da qualche tempo, per imitazione della parola latina *determinatio*, si è iniziato a chiamare *Bestimmung* tutto ciò che compete a una cosa, sia esso qualcosa di essenziale o contingente. Si trova anche che l'uso o lo scopo (*Absicht*) di una cosa si chiama

sua *Bestimmung*: ad esempio, la *Bestimmung* della penna sarebbe lo scrivere; la *Bestimmung* dell'ascia spaccare la legna ecc.»).

«Bestimmung» ha tre significati, di cui il primo è l'originario, mentre i restanti due sono più recenti. Ma «il concetto “Bestimmung des Menschen” presuppone soltanto uno di questi tre significati, ossia il terzo» (Macor 2013: 55): «Bestimmung» dell'uomo come suo «uso». D'altronde, in ambito francese, Antoine Gélèlin nel suo dizionario etimologico definiva già il termine *destination* come un «usage, but auquel on est consacré» (*ivi*: 62), mentre per la teologa Marie Hubner «véritable *destination*» e «usage» risultavano termini interscambiabili ed equivalenti (*ivi*: 66-67). In ogni caso, da un punto di vista «ontologico» risulta certamente significativo che «tutto ciò che compete a una cosa, sia esso qualcosa di essenziale o contingente» venga detto allo stesso modo del suo uso o scopo: «Bestimmung».

È proprio l'adiacenza con «uso» a rendere per Chladenius inadatto — se non pericoloso — il termine «Bestimmung»: l'uomo non è un ente utilizzabile, e solo «animali... macchine e morti strumenti (*totden Werckzeuge*) vengono usati» (Chladenius 1754: 458). Tradizionale pregiudizio è quello secondo cui l'uomo non sarebbe — proprio questi, *in primis* — oggetto d'uso. Un antico luogo delle *Divinae Institutiones* (5, 42) di Lattanzio, come rammenta Hans Blumenberg (1960: 97), esclude ogni *sentientia* di un qualsiasi «oggetto d'uso»: «Sicut enim domus in usum habitandi facta per se nihil sentit, dominoque subiecta est, qui eam fecit aut incolit; ita mundus per se nihil sentiens factori deo subiacet, qui eum in usum sui fecit». Se l'uomo avesse una «Bestimmung», come la penna e l'ascia, «morti strumenti», e quindi fosse un utilizzabile come il mondo o la casa, allora egli dovrebbe rinunciare all'anima (*sentientia*): pensiero, volontà e ricordo. Le rimostranze di Chladenius attestano il modo in cui «Bestimmung» venisse percepita al tempo, e se riferita all'«uomo»: come un termine appartenente al campo semantico di uso.

2.4 Scrive a ragione Reinhard Brandt (2007: 60): «[In Kant] la parola isolata “Bestimmung” è sottodeterminata (*unterbestimmt*); c'è bisogno sempre di un contesto in cui venga stabilito il significato proprio della parola». Nell'opera di Kant vi sono numerose occorrenze in cui «Bestimmung» ha il significato di «determinazione» delle proprietà di un oggetto *lato sensu*; eppure altrettanto numerose sono quelle in cui «Bestimmung» assume il senso finale di «destinazione (d'uso)». È soltanto il «contesto» che consente all'interprete di

decidersi per l'uno o per l'altro significato.<sup>63</sup> Decisivi a questo riguardo sono i luoghi testuali in cui «Bestimmung» viene riferita all'«uomo». Per quanto originali e innovative, le riflessioni kantiane sulla «Bestimmung» sono perciò radicate nel contesto del dibattito settecentesco, e risultano avvolte da quella equivoca polisemia del termine che Chladenius diceva «recente».<sup>64</sup>

Tuttavia, con Kant la «Bestimmung des Menschen» in quanto «destinazione (d'uso) dell'uomo» acquista una tonalità e un'ulteriore bipartizione fino allora inedite. Anzitutto, a un «uso» ci si «destina» da sé. Ognuno deve usarsi da sé: dare a se stesso le regole del proprio uso, regole che sono — in quanto regole della ragione — le medesime per tutti. La «destinazione (d'uso)» dell'«uomo» in quanto individuo si rapprende completamente in ciò che Kant chiama «autonomia». Ma a questa «Bestimmung» dell'uomo in quanto individuo se ne affianca — o meglio: «oppone» (Ak. XXV: 233) — una della specie, che sembra trovarsi in irriducibile contrasto con la prima o addirittura «contraddirla» (*ivi*: 682). Un perfetto e compiuto uso di sé da parte di se stessi è un «ideale» che non può mai essere raggiunto da un singolo individuo, ma è soltanto un *focus imaginarius* cui tende lo sviluppo della specie. Una «destinazione (d'uso)» — quella dell'uomo — che si realizza certo *in hoc mundo*, ma soltanto secondo la specie, e per di più *incertis locisque temporis*. L'unica «destinazione (d'uso)» che rimane all'«uomo» come individuo sarebbe allora in quanto «essere naturale» o «animale umano» (Refl. 1521, Ak. XV: 888). Si pone ora un problema: come conciliare dunque le due istanze kantiane — quella di una «destinazione (d'uso)» dell'uomo in quanto individuo e in quanto specie umana?

2.5 Un passo indietro. La nozione finale di «Bestimmung» è di fatto «il centro della filosofia di Kant» (Brandt 2007: 533). Nella cosiddetta «rivoluzione copernicana», essa rappresenta quel «sole» che è stato ricollocato «al centro del sistema dei pianeti» (*ibidem*): «Il

---

<sup>63</sup> Per uno studio sulla «Bestimmung» in Kant intesa come «determinazione» in riferimento al tempo («Zeitbestimmung») e alla Dottrina dello schematismo cfr. Ulivari 1998.

<sup>64</sup> L'effettiva «sottodeterminazione» del termine «Bestimmung» in Kant è dovuta di fatto alla medesima equivoca polisemia della parola che lamentava Chladenius nel suo scritto esegetico. Ciò mostra come le riflessioni kantiane sulla «Bestimmung» siano radicate nel *milieu* culturale dell'epoca, a prescindere dalla questione se Kant abbia letto o meno il testo di Spalding, fatto su cui la *Kant-Forschung* è ancora divisa. Brandt (2007: 64) è scettico a riguardo, mentre Macor (2013: 206-207) avanza alcuni argomenti a sostegno di questa ipotesi.

tema fondamentale e l'interesse della sua filosofia è la “*Bestimmung* dell'uomo”, che in tal senso è stata precisata: l'uomo, sia in quanto individuo come anche nella specie in generale, è destinato (*bestimmt*) alla libertà, ossia alla *Selbstbestimmung*» (*ivi*: 281). «Destinazione (d'uso) dell'uomo» — sia in quanto individuo che in quanto specie: la rivoluzione kantiana è anzitutto antropologica. Kant non ha mai risposto alla domanda «Che cos'è l'uomo?» (Log, Ak. IX: 25; 19; V-Met-L1/Pölitz, Ak. XXVIII: 534) semplicemente perché la giudicava mal posta. *La vetusta questione accademica e metafisica «Che cos'è l'uomo?» lascia il posto a quella «cosmopolitica» (perché deve necessariamente interessare tutti): «Come usa l'uomo se stesso?»*. Sebbene Kant non ponga la questione esplicitamente in questi termini, bensì in quelli di: «impiegare all'uso del mondo le abilità acquisite» (Anth., Ak. VII: 119; 99); disporre «ciò che *egli* [*sc.* l'uomo], in quanto essere che agisce liberamente, fa ovvero può e deve fare di se stesso» (*ibidem*); comportarsi come «*cittadino del mondo*», e quindi «*avere il mondo*» (*Welt haben*), non semplicemente «conoscerlo» (*ivi*: 120; 100), è chiaro che il problema dell'uomo è quello della propria «destinazione (d'uso)», essendo la «*Bestimmung*» il «sole» della «*rivoluzione copernicana*».

«L'uomo kantiano non è, ma *diviene*» (Brandt 2007: 105). Il pensiero di Kant condivide con la «filosofia» antica il medesimo proposito: costituire e trasformare il soggetto. Perciò «*illuminismo*» è un progetto politico con un fondamento antropologico, e la cui realizzazione dipende da un uso di sé detto «*pubblico*». Si pone tuttavia un contrasto tra la «destinazione (d'uso) dell'uomo» in quanto individuo e quella in quanto specie. Se la «*Bestimmung*» individuale consta di un certo «uso» di sé che deve avere effettivamente luogo, e che, in quanto «*autonomia*», si oppone all'«*automa*», ossia alla destinazione d'uso dell'uomo come parte di una macchina in cui altri disponga di questi («*uso privato*»); la «*Bestimmung*» specifica sembra invece prolungarne all'infinito il soggetto d'uso, rendendo l'«*autonomia*» una finzione. Scrive Kant (IaG, Ak. VIII: 19; 31):

«Perciò ogni uomo avrebbe la necessità di vivere un tempo smisuratamente lungo per apprendere come dovrebbe fare un uso completo delle sue disposizioni naturali [*sc.* tra cui la facoltà di «*ragione*»]; oppure se la natura gli ha concesso solo una breve durata della vita (come di fatto è accaduto), essa ha bisogno di una serie forse interminabile di generazioni, di cui l'una trasmetta all'altra il proprio illuminismo, per far maturare infine i suoi germi nel nostro genere sino a quel grado di sviluppo che sia perfettamente adeguato al suo scopo».

Entrambe le «destinazioni (d'uso) dell'uomo» — sia quella individuale che quella specifica — consistono in una «Selbstbestimmung»: l'uomo — come individuo o come specie umana — si «destina a un uso» sempre da sé. Tuttavia, mentre la prima si pone come uno stato individuale da realizzare concretamente, la seconda rimanda il completo raggiungimento di questa condizione a un tempo indefinito, ascrivendola per di più alla specie — e non all'individuo.

Per quanto nei testi kantiani la «Bestimmung» oscilli tra un polo individuale e uno specifico, per un'indagine su «uso» è già sufficiente aver stabilito che in entrambi i casi si tratta comunque di un «destinarsi *da sé* a un uso». Nonostante ciò, qui si vuole avanzare un'ipotesi interpretativa circa la presunta inconciliabilità tra le due «Bestimmungen», se non altro per difendere Kant dalle accuse di contraddittorietà che gli vennero mosse sin dagli anni novanta del Settecento, fra tutti da Johann Gottfried Herder e Immanuel Berger (1796). Un'ipotesi interpretativa — forte o debole che sia — che non può in alcun modo inficiare il risultato critico al quale si è giunti: che «Bestimmung» viene da Kant compresa entro il campo semantico di «uso», e che la «Bestimmung des Menschen» — sia essa individuale o specifica — consiste in una «Selbstbestimmung», in un «destinarsi *da sé* a un uso», «un usarsi *da sé*».

2.6 Le due istanze che sembrano inconciliabili sono in realtà compatibili se si considera «Bestimmung» come «idea-base» di «illuminismo». La «Bestimmung» individuale e quella specifica costituiscono entrambe «illuminismo», scorto tuttavia da due punti di vista differenti. La prima è «illuminismo» dal punto di vista della *storia del soggetto*, il quale costantemente lavora su se stesso per realizzare quello stato di «illuminismo» il cui possesso è sempre contingente e mai «compiuto»; la seconda, invece, è «illuminismo» dal punto di vista della *storia della specie* in cui si «postula» un «ideale» di umanità — immersa certo in uno spazio e in un tempo concreti, ma indefiniti — in cui la specie abbia pienamente realizzato quello stato il cui possesso all'individuo risulta sempre difettivo e contingente, e per cui è necessario un interminabile lavoro su di sé.

A questo punto può risultare chiarificatrice e della massima utilità un'analogia con il mondo morale. L'«immortalità dell'anima» viene postulata da Kant per una ragione affatto particolare: per raggiungere pienamente la nostra «destinazione (d'uso) morale», l'integrale e

completa aderenza in ogni occasione della massima del volere alla legge morale, bisogna «postulare» una durata infinita della nostra personalità, poiché «possiamo raggiungere la perfetta conformità legge morale soltanto in un progresso all'infinito» (KpV, Ak. V: 122; 270). Il che non vuol dire che si possa agire moralmente soltanto «postulata» l'immortalità dell'anima, bensì: la perfetta conformità tra legge morale e massima della volontà, «mai raggiunta quaggiù» nonostante si agisca per lo più moralmente, e che costa al soggetto un permanente lavoro su se stesso e molteplici «umiliazioni» (*Demütigungen*) della propria sensibilità, è immaginabile «soltanto nell'infinità della propria durata» (*ivi*: 123-124; 271). L'atto morale sta dunque all'immortalità dell'anima come la «Bestimmung» individuale sta a quella specifica. Ognuno può e deve «destinarsi da sé a un uso» qualsiasi delle proprie facoltà sotto il rispetto teoretico o morale, ma una perfetta e compiuta *Selbstbestimmung*, un perfetto e compiuto «illuminismo», poiché esposto alle contingenze delle umane debolezze («pigrizia», «viltà», ecc.) è possibile soltanto «postulando» un'«infinità della propria durata» in quanto specie. Un «illuminismo» perfettamente compiuto è un «ideale», perché la sua semplice possibilità si pone come «una causa adeguata» (KpV, Ak. V: 124; 272) per «lavorare a produrre e a promuovere» (*ivi*: 126; 273) «illuminismo» nel mondo.

Non c'è quindi alcuna contraddizione tra le due «Bestimmungen», ma soltanto complementarità. Infatti, non bisogna dimenticare che il luogo testuale principe in cui Kant avanza la propria tesi della «Bestimmung» specifica è l'*Idea per una storia generale dal punto di vista (Absicht) cosmopolitico*. Il testo consiste in

«un tentativo sorprendente e all'apparenza assurdo, [di] voler redigere una *storia* secondo un'idea di come il corso del mondo avrebbe a procedere se dovesse essere conforme a certi fini razionali» (Iag, Ak. VIII: 29; 41).

La «Bestimmung» specifica è questa «idea», e da una tale «*storia*» — poiché le «idee» sono «finzioni» (*Erdichtungen*) — sembrerebbe ne possa venir fuori «solo un *romanzo*» (*ibidem*). Un «romanzo», tuttavia, estremamente «edificante» (Lyotard 1986: 78).<sup>65</sup>

La questione è di un modo di far «*storia*» in modo razionale. Una «*storia*» razionale è «una *storia*... solo dal punto di vista di ciò che interessa loro [*sc.* gli uomini], vale a dire per

---

<sup>65</sup> Per un'analisi del ruolo dell'immagine kantiana del «romanzo» in questo contesto cfr. Lyotard 1986: 68-78.



ciò che i popoli e i governi hanno fatto di buono o cattivo da un punto di vista cosmopolitico» (Iag, Ak. VIII: 31; 43). Il che significa: è «razionale» solo quella storia che è possibile «usare per la vita» (Nietzsche 1874: 245) ponendola al servizio di un'«idea» rivolta al futuro. Una «storia» razionale deve contenere soltanto «ciò che i popoli e i governi hanno fatto di buono o di cattivo» a riguardo dell'attuazione della «destinazione (d'uso) dell'uomo» in quanto individuo. Una siffatta storia è «cosmopolitica» proprio perché viene redatta «solo dal punto di vista» di ciò che necessariamente deve interessare gli uomini. Perciò tale storia razionale si può dire «pubblica», perché si tratta di una cronaca che spinge all'azione su di sé o sulle proprie istituzioni dando conto delle vittorie raggiunte o delle sconfitte subite dall'«uso pubblico» della ragione nel corso della storia della specie. È questo l'unico modo tramite cui è possibile per ogni generazione «trasmettere» il proprio stato di «illuminismo» alla successiva.<sup>66</sup> Ecco la lezione di Kant: come può dirsi «razionale» quella storia che lascia ogni uomo indifferente, che non lo trasforma, ma lo informa soltanto? Come è possibile redigere una storia senza un'«idea»? E di conseguenza: come è possibile uno sviluppo del genere umano per tramite della storia, se non fosse possibile «usarla per la vita» ponendola al servizio di un'«idea» rivolta al futuro?

È in questa «storia razionale» e «cosmopolitica» che è effettivamente operante la «Bestimmung» specifica. *Un tipo di «destinazione (d'uso)» non in contrasto, ma in supporto di quella individuale, perché, dato il carattere di «finzione» della prima, essa non può mai entrare in effettivo contrasto con la «Bestimmung» individuale.* Si può quindi concludere: la «destinazione (d'uso) dell'uomo» secondo la specie è un uso di sé di tipo *regolativo*, mentre quella individuale è un uso di sé di tipo *costitutivo*. Il primo rivolge il secondo verso un *focus* fittizio mediante il quale le concrezioni di quest'ultimo possano risultare in tale cornice più articolate, sebbene non per questo meno contingenti.

*Nota. Non solo l'infelice conseguenza della perdita dell'anima — qualora dell'uomo si avesse «Bestimmung»; per Chladenius il male è nella stessa radice del termine. La medesima «voce» che si ascolta parlando a se stessi, l'Io fittizio che condurrebbe alle*

---

<sup>66</sup> Nulla a che vedere con il «punto di vista» della moderna storiografia di stampo accademico, per il «cosmopolita» apatica e inerte. Essa tra l'altro dice se stessa indirettamente «privata» contrapponendosi a una «pubblica» (*public history*), che tuttavia non viene intesa diversamente da una mera «divulgazione» di quella «privata».

verità di fede, si troverebbe in uno «stato di innocenza (Unschuld)» (Chladenius 1754: 467), una condizione di fatto sconosciuta all'uomo secondo la dottrina cristiana del peccato originale e quella luterana della sola gratia: non si dà coscienza (Gewissen) senza colpa (Schuld). Ad ogni modo, Chladenius avanza una propria proposta alternativa a «Bestimmung», destinata a segnare la storia: si tratta di «Beruf», «vocazione» — che comunque Kant impiega come equipollente, e non in antitesi, a «Bestimmung» (Brandt 2007: 60). «Beruf» rimanda a un «Ruf», a una voce che non dice nulla, che non «dispone», ma che comunque «chiama». Qui è ancora agente — come anche in Spalding — il supposto primato della bocca sulla mano, che Agostino surrettiziamente propose tra i propri theologoumena. Più di ogni altro è stato Martin Heidegger ad aver ripensato in grande stile il nucleo teoretico della critica della «Bestimmung» in alcune pagine fondamentali di Essere e tempo. Che l'Esserci non abbia la struttura di un utilizzabile; che, nel momento in cui al «Gewissen» viene riconosciuto un «Rufcharakter», svolga un ruolo fondamentale lo «Schuldigsein» (Heidegger 1927, §58: 280-289) rendono probabilmente meno sorprendente quello stupore che colse Karl Jaspers quando vide con quanto zelo Heidegger studiasse nella propria baita a Todtnauberg i testi dei teologi protestanti.

*Nota.* Autore affine a Kant — e al contempo da questi distante — per la questione della «Bestimmung» dell'uomo è Fichte. Sebbene — come ha fatto notare Luca Fonnesu — «questa nozione si presenta in Fichte, nel corso dell'evoluzione del suo pensiero, in forme non univoche» (Fonnesu 1993: 72-73), è possibile saggiare in linea generale l'affinità e la distanza della proposta di Fichte con quella kantiana. Il progetto antropologico sotteso alla «Bestimmung» fichtiana è affatto diverso da quello di Kant. «Bestimmung» è per Fichte una nozione da mettere a punto proprio in polemica contro il dualismo kantiano di ragione e sensibilità. Se nella natura umana vi sono due «impulsi» (Triebe), l'uno razionale e l'altro sensibile — ciascuno che muove l'individuo perseguendo il proprio soddisfacimento — la «Bestimmung» è a sua volta un «impulso» (detto anche «impulso morale» o culturale) che risolve il conflitto tra sensibilità e intelletto, riunendo in sé le polarità opposte. «Scopo ultimo» — e quindi vera «Bestimmung» — è per Fichte l'accordo tra le due parti dell'uomo.

«Bestimmung» non sarebbe dunque altro che quell'«impulso» culturale (una seconda natura) che opera la sintesi dei due diversi «impulsi» naturali: razionale e sensibile. Come a dire: anche la «sensibilità» — che per Fichte, critico dello stoicismo, non ha in sé moralmente nulla di negativo — ha le sue ragioni, e deve essere opportunamente integrata in un individuo compiutamente realizzato. A partire da questa differenza di fondo, scaturisce una notevole divergenza tra Kant e Fichte che concerne proprio la nozione di «uso». Mentre per Kant la «Bestimmung» individuale coinvolge solo e soltanto un certo uso di sé e delle proprie facoltà, per Fichte è un uso degli oggetti come mezzi per raggiungere l'accordo tra le due parti a risultare decisivo per la realizzazione della «Bestimmung». Un esempio concreto: se, in modo kantiano, ci si vuole astenere dal mangiare e dal bere mediante un duro e ascetico lavoro su se stessi, Fichte, di contro, invita «a bere e a mangiare alla Gloria del Signore». A differenza di Kant, per Fichte «il controllo della natura, e quindi di se stessi, non è un fine in sé, ma costituisce un presupposto indispensabile per una vita dello spirito e per un'esistenza morale che rimane, naturalmente, il vero fine dell'esistenza umana e ciò che dà ad essa un valore: “mangiate e bevete per onorare Iddio”» (Fonnesu 1993: 129). In questo contesto parola d'ordine per Kant è controllo, mentre per Fichte, invece, è integrazione (dei due «impulsi» che costituiscono la natura umana). Ora, è vero che per realizzare questa integrazione (pretesa dall'«impulso morale») è fondamentale l'«esercizio», dato che «la dottrina morale è una disciplina descrittiva, [e] non è dottrina di saggezza» (ivi: 117); tuttavia, sebbene l'esigenza fichtiana dell'«esercizio» sia decisamente affine a quelle kantiane dell'«uso di sé» e del «gioco» (cfr. infra §§3.2-3.4), tra Kant e Fichte rimangono differenze di fondo inconciliabili alla cui base giacciono progetti antropologici, se non proprio opposti, perlomeno complementari.

### 3. Uso di sé

3.1 In tutta risposta a Fichte, si potrebbe dire a conclusione della prima parte di questa ricerca: da porre a «fondamento» della filosofia trascendentale non è la «posizione» dell'Io puro, un'attività meramente teoretica, alla stregua di un'«operazione logica che esprime un

fatto» (*Tathandlung*); bensì un'attività trasformativa *sensibile* rivolta anzitutto a se stessi. Bisogna tenere sempre a mente il seguente celebre passo kantiano, a maggior ragione una volta che si sia realizzato che la nozione di «uso di sé» è quell'architrave su cui poggia la «filosofia» kantiana (KpV, Ak. V: 131; 280):

«Che... l'uomo (e con l'uomo ogni essere razionale) sia un fine in se stesso, [e] non possa mai essere usato semplicemente come mezzo da nessuno (neppure da Dio) senza che nello stesso tempo sia anche un fine».

Con «nessuno» qui non è soltanto da intendere: «Dio» o un altro uomo; bensì anzitutto: se stessi. Anche — e soprattutto — quando l'uomo rivolge a se stesso quell'attività trasformativa sensibile detta «uso», questi non è un semplice «mezzo» se non ne è al contempo il fine. *Usare se stessi, usare la propria capacità di usare è per Kant «possibile» soltanto se essa è «mezzo» e al contempo anche «fine».* Nel significare «categorie» o «idee» l'uso di sé non è soltanto un «mezzo» per conoscere, ma — nella misura in cui tutti quegli atti vengono riferiti alla «saggezza» — al contempo un «fine». <sup>67</sup> In quella particolare soglia detta «Aufklärung», al cospetto della quale si presenta chi della propria ragione fa «uso pubblico», la propria capacità di usare non è soltanto «mezzo», come se essa fosse semplicemente parte di una «macchina», bensì anche «fine»: *räzonieren*, «ragionare per ragionare». *L'«uso» in Kant — ispecie quando riguarda il sé ovvero l'uso della propria capacità di usare*<sup>68</sup> — *esula dalla dimensione meramente strumentale.* È questa la proprietà più peculiare dell'implicita trattazione kantiana di «uso», il «sottotesto» che viene finalmente alla luce solo a seguito di una faticosa indagine.

L'immagine kantiana in cui la stessa «caratterizzazione dell'uomo come animale ragionevole» (Anth., Ak. VII: 323; 340-341) viene «ritrovata» in quello «strumento di strumenti» (De anim. III, 8: 432a; cfr. IaG, Ak. VIII: 19; 32) che è la mano, il solo organo tramite cui «la natura ha reso l'essere umano abile... per l'uso della ragione», surrettiziamente già conduce — equiparando l'attività d'uso a un generico maneggio privo di scopo — all'idea di un «uso» affrancato da qualsiasi sfera meramente strumentale. Ma qui è decisivo quell'intreccio che nell'*Antropologia* — che in quanto «pragmatica» mira a dar

---

<sup>67</sup> Cfr. *supra* Parte prima, Sezione prima, §§3.1 e segg.

<sup>68</sup> «Il sé non è nient'altro che uso di sé» (Agamben 2014: 84).

conto di ciò che l'uomo «fa ovvero può e deve fare di se stesso» (Anth., Ak. VII: 119; 99) — lega l'«uso» a quell'attività per definizione priva di scopo: il «gioco». <sup>69</sup>

3.2 «...ciò che *egli*, in quanto essere che agisce liberamente (*freihandelndes Wesen*), fa ovvero può e deve fare di se stesso» (Anth., Ak. VII: 119; 99). Ciò che l'uomo «fa ovvero può e deve fare di se stesso» rimanda immediatamente all'uso di sé ovvero all'usare la propria capacità di usare. «In quanto essere che agisce liberamente»: è qui già chiaro il rimando al «gioco», quell'attività in cui l'«azione libera» e priva di scopo è presupposta. Uso di sé e gioco: l'uomo può usare la propria capacità di usare solo nella cornice di un «gioco» (*Spiel*); l'uso di sé può aver luogo solo se viene offerto «all'azione umana il suo spazio di gioco» (Foucault 2008a: 29). Merito dell'interpretazione dell'*Antropologia* fornita da Michel Foucault è proprio quella di aver per la prima volta isolato, nel loro intreccio, i due concetti cardine di quest'opera kantiana: «uso» e «gioco». Quel «*Gebrauch*, di cui la nostra parola “utilizzazione” (*usage*) coglie solo parzialmente il senso» (Foucault 2008a: 36) viene di fatto «sottratto al livello dell'attualità tecnica» (*ibidem*). Esso si rivela soltanto «nel movimento concreto dell'esercizio quotidiano: nello *Spielen* (giocare)» (*ibidem*). Nozione che Foucault non esita a definire «straordinariamente importante» (*ibidem*) nel contesto dell'*Antropologia*. Nella cornice del «gioco» — agire libero e opposto al meccanico «gesticolare» — tutto ciò che si fa su se stessi è al contempo «mezzo» e anche «fine».

3.3 «È l'uso di sé, della propria esistenza il presupposto e l'architrave di tutti gli altri usi... Anziché descrivere quel che l'uomo è, occorre prospettare quel che egli può fare di se stesso grazie a un esercizio quotidiano il cui nome meno difettoso è forse *Spiel* o *play*: al tempo stesso gioco e recitazione» (Virno 2015: 160). Una recente ricerca ha così riaperto quella via inaugurata dalla stessa *Antropologia* kantiana. Dato l'intreccio tra «uso di sé» e «gioco», e considerato il ricco spettro semantico cui *Spiel* inevitabile rimanda, probabilmente

---

<sup>69</sup> Scrive a riguardo Hans-Georg Gadamer (1960: 107): «Nel gioco tutti i riferimenti a scopo che determinano l'Esserci operoso e procurante non dileguano semplicemente, bensì giungono a svanire in modo peculiare». E ancora (*ivi*: 109): «Qui [*sc.* nel gioco] è inteso sempre un vagare (*das Hin und Her*) di un'azione, che non è ancorata ad alcun fine cui essa giunge a compimento».

La ragione di ciò — come ha mostrato Donald Winnicott (1971) — è nel fatto che il «gioco» è un «fenomeno transizionale»: precedente a ogni distinzione tra «mezzo» e «fine».

conviene vagliare l'ipotesi secondo la quale «modello impareggiabile di uso della vita e di cura di sé è l'attività dell'attore» (*ivi*: 176). L'attività dell'attore offre di fatto un «modello impareggiabile» per ammirare in opera l'«azione umana» in quel suo «spazio di gioco» nel quale soltanto è possibile fare uso di sé.

Particolarmente significativa a questo riguardo è il «modello» dell'attività dell'attore fornito da Jerzy Grotowski. È noto come Grotowski sottoponesse i propri attori a un permanente e pervasivo *training* psico-fisico. L'attore nel corso delle prove sceniche è soggetto a «esercizi» di ogni sorta, i quali «per colui che li esegue dovrebbero essere quasi impossibili, eppure dovrebbe essere in grado di farli» (GT II: 157). Obiettivo non è un «“auto-perfezionamento”» (*ivi*: 160), bensì il tener desta «la totalità dell'essere dell'attore» (*ibidem*), mantenere sempre vivo l'uso della capacità di usare i propri gesti, le proprie parole e le proprie espressioni. Per lo più «inutile» alla messa in scena effettiva della *pièce*, l'uso di sé dell'attore che avviene nello *Spiel* rivela per Grotowski un tipo di uso della propria capacità di usare scisso da qualsiasi utilizzazione effettiva: un «mezzo» che è al contempo anche «scopo». Radicalizzando questo senso di «Spiel», Grotowski giungerà persino a eliminare il pubblico dalle proprie «recite»: *Spiel* rimane così soltanto quella cornice in cui ha luogo un uso di sé, e l'uso della propria capacità di usare — scisso da qualsiasi fine strumentale, sia esso il godimento del pubblico o la proverbiale messa in scena di un dramma — viene restituito alla propria autentica dimensione: «mezzo» e «scopo» al contempo.

Acquista dunque un rinnovato valore antropologico il celebre passo schilleriano, tenendo conto dello spettro semantico di «Spiel»: «L'uomo gioca (*spielt*) soltanto laddove egli è uomo nel pieno significato della parola; ed egli è completamente uomo soltanto laddove gioca (*spielt*)». *Homo ludens* è colui che usa di sé, e lo *Spiel* ne rappresenta «il libro dell'esercizio quotidiano» (Foucault 2008a: 37).

3.4 È innegabile che «si possa parlare a buon diritto di un uso di sé soltanto... a proposito di un essere maldestro» (Virno 2015: 162). Scrive Hölderlin in una celebre lettera a Böhlendorff (4.12.1801): «Il libero uso del Proprio è la cosa più difficile». Non a caso il «metodo» kantiano prescrive nell'uso di sé una «disciplina»: si è sempre soggetti a una costante e naturale tendenza a varcare i limiti di un «canone»; si è sempre indecisi sul come

applicare una regola canonica. Finché un uso di sé, né istintivo né spontaneo, non diviene «abito» o «usanza» si è sempre soggetti all'errore; e anche fissatosi in «usanza», a mo' di seconda natura, è pur sempre soggetto a titubanze.

Per quale motivo l'uomo è «maldestro» proprio in ciò che gli è più prossimo? Per quale ragione è il «libero uso del Proprio» ciò che vi è di «più difficile»? Perché — nella misura in cui si usa — l'uomo non è, ma *si ha*. Se l'uso di sé è possibile solo nello «spazio di gioco», allora la relazione che l'uomo deve avere con se stesso per «giocare» — e per usarsi — è l'«avere»: un possesso di sé irrisolto, contingente e mai compiutamente realizzato, che è a fondamento di quell'irriducibile «difficoltà» nell'usare se stessi. Scrive Kant (Anth., Ak. VII: 120; 100):

«Le espressioni “conoscere il mondo” (*Welt kennen*) e “avere il mondo” (*Welt haben*) sono nel loro significato piuttosto lontane l'una dall'altra; infatti nel primo caso ci si limita a *comprendere il gioco* cui si è assistito, mentre nell'altro *vi si è preso parte (indem der Eine nur das Spiel versteht, dem er zugesehen hat, der Andere aber mitgespielt hat)*».

«Prendere parte al gioco» è allora «avere il mondo». Nella cornice del «gioco» la relazione «cosmopolita» del sé al sé è quella dell'«avere», e non del «conoscere». «Avere» che qui è inteso come un «partecipare al gioco» (*mitspielen*). Se «condizione soggettiva della possibilità dell'uso in generale è il *possesso*» (MS, Ak. VI: 245; 55), e se «il possesso è la condizione di possibilità dell'uso» (*ivi*: 359; 200), come potrà essere diversamente da «maldestro» quell'uso di sé, il quale può aver luogo soltanto in quell'«atmosfera di gioco» il cui tono è quello di un «possesso» contingente e irrisolto che prende il nome di «avere»?

Proprio perché l'uomo non può mai possedere pienamente se stesso, quegli autori nei quali «uso» è assunto a esplicito oggetto d'indagine — come Martin Heidegger e Michel Foucault — hanno ritenuto opportuno ascrivere un primato della «cura» (*Sorge, ἐπιμέλεια*) sull'uso.<sup>70</sup> Come se l'uso della propria capacità di usare dovesse essere a sua volta soggetto a un uso che esuli dalla stessa sfera dell'uso — e perciò diviene «cura». Tuttavia, la «cura» è

---

<sup>70</sup> Heidegger, inizialmente fautore di una visione esclusivamente strumentale della dimensione d'uso (ragion per cui esclude tassativamente che l'Esserci ne possa divenire esso stesso oggetto), e di un irriducibile primato della «cura», in una fase successiva del suo pensiero ha messo in questione sia la dimensione meramente strumentale dell'attività d'uso (ne *L'origine dell'opera d'arte*) sia il primato indiscusso della «cura» sull'uso (ne *Il detto di Anassimandro*).

tutt'al più un raddoppiamento riflessivo di uso, un'operazione certo ricorsiva, ma che si mantiene nello stesso livello logico — e conserva le medesime proprietà. Scrive Paolo Virno (2015: 173):

«Balza agli occhi che le pratiche in cui si riversa la preoccupazione per la propria utilizzabilità [= la cura di sé] consistono, a loro volta, in una peculiare utilizzazione di sé. La cura, che prepara a ogni sorta di maneggio tattile della vita, è *già*, in quanto tale, un tastarsi e un maneggiarsi da parte del vivente. Più che un preambolo dell'uso, essa è il suo raddoppiamento riflessivo».

La «cura di sé» non esula dunque dalla maldestria dell'uso di sé, ma la ripropone; e dal problema del carattere maldestro di ogni uso di sé è soltanto una fuga apparente.

3.5 Che l'uso della propria capacità di usare sia qualcosa di esclusivamente umano non è sfuggito nemmeno agli insegnamenti per bambini più arguti. Esopo racconta di come al viandante umano costò l'amicizia di un satiro il soffiare per scaldare le proprie mani mentre assieme raggiungevano l'osteria nel corso di una gelida notte, e — in seguito — per freddare le pietanze bollenti. E certo al satiro, umano soltanto per metà, mentre rinnegava l'amico, la dimensione ambivalente dell'uso doveva risultare sconosciuta, come sconosciuta risulta al dio o alla bestia — umani per nulla. D'altronde, i maggiori studi in materia di etologia comparata e primatologia, senza celare una certa sorpresa mista a disappunto, mostrano come dalla dimensione dell'uso della propria capacità di usare — nonostante i pollici opponibili e una ben nota, osservabile e non indifferente capacità di un utilizzo strumentale, finalizzato e di carattere contingente — rimangano esclusi i primati non-umani (Berthelet-Chavaillon 1993: *passim*; Boesch et al. 2013: *passim*). Lo scimpanzé, ottenuto per tramite di un bastone il casco di banane che i perfidi umani avevano appeso al soffitto, una volta utilizzatolo, non «maneggia» la propria capacità di maneggiare il bastone, non distanzia mai lo strumento dal suo bisogno contingente. La simpatica scimmietta, dopo aver cercato a lungo la pietra adatta per aprire la noce di cocco trafugata dalla dispensa dei ricercatori, non la conserva per un uso successivo, non si sofferma a memorizzare il sentimento che una tale concertazione di temporanee ipertrofie e omissioni delle proprie facoltà ha prodotto. Rimangono intrappolati, gli animali non-umani, in quello che Konrad Lorenz chiamava «eterno presente», una



dimensione temporale in cui è il bisogno (*Begierde*) che scandisce il «ritmo», e la cui struttura temporale meriterebbe davvero approfondite ricerche.

Gli animali non-umani non ergono un misurabile a unità di misura; non sono soliti disciplinarsi, bensì possono venir addestrati; non significano, ma comunicano; non vedono il possibile, ma hanno doti combinatorie; non hanno regole, ma abitudini (Lorenz 1978: 273 e segg.); non hanno politica, ma struttura sociale; utilizzano strumentalmente, ma non *si* usano. Ciò non toglie che si possa nutrire la stessa passione che Schopenhauer aveva per l'orangutan, che si rivela in molti casi decisamente più saggio e avveduto di quanto animali umani che scrivono tesi di dottorato possano mai sperare di diventare.

## Aggiunte

*Sommario: Fichte e la «scienza» come mezzo per la «saggezza» — «I doveri di un cittadino ligio alla legge» ovvero Eichmann lettore di Kant — John Dewey e l'«uso di sé» — La posizione difesa dalla ricerca: né idealismo, né pragmatismo.*

### *Fichte e la «scienza» come mezzo per la «saggezza»<sup>71</sup>*

1. Kant non è stato l'unico tra i moderni a intendere la «filosofia» come quella via che conduce alla «saggezza» per tramite della «scienza». Autore centrale a questo riguardo è anche Fichte, il pensatore moderno *antiaccademico* per eccellenza. Sebbene questa caratterizzazione di Fichte possa di primo acchito risultare sorprendente per chi non ne conosce approfonditamente la vita e l'opera, in quel che segue ci si propone di mostrarne brevemente la fondatezza sulla scorta dei risultati della ricerca più recente.

Anzitutto, la *vita*: Hölderlin restituisce Fichte nelle sue affollate lezioni jenesi come un «Titano che lotta per la libertà», il cui «raggio di azione non resterà limitato alle pareti della sua aula». Attiratosi di conseguenza le malevole accuse di detrattori e colleghi (le sole illazioni di «ateismo» e «giacobinismo» erano praticamente bastevoli per lastricare la via dell'esilio), Fichte ripara a Berlino, dove, nominato Rettore della nuova università, si dimette poco dopo: le sue vivaci istanze antiaccademiche si scontrarono immediatamente con l'ostilità del senato accademico e delle autorità ministeriali, non da ultimo la sua coraggiosa e irriducibile presa di posizione in difesa di un povero studente ebreo ingiustamente offeso dal rampollo di una famiglia facoltosa (cfr. Bertinetto 2000: 15). Sufficientemente nota — e significativa — è poi la sua morte eroica assistendo i malati di tifo, mentre i suoi colleghi per scongiurare l'epidemia riparavano fuori città.

Tuttavia, è l'*opera* che rivela Fichte appartenente alla tradizione autenticamente «filosofica». Alcuni esempi testuali su tutti: la cosiddetta *Logik-1*, il *Rapporto chiaro come il sole* e la *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*. Alessandro Bertinetto ha fatto notare come in una serie di lezioni berlinesi del 1812 — ciclo di lezioni che ebbe inizio due giorni dopo dalle dimissioni di Fichte dalla carica di Rettore, pensato sia come «introduzione» sia

---

<sup>71</sup> Ad Parte prima, Sezione prima, §3. *Significare come «esercizio spirituale».*

come «parte» della Dottrina della scienza — abbia luogo, con un gesto per Fichte consueto, ma non sempre così esplicito, una «risoluzione della Dottrina della scienza in saggezza» (Bertinetto 2001: 226). L'oggetto della Dottrina della scienza tornerebbe di fatto «non più come teoria della scienza, bensì come *saggezza*, alla vita» (*ivi*: 227).

«Ciò significa» — continua Bertinetto — «che già nella sua introduzione la Dottrina della scienza è destinata (*bestimmt*) a togliersi come speculazione per operare come saggezza nella vita. Già a partire dal movimento di pensiero tramite cui la coscienza empirica si solleva alla filosofia è implicito che la filosofia esegue il compito che le è proprio, ossia quello di “partorire un uomo nuovo, di mutare completamente il suo vecchio essere”» (*ibidem*).

Compito proprio della filosofia è «partorire un uomo nuovo», «mutare completamente il suo vecchio essere». Più specificatamente — come si legge in un manoscritto dell'opera postuma — la filosofia «non è meramente e anzitutto una dottrina... bensì la trasformazione di tutto l'uomo» (cit. in Bertinetto 2001: 228). Da ciò si evince chiaramente come la «filosofia» sia per Fichte primariamente una «conversione» ovvero una «trasformazione» di sé. Stando così le cose, è chiaro che il seguente monito di Fichte contenuto in apertura della *Prima introduzione* (FGA I, 4: 186; 355):

«Presta attenzione a te stesso, distogli il tuo sguardo da tutto ciò che ti circonda e volgilo alla tua interiorità: questa è la prima richiesta che la filosofia rivolge a coloro che iniziano a coltivarla. Non si sta parlando di ciò che è fuori di te, ma esclusivamente di te stesso»,

non può — e non deve — essere ridotto a un'istanza meramente fenomenologica, per giunta dal sapore reinholdiano; bensì deve — e può — venir intesa nella tradizione degli «esercizi spirituali». È con le stesse parole che Agostino invita a «ritornare in se stessi», e questo «prestare attenzione a se stessi» preliminare a ogni «filosofia» ne rivela la funzione in vista della «saggezza».

Nel *Poscritto del Rapporto chiaro come il sole* e nella *Prefazione alla Prima introduzione alla Dottrina della scienza*, la caratterizzazione del proprio operato come autenticamente «filosofico» appare — per così dire — in modo negativo. In queste pagine Fichte prende le distanze da ciò che non è e da ciò che non vuol essere. Rivolgendosi ai detestati cattedratici, scrive: «Questo scritto non è certo diretto a voi» (FGA I/7: 259; 560). E ancora: «la differenza tra voi e me è grandissima» (*ibidem*), «tra voi e me non c'è

assolutamente alcun punto in comune sul quale e a partire dal quale noi potessimo capirci su qualche cos'altro» (*ivi*: 259-260; *ibidem*). Gli accademici sono

«quelli che per un lunghissimo servaggio spirituale hanno perso se stessi... per i quali è follia che qualcuno intenda ricercare da sé la verità; i quali nella scienza nulla vedono se non un comodo mestiere e che si spaventano di fronte a ogni suo ampliamento come di fronte a un nuovo lavoro; per i quali non è abietto nessun mezzo per soffocare colui che pone fine alla loro meschina occupazione — con coloro non ho niente a che fare. Sarebbe per me un dolore se mi comprendessero... giacché ciò che in essi occupa il luogo dello spirito è lacerato da parte a parte dalla rabbia rinchiusa dentro di loro» (FGA I/4: 185; 353-354).

Ora — qualora non fosse ancora chiaro — qual è questa «grande differenza» tra Fichte e i detestati accademici? Se per Fichte la «filosofia» è — kantianamente — una «via in vista della saggezza», per i cattedratici essa è morto «discorso filosofico». Per quanto possano essere «buoni ragionatori almeno secondo la forma logica» (FGA, I/7: 260; 561), essi non hanno di fatto «neppure il minimo presentimento di quell'interiorità del sapere» (*ibidem*).

2. Fichte ha di fatto radicalizzato l'istanza kantiana di considerare la «filosofia» un certo percorso trasformativo «in vista della saggezza». Tuttavia, ciò non gli impedì di porre a fondamento della «filosofia trascendentale» un Io la cui attività fosse semplicemente «teoretica». L'attività dell'Io di Fichte («Tathandlung») non è attività trasformativa sensibile rivolta a se stessi, bensì una mera operazione logica che esprime un fatto. Per quanto sia «attivo» l'Io che «pone», la sua «posizione» non è *materiale* (trasformativo-sensibile), bensì *pura* (meramente «teoretica»). Merito incontestabile di Fichte — e dell'idealismo tedesco in generale — è l'aver posto un'«attività» (sia essa dell'Io o del *Geist*) a fondamento del pensiero, e non un semplice oggetto statico; invece, il loro principale difetto — almeno secondo la prospettiva di questa ricerca — è l'aver ascritto a quest'attività un carattere soltanto «teoretico», e non *materiale*. D'altra parte, nella prima parte di questo lavoro sono stati portati argomenti a favore della legittimità di porre a fondamento delle strutture del pensiero *puro e a priori* un'attività trasformativa sensibile rivolta anzitutto alle proprie facoltà.

«I doveri di un cittadino ligio alla legge» ovvero Eichmann lettore di Kant<sup>72</sup>

3. Nel 1961 Hannah Arendt è a Gerusalemme in qualità di corrispondente del *The New Yorker* per seguire il processo al criminale nazista Adolf Eichmann. Da fine e acuta osservatrice, Arendt si sorprende di come l'imputato — nonostante «le sue doti mentali piuttosto modeste» (Arendt 1963: 141) e la «sua mancanza di tatto e istruzione» (*ivi*: 152) — abbia involontariamente posto con le sue risposte alla Corte una questione di carattere epocale. A differenza dei gerarchi nazisti processati a Norimberga, «Eichmann, molto meno intelligente e per nulla istruito, capì almeno vagamente che a trasformarli tutti in criminali non era stato un ordine, ma una legge» (*ivi*: 156). Nelle motivazioni della sua sentenza di condanna, la stessa Corte mostra di aver mancato il punto essenziale: «Ché la triste e spiacevolissima verità era probabilmente che non il fanatismo, ma proprio la coscienza aveva spinto Eichmann ad adottare quell'inflexibile atteggiamento» (*ivi*: 153). Difatti, la sentenza, esprimendosi in modo pittoresco, rimproverava alla coscienza di Eichmann di non aver voluto vedere quella «bandiera nera con su scritto il monito: “Proibito”» che sventola senza distinzioni per tutti gli uomini su qualsiasi atto ignobile, venga esso considerato illegale negli ordinamenti civili o legale nei regimi criminali. Ma, fa notare Arendt,

«ripiegare sull'inequivocabile voce della coscienza, o, secondo una terminologia ancor più vaga dei giuristi, su un “generale senso dell'umanità”... significa non soltanto aggirare la questione, ma rifiutarsi deliberatamente di prender nota dei principali fenomeni morali, giuridici e politici del nostro secolo» (*ivi*: 155).

Nè irriducibile fanatismo né cieca incoscienza, Eichmann lascia intravedere un'inquietante aspetto dell'assoluto predominio di uno dei due poli della distinzione kantiana tra «uso privato» e «uso pubblico» nell'epoca della totale egemonia dello Stato. «Qualunque cosa facesse» — scrive Arendt — «a suo avviso Eichmann la faceva come cittadino ligio alla legge» (*ivi*: 142), e «alla polizia e alla Corte disse e ripeté di aver fatto il suo *dovere*, di aver obbedito non soltanto a *ordini*, ma anche alla *legge*» (*ibidem*). «Obbedienza» che passò agli atti con il nome di «Kadavergehorsam», «obbedienza cadaverica».

---

<sup>72</sup> Ad Parte prima, Sezione terza, §1. «Illuminismo».

4. Racconta Arendt che si verificò un indicibile sconcerto tra i presenti quando Eichmann, durante l'istruttoria, «improvvisamente dichiarò con gran foga di aver sempre vissuto secondo i principî dell'etica kantiana, e in particolare conformemente a una definizione kantiana del dovere» (Arendt 1963: 142-143). E quando uno dei giudici, «vuoi per curiosità, vuoi perché indignato che Eichmann avesse osato tirare in ballo il nome di Kant a proposito dei suoi misfatti» (*ivi*: 143), si decise a chiedergli chiarimenti a riguardo, questi sentì a sorpresa Eichmann uscirsene «con una definizione più o meno esatta dell'imperativo categorico» (*ibidem*). Rispondendo poi ad altre domande, con grande sgomento dei presenti, «Eichmann rivelò di aver letto la *Critica della ragion pura* di Kant» (*ibidem*). Difatti, incaricato di attuare la «soluzione finale», non si limitò ad abbandonare la formula kantiana ordinaria, ma addirittura la distorse in una delle tante deprecabili riformulazioni allora disponibili in letteratura: «agisci come se il principio delle tue azioni fosse quello stesso del legislatore o della legge del tuo paese»; oppure «agisci in maniera tale che il Führer, se conoscesse le tue azioni, approverebbe (Hans Frank, *Die Technik des Staates*, 1942, pp. 15-16)» (*ibidem*). La dottrina kantiana — ovviamente — dice il contrario di quanto inteso da Frank e dai suoi epigoni. Non c'è né vi sarà mai il rischio di confondere la *legge morale* con una qualsiasi *legge positiva* posta dall'uomo o di accordare, qualsiasi sia la condizione psichica o storica in cui si trova soggetto, un primato alla seconda a dispetto della prima.

5. Nervo lasciato scoperto dal “caso Eichmann” è la distinzione kantiana tra «uso pubblico» e «uso privato» nell'era del predominio statale. Ciò per cui Eichmann non trova le parole è esprimere la propria condizione di essersi limitato a fare un «uso privato» della propria ragione in un contesto in cui non era possibile fare di essa un «uso pubblico». Eichmann avrebbe impiegato al meglio le proprie facoltà per un preciso scopo imposto dalla posizione pubblica che allora si trovava a occupare, e non avrebbe obbedito a semplici ordini.

Ciò è a maggior ragione vero, se il conflitto tra «dovere pubblico» (legge morale) e «dovere privato» (prescrizioni dettate dalle funzioni della propria posizione pubblica) veniva dal nazismo *storicamente* risolto a vantaggio dell'ultimo, in una cornice sinistramente «devozionale» in cui non si badava affatto agli esiti delle azioni conformi alla propria funzione (Eichmann dirà esplicitamente di non esser stato in quei tempi «padrone delle proprie azioni», Arendt 1963: 143). *Ecco, allora, uno tra i «principali fenomeni morali,*

*giuridici e politici del secolo scorso» esibiti dal “caso Eichmann”: l’assurgere a legge dell’«uso privato» della propria ragione nell’era dell’egemonia dello Stato, un uso sciolto dall’endiadi con il suo opposto contrapposto «pubblico». In questo contesto è chiaro che non si obbedisce a semplici *ordini*, bensì a una *legge* assai più pervasiva che impone di fare sempre e comunque «uso privato» della propria ragione. Non tanto «uccidi questo determinato uomo» o «commetti questo misfatto», bensì: «fa’ della tua ragione sempre e in ogni caso un uso esclusivamente privato, come se non dovessi mai dismettere i panni della tua mansione pubblica». La frequente *disobbedienza* di Eichmann agli *ordini* dei suoi superiori (cfr. *ivi*: 144-145, 148 ecc.) si spiega proprio in virtù di questa ottemperanza alla «legge» dell’«uso privato» della propria ragione: «E fu facendo il suo “dovere” che alla fine Eichmann entrò in conflitto con i suoi superiori» (*ivi*: 144).*

6. «Illuminismo» è uno stato precario e instabile, sempre soggetto a contingente possesso perché dipendente da un certo «uso» della propria ragione. Condizione necessaria, ma non sufficiente, perché si verifichi questo stato è «la più inoffensiva tra tutte quelle che pur si possono chiamare libertà, cioè la libertà di fare in tutti i campi *uso pubblico* della propria ragione» (WiA, Ak. VIII: 36; 46). Da rivedere è perciò la tesi di Theodor W. Adorno: che il nazismo abbia le sue radici proprio nell’«illuminismo». Poiché il nazismo — come ogni statalismo assolutistico — ha a suo fondamento la legge dell’«uso privato» *assoluto* della ragione, e dato che nella «soglia» dell’«illuminismo» *convivono* tanto l’«uso privato» che quello «pubblico», esso può essere interpretato come un *abuso radicale dell’«illuminismo»*. Ha ancora da venire una forma di vita sociale in cui della propria ragione si possa fare soltanto «uso pubblico» — forma di vita che coincide con l’abolizione dello Stato, istituzione *storica* a ragion d’essere di ogni «uso privato», e con la diffusione generale di una padronanza di sé di carattere ascetico.

### *John Dewey e l’«uso di sé»<sup>73</sup>*

7. Nel 1904 John Dewey ripara a New York dopo aver rotto con le autorità accademiche dell’Università di Chicago. Invisi all’*establishment* di allora dovevano apparire

---

<sup>73</sup> *Ad Parte prima, Sezione terza, §3. Uso di sé.*

il suo attivismo politico e i suoi avanguardistici metodi educativi messi in opera nella *Lab School*, un'istituzione da lui fondata per un'alternativa educazione della prole del personale accademico. Nello stesso anno Dewey diviene di docente di filosofia presso la Columbia University, dove insegnerà fino al 1930. Al periodo newyorkese risalgono quelle che probabilmente sono le sue più notevoli riflessioni filosofiche. L'attività teoretica di Dewey riflette non soltanto, come è stato scritto da Sidney Hook (L1: vii), il suo Paese in quel tempo, ma soprattutto quella che diventerà la sua città. Impensabile è l'attività teoretica di Dewey al di fuori di quella la fervida città descritta da E.B. White nel su *Here is New York* in una calda estate del 1948. Del 1925 è *Experience and Nature*, «both the most suggestive and most difficult of his writings» (*ibidem*), frutto di una rielaborazione e ampliamento di una serie di lezioni commissionategli dalla Paul Carus Foundation di New York nel dicembre del 1922. Del 1934, invece, è *Art as Experience*; a cavallo tra l'istituzione delle «Allegre Signore» di una galleria d'arte d'avanguardia — che sarebbe poi diventata il MoMA — e la fondazione del *Museum of Non-Objective Painting*, oggi noto come *Guggenheim*.

Nel 1932 John Dewey pubblica un'introduzione a *The Use of the Self*, un testo scritto dall'attore F. Matthias Alexander (1869-1955), di cui aveva già precedentemente prefato un altro lavoro. È sempre New York ad offrire agli occhi di Dewey l'opportunità di assistere alle “dimostrazioni scientifiche” di Alexander, per le quali egli dichiara di provare un estremo interesse. La posta in gioco è altissima: l'attore dichiara di disporre di un metodo che consenta ad ognuno di fare un «retto uso di sé» («the right use of themselves»), ossia di regolare quell'uso dal quale dipendono tutti gli altri usi. Un uso — quello di sé — che consiste in una serie di attività e operazioni quali «alzarsi in piedi, sedersi, passeggiare, usare braccia, mani, voce, utensili, strumenti di ogni genere» (L6: 316). L'uso di sé concerne, in altre parole, quella che Ludwig Wittgenstein nel *Della certezza* diceva essere la dimensione *storico-naturale* dell'uomo, la costante di ogni *gioco linguistico*: l'uso di sé consente di usare le proprie braccia per abbracciare un conspecifico e, di contro, per attaccarlo; consente di usare la propria voce per domandare e, subito dopo, per comandare; consente di usare un martello ora per forgiare una spada ora per contemplarlo e trarne piacere.

Il bizzarro attore giramondo che tratta dell'uso di sé al pari del più fine filosofo — e le cui “dimostrazioni scientifiche” costituivano una splendida attrazione per filibustieri, professori universitari ed eleganti signore nelle zone portuali della Mela — fornisce a Dewey



il pretesto per ragionare nella sua *Introduzione* su questioni di primaria importanza per questa ricerca, quali l'intreccio tra conoscenza e uso di sé la relazione tra uso di sé e «fisiologia».

8. Dewey comprende acutamente che l'uso di sé è un'attività regolata talmente lontana da ciò che ordinariamente si è disposti a considerare come *conoscenza* che non può fare altro che gettare luce sul vero significato di quest'ultima:

«Le conclusioni delle indagini sperimentali del signor Alexander sono in armonia con ciò che i fisiologi conoscono riguardo alla struttura muscolare e nervosa. Ma esse danno un nuovo significato a questa conoscenza; infatti, esse *rendono evidente cosa sia veramente la conoscenza stessa*. L'anatomista può “conoscere” la funzione esatta di ogni muscolo e, di contro, sapere quali muscoli entrano in gioco nell'esecuzione di ogni atto specifico. Ma se egli stesso è incapace di coordinare tutta la struttura muscolare coinvolta in esso, vale a dire, sedersi o alzarsi da seduto in un modo che realizza l'ottimale ed efficiente compimento di quest'atto: se, in altre parole, *usa impropriamente se stesso* [*if he misuses himself*] in ciò che fa, come può essere che egli abbia detto di *conoscere* nel senso pieno e vitale di questa parola?» (L6: 316)

È un attore che parla dell'uso di sé (l'insieme di quelle tecniche che garantisce un controllo di sé per usarsi in determinata guisa), almeno per Dewey, a dischiudere il vero significato di *conoscenza*. Il caso esemplare è quello dell'anatomista. L'anatomista conosce perfettamente i *meccanismi che regolano* ogni singolo uso di sé: l'anatomista conosce quali muscoli entrano in gioco quando si abbraccia o colpisce un proprio conspecifico; i meccanismi fisiologici che regolano il tono della voce; il funzionamento delle aree cerebrali coinvolte in un lavoro manuale o in una contemplazione estetica. Tuttavia, *conoscere le regole del proprio uso non è sapersi usare*. Chi conosce quali muscoli entrano in gioco quando si abbraccia o colpisce un proprio conspecifico non è detto sappia abbracciarlo o colpirlo, né farlo nel modo o nel momento giusto; chi conosce i meccanismi fisiologici che regolano il tono della voce non è detto sappia domandare o comandare, né farlo come si deve; chi conosce il perfetto funzionamento delle aree cerebrali coinvolte in un lavoro manuale o in una contemplazione estetica non è detto sappia come lavorare o contemplare esteticamente in modo appropriato. E il discorso vale anche per il caso generale: non è detto sappia giocare a scacchi; giocare a carte; parlare una lingua; svolgere una divisione ecc. chi ne conosce soltanto le *regole d'uso*. *Il conoscere è un'attività — più specificatamente: un'ortochresi — non una contemplazione.*

Celebre è la battuta hegeliana che probabilmente Dewey teneva bene a mente: per saper digerire non ho bisogno di avere coscienza né conoscenza del funzionamento del mio apparato digestivo.

Conoscere semplicemente le regole, quindi, non è «conoscenza» nel suo senso più «pieno e vitale». Indispensabile — per Dewey — è il *sapersi usare in riferimento ad esse*. Nella *conoscenza* — come nell'uso (cfr. Virno 2015: 157-158) — l'abilità nel seguire le regole (*τέχνη*) non è mai separabile dal suo venir esercitata in modo opportuno in circostanze contingenti (*φρόνησις*). *Φρόνησις* e *τέχνη* rappresentano la sistole e la diastole dell'*uso corretto*, la carne e le ossa di un *canone*. Dewey ridisegna così daccapo l'impianto aristotelico: la conoscenza (*σοφία*) comprende — e non esclude — le dimensioni della *τέχνη* e della *φρόνησις*. La conoscenza delle fasce muscolari che entrano in gioco quando si abbraccia o colpisce un proprio conspecifico *comprende* il saperle usare nel modo e nel momento giusto; la conoscenza dei meccanismi fisiologici che regolano il tono della voce *comprende* l'uso appropriato della domanda e del comando; la conoscenza delle aree cerebrali coinvolte in un lavoro manuale o in una contemplazione estetica *comprende* l'uso dell'oggetto ora come utensile ora come oggetto artistico. Dewey di fatto equipara *il conoscere*, nel suo senso più «pieno e vitale», a un'*attività d'uso*.

9. Tuttavia, Dewey sembra spingersi ancora oltre: è nell'«uso ultimo» («the final use», L6: 315), ossia nell'uso di sé, che si rapprende la struttura e la natura della *conoscenza*. Anzi, la linea di demarcazione tra una conoscenza e una pseudo-conoscenza è proprio il *corretto* uso di sé. *L'uso di sé è parte costituente e integrante del conoscere. La conoscenza* (di una struttura anatomica, di un costrutto grammaticale, di un'operazione matematica ecc.) *si ammira sempre nell'uso corretto di sé*. E l'uso corretto di sé, come suggerisce Alexander, consiste di volta in volta nel limitare, controllare o addirittura momentaneamente sopprimere alcune nostre facoltà. Esperienza «umiliante» — scrive Dewey — è stata scoprire di essere «incapace di seguire le indicazioni, incluse quelle inibitorie, nel compiere atti apparentemente così semplici come sedersi», qualora si stiano «usando tutte le capacità mentali che uno è orgoglioso di possedere» (L6: 318). L'uso della nostra vita, e la possibilità di una conoscenza nel suo senso «pieno e vitale», consiste allora di una costante autolimitazione, di un perenne autocontrollo, di una continua auto-soppressione (in una parola: l'uso di sé consiste in una

*disciplina*). Ad esempio: se limito la mia immaginazione, se controllo la mia attenzione, se sopprimo temporaneamente la mia fantasia, posso svolgere una semplice operazione aritmetica. O viceversa: un'ipertrofia del mio autocontrollo può impedirmi addirittura di alzarmi da seduto, pur volendolo. *Ogni uso di sé è un coacervo e una concertazione di temporanee ipertrofie e omissioni delle nostre facoltà con il fine di seguire alcune regole.* L'uso di sé, matrice di tutti gli usi, è la risultante di una configurazione delle nostre facoltà.

10. Ogni compiuta conoscenza esibisce un *corretto uso di sé*. Non conosco in senso «pieno e vitale» l'addizione aritmetica se sono in grado semplicemente di enuclearne regole e proprietà; ma soltanto se sono in grado di applicarle opportunamente in circostanze contingenti. E per far ciò devo lasciare campo libero ad alcune mie facoltà, limitandone, controllandone, o addirittura sopprimendone momentaneamente delle altre. « $2+2=5$ » può denunciare nell'infante un uso scorretto delle regole dell'aritmetica, nel professore di matematica, invece, un uso scorretto di sé. Senza un uso di sé inutile è possedere una *τέχνη*; impensabile è disporre di *φρόνησις*. In altre parole: impossibile pervenire a una *conoscenza*.

L'uso di sé è quindi matrice di ogni conoscenza. In sintonia con questo nuovo modo di vedere alla *conoscenza*, l'uso di sé è parte di «una fisiologia dell'organismo *che vive*».

11. Nell'introduzione a *The Use of the Self* Dewey estrapola una seconda e fondamentale considerazione filosofica a partire dal metodo dell'attore: il retto uso di sé dischiude la possibilità di pensare una *nuova fisiologia*, una «fisiologia dell'organismo che vive» (L6: 316). Il riferimento al caso dell'uomo è esplicito: nella sua «fisiologia» deve rientrare la capacità di usare e usarsi. Nessuno, a ragione, oserebbe negare che la fisiologia umana consista di idraulica ed elettronica — e se qualcuno lo facesse, sbaglierebbe. Ma sbaglierebbe altrettanto chi confondesse la parte con il tutto. *Come usa se stessa quella poltiglia e quel fascio di nervi nel mondo?* È questa l'istanza di una nuova «fisiologia dell'organismo che vive», nella quale *la capacità di usare e di usarsi*, come il sistema nervoso e l'omeostasi, è *parte costituente della fisiologia di un organismo vivente*. La *natura umana* non si lascia intravedere esclusivamente in una serie di sezioni sul tavolo anatomico. Diceva bene allora Wittgenstein quando scriveva nel *Della Certezza* che «il domandare, il pregare, il comandare» — e, perché no, anche l'usare gli oggetti e le proprie facoltà —

«appartiene alla *storia naturale* dell'uomo come il camminare, il bere e il mangiare». Che l'uso rientri di diritto nella «fisiologia» dell'essere umano è dovuto al fatto che l'uso nell'uomo, a differenza degli altri primati superiori, non appartiene alla dimensione culturale, bensì alla sua dimensione naturale, «fisiologica». Sporadicamente — o soltanto al bisogno — il primate superiore *utilizza strumentalmente* (uno dei molteplici aspetti dell'uso) quel bastone e quella pietra; non li maneggia mai a prescindere dalla banana appesa o dalla noce di cocco trovata per caso; non conserva la pietra appuntita per un *successivo* o *nuovo uso*, non mantiene mai l'opportuna *distanza* con il suo strumento per renderlo *usabile* e non semplicemente *utilizzato*.

*La posizione difesa dalla ricerca: né idealismo, né pragmatismo*<sup>74</sup>

12. Non è un caso che proprio coloro che più approfondirono il pensiero kantiano (su tutti: Peirce e Dewey) posero la nozione di «uso» al centro della propria produzione filosofica. Non è stata fortuita la filiazione del migliore «pragmatismo» americano da una costola della «brillante truppa della progenie di Kant» (Peirce 1907: 594). Difatti, Peirce ammette di «essere arrivato all'aia della filosofia attraverso la porta di Kant» (*ivi*: 593), e di essere stato «abbastanza a lungo all'interno del gregge kantiano» (*ivi*: 594). Altrove dirà addirittura di aver tenuto in considerazione da giovane «la tavola delle categorie alla stregua delle Tavole del Sinai». Innegabile che Peirce abbia avuto un apprendistato filosofico kantiano, prima che le sue idee prendessero «accento inglese» (*ivi*: 593); ma chissà se fu proprio da Kant che Peirce attinse la nozione determinante per tutto il pensiero pragmatistico: «uso».

Indiscutibile pregio del pragmatismo è l'aver posto a fondamento dell'intero pensiero astratto e dell'intera conoscenza un'attività trasformativa *sensibile* detta «uso», nelle elaborazioni più raffinate — come il testo di Dewey appena discusso — riferita anzitutto alle proprie facoltà. Invece, suo capitale difetto — che rende il pragmatismo inaccettabile per la prospettiva difesa in questa ricerca — è l'aver negato che *proprio* da tale attività possano scaturire strutture di pensiero *pure* e *a priori*. Per il pragmatismo non vi sono «strutture

---

<sup>74</sup> *Ad Parte prima*. Figure di «uso».

trascendentali» *stricto sensu* perché il loro carattere sarebbe irriducibilmente empirico. Il pragmatismo cade nel tranello della *generatio aequivoca*: per il semplice fatto di aver posto «uso» a fondamento dell'intero pensiero, esso si ritiene autorizzato a negare la dimensione *pura e a priori* delle strutture trascendentali di pensiero, riducendole al rango di «disposizioni vantaggiose per l'azione». Ad ogni modo, questa implicazione di cui si fa fautore il pragmatismo è illegittima: *bisogna difendere l'istanza della posizione di un'attività trasformativa sensibile a fondamento del pensiero, e, al contempo, il carattere puro e a priori delle strutture trascendentali di pensiero di cui essa è a fondamento.*

13. In conclusione, ecco il partito difeso da questo lavoro nel conflitto tra idealismo e pragmatismo in riferimento alla filosofia trascendentale: *dei due, nessuno*. Certo, entrambi presentano istanze positive degne di venir ripensate: l'idealismo, ponendo a fondamento del pensiero un'«attività» trasformativa, e non un oggetto statico (cfr. *supra* §2); il pragmatismo, qualificando ulteriormente questa «attività» trasformativa come *sensibile*. Ma entrambi presentano considerevoli deficienze: l'idealismo, considerando l'attività trasformativa a fondamento dell'intero pensiero come meramente «teoretica»; il pragmatismo, negando il carattere puro e *a priori* delle strutture trascendentali di pensiero.

*Parte seconda*  
*Le mani di Kant*

# Le mani di Kant

Ridatemi il cervello  
che basta alle mie mani  
Fabrizio de André, *Il bombarolo*

---

Che nella mano c'è una sapienza, e  
insieme, a volte, il peso della sapienza  
Tullio Pericoli

Ho sepolto l'intelletto nella mano, ora porto il capo  
gioioso ed eretto, ma la mano pende stanca  
Franz Kafka

La mano pensa prima di diventare pensiero  
Jacques Derrida

Spesso ho l'impressione di pensare  
più con le mani che con il cervello  
Primo Levi

*Sommario. Premessa — Sezione prima. La mano indoeuropea: 1. Introduzione — 2. \*ǵhes-, \*meH- e il medio — 3. Manus e il duale — 4. Hand e «Haben» — 5. La spazialità della mano — 6. Il numero e i «quattro» — Sezione seconda. Le «mani» di Kant: 7. Intermezzo I. «Non mi toccare» — 8. Intermezzo II. La mano dell'uomo — 9. Le «mani» di Kant — Aggiunte — Appendice. Excursus sul duale*

## Premessa

Nelle righe seguenti si vuole interrogare la «mano». «Usare» nella lingua di Platone e Aristotele suona: *χρησθαι*. Radice di questa parola è *χειρ* (dor. *χῆρ*), «mano». «Usare» è allora — almeno per i Greci — letteralmente da intendersi come una qualche «attività con le mani». Un «maneggio» tanto ampio e generale da denotare anche quella pratica divinatoria con cui

l'aruspice manipola le interiora di un animale nel tentativo di scorgere presagi. Se si dimentica la radice «mano» in «usare», rimane inspiegabile l'ambivalenza semantica di *χρησθαι*: tanto «usare» che «consultare un oracolo». Una lingua particolare esibisce qui ciò che vale per la cosa stessa: se «usare» è un maneggio, la mano è radice di ogni uso.

Sebbene il termine tedesco «gebrauchen» rimandi a tutt'altro campo semantico, non è un caso che Kant leghi a doppio filo «usare» e «mano». Qualora si sia involuppati in una riflessione sull'uso sembra si debba cadere vittime di un'illusione ottica: scorgere in qualche modo il radicale «mano» in ogni voce significativa che esprima l'*usare*. Per Kant «usare» è di fatto da intendersi come una qualche attività con le mani, come un generale maneggio. Di più: la mano è posta a fondamento di ogni uso. Nell'*Antropologia* ci si imbatte in un'immagine particolarmente densa e di difficile interpretazione (Anth., Ak. VII: 323; 340-341):

«La caratterizzazione dell'uomo come animale ragionevole si ritrova già nella figura e nell'organizzazione della sua *mano*, delle sue *dita*, e *punta delle dita*... tramite ciò la natura ha reso l'essere umano abile non solo per un tipo di maneggio delle cose, ma per tutte indefinitamente, e perciò anche per l'uso della ragione».

Dalla «lettera» si evince che per Kant la particolare conformazione della mano avrebbe reso l'uomo «abile» per ogni tipo di maneggio — compreso quello «della ragione». Si evince chiaramente dal contesto, poi, che «ragione» non è qui da intendersi come specifica facoltà, bensì *lato sensu* come insieme delle facoltà superiori. «L'uso della ragione», la locuzione di cui il progetto critico canta le gesta, ha dunque a suo fondamento — come *ogni altro* tipo di maneggiare — la mano. La struttura «interna» della mano deve essere allora interrogata, se l'uso della ragione è un tipo di maneggio tra gli altri.

Claudio La Rocca ha mostrato come «alcuni aspetti del pensiero kantiano possano essere radicalizzati e approfonditi (o meglio: essere ricondotti alla loro radicalità e profondità) se si cerca di seguirne il disegno al di là delle *Grundstrukturen* architettoniche della filosofia critica» (La Rocca 2003: 269); come alcune immagini kantiane singolari e straordinariamente dense possano «essere ricondotte a uno strato più profondo della soggettività, non visibile in primo piano, senza che l'impostazione trascendentale del pensiero ne risulti ridotta o revocata» (*ibidem*).



«Ricondurre alcuni aspetti del pensiero kantiano alla loro radicalità e profondità»; riportare un'immagine singolare e straordinariamente densa «a uno strato più profondo della soggettività, non visibile in primo piano» senza che essa perda il suo carattere «trascendentale». Questo è ciò che ci si propone di fare nelle pagine seguenti circa quella «mano» che Kant ha posto a fondamento di ogni «uso» — compreso quello della ragione. Un'analisi dei vari modi con cui le lingue indoeuropee hanno denotato la «mano» dischiude allora quella «radicalità» e quella «profondità» — smarcate dalle «strutture fondamentali architettoniche della filosofia critica» — di cui si avverte il bisogno per poter poi gettare un'occhiata alle mani di Kant, senza che l'impostazione trascendentale dell'immagine kantiana ne risulti perciò «ridotta o revocata».

# Sezione prima

## La mano indoeuropea

### 1. Introduzione

1.1 Nelle lingue indoeuropee vi è un ampio spettro di termini utilizzati per indicare «mano». Si tratta di un fatto soltanto apparentemente poco significativo. Sebbene la mano sia un oggetto «stabile» — ossia: non soggetto ad alcuna modifica almeno da quando l'uomo ha linguaggio — in una stessa famiglia linguistica vi sono molteplici termini per denotare «mano». Che «mano» si dica in molti modi all'interno di una stessa famiglia linguistica — o addirittura, come nel caso del greco antico, che vi siano in una stessa lingua radici diverse per denotare «mano» — non è una trivialità. Ancor più sorprendente risulta questo dire la mano in molti modi nelle lingue indoeuropee, se si pensa alla notevole concordanza che si riscontra nell'analisi comparata di oggetti corporei primari, oggetti quotidiani o oggetti sociali. È stato fatto notare, inoltre, come la varianza e l'instabilità del termine «mano» sia una peculiarità propria della cultura indoeuropea (cfr. Markey 1984: 263-266). Perfettamente concordanti su «mano» sono ad esempio le lingue ugrofinniche (cfr. fin. *käsi*, ung. *kéz*) e quelle semitiche (cfr. arb. *yd*, ebr. *yad*).

Un'antica varianza terminologica — il fatto che per un medesimo oggetto esistano più termini denotativi — dipende spesso da tabù, tentativi di aggirare divieti e da rappresentazioni sacrali pervasive o oscillanti. La varianza terminologica di «mano» nelle lingue indoeuropee diventa allora in prima istanza comprensibile, se alla mano è possibile ascrivere una qualche funzione giuridica, rituale o sacrale. In effetti è così. Nella cultura indoeuropea la mano ha svolto un'importante funzione sacrale, giuridica e politica, le cui tracce sono ad esempio ancora visibili nell'antico diritto romano. Il *matrimonium cum manu*

— a differenza del *matrimonium sine manu* — garantiva all'uomo la possibilità di uccidere la propria moglie senza il rischio di incorrere in alcun tipo di pena (*sacertas*). La semplice *dextrarum iunctio*, la stretta di mano con la destra tramite cui il *matrimonium cum manu* veniva ritualmente decretato, sanciva al tempo stesso la *sacertas* della donna per il proprio marito. Alla mano degli «uomini liberi» venivano poi ascritte ulteriori facoltà. Un uomo libero può invertire o *alterare* «l'ordine naturale delle cose» nella misura in cui con la semplice imposizione della propria mano può liberare uno schiavo (*manumissio*). Queste prodigiose facoltà mancano alla «medesima» mano di colui che dal politico rimane escluso, e che prenderà in seguito il nome di *homo manus mortuae*, «uomo dalla mano morta»: lo schiavo. La mano sancisce *sacertas*; una mera imposizione della mano dell'uomo libero ha un valore giuridico; a coloro i quali dal politico sono esclusi viene «deposto» ogni potere della mano.

Questi sono soltanto alcuni esempi del ruolo svolto dalla mano in una cultura che appartiene alla famiglia delle culture indoeuropee. Non si tratta di un caso sporadico. Un altro paio di esempi. Si è già accennato al ruolo della mano nella divinazione presso i Greci. *Χρησθαι* vale sia per «usare» che per «consultare un oracolo». Questa polisemia è comprensibile soltanto se si pone *χρησθαι* come un derivato di *χείρ*. «Usare» e «consultare un oracolo» sono entrambi attività di maneggio, attività che si svolgono «con le mani». Non è irrilevante che il greco, parallelamente a *χείρ*, ammettesse per «mano» anche il termine *μαρῆ*. Anche in sanscrito per dire la mano ad *hasta*, «mano», si aggiungono in particolari circostanze di tabù lessicali i termini: *kara*, «ciò che fa», «ciò che agisce»; e *pañcan*, «cinque». Questa varianza terminologica denuncia già presso gli indoeuropei tabù e divieti da aggirare, rappresentazioni oscillanti, l'importanza rituale della mano. Un ulteriore esempio del potere sacrale della «mano» è la giunzione della mano destra con quella sinistra nella preghiera, nel ringraziamento o nel saluto, un gesto diffuso in tutta la cultura indoeuropea, e che si riteneva essere in grado di instaurare una relazione con la divinità. D'altronde si diceva che la mano del re di Francia operasse il miracolo della guarigione degli scrofolosi. L'intera cultura indoeuropea è quindi caratterizzata dalla pervasività della mano in tutti i contesti della vita sociale e religiosa.

1.2 In uno studio dedicato a ricostruire la storia linguistica di «mano» nelle lingue indoeuropee Thomas Markey ne isola due radici originarie. Una sarebbe propria delle lingue indoeuropee orientali, l'altra di quelle occidentali. Queste due radici suonerebbero *\*ghes-* e *\*meH-*. Dalle radici così ricostruite si lasciano derivare facilmente scr. *hasta* (<*\*ghes-to*), gr. *χείρ* (<*\*ghes-r*) e *μαρτή* (<*\*meH-r*), così come lat. *manus* (<*\*meH-n-ou*). Ulteriori radici per «mano» sono comunque attestate nelle lingue indoeuropee, sebbene, considerati gli intenti ricostruttivi di Markey, esse non meritino il rango di «originarie» né quello di «comuni». Si tratta di: *\*pl-mā-* (nel senso di «palma», in seguito, in senso lato: «superficie della mano», «palmo»); *\*dur-no-* («pugno», in seguito, in senso lato: «manciata», e infine «mano»); *\*<sup>u</sup>ronk-ā-* (nel senso di «raccogliere», «abbracciare», ma poi: «mano [che raccoglie]»). «Palma», «pugno», «raccogliere» — e solo in seguito: «mano» come una superficie piatta, «mano» come un *quincunx* appallottolato, «mano» come una *cosa* che raccoglie. Queste radici non sono «originarie» né «primarie» perché qui «mano» ottiene la propria denotazione da qualcosa di «altro», si tratti di un'attività («raccogliere», «abbracciare»), di una pianta («palma») o di un ripiegarsi della mano in un «pugno». In un'ottica ricostruttiva come quella di Markey «originario» e «primario», oltre ad avere una diffusione trasversale, è soltanto ciò che sussiste indipendentemente da altri termini o radici verbali. Risultati di nominalizzazioni o metafore, ad esempio, non possono dirsi «primari». Sebbene queste denotazioni di «mano» non siano «primarie», possono rivestire una certa importanza nella cornice di una «anatomia» di «mano». In particolare la «mano» come *cosa* che raccoglie già allude a un tipo di spazialità circostanziale non estranea a quelle due radici considerate «più originarie» (cfr. *infra* §5).

1.3 Il termine germanico per indicare «mano» è *hand-*. *Hand-* non si lascia derivare da alcuna delle due radici «originarie» (*\*ghes-* e *\*meH-*) né da quelle secondarie appena elencate. *\*Hand-*, inoltre, come radice indipendente e autonoma per le lingue germaniche non rappresenta per i linguisti un'ipotesi plausibile. Ci deve essere allora una qualche attività, un qualche oggetto da cui sia possibile derivare *hand-*. Da dove viene *hand-*? A cosa rimanda il termine «mano» per l'universo dei parlanti di una lingua germanica? In che misura una simile indagine linguistica volta a delineare una struttura logica di «mano» ottiene una certa portata per la filosofia? E poi: in che misura le sfumature linguistico-semantiche delle molteplici denominazioni di «mano» sono state trasferite — almeno inconsciamente — nella filosofia

occidentale? In che modo questi elementi di cui si va in cerca sono da intendersi come efficaci nell'opera di Kant ogniqualvolta compare il termine «mano»?

*Nota. Secondo Archie Bush e Joseph McHugh l'istituzione del matrimonium cum manu darebbe conto di come sia possibile, in una società patriarcale come quella romana, che la linea di successione al trono di imperatore fosse stata — in molti casi — apparentemente matrilineare. L'annosa questione se la società romana in età imperiale abbia avuto un ordinamento patrilineare o matrilineare si risolve prestando attenzione alle conseguenze giuridiche dei poteri «magici» della manus. Mediante la manus la moglie diveniva al marito in loco filiae, una delle sue figlie. Così il marito aveva lo stesso status del padre della moglie; il loro figlio, invece, quello di un figlio del di lei padre (cfr. Bush-McHugh 1974: 275). Il rischio di venir uccisa impunemente da parte del proprio marito le consentiva l'opportunità di trasmettere lo status giuridico di suo padre a suo marito o suo figlio. Di conseguenza, costoro potevano sì reclamare eventualmente il trono come eredi legittimi, ma avevano anche il dovere di ereditare, ad esempio, i precetti stoici secondo i quali il nonno o il suocero conduceva la propria esistenza. È certo interessante osservare i virtuosismi della manus come «espediente legale» (ivi: 261) nel diritto antico, ma la mano non si riduce mai a essi. Non bisogna mai dimenticare il potere magico della mano, altrimenti si incorre nella rischiosa tentazione di risolvere l'origine della propria potenza a una questione convenzionale.*

## 2. \**ghes-*, \**meH-* e il medio

2.1 Dalle radici «primarie» di «mano» \**ghes-* e \**meH-* si lasciano derivare i termini *hasta*, *χείρ* e *μῆρῆ*, *manus*: «mano». Se si riconosce a queste radici il rango di «primarie», bisogna escludere siano deverbativi oppure che denotino in prima istanza un qualche altro oggetto o attività. Bensì: è da esse che altre attività o altri oggetti prenderanno il nome. Nonostante le radici \**ghes-* e \**meH-* siano il risultato astratto di una comparazione tra le lingue indoeuropee avvenuta nel «laboratorio» del linguista (concernenti quindi il *comune*, e non l'*originario*), rimane da chiarire se derivati verbali e nominali delle due radici di «mano»

siano in grado di dire qualcosa circa la «percezione» della mano nella cultura protoindoeuropea — e quindi siano qualcosa di più che un paio di «mute» e artificiali *voci significanti*. Inoltre, questi «mano»-derivati sarebbero le uniche «maniglie» a cui sembrerebbe possibile almeno in prima istanza aggrapparsi, volendosi arrischiare per una «anatomia» di «mano».

Il sanscrito e l'albanese forniscono spunti interessanti per una prima ricognizione in tal senso. Dalla radice *\*g<sup>h</sup>her-*, una rimodulazione della radice *\*g<sup>h</sup>hes-*, deriva la radice sanscrita *hr-* che vale sia per «prendere», «afferrare» che per «dare», «offrire». <sup>75</sup> Nella radice *\*g<sup>h</sup>hes-* sono ancorati sia «afferrare» che «dare». Lo stesso vale per la radice *\*meH-*. Da questa radice si lascia derivare l'albanese *merr*, che significa sia «prendere» che «ricevere». La duplicità semantica di questi «mano»-derivati si lascia comprendere solo e soltanto se a fondamento di ogni «dare-afferrare» e «prendere-ricevere» si pone: «mano». Nonostante la vistosa differenza di suoni, i «mano»-derivati di entrambe le radici sembrano avere una certa somiglianza strutturale. Si dà così a vedere l'autentica «percezione» di «mano» presso la cultura indoeuropea: «*mano*» è il luogo di ogni «dare-afferrare» e di ogni «prendere-ricevere». — E si potrebbe fin d'ora far notare che la mano giace a fondamento di alcune tra le più antiche istituzioni della cultura indoeuropea: *possesso, rivalsa, concetto e dono*. —

---

<sup>75</sup> La radice *hr-* ha il proprio corrispettivo indoeuropeo in *\*g<sup>h</sup>her-* dal significato di «afferrare», «prendere». Scrive Markey a proposito delle radici di «mano», «dare» e «afferrare»: «Almeno a prima vista i gerghi nell'est sembrano sviluppare derivazioni da due modelli basilari sottostanti (*\*g<sup>h</sup>hes-/\*g<sup>h</sup>her-*), mentre quelli nell'ovest differiscono moltissimo da queste composizioni utilizzando una varietà di radicali divergenti» (Markey 1984: 271). Per «afferrare»/«dare» e «mano» i dialetti indoeuropei orientali utilizzano radicali molto simili, ma fundamentalmente distinti, mentre nelle parlate occidentali — particolarmente innovative — i radicali per indicare «afferrare»/«dare» e «mano» sarebbero estremamente divergenti.

Non sembra sia affatto da escludere una parentela diretta tra i radicali *\*g<sup>h</sup>her-* e *\*g<sup>h</sup>hes-*. Supposta una filiazione tra i due radicali, l'evoluzione linguistica porterebbe da *\*g<sup>h</sup>hes-* a *\*g<sup>h</sup>her-*, non l'inverso. Il secondo radicale sembra essere risultato di un rotacismo, fenomeno assai diffuso nelle lingue indoeuropee per quanto riguarda *-s-*. Il che vuol dire: anche laddove si ponga *\*g<sup>h</sup>her-* come radice protoindoeuropea autonoma, essa può essere derivata da un *\*g<sup>h</sup>hes-* anteriore. Ci si dispensa qui, dato il carattere tecnico della prova, dal trovare un argomento decisivo a riguardo, e ci si limita ad accettare questa filiazione come ipotetica.

Non solo: «afferrare»/«dare» deriva da «mano»; ma anche: «mano» non deriva da «afferrare». Secondo Alois Walde, in una tesi ripresa poi da Julius Pokorny, il greco *χείρ*, «mano», deriverebbe da una radice protoindoeuropea *\*g<sup>h</sup>her-* dal significato di «afferrare», «prendere». Tuttavia, derivare il greco *χείρ* dalla radice ricostruita *\*g<sup>h</sup>her-* tuttavia non sembra essere una tesi più sostenibile, come fanno notare Thomas Markey e Winfred Lehmann (1986: 176).

Ancor più difficile della successione dei fonemi componenti le radici «primarie» di «mano» è dover rendere conto del significato delle parole che i progenitori dei parlanti indoeuropei hanno ricavato da «mano»: «dare-afferrare», «prendere-ricevere». Eppure: situazioni «ambivalenti» di questa sorta sono decisamente frequenti nelle lingue indoeuropee. Émile Benveniste già faceva notare come le «nozioni di “dare” e “prendere”» siano di fatto «legate nella preistoria indoeuropea» (Benveniste 1969: 60).

2.2 Come si spiega, allora, questa particolare ambivalenza? Quale significato riveste per una ricostruzione della «percezione» della mano nella preistoria comune delle lingue indoeuropee? Se fosse possibile — con una leggerezza soltanto apparente — ascrivere a un sostantivo una caratteristica esclusiva di verbi, si potrebbe certo dire che il termine «mano» venne inizialmente percepito come *mediale*. Anche se caratterizzare verbalmente un sostantivo può apparire in prima istanza arbitrario e sorprendente, qui sembra essere consentito — a patto di venir meno, seguendo la vita della lingua, a una artificiosa distinzione tra sintassi e semantica.

Nessuno tra i termini indicanti la mano derivati da entrambe le radici primarie (ad es. *hasta*, *χείρ*, *μαρῆ* e *manus*) è un sostantivo neutro. Esistono tuttavia fatti linguistici — stando all’ipotesi di Markey — per cui i termini per indicare «mano» sarebbero stati originariamente flessi come sostantivi neutri eteroclitici. In seguito «mano», però, percepita finalmente come *agente*, acquisì una connotazione di genere ben determinata: «“mano” come ricettacolo inanimato fu risemantizzato come agente animato» (Markey 1984: 276). La connotazione di genere di ogni termine — «mano» compreso — è dipendente dal suo venir o meno percepito come agente. Nelle analisi di questo tipo, quindi, sembra che funzioni semantiche (nel caso specifico: qualità di *agency*) non siano separabili da connotazioni sintattiche (genere grammaticale).

Inoltre, nel caso specifico di «mano» sembra che la nozione di «luogo del processo» sia stata più centrale di quella di «origine del processo» (*ivi*: 271):

«In riferimento ai termini di parti corporee, in particolare “mano”... la nozione di «luogo del processo» fu più importante di quella di «origine del processo»: «mano» fu prima semantizzata come ricettacolo inanimato (neutro) e soltanto più tardi compresa come uno strumento animato (*χείρ* f.) o addirittura personificato (itt. *keššar*)».

Il «luogo del processo», il «dove» dell'azione sembra poi aver contribuito al riconoscimento della *agency* della «mano» molto più che l'«origine del processo», il «chi» o la volontà dell'agente.

*La mano come agente; il luogo dell'azione e non la sua origine.* Le due istanze devono essere qui congiunte: se si vuole interrogare «mano», allora è impossibile non interpellare ora la struttura logica di ciò che esprime al contempo un'azione ed il suo luogo — il *medio*.

2.3 Vi è di fatto una stringente analogia tra «mano» e quella diatesi che si oppone a una attiva e a una passiva. Il *medio*, scomparso nelle lingue moderne, costituisce assieme all'attivo la prima e fondamentale diatesi delle lingue indoeuropee. Il passivo sarebbe invece — rispetto alla diatesi media e attiva — un prodotto tardo e successivo. Coniugato in forma mediale «il verbo indica un processo che ha luogo nel soggetto; il soggetto è interno al processo», mentre in diatesi attiva esso denota «un processo che si realizza a partire dal soggetto e al di fuori del soggetto stesso» (Benveniste 1966: 204).

*Il medio indica allora un'azione in cui il soggetto è nello stesso tempo il luogo e l'agente di un processo* — sebbene questo processo possa certo riguardare anche qualcosa al di fuori del soggetto. Valgano a titolo di esempio i seguenti verbi greci in diatesi media: *αἰσχύνομαι*, «vergognarsi»; *αἰσθάνομαι*, «raccogliere attraverso i sensi»; *δέχομαι*, «ricevere»; *ἐργάζομαι*, «fare un'opera». Se ci si vergogna di qualcosa; se si raccoglie qualcosa attraverso i sensi; se si riceve qualcosa; se si è alle prese con un'opera — sempre è il soggetto il «luogo» e l'agente di un processo. La funzione del *medio* è «definire il soggetto in quanto interno al processo», di «precisare la posizione del soggetto rispetto al processo, a seconda che gli sia esterno o interno, e a qualificarlo in quanto agente a seconda che agisca, nell'attivo, o che agisca essendone implicato, nel *medio*» (Benveniste 1966: 206). I grammatici indiani perciò denominavano la diatesi media *ātmanepada*, «azione per il Sé», «azione in cui il Sé è coinvolto», e la contrapponevano a quella attiva, che prendeva il nome di *parasmaipada*, «azione per un altro». *Agire essendone implicati* — ecco una fondamentale proprietà logica del *medio*.



La diatesi media ha svolto un ruolo fondamentale nella storia delle lingue indoeuropee. Il medio — e più in generale la distinzione delle diatesi — «deve aver permesso la realizzazione di opposizioni semantiche che non potevano essere espresse in altro modo» (ivi: 207). Per mezzo dell'alternanza tra attivo e medio le lingue

«hanno realizzato opposizioni lessicali di nozioni polari dove uno stesso verbo, mediante il gioco delle desinenze, poteva significare o “prendere” o “dare”: scr. *dāti*, “egli dà”: *ādāte*, “egli riceve”; gr. *μισθοῶν*, “dare in locazione”; *μισθοῶσθαι*, “prendere in locazione”; — *δανείζειν* “prestare”: *δανείζεσθαι*, “prendere in prestito”» (ivi: 208).

Consentire l'espressione di «opposizioni semantiche» che «non possono essere espresse in altro modo» — questo è il risultato dell'irruzione dell'«agire essendone implicati» nella storia dell'animale che parla. Consentendo a un unico e medesimo supporto fonetico di ospitare significati opposti congiungendo i contrari, l'alternanza della diatesi media con quella attiva è una strategia con cui la lingua ha esibito giunture di opposizioni semantiche. Il medio mostra come vi sia a fondamento di *alcune* opposizioni semantiche il «tipo» di coinvolgimento del soggetto agente. *Il medio esibisce le giunture di opposizioni semantiche.*

Agire essendone implicati. Esibire le giunture di opposizioni semantiche. Queste la struttura logica del medio e la forma che assume se la si ammira immersa nella storia. Come il medio — così «mano». Dai derivabili di *\*ghes-* e *\*meH-* appena citati («dare-afferrare», «prendere-ricevere») si evince che nella lingua protoindoeuropea la mano veniva percepita come un soggetto agente *luogo* delle sue azioni: il dono e la preda; ciò che viene afferrato e ciò che si dà *hanno luogo* nella mano: *per tramite* della mano e *nella* mano. L'azione dell'afferrare e del donare, quella del prendere e del ricevere, hanno il proprio «motore» e la propria attuazione nella mano perché là hanno luogo. La mano in ogni «dare-afferrare» e in ogni «prendere-ricevere» agisce sempre «rimanendone implicata».

*La mano compendia allora la modalità del medio; «mano» è carne ed ossa del medio.* «Afferrare-dare», «prendere-ricevere». Le giunture della mano che cinge un oggetto ora si aprono nel gesto di offrirlo, ora, invece, con un movimento repentino, si chiudono e si ritraggono rivendicando per sé la preda. Le giunture della mano hanno la medesima «estensione» di quelle «giunture» che congiungono le opposizioni semantiche cui essa dà

espressione. Ma *la mano*, oltre a «dar corpo» a quelle opposizioni, diventa essa stessa campo di opposizione. Le mani sono infatti «due» (Hertz 1909: 137):

«Quale somiglianza più perfetta di quella delle nostre due mani! E nondimeno quale disuguaglianza più stridente! Alla mano destra sono destinati onori, prerogative e denominazioni lusinghiere: essa agisce, ordina, *prende*. Per contro la mano sinistra è disprezzata, ridotta al ruolo di ausiliario: di per sé essa non può nulla, solo assistere, assecondare, *tenere*... Quali sono i titoli di nobiltà dell'una, e da dove deriva la servitù dell'altra?»

*Nota. Sembra che la mano come medio sia stato un tema presente nell'opera di Le Corbusier. Un esempio concreto è l'imponente scultura che raffigura una «mano aperta» posta a Chandigarh, la città dell'India completamente progettata secondo i dettami dell'architetto svizzero. Interrogando la propria lingua più antica, a un parlante indoeuropeo non deve risultare estraneo né banale il messaggio dell'opera: la mano aperta è «the hand to give and the hand to take». La «mano aperta», un tema che ricorre spesso nei disegni e nelle parole di Le Corbusier, è una mano che «dà» e che «prende», e che coglie il medio in quella sua indifferenza modale che dà luogo agli opposti.*

### 3. *Manus* e il duale

3.1 Radice primaria di «mano» per le lingue indoeuropee occidentali è: *\*meH-*. Dalla radice *\*meH-* deriva il termine latino *manus*, base di «mano» per tutte le lingue romanze. Il termine *manus*, *-us* (< *\*meH-n-ou*; *\*meH-n-ous*) — come ancora più evidente è il caso di *cornu*, *-us* — corrisponde ai casi obliqui locativo (*\*-ou*) e genitivo (*\*-ous*) di un'originaria flessione duale (cfr. Walde 1928, II: 272). *Manus* è quindi resto di un duale. Questo termine apparteneva probabilmente a una famiglia estinta di originari *dualia tantum*. In principio erano «due mani» — e la mano destra sempre accompagnava la sinistra. Questa dualità di *manus* sviluppata a partire dalla radice *\*meH-* non è certo completamente estranea a una generale e diffusa percezione della mano presso i popoli antichi.<sup>76</sup> Come è da intendersi in

---

<sup>76</sup> Da un punto di vista meramente lessicale, anche il luvio (anatolico) *išris*, «mano», tradirebbe la propria origine duale (cfr. Fritz 2011: 187).

generale, però, la dualità delle mani? Esprime soltanto il fatto che ci si trovi davanti a due oggetti fisici che occorrono sempre assieme nell'esperienza, oppure essa indica qualcos'altro? In che misura la mano si dà qui a vedere non più come sostrato di opposizioni, ma come matrice di opposti?

3.2 Per tentare di chiarire il carattere duale del termine è necessario prendere in considerazione il duale come forma linguistica. Soltanto se si interroga la struttura logica della *dualità*, allora è possibile comprendere il *dualismo* tradizionalmente associato alle «due» mani. In un saggio dal titolo *Sul duale* Wilhelm von Humboldt esamina le proprietà della categoria linguistica del duale. La tesi di Humboldt è la seguente: il duale non è un plurale ristretto, ma si fonda sul «sentimento» di «dualità» («Zweiheit»), un sentimento comune agli uomini, che ha la sua base nel modo in cui l'uomo abita la lingua. Sia l'«uomo non civilizzato» che quello «altamente colto» vengono toccati, in quanto parlanti, da questo «sentimento»: decisiva è quindi non una determinata condizione *storica* dell'uomo — ad esempio: un determinato stato di civilizzazione — bensì la sua stessa *natura*. Si inizia a dire «due» quando *si sente* che tutto il proprio pensiero verbale porta l'impronta di una dualità oppositiva. La dualità, allora, non è confinata alle «domeniche della vita»: essa pervade la più trita quotidianità di ogni parlante. Di essa è intriso ogni singolo proferimento verbale.

«Erronea» è per Humboldt l'opinione di coloro che intendono il duale «semplicemente come un plurale ristretto, introdotto casualmente per il numero due» (Humboldt 1828: 16; 789). Sebbene in alcune lingue il duale sia sopravvissuto soltanto nel sistema nominale, verbale o pronominale, nelle «lingue sanscritiche» — è così che Humboldt chiama le lingue indoeuropee — «il duale penetra l'intera lingua e compare in tutte le parti del discorso» (*ivi*: 14; 788). In altri termini: caratterizzare originariamente in numero duale oggetti che nell'esperienza occorrono sempre in coppia — come ad esempio *manus* o *cornu* — è effetto del sentimento della dualità che sempre abita l'uomo. Non si spiega la straordinaria e unica pervasività del duale «nell'intera lingua» facendo esclusivamente ricorso all'incontro contingente con coppie di oggetti. Anzi: se non ci fosse una pervasiva dualità abitante ogni parlante, essi non potrebbero nemmeno venir detti una «coppia». È una certa frattura che è in noi che ne determina il numero in duale — e non l'esigenza di una qualche ipertrofia comunicativa. Un paio di oggetti compresenti in cui ci si imbatte in qualsiasi

«passeggiata» nel mondo circostante è un semplice pretesto tramite cui la dualità, di cui è intriso ogni nostro gesto verbale, può comparire su quella scena dietro alle cui quinte permanentemente giace. *L'occorrenza simultanea e ricorrente di due oggetti nell'esperienza ordinaria si presta a occasionare l'espressione linguistica di una frattura che di fatto è in noi, e che pervade l'intero linguaggio, senza esserne la ragione.*

C'è inoltre un motivo grammaticale per cui il duale — sebbene vi si possa riferire — non trae origine dal contingente incontro con un paio di oggetti del mondo. Il duale, difatti, da un punto di vista grammaticale è da intendersi come «collettivo-singolare del numero *due*» (*ivi*: 18; 791). Mentre il plurale riconduce una pluralità di enti a un'unità solo occasionale, il duale lo fa «secondo il proprio concetto originario». Per questa ragione — sostiene Humboldt — non può considerarsi duale quel plurale limitato di cui dispone la lingua abiponi (Paraguay) o la lingua tahitiana. La categoria grammaticale del «collettivo-singolare» esprime in modo irriducibilmente molteplice una certa unità. Esempi di sostantivi in «collettivo-singolare» sono: coppia, flotta, moltitudine, fogliame. Intendere il duale come «collettivo-singolare del numero *due*» significa dunque: «due» è nel duale da intendersi non come un numero *intero*, «uno dei molti numeri progressivi della serie numerica» (*ibidem*), bensì come *ciò cui la cui singolarità è irrimediabilmente molteplice e eterogenea*. Il duale come «collettivo singolare del numero due» esprime in modo irriducibilmente duplice una certa unità, e non si limita a riscontrare la semplice contingenza di “due” oggetti o individui.

*«Dis-porre»: di-vedere un'unità senza frantumarla o ricondurre a unità un paio di cose dis-perse compresenti, mostrando così una frattura che ci appartiene — questa è la funzione del duale. Vedere uno come due (di-vedere); ricondurre all'unità del «due» oggetti che ne sono privi (dis-persi). Queste la sistole e la diastole del duale, del «porre-due» (dis-porre). Ora il «due» è il contenuto dell'uno; ora l'uno è la forma del «due». Del fatto che, poi, il duale non abbia una funzione primariamente comunicativa — e che non abbia a suo fondamento l'incontro casuale e ripetuto con un paio di oggetti mondani — ne è prova proprio la sua grammaticalizzazione come «collettivo-singolare». Che le «mani» siano sempre «un paio» non è quindi sufficiente per render conto della dualità originaria di *manus* — del fatto che esse siano una «coppia». Anzi: della «percezione» di una «coppia» il duale è addirittura condizione di possibilità, come sembra indicare il seguente fatto di lingua.*

Il sistema numerale del protoindoeuropeo — così come è stato ricostruito dai linguisti — presenta poche incertezze. Una di queste riguarda il termine che denoterebbe l'unità. Due radicali sono attestati, infatti, per designare «uno»: *\*oy-* e *\*sem-*. Dal primo, probabilmente correlato al paradigma pronominale *\*ey-/i-*, si lasciano derivare scr. *eka-* (< *\*oy-ko-*), lat. *unus* (< *\*oy-no*), «uno»; ma anche gr. *οἶος* (< *\*oy-wo*), «solo, unico». Da *\*sem-*, invece, con una serie di complesse derivazioni, ar. *mek*, gr. *μία*, «uno»; ma anche lat. *semi-*, gr. *ἡμι-*, «metà (di uno)». Vi è una differenza semantica di rilievo alla base della distinzione tra le due radici dell'unità ricostruite dai linguisti: *\*oy-* indica «uno (solo), una cosa singola», mentre *\*sem-* «diverse cose prese come uno» (Sihler 1973: 111) ovvero «uno come molteplice». Il termine protoindoeuropeo ricostruito per indicare la «coppia» è *\*smH-*, e non è un caso si avvalga proprio della radice *\*sem-*. Fin qui nulla di inverosimile: è plausibile che per esprimere la «coppia» ci si avvalga — se disponibile — della radice di un tipo di unità: «diverse cose come uno» o «uno come molteplice», invece che di quella: «un (solo), una cosa singola». Tuttavia, è l'interpretazione che Andrew Sihler dà della marca *\*H-* a rendere lo scenario decisamente più avvincente. Stando a Sihler ci sarebbero «convincenti ragioni formali e semantiche» (*ivi*: 112) per ritenere che *\*H-* sia una marca duale, la medesima marca caratteristica del numero duale nel sistema pronominale. «Coppia» risuonava allora letteralmente come: «due presi come uno», «uno come duplice». La marca duale è indispensabile per la «percezione» della «coppia», come mostra la sua stessa espressione linguistica.<sup>77</sup>

3.3 Dalla dualità — condizione *naturale* dell'animale umano — al *dualismo* — situazione storicamente *contingente* che consiste in un'irriducibile opposizione tra due elementi. Qual è il percorso che conduce dall'una all'altro?

«Il concetto di dualità appartiene alla duplice sfera del visibile e dell'invisibile» — scrive Humboldt (1828: 21; 795). La dualità viene tuttavia soltanto occasionata — e non resa possibile — «dall'osservazione più semplice e superficiale» di «un gruppo di due oggetti» che si possono «abbracciare all'istante con lo sguardo» come un «in sé concluso» (*ivi*: 22; *ibidem*). Se è «nell'invisibile organismo dello spirito» che la dualità si radica in modo

---

<sup>77</sup> Per procedere oltre nella trattazione si pone come necessaria un'indagine preliminare sulla natura e sulla funzione del duale. Ciò che segue presuppone logicamente i risultati di una tale indagine, la quale viene fornita qui appendice (cfr. *infra* Appendice. Excursus sul duale).

«profondo e originale» (*ibidem*), certo essa è abile di venir evocata in noi anche da un contesto sensibile: le *due* narici, le *due* mani, «i *due*: il cervo e il corvo» (scr. *mṛga-kākau*: è con questa espressione, in cui il secondo termine assume il numero duale, che in sanscrito si nomina una coppia di individui non intimamente associati quando la si incontra in una passeggiata intramondana). La coppia de «il cervo e il corvo» occasiona quella dualità che, però, in realtà ha già operato per renderla tale. Il duale «casuale» ne presuppone sempre uno «ellittico». Se l'uomo è «Dioscuro», allora egli di-vidе quello che si trova nel mondo. Egli trova nelle cose ciò che egli stesso vi pone. Perciò Lattanzio poteva scrivere: «numerus dualis... valeat ad perfectionem rerum».

La dualità dell'uomo diventa nelle cose del mondo *dualismo*. Il dualismo è una flessione storica e contingente della dualità in cui l'uomo è immerso. In ciò esso ha il suo limite naturale — in ciò il suo valore storico. Emblematico è il caso della «mano». Il termine *manus* non indica in prima istanza le mani come due oggetti, ma porta ad espressione una dualità di cui si ha sentimento. In un'espressione dialettale moderna, tra l'altro, «mano» viene ancora percepito come «collettivo-singolare». A Roma si dice: «*le* mano». Questa espressione ha un che di analogo alle espressioni in tedesco del tipo: «*zehn Mann*», «dieci uomo»; oppure «*vier Elle*», «quattro cubito» (cfr. Humboldt 1828: 20; 793). Senza prendere atto della dualità linguistica originaria del termine *manus* diventa inspiegabile il simbolismo tradizionalmente associato alla mano. Qui ci si riferisce a quelle metafore che sono sorte in seno alle culture indoeuropee — sebbene non ne costituiscano affatto un tratto esclusivo — dall'opposizione della mano «destra» con quella «sinistra», e che certo non hanno bisogno alcuno di esser richiamate alla memoria. Si tratta di un dualismo talmente noto e diffuso da risultare innegabile. Tuttavia, si tratta di un dualismo oppositivo decisamente particolare, se è vero che è uno dei due poli a risultare «prediletto», mentre l'altro solitamente soccombe.

3.4 In uno studio di considerevole valore — definito a ragione «epocale» (Gell 1976: 246) — Robert Hertz indaga le ragioni della così detta «preminenza della mano destra», fornendone al contempo una genealogia. «Quale somiglianza più perfetta di quella delle nostre due mani!» — scrive Hertz — «E nondimeno quale disuguaglianza più stridente!» (Hertz 1909: 137). La tesi di partenza Hertz è la seguente: nella cornice del dualismo tradizionalmente associato alla mano, non c'è alcuna superiorità naturale della

mano destra tale che ne giustifichi la «preminenza», né d'altro canto essa può dirsi mero prodotto di convenzioni sociali. Certo, nell'uomo — e solo nell'uomo tra gli animali — c'è «una vaga disposizione all'uso della destra», ma essa è talmente aleatoria da non esser sufficiente a «determinarne la prevalenza assoluta se influenze estranee all'organismo non intervenissero a fissarla e a rafforzarla» (*ivi*: 139). Ancora: vi è certo «una mutilazione della sinistra» (*ivi*: 140) sancita da norme positive che alla destra «ricorda» il proprio primato e la propria diversità polare. Tuttavia, dell'asimmetria oppositiva tra mano destra e sinistra — e della sorprendente «preminenza» della prima — non si può dar conto tramite mere convenzioni arbitrarie e occasionali. Ci si trova in una situazione paradossale, in cui «l'asimmetria organica nell'uomo è al contempo una realtà e un ideale» (*ibidem*). La polarità tra mano destra e mano sinistra mette le sue radici in una duplice realtà: una propriamente “reale”, l'altra invece immateriale. La prima, però, non è sufficiente a garantire l'esistenza del dualismo oppositivo tra destra e sinistra né a spiegare l'origine e la ragion d'essere di quella “immateriale”. Qual è, allora, quella realtà immateriale o «ideale» decisiva per l'origine del dualismo tra mano destra e mano sinistra che sia al contempo in grado di rendere ragione della «preminenza» di un polo sull'altro?

3.5 Il dualismo tra mano destra e mano sinistra sarebbe per Hertz «conseguenza del dualismo proprio del pensiero primitivo» (Hertz 1909: 155), riducibile in ultima istanza a ciò che egli chiama «polarità religiosa»: l'opposizione tra profano-impuro e sacro. Il dualismo tra mano destra e mano sinistra, allora, ne avrebbe a fondamento uno ulteriore — e altrettanto materiale. Non soltanto il dualismo tra mano destra e mano sinistra, ma anche i dualismi della sfera sociale (le due metà o fratrie che costituiscono la tribù), quello del mondo naturale (due classi opposte di poteri naturali: maschile-femminile, luce-tenebra ecc.) e quello dell'organizzazione dello spazio fisico o culturale sarebbero un riflesso di questa «polarità religiosa», per Hertz alla base del «dualismo proprio del pensiero primitivo». Alla «polarità religiosa», matrice di dualismi che nel mondo primitivo reggono ogni cosa, non poteva certo sfuggire il «microcosmo» dell'uomo. «Se l'asimmetria organica non fosse esistita» — scrive Hertz — «sarebbe stato necessario inventarla» (*ivi*: 145). Da «polarità religiosa», primo e fondamentale dualismo, sarebbero poi sorti, secolarizzati, quegli «ideali che, laicizzati,

regolano ancora oggi la nostra condotta» (*ivi*: 141): la divisione in classi o l'identità dei popoli, la differenza di genere, i «buoni» e i «cattivi» sulla lavagna del maestro.

Non sembra esserci alcun dubbio sul fatto che il dualismo sia caratteristica fondamentale del pensiero primitivo, così come che esso caratterizzi tanto la sfera del mondo primitivo quanto quella dell'uomo contemporaneo. Ciò conduce addirittura a pensare che il dualismo accompagnerà permanentemente la *storia* dell'uomo. Tuttavia, Hertz commette un errore quando radica nel dualismo della «polarità religiosa», certamente importante, ciononostante storico e contingente come gli altri, ogni dualismo ulteriore. Ammesso che sia possibile stabilire che la «polarità religiosa» abbia un primato cronologico su ogni altro dualismo, qui l'errore sarebbe comunque di carattere «logico». L'errore di Hertz consiste nel porre un dualismo contingente — per quanto anteriore o diffuso — a fondamento di ogni altro dualismo. Un primo dualismo — il cui primato potrebbe dedursi probabilmente dalla sua straordinaria diffusione in ogni genere di cultura conosciuta — sarebbe alla base di ogni altro dualismo. Hertz pone un qualcosa di *storico* a fondamento della *storia*. Proprio qui, invece, bisogna «uscir fuori» dalla storia e porre a fondamento di ogni dualismo un qualcosa di letteralmente *preistorico* o *naturale*: la *dualità* dell'uomo. La «polarità religiosa» ha la sua radice *così come* la polarità «destro-sinistro» o «maschile-femminile» nella dualità caratteristica della natura umana.

Di fatto Hertz sembra perlomeno concedere uno spiraglio per la formulazione di una qualche ipotesi sull'origine — a sua volta — della «polarità religiosa» quando scrive: «non compete alla nostra indagine ricercare la causa e il significato della polarità che domina la vita religiosa» (*ivi*: 157). Salvo poi, però, suggerire di imbattersi in un vicolo cieco, affidando alla sociologia il compito di dar conto di questa origine. Portare avanti quest'«indagine», infatti, non spetta alla sociologia né alla scienza delle religioni, bensì alla filosofia del linguaggio, nella misura in cui essa è la sola e più attendibile antropologia. È la condizione dell'uomo nel linguaggio a dar conto di ogni dualismo — compreso quello, tra gli altri, della «polarità religiosa».

3.6 Perché, oltre al dualismo tra mano destra e mano sinistra, vi è anche una «preminenza» della prima sulla seconda? Si potrebbe credere — a torto — di confutare la tesi di Hertz sulla «preminenza» della mano destra — dopo averne destituito a ragione quella



sulla «polarità religiosa» a fondamento di ogni dualismo — portando a sostegno un certo materiale linguistico.

«Mano destra» in greco è *δεξιὰ*; «salutare» e «rendere onore» è *δεξιόμοι*. «Dire: salute!» per i greci è porgere la mano destra — giammai la sinistra; il posto d'onore è quello «a destra». Ma *δεξιός* non vale soltanto per «destro», bensì anche per «favorevole». Negli auspici «destro» è «di buon augurio». In latino «mano destra» è *dextera*, e *dexter* — come il suo equivalente greco — vale anche per «favorevole», «propizio». Molteplici, invece, in greco come in latino, sono i modi per dire «sinistra». Tutti però segnati da una certa ambivalenza che sembra apparentemente deporre contro la «preminenza» della destra. «Sinistro» è *λαιός*, lat. *laevus*, «sinistra». «Mano sinistra» è *laeva*, che Plauto non esitava a dire *furtifera*, «ladra». Eppure *laevus* vale sia per «favorevole» che per «avverso». Un altro modo per nominare in greco il «lato sinistro» è *σκαίός*, che, così come lat. *scaevus*, vale anche per «malaugurato», «sinistro», «maldestro».<sup>78</sup> «Sinistro» è sorprendentemente anche *ἀριστερός* (*ἀριστερά*, «mano sinistra») e si lascia direttamente derivare da *ἀρείων* «migliore», «superiore». Eppure pare che la semantica della sinistra in questo caso non tragga benefici dalla sua «nobile» origine: *ἀριστερός* è infatti anche «sinistro», «di cattivo auspicio». Sorte che condivide con *εὐώνυμος*, «di buon nome», «di nome fausto», ma anche: «a sinistra», «sinistro», «a sud», «infausto». *Sinister*, infine, in latino è «sinistra», ma vale anche per «favorevole» o «infausto». La «preminenza» della destra sarebbe allora macchiata quantomeno da una certa ambiguità, se è vero che anche «sinistro» è «propizio» e «favorevole», «di buon nome» e «migliore». Il lato sinistro, d'altro canto, sarebbe segnato da una certa ambivalenza in quanto ospita tanto il «propizio» che lo «sfavorevole», tanto il «fausto» che l'«infausto». Come deve essere interpretata quell'ambiguità? Come si dà conto di questa ambivalenza?

Anzitutto un fatto: la «preminenza» della destra può permettersi di divenire ambigua soltanto laddove essa sia chiaramente spiccata. Tanto nella cultura greca che in quella latina la destra ha senza dubbio un primato considerevole. Il «buon nome» con cui talvolta la

---

<sup>78</sup> I termini *λαιός*, *laevus* (< \**laiwòs*), *σκαίός*, *scaevus* (< \**skaiwòs*), contengono la particella di origine deittica *-w* (pie. \**w<sup>e</sup>/o-*). Secondo Thomas Markey, il primo che ha proposto un'interpretazione deittica della particella, *-w* avrebbe un «valore oppositivo» e svolgerebbe il compito di esprimere «coppie oppositive» (Markey 1979: 72). Lo stesso compito spetterebbe anche al suffisso \**t(e)ro-* (cfr. *dexter*), ma questo sarebbe stato generalmente sostituito dalla prima.

sinistra viene nominata ha il suo fondamento nella natura linguistica dell'*eufemismo*: «capovolgere l'effetto di una evocazione sinistra» (Benvensite 1966: 368). Si tratta fondamentalmente di «antifrasì» (Hertz 1909: 160) con scopo esorcizzante. Come fa quel bambino — a cui vengono quotidianamente impartiti un modello e un'educazione intrisi di religiosità manichea — che in momenti di lucido terrore esorcizza il suo solitario dormiveglia chiamando il Maligno «amico» e assicurandogli di «volergli bene», così l'uomo chiama «nobile» o «ben detta» la mano sinistra per ingraziarsi il *mana* che dimora in essa o per deporre la potenza con i poteri magici della parola. Infine, ma è già Hertz a ricordarlo, non è un caso che l'ambivalenza della sinistra sia di casa nello stesso campo semantico in cui lo è «usare»: quello delle pratiche oracolari. Che «sinistro» possa valere sia per «favorevole» che per «sfavorevole» si spiega non tanto con la posizione dell'augure rispetto all'est o con la circostanza che il fianco destro presentato dagli uccelli in volo possa comparire alla sinistra di questi, bensì si lega più realisticamente al fatto che «responsi confusi» e ambivalenti consentivano all'oracolo di «accrescere il proprio prestigio» (*ivi*: 147). Situazioni tipiche quale quella del «tornerà sugli scudi» che le sibille riferivano alle madri dei soldati in guerra, senza precisare se questi torneranno, vivi, sugli scudi festanti del vincitore, o morti, avendone il proprio per feretro.

### 3.7 Da dove, allora, la «preminenza» della destra? Scrive Hertz (1909: 156):

«I lievi vantaggi fisiologici a favore della mano destra sono soltanto l'occasione di una differenziazione qualitativa, la cui causa risiede, al di là dell'individuo, nella costituzione della coscienza collettiva. Un'asimmetria corporea quasi insignificante è sufficiente a indirizzare in un senso o nell'altro rappresentazioni opposte, già compiutamente formate».

Vi è una «vaga» e «lieve» disposizione all'impiego della mano destra, sebbene non vi sia alcuna asimmetria anatomicamente significativa tra mano destra e mano sinistra. Eppure, per quanto insignificante, essa «occasiona» in quell'animale linguistico che è l'uomo l'espressione di una «differenziazione qualitativa» tra «rappresentazioni opposte già compiutamente formate». Le *due* mani occasionano l'espressione di una dualità che è in noi. Una quasi insignificante asimmetria anatomica tra esse sancisce una determinata caratterizzazione «qualitativa» nella cornice di queste «rappresentazioni opposte già

compiutamente formate», nella scenografia di questo dualismo. Eppure: «Come è dunque possibile credere che una lieve differenza di grado nella forza fisica delle due mani sia sufficiente a spiegare un'eterogeneità così netta e così profonda?» (*ivi*: 149). Ora si comprende finalmente perché Hertz abbia potuto scrivere: «se l'asimmetria organica non fosse esistita, sarebbe stato necessario inventarla» (*ivi*: 145). Quasi a conferma dell'ipotesi della dualità a fondamento di ogni dualismo, egli scrive (*ivi*: 157): «Proprio perché l'uomo è un essere duplice — *homo duplex* — egli possiede una destra e una sinistra profondamente differenziate». Come a dire: l'uomo ha «due» mani, una «destra» e una «sinistra», perché ha linguaggio. Qualcuno potrebbe sostenere che il dualismo tra destra e sinistra — e la «preminenza» della prima — non abbia nulla a che fare con la nostra natura linguistica, ma sia un riflesso dell'orientamento effettivo nello spazio o addirittura dovuta a residui mitico-culturali. A seconda dei casi qui si predilige una *natura* asettica e muta scissa dalla *storia* o una *storia* priva di *natura*. In primo luogo, però, il dualismo tra «destra» e «sinistra» genera un orientamento, e non lo subisce. Se, invece, la «preminenza» della destra fosse per caso un residuo culturale (ad es. del culto solare), allora, come si spiegherebbe il fatto che nella lingua e nei riti degli abitanti dell'emisfero australe non si riscontra affatto una «preminenza» della sinistra? Il mondo esterno al più riflette — e «arricchisce» — questo dualismo che ha radici profonde nella nostra natura linguistica, certo non lo «crea» (*ivi*: 156).

3.8 Sebbene «lieve» e «vaga», questa «asimmetria corporale» tra mano destra e mano sinistra deve essere pur argomentata. In uno studio recente Michael Corballis abbozza un percorso per certi versi analogo, per altri, come in un'immagine speculare, affatto diverso, da quello delineato decenni addietro da André Leroi-Gourhan in una ricerca considerata a ragione monumentale. Entrambi ritengono che la significazione sia sorta in qualche modo dalla «mano». Se Leroi-Gourhan attribuisce la nascita della significazione alla «libertà» raggiunta dalla mano rispetto a incombenze come il camminare, Corballis ipotizza che la voce significante sia sorta non dai richiami vocali dei nostri progenitori primati, bensì dai loro *gesti manuali*. Perciò egli giudica plausibile una transizione del significato «dalla mano alla bocca», e respinge indietro il vanto della bocca di esser stata dimora originaria del significato. La voce significante ha come predecessore la mano significante. Il linguaggio che ora eventualmente si accompagna a gesti manuali, una volta non ne era affatto indipendente.

Nella cornice generale di questa ipotesi, Corballis avanza un argomento a favore di quella «lieve» e «vaga» asimmetria tra mano destra e mano sinistra che occasionerebbe la «preminenza» della prima sulla seconda.

A differenza delle direzioni davanti-dietro e sopra-sotto, l'uomo — come quasi tutti gli altri animali — è quasi perfettamente simmetrico rispetto all'asse destra-sinistra. Non c'è infatti alcuna «pressione selettiva» — questo argomento *teleologico* che i naturalisti impiegano spesso e volentieri per conoscere gli organismi viventi — che imponga nell'uomo una distinzione tra destra e sinistra. Anzi: sembra che pressioni selettive abbiano addirittura operato «in favore di un alto grado di simmetria laterale» (Corballis 2002: 223). Nonostante ciò, tuttavia, nell'uomo «asimmetrie casuali» tra mano destra e mano sinistra di fatto esistono (*ivi*: 222). Importante rimarcare: *nell'uomo*. Negli altri animali non si dà a vedere quella «decisa prevalenza dell'arto destro che la maggior parte degli umani, quasi certamente, esibirebbe in tutti e tre i compiti manuali [afferrare, raccogliere, prendere qualcosa da posizione eretta]» (*ivi*: 229). Per quale motivo? L'idea di Corballis è che questa «lieve» asimmetria corporea sia in qualche modo correlata alla percezione e alla produzione di vocalizzazioni, attività localizzate in molteplici specie — tra cui i primati — nell'emisfero sinistro del cervello. Senza ripercorrere gli argomenti e le prove di Corballis, qui se ne riporta soltanto l'esito: la mano destra avrebbe assunto una «lieve» e «vaga» preponderanza — base fisiologica e *occasione* della sua «preminenza» — da quando ai gesti significanti iniziarono ad accompagnarsi vocalizzazioni. «In qualche punto dell'evoluzione da scimmia a uomo» — scrive Corballis — «la vocalizzazione e il gesto divennero legati, e il sistema si lateralizzò» (*ivi*: 231). Come se nel corso di un concerto per pianoforte la mano destra diventasse così tanto la preferita del virtuoso esecutore da attenuare sempre più lo spartito per quella sinistra, fino a risultare un concerto per sola mano destra. Da «quando la vocalizzazione venne aggiunta come modo per incrementare il repertorio gestuale» (*ivi*: 230) — vocalizzazione la cui percezione e produzione ha sede nell'emisfero sinistro del cervello — si è sviluppata nell'uomo una «lieve» e «vaga» preponderanza (fisiologica) della mano destra. Motivo certo indispensabile a fondamento della sua «preminenza», e tuttavia — come si è mostrato — non sufficiente.

3.9 Il dualismo delle due mani è soprattutto questione di teoria della conoscenza: «sembra infatti impossibile spiegare il senso e la genesi di tale distinzione senza prendere partito per l'una o l'altra dottrina tradizionale della conoscenza» (Hertz 1909: 157). In altre parole: il modo di dar conto del dualismo tra destra e sinistra tradisce sempre il proprio credo metafisico. E ancora: nel modo con cui si liquidano le «dottrine tradizionali» della conoscenza al contempo si annuncia un nuovo «metodo», una nuova «via da seguire». C'è chi crede che destro e sinistro siano categorie anteriori non soltanto ad ogni esperienza sociale, ma anche ogni pensiero — e quindi pre-linguistiche. C'è, invece, chi crede esse siano mere convenzioni sociali, e che della natura umana non rivelino nulla. Com'è ovvio, sia il cognitivismo affetto da «mutismo» che il relativismo culturale più spicciolo sono in questo caso fuori strada. Non c'è bisogno di ipotizzare alcun gene ipotetico a fondamento della distinzione tra destra e sinistra né si può ridurre l'origine della distinzione tra destra e sinistra con quelle sanzioni sociali che al massimo intervengono per fissarla o rafforzarla. «Queste categorie» — scrive Hertz — «sono trascendenti soltanto in rapporto all'individuo; ricondotte alla coscienza collettiva, loro ambiente d'origine, esse appaiono dei fatti naturali, soggetti al divenire e dipendenti da condizioni complesse» (*ibidem*). «Destro» e «sinistro» sono «trascendenti» soltanto in rapporto all'individuo; non sono categorie oggettive collocate in chissà quale Iperurano. Tantomeno sono innate. Esse trascendono l'individuo in un modo decisamente sensibile, avendo domicilio in quella che Hertz chiama «coscienza collettiva», che non è altro che l'insieme di tutte quelle generiche manifestazioni linguistiche a cui si è soliti dare il nome di «linguaggio». Ricondotte così queste categorie «al loro ambiente d'origine» — il linguaggio — esse appaiono come fatti «storico-naturali»: il dualismo tra destra e sinistra è un *fatto naturale* se ricondotto alla dualità del linguaggio e alla condizione dell'uomo nel linguaggio (*homo duplex*). D'altronde esso è anche un *fatto storico*, e per questo «soggetto al divenire e dipendente da condizioni complesse». Anche se un giorno — come si augurava Hertz, che scrisse questo saggio a partire da un'istanza pedagogica — l'educazione dell'infante si impegnasse a valorizzare «le energie latenti nel lato sinistro» (Hertz 1909: 158), e dovesse scomparire il tradizionale simbolismo associato alle «due» mani, non scomparirà affatto il motivo naturale di quel dualismo «che fu a lungo collegato all'antitesi tra destra e sinistra» (*ibidem*). Ogni dualismo è immerso nella storia, e in quanto evento storico è soggetto alla contingenza del divenire dipendendo da «condizioni

complesse». Come una serie di atti linguistici infiniti non potrà mai esaurire la facoltà di linguaggio, così l'infinita serie di dualismi — soggetti ai capricci della storia — non potranno mai esaurire la sorgente da cui sgorgano: la dualità in cui dimora il parlante. Tanto il cognitivismo fautore di una natura senza storia che il relativismo culturale di una storia senza natura sono inadeguati per render conto della complessità caratteristica della distinzione tra mano destra e mano sinistra. E forse entrambi persino troppo imbolsiti — come ha mostrato Paolo Virno (2003: 147-155) — anche per apprendere il proprio tempo con il pensiero.

3.10 È assai significativa, infine, una preponderanza della destra nelle tecniche e nelle arti antiche come il combattimento e la caccia. La mano destra è quella della spada, con quella sinistra si tiene lo scudo. La destra «colpisce», la sinistra «tiene». Ancora di più lo è nell'utilizzo quotidiano di oggetti. In alcune tribù aborigene ancora si constata una certa «preponderanza della destra nel lavoro manuale» (Hertz 1909: 154) — come ad esempio nella tessitura — e la destra si predilige nella manipolazione degli oggetti. Ad ogni pratica manuale si deve d'altronde venir «addestrati». «Non si tratta» — scrive Hertz — «di forza o debolezza, di abilità o goffaggine, ma di funzioni diverse e incompatibili, assegnate a nature contrarie» (*ivi*: 151). Non si tiene la spada con la mano destra perché è «più forte», così come non si manipola un oggetto con la medesima mano perché essa tra le due è la meno «goffa». In alcune agiografie cristiane si narra di come il futuro santo, sebbene in fasce, rifiutasse pudicamente persino il seno sinistro della propria madre. Cos'è, allora, che ha determinato una preponderanza della mano destra nelle arti e nei maneggi quotidiani? La semplice «differenza qualitativa» nella cornice del dualismo tra mano destra e mano sinistra. Questa «preminenza» non rimane qui priva di effetti. Se si può maneggiare il telaio o l'ascia soltanto con la mano destra, e se la mano sinistra per sua natura pur tende a sostituirla d'istinto nell'attività d'uso, ci sarà allora un «uso retto» e un «uso sinistro». Viene espressa in modo particolarmente eloquente la relazione viscerale che lega la coppia destra-sinistra a quella uso corretto-abuso. «Recht» — «destro», ma anche: «ragione», «retto», «diritto», «giusto» — è ciò il cui uso è stato disposto con la mano destra. «Recht» è la legge, la «buona» usanza. «Recht» è la «retta» via, il modo appropriato di fare qualcosa. Nella mano destra — per richiamare alla mente un'immagine di Kafka — «è sepolto l'intelletto». «Link», «sinistro», invece, «è colui il quale esegue (*verrichtet*) con la mano sinistra ciò che abitualmente si fa

con la destra» (DWB 12: 1046). «Link» si contrappone a «recht», nel rispetto legale e etico: una «linke Ehe», un «matrimonio sinistro», è un concubinato, un'usanza scorretta; «link» — infatti — è «unrecht». «Linkisch» allude quindi a un *abuso*. La preponderanza della destra nell'utilizzo di oggetti annuncia già la distinzione tra uso corretto e abuso. È quindi nel dualismo oppositivo delle mani, e nella «preminenza» della destra sulla sinistra, la cornice in cui sorge l' «uso corretto», un uso «con la mano destra» (*cum recta manu*) contrapposto a un abuso.

Se con l'analisi delle radici primarie di «mano» si è dato conto della «diatesi» della mano, qui se ne è ottenuto il «numero». *Se la diatesi di «mano» è il medio, il suo numero è il duale.*

*Nota. Stando a Gerson Schade non si dispone ancora di ricerche accurate sull'importanza del dualismo tra mano destra e mano sinistra nella cultura greca classica (Schade 2009: 118). Di seguito si vuole fornire un contributo allo sviluppo di una tale ricerca con l'analisi sommaria della ricorrenza della dicotomia tra mano destra e mano sinistra in un dialogo platonico: il Fedro. Anzitutto nel dialogo è il «due» a farla da protagonista. «Due» sono gli interlocutori — Socrate e Fedro — che spesso si sorprendono darsi del «noi due» (Pheadr.: 259a). «Due» i cavalli del carro alato, «uno è buono, mentre l'altro no» (ivi: 253d). «Due» le forme di  $\mu\alpha\upsilon\acute{\iota}\alpha$  (ivi: 265a). «Due», ancora, sono i discorsi su Eros, «in qualche modo contrari» (ibidem). «Due», infine, i procedimenti della «dialettica» (ivi, 265 c-d: ricondurre ad unità il molteplice; dividere secondo le giunture naturali). Ce n'è abbastanza per ripensare daccapo il così detto “dualismo platonico” — anche alla luce delle note sul duale fornite qui in Appendice. Per ora è bastevole richiamare l'attenzione al gioco che fa Platone con l'opposizione tra mano destra e mano sinistra. Fedro tiene il libro con il discorso di Lisia «nella mano sinistra ( $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\epsilon\rho\tilde{\alpha}$ ), sotto il mantello» (ivi: 228d). Quello è il posto adatto per il  $\phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$ . La «mano sinistra», già nel modo in cui si dice, ha la stessa ambivalenza del testo scritto: «rimedio» e «veleno». «Destra» e «sinistra» sono tuttavia chiamate ad esemplificare il procedimento stesso della dialettica platonica: «Ma come i due discorsi di poco fa hanno afferrato la mania ( $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\phi\rho\nu\nu\ \tau\eta\varsigma\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$ ) in una certa idea in comune, e come da un solo corpo hanno*

*origine membra doppie e omonime che sono chiamate “sinistra” (σκαιά) e “destra”, così anche i due discorsi ci hanno condotto all’idea di mania (παράνοια) come [una sola] esistente in noi: il primo discorso, tagliando la parte a sinistra (ἐπ’ἀριστερά) e tagliando essa di nuovo non cessò prima di aver trovato in queste un certo amore chiamato sinistro (σκαίον τινα ἔρωτα), e lo biasimò molto secondo giustizia; l’altro [discorso], invece, conducendoci a quelle [parti] che sono nella destra della mania (μανία), avendo trovato un certo amore a quello omonimo, ma invece divino, ponendolo davanti, lo lodò come fosse la causa dei maggiori beni per noi» (ivi: 265e-266b). Ogni idea ha una parte destra e una sinistra; la sinistra è quella terrena, la destra quella celeste. Il dualismo tra mano destra e mano sinistra — in ciò consiste il piccolo contributo ad un’analisi della dicotomia tra le due mani nella cultura classica — investe il nucleo propriamente detto della filosofia di Platone: la riflessione sulla «scrittura» e il metodo dialettico.*

*Nota. Anche nella letteratura è stato messo a tema in modo perspicuo il dualismo delle due mani, le varie sfumature di come le «due mani di un corpo possano essere messe l’una contro l’altra» (Caradonna-Westermann 2015: 169). Due esempi su tutti: Heinrich von Kleist e Franz Kafka. Ne Il fidanzamento a St. Domingo nel corso del dialogo tra Gustav e la vecchia Babekan ha luogo una vera e propria «danza delle mani» (ivi: 159), che culmina con le parole: «Non è forse come se le mani di uno stesso corpo o i denti di una bocca volessero imperversare gli uni contro gli altri, perché un membro non è stato creato come l’altro?» (ivi: 158). Il riferimento, ovviamente, è alla guerra civile che sta devastando l’isola, e qui, a far collassare «la finzione del corpo sociale e della sua presunta unità organica» (ivi: 167), è il dualismo tradizionalmente associato alle due mani, delle quali «un membro non è stato creato come l’altro». Che «la supremazia della destra sulla sinistra», poi, sia anche «una questione di consuetudine linguistica che non lascia via di scampo» (ivi: 174) lo dimostra un breve testo di Kafka composto nella prima metà del 1917. Il testo comincia così: «Le mie due mani iniziarono una lotta...», e Kafka, poggiando il mento sul tavolo, assiste da giudice allo scontro tra mano destra e mano sinistra. La composizione, davvero acuta e raffinata, gioca tutta sui rimandi di «recht»,*



«destra» («*gerechter Richter*», «giusto giudice»; «*nachgiebig und rechtlich wie ich bin*», «remissivo e giusto qual sono» ecc.), a riprova della cristallizzazione linguistica della distinzione tra le due mani. A salvare la mano sinistra «con le dita da fanciulla» (la sinistra «tiene») dalla «morsa» della destra (la destra «afferra») è, alla fine, lo stesso Kafka, colto improvvisamente dal pensiero che, nonostante quella vistosa e irriducibile opposizione, sono le sue stesse mani a combattersi tra loro.

#### 4. *Hand* e «Haben»

4.1 Medialità delle radici indoeuropee primarie di «mano»: \**ghes-* e \**meH-*; duale di *manus*; esprimere opposizioni, riunire gli opposti. Ancora nulla è stato detto su «Hand», il nome con cui la lingua di Kant dice la mano. Le lingue germaniche — jiddisch compreso — per denotare la mano hanno come base uno e un solo termine: *hand-*.

Da dove viene *hand-*? L'etimologia è problematica. Nonostante la notevole diffusione del termine in tutte le lingue germaniche, i linguisti non sono disposti ad ammettere \**hand-* come radice autonoma e originale nella famiglia delle lingue germaniche. Da un punto di vista prettamente linguistico il termine *hand-*, allora, non è «primario». Una delle ipotesi più convincenti sull'origine del germanico *hand-* è quella sottoscritta dal linguista Thomas Markey: *hand-* avrebbe alla sua base la radice indoeuropea \**ghe(n)d-*, una rimodulazione della radice \**ghab-* (\**kabh-*). Il tedesco «Hand» sarebbe così una rimodulazione della radice \**ghab-* (\**kabh-*). Per svelare il distillato di pensiero che si cela nel tedesco «Hand» bisogna quindi considerare più dappresso la radice \**ghab-*. Dalla linguistica comparata si evince che \**ghab-* è da intendersi nelle lingue germaniche come equivalente e «sostituto per [la radice indoeuropea] \**do-*» (Walde 1928, I: 344). Dalla radice \**ghab-* si lasciano derivare got. *giban* (ted. «geben», «dare»), got. *giba* (ted. «Gabe», «dono»), got. *gabei* («ricchezze», «beni posseduti»), ma anche got. *haban* (ted. «haben», «avere»). Il termine tedesco «Hand» è quindi strettamente imparentato con «dare» («geben») e «avere» («haben»). A questo punto sono necessarie alcune precisazioni. È stato detto: \**ghab-* è il sostituto e l'equivalente germanico della generale radice indoeuropea \**do-*. In quanto equivalente di \**do-*, \**ghab-* deve mantenere le medesime proprietà logiche. Cosa significa \**do-*?

La radice *\*do-*, di cui *\*ghab-* ne rappresenta l'equivalente nelle lingue germaniche, mostra «una curiosa ambivalenza semantica» (Benveniste 1966: 378). In sanscrito, ad esempio, la radice *\*do-* esprime sia «prendere» che «dare». Secondo Émile Benveniste «*\*do-* non significa propriamente né «prendere» né «dare», ma uno o l'altro a seconda della costruzione» (*ivi*: 377). Questa ambivalenza può essere risolta come segue: «*\*do-* indicava soltanto il fatto di afferrare; solo la sintassi dell'enunciato lo differenziava in “afferrare per tenere” (= prendere) e “afferrare per offrire” (= dare)» (*ivi*: 378). Lo stesso vale per *\*ghab-* nelle lingue germaniche. Il dialetto dei franchi dà prova di questo fatto. In Franconia spesso ci si imbatte in «avere» («haben») laddove invece ci si aspetterebbe «dare» («geben»). E così, alla fine del pasto, ci si rivolge al proprio vicino dicendo: «*Hab' mir deinen Teller*» (lett. «*abbi a me il tuo piatto*») invece di «*Gib' mir deinen Teller*» («*dammi il tuo piatto*»). La stessa radice, *\*ghab-*, esprime concetti opposti che talvolta — come nella parlata dei franchi — si sovrappongono. Allo stesso modo di *\*do*, *\*ghab-* esprime «soltanto» il fatto dell'afferrare. Questa «ambivalenza» di *\*ghab-* ben si prestava per il conio del germanico *hand-*.

4.2 Lingue indoeuropee orientali e occidentali come il sanscrito, il greco, il latino e il germanico utilizzano diverse parole per denotare la mano. La medialità di «mano» è tuttavia sempre presente, e si dà a vedere tanto in alcuni denominativi di *\*ghes-* e *\*meH-* che nei deverbativi di *\*ghab-*, la cui rimodulazione (*\*ghe(n)d-*) restituisce il germanico *hand-*. «Dare-afferrare», «prendere-ricevere» sono i lemmi ai quali hanno condotto le radici primarie di «mano»; «dare-avere» il punto a partire dal quale le lingue germaniche hanno coniato *hand-*. La strategia è la medesima, il processo tuttavia inverso. «*Dar luogo*» alle opposizioni — *renderle possibili o riunirle* — è un'istanza che nelle lingue indoeuropee è legata alla «mano» in quasi tutte le sue espressioni linguistiche. Davvero rilevante è che le lingue germaniche abbiano introdotto il significato «dare» nella radice *\*qap-/\*ghab-*, radice che inizialmente esprimeva soltanto il «prendere afferrando». Questa radice ambivalente si prestava così a denotare quella medialità della mano espressa dalle altre radici indoeuropee. «*Avere*» e «*dare*» sono la sistole e la diastole della mano così come la dice la lingua di Kant.

4.3 L'ambivalenza «dare-avere» è qualitativamente la stessa di quella di «dare-afferrare» e «prendere-ricevere». Il tedesco *haben* corrisponde infatti al latino *capio*, «afferrare», «prendere». Secondo Jacob Grimm *Hand* sarebbe una certa rimodulazione del gotico *\*fra-hinþan* («fare prigionieri»). Sebbene quella di Grimm fosse stata una semplice ipotesi fondata su considerazioni esclusivamente semantiche, egli non era completamente nel falso quando poneva il gotico «fare prigionieri» come possibile base semantica per *Hand*. «Prigioniero» in latino è *captivus*; lo «schiavo» è *mancipium*, letteralmente «preso con la mano», mentre la sua «liberazione» consiste in una *emancipatio*, in un *e manu capere*, «prendere dalla mano». Il germanico *haben* è di fatto stretto parente dell'afferrare che fa prigionieri. La parola tedesca *Haft*, «prigione», è infatti deverbativo di *haben*. Perciò i bambini che giocano ad acchiappino per le strade di Heidelberg esclamano ancora oggi: «Ich hab dich!» («ti ho preso!», lett. «ti ho!»).

«Mano» e «avere» risultano connessi anche in altre culture. Mentre il termine tedesco *Hand* viene — anche — da *haben*, nella lingua africana ewe (Togo) il termine per «avere» (*le asi*) viene composto per tramite della locuzione «essere (*le*) nelle mani (*asi*)» (Benveniste 1966: 232). Ci sono quindi modi diversi di dar forma alla relazione tra «mano» e «avere».

4.4 «Avere» non ha soltanto una relazione del tutto particolare con «mano», ma anche con *essere*. Il lat. *habeo* condivide con *capio* la medesima radice: *\*qap-*. *Habeo* e *capio* erano in latino inizialmente equivalenti e interscambiabili. Diversi — ma simili — suoni della voce indicavano la medesima azione: il prendere afferrando. In seguito *habeo* iniziò ad assumere un altro significato e funzioni sintattiche del tutto particolari — come quella di verbo ausiliare. La lingua offre molti spunti per avvicinare la relazione tra *essere* e *avere*. Nella parlata dell'Assia si dice: «Das Buch *ist mir*» (lett. «il libro è a me») invece di: «Ich *habe* das Buch» (lett. «ho il libro»). Lo stesso vale per il latino: *mihī est* («è a me») è un equivalente semantico di *habeo*. Anche se si tratta di «equivalenti semantici» a godere di un certo primato è la formula *essere-a*: «l'evoluzione [da un punto di vista linguistico] porta da “mihī est” ad “habeo”, non l'inverso; il che significa che, anche laddove esiste, “habeo” può derivare da un “mihī est” anteriore» (*ivi*: 232). Da «essere-a» ad «avere». Cosa dice «essere» con il dativo? «Essere» con il dativo definisce «un predicato di possesso» (*ivi*: 233-234). *Avere* indica quindi lo stato di un possesso. *Avere* è quella modalità dell'essere che mostra un possesso.

«A me è qualcosa» significa tuttavia che: io non lo sono (cfr. Virno 2015: 163-165). Per avere qualcosa, non si deve esserlo. «Avere» è quella modalità dell'essere immediatamente riferita al non-essere. E certo: si può «dare» soltanto quel che si «ha». La mano, allora, di quel non-essere sarà in un certo senso «organo».

*Nota. Dalla radice indoeuropea \*ghe(n)d- provengono secondo Winfred Lehmann: got. bigitan, ted. «auf-fassen», «ap-prendere» (e così: as. bi-getan, ted. «fassen», «prendere»); as. far-getan, ted. «ver-gessen», «dimenticare»). Ad essa semanticamente affini sembrano anche: lat. praehendo («afferrare», «apprendere»), e gr. χανδάνω («contenere», «tenere» nella mano; ma anche: «esser capace», cfr. lat. habilis).*

## 5. La spazialità della mano

Vi è una serie di parole direttamente derivabili dalle radici \*ǵhes- e \*meH-, le quali tuttavia sembrano oltrepassare il campo semantico apparentemente proprio di «mano». Si tratta del gr. χορός = «luogo (per danzare)», «danza circolare», «ridda»; χέρσος = «contrada»; lat. praestō = «davanti alle mani»; lat. hortus = «giardino»; ir. lubgort = «giardino»; osc. hurz = «luogo giardino (hortus locus)»; lat. manipulus = «manipolo». Da questa serie di parole risulta abbastanza chiaro che «mano» contiene un certo riferimento allo spazio. In che «direzione» procede allora questo «oltrepassare»? Già il «dualismo» della mano, che si mostra nell'unità degli opposti di destra e sinistra, contiene una partizione regionale dello spazio — funzionale a un «orientamento». «Orientamento» che — nel caso del dualismo associato alle due mani — è anzitutto di matrice «simbolica»: «mano sinistra» in sanscrito è vāmahasta, «mano perversa», «bieca», «crucele». Ma qui sono le radici stesse — o i loro derivati — a «parlare». La radice slavo-baltica di «mano» contiene un chiaro e diretto riferimento allo spazio: \**ronk-ā-* (da dove proviene come deverbativo il termine russo rukà, «mano») significa «abbracciare», «cingere», «raccogliere intorno».

A quale tipo di spazio rimanda la mano? Quale spazialità per la mano? Stando al materiale linguistico indoeuropeo finora esposto, sembra che la spazialità della mano sia in ogni caso quella dell'«attorno», del «circa- intorno» («Um-Herum», «circum»). I confini del χορός sono determinati dalla danza circolare; «giardino» è quel terreno delimitato in tutte le

sue direzioni dal lavoro umano giornaliero a partire da un punto; *manipulus* indica una disposizione di soldati spazialmente determinata raccolti tra un *optio* e un *centurio*; destra e sinistra creano innanzitutto un ordine spaziale a partire dal proprio «circa-intorno» — il viandante ottiene subito orientamento nello spazio circostante a partire dal «sentimento» della distinzione di destra e sinistra; l'attività del «cingere», dell'afferrare che trattiene, del «raccolgere intorno», da cui si lasciano derivare i termini slavo-baltici per «mano», crea un *cerchio* intorno all'agente. In una parola: c'è uno spazio che si regola a partire dalla mano. La spazialità ancorata alla mano è quella dell'«circa-attorno», del *com-prendere* («*Umfang*», *cum-praehendo*). Assume così nuova luce un termine filosoficamente insipido e arruffone, una volta ricondotto alla sua natura di origine spaziale. Perciò non è assurdo dire: che *la mano com-prende*.

In pagine di notevole acume, Carl Gustav Carus scriveva essere la mano quell'organo di senso

«il quale tanto più può venir considerato come base di tutti i restanti, perché innanzitutto tramite esso si verifica effettivamente l'ingresso della coscienza nell'esserci spaziale» (Carus 1858: 300).

Carus non riconosce soltanto alla «mano» un certo rimando spaziale — quale che sia. Egli è convinto del fatto che la mano «introduca» lo spazio nell'individuo che la possiede. Non che questi in virtù della mano trovi finalmente nello spazio una mera «posizione» di cui prima non era «cosciente», né che ora «stia sù eretto» e possa liberamente muoversi in tutte le direzioni. Il piede con cui ci si muove nello spazio è certo una «mano trasformata» (*ivi*: 341), ma non è questo il movimento della mano che ne determina la spazialità, come non è la «posizione in un luogo» lo spazio cui la mano rimanda. Il movimento con cui la mano introduce lo spazio non può già essere un «movimento nello spazio», quale è quello reso possibile dai piedi. Il movimento che «crea» il primo e più originario spazio — «base» per tutti gli altri — è il duplice movimento del «prendere» e del «trattenere» attorno a sé. Perciò lo spazio a cui rimanda la mano è quello dell'«attorno» all'individuo che la possiede.

*Nota. Probabilmente non è estraneo alla «mano» nemmeno un certo riferimento alla dimensione temporale — almeno nelle lingue germaniche. Dalla radice \*meH- si*

lasciano derivare il got. *mēl* (\**meH-l*), «tempo», da cui: ted. *Mal*, «volta»; ted. *Mahl*, ingl. *meal*, «(tempo per il) pasto». Heidegger in *Essere e tempo* sembra aver colto questo rimando, sebbene abbia precluso alla mano qualsiasi riferimento all'autentica temporalità, quella temporalità («*Zeitlichkeit*») in cui si dà il senso dell'essere di quell'ente chiamato «*Esserci*». Eppure, nella mano uno specifico modo della temporalità viene messo a tema. Accanto alla «*Zuhandenheit*», l'«utilizzabilità», il cui spazio si articola come «*Um-kreis*» («cerchio-intorno»), Heidegger dice la mano anche nella «*Vorhandenheit*», «(semplice) presenza». «*Vorhanden*» traduce idealmente il greco *πρόχειρον* e il latino *praestō*: «davanti alle mani», «sottomano», ma anche: «presente». Un tipo di «presenza» — e quindi di temporalità — che però non spetta mai all'Esserci, se è vero, come scrive Heidegger, che esso «non è semplicemente presente» — così come non è «mai utilizzabile»; eppure di tutto utilizzatore. Lo spazio e il tempo specifici della «mano» sono stati esplicitamente messi a tema da Heidegger in entrambe le modalità ontologiche dell'«utilizzabilità» e della «semplice presenza». Nonostante ciò — o meglio: proprio per questo — in *Essere e tempo* l'Esserci di fatto sfugge sempre alla presa delle sue mani. Il tempo della mano, in virtù della natura del suo «avere», è quel tipo di tempo che i grammatici chiamano «grammaticale» o «semplice»: il tempo del quando. Al tempo proprio dell'Esserci, invece, conviene l'«aspetto» — il tempo del come. Non è un caso che a caratterizzare il modo d'essere dell'Esserci sia un «perfetto apriorico» (Heidegger 1927, §18: 85) — «non un che di onticamente passato, ma il di volta in volta precedente a cui veniamo respinti dalla questione circa l'ente in quanto tale» (ivi: 441).

## 6. Il numero e i «quattro»

6.1 Con la mano «si conta». Il pollice si riversa «mansueto» sul palmo e l'indice dell'una inizia a scorrere una per una le dita dell'altra. Le lingue storico-naturali hanno espresso in molteplici modi la relazione tra «mano» e «numero». La parola «mille» è chiaramente parente di «mano» in alcune lingue indoeuropee. In greco antico «mille» è *χίλιοι*, un'estensione della radice di «mano» \**ghes-* (*χίλιοι* < \**ghes-l(y)-om*; Markey 1984:

287). Il latino *milia*, invece, è una estensione della radice di «mano» \**meH-* (*milia* < \**meH-l-*(*y*)-; *ibidem*). In tedesco non soltanto è plausibile una parentela tra «Tausend» («mille») e «Hand», ma anche una tra «Hand» (got. *handus*) e «Hundert» (got. *hund*, «cento»). D'altronde Beda il Venerabile — al fine di dar conto di certe allusioni contenute nei testi patristici — rammentava l'usanza dei Padri greci di contare le centinaia con le dita della mano destra. Espressioni del tipo «egli conta i suoi anni con la mano destra» significavano allora: egli è assai vecchio. In lingua inglese il termine «digit» (< lat. *digitus*, «dito») vale sorprendentemente sia per «dito» che «cifra numerica». Questa lingua non fa che dire esplicitamente la relazione sussistente tra le dita della mano e il numero. Da dove ottengono le dita, tuttavia, questo loro rapporto con il numero? La mano non ha «voce», e non può certo «nominare» le cose nel modo in cui si susseguono. Tantomeno le dita della mano risultano immediatamente «leggibili» come un sistema di simboli quale quello alla base dell'aritmetica. Non è infatti il dito a far sorgere direttamente il numero dall'indistinto della «numerosità», ma una sua certa attività improvvisamente andata a vuoto. *Il numero emerge dal «rumore» della numerosità in cui sono avvolti gli animali non umani quando il dito della mano umana fallisce un suo intento deittico.* Questa ipotesi deve venir ora argomentata.

6.2 Pare che agli animali non umani siano preclusi i numeri, sebbene essi — dagli insetti ai primati superiori — non siano privi di un certo «senso del numero» per cui sarebbe sufficiente una struttura cerebrale davvero semplice (Vallortigara-Panciera 2014: 12). Questo «senso del numero» sarebbe fisicamente impersonato da alcuni neuroni collocati — almeno nei primati — nella corteccia parietale inferiore dell'emisfero destro, ed essi risponderebbero selettivamente ogniquale volta un individuo sia impegnato a valutare un «rapporto» tra due diverse numerosità — «rapporto» tra numerosità non risolvibile affatto nella semplice e precisa valutazione della loro differenza algebrica. Difatti, dato che questo «senso del numero» è supposto essere «frutto dell'evoluzione biologica e presente in noi fin dalla nascita» (*ivi*: 112), esso comporterebbe una certa *numerosità* — anteriore e alla base di ogni conteggio, e quindi anteriore e alla base del «numero» in generale. «Numerosità» che sarebbe caratterizzata da «variabilità scalare» o «rumore». Un primate o un infante che ancora non abbiano appreso a contare possono distinguere il rapporto tra due numerosità soltanto in modo «rumoroso»: la discriminazione tra due numerosità, infatti, diventa meno accurata al

crescere delle stesse, e, all'aumento delle loro grandezze, è necessario aumenti in determinate proporzioni anche la loro distanza affinché esse possano risultare ancora discriminabili. La numerosità biologica avrebbe allora le caratteristiche logiche del *continuum* matematico e come sottofondo una certa «rumorosità». I numeri autenticamente «naturali» sarebbero di fatto quelli che i matematici chiamano «reali».

Com'è noto, non è possibile stabilire una corrispondenza biunivoca tra numeri reali e numeri interi. Sebbene entrambi insiemi infiniti, il primo risulta più grande del secondo. Perciò l'infinito dei numeri reali prende il nome di «non numerabile». La numerosità dei numeri interi o naturali, ora, non è affetta da «rumore». Il «discreto» annulla la rumorosità del «continuo» con il *numero* — è solo per analogia che i «reali» possono chiamarsi ancora «numeri». Si «azzera» il «rumore» soltanto quando si inizia a «contare». E soltanto l'uomo può contare. Sebbene nei primati non-umani sia osservabile un certo fenomeno di *subitizing* — il riconoscimento immediato di piccole numerosità come discrete — esso può essere interpretabile come un epifenomeno della memoria di lavoro. Tuttavia, nonostante questo particolare fenomeno di *subitizing*, i primati non-umani risulterebbero privi della coscienza del «numero».

Se le ipotesi dell'esistenza del «senso del numero», della «rumorosità» biologica e del contare come attività esclusivamente umana sono plausibili, rimane da chiedersi in che modo si sia arrivati allo sviluppo del «numero», all'«azzera» della «rumorosità», al fatto che un qualcosa di contingente e unico (le quantità «digitali») abbia poi letteralmente assunto il nome di «naturale» sovrapponendosi a esso.

6.3 Il numero come categoria cognitiva fondamentale sembra essere in qualche modo dipendente dalla deissi (cfr. Zellini 2004: 344-360). Il gesto di indicare qualcosa con il dito giace geneticamente a fondamento del conteggio. Il numero appare ora «dipendentemente correlato alla — ora significativamente differente dalla — categoria e fondamentale cognitivo della deissi» (Markey 1987: 93). La deissi «è» e propriamente «non è» a fondamento del numero. Come si spiega questa ambiguità?

Thomas Markey ha mostrato come alcune strategie per contrassegnare il numero grammaticale di sostantivi o verbi nelle lingue creole e indoeuropee siano in stretta relazione con marche linguistiche di tipo deittico. A prescindere dalla marca linguistica — che pure è



già sufficientemente allusiva — a risultare determinanti sono le procedure con cui nelle lingue appare il numero, e quindi la sua comparsa come categoria cognitiva. Tuttavia, è proprio questa epifania ad avvenire in modo sorprendente (*ivi*: 94):

«La funzione [essere computabile] viene così isolata come base referenziale del numero: la quantità collettiva sottintende il conteggio, ma... il numero basato sulla quantità collettiva è anteriore a quello basato sul conteggio, almeno per quanto riguarda l'indoeuropeo».

Esempi di questa anteriorità si lasciano dedurre da alcuni dialetti germanici e dalla lingua bretone, in cui il «plurale» più antico ha la marca del collettivo, del non-numerabile; mentre la relazione tra il singolativo e il collettivo sarebbe analoga a quella all'interno del «noi» tra il «noi» inclusivo e quello esclusivo (*ibidem*).

Non c'è dubbio che il numero sia alla base di ogni conteggio; ma il collettivo — il «rumore» della numerosità non numerabile — gode di una certa anteriorità. Sembra davvero che la numerosità sia «anteriore» al numero vero e proprio anche nelle lingue, e non soltanto nelle menti. Eppure, la lingua rivela una sottigliezza che rimane preclusa a qualsiasi ipotetico «neurone del numero» (*ivi*: 95):

«Sia il collettivo che il plurale costituiscono il senso del numero, ma la transizione dall'uno all'altro è discontinua e senza livelli intermedi... E poi: né il collettivo né il plurale è più o meno marcato rispetto all'altro, o più o meno “naturale”: la scelta tra loro è davvero largamente arbitraria».

L'antiorità del non-numerabile sul numero, del collettivo sul plurale, può venir letta come «primato assoluto» soltanto nella cornice del «mondo senza tempo della grammatica generativa» (*ibidem*). Se l'uomo è tale perché parla, numero e numerosità non-numerabile coesistono e si sovrappongono da sempre — o almeno da quando egli è l'uomo: da quando *ha* la mano che indica.

6.4 In che senso, allora, la deissi «è» e propriamente «non è» a fondamento del numero? È il dito a determinare il passaggio «discontinuo» dal senso della numerosità al concetto di numero. Il gesto con cui il dito indica qualcosa — che poi verbalmente ne porta la «marca» — si riferisce innanzitutto a un «mucchio», una «massa». Il dito indica qualcosa:

fogliame, lacrime, luna. Sebbene l'oggetto indicato sia una cosa «singola», la sua percezione è sempre quella di un «collettivo». La deissi riuscita occasiona la numerosità non-numerabile. Tuttavia, il dito che indica qualcosa può rimanere — d'un tratto — lì in sospeso, la deissi andare a vuoto. Scrive Paolo Zellini: «È solo l'uomo, si è notato, a comprendere l'indicazione deittica: il cane guarda il dito, non la mela indicata» (Zellini 2010: 350). Un detto suona: «Scemo è quell'uomo che guarda il dito e non la luna da esso indicata». Ma i numeri (le «quantità digitali») nascono proprio quando l'uomo inizia a guardare quel dito invece della luna. Non sembra del tutto inverosimile la seguente ipotesi: *i numeri scaturiscono da una deissi fallita o incompresa*. In questo senso essi «sono» e «non sono» deissi.

Il conteggio sulle dita è fondamentale per lo sviluppo della cognizione numerica. I numeri non sono altro che la successione spazio-temporale dei movimenti delle dita. Certo, la struttura a cui dà luogo la sequenza dei movimenti delle dita è omogenea. Con i numeri si può calcolare. E quindi: la mano «calcola». La mano ha a che fare con il calcolare nell'intuizione esterna. D'altro canto, la mano dà anche luogo a qualsiasi strutturazione o articolazione che può occorrere secondo ogni possibile regola posta o «trovata» dall'uomo. Essa non è soltanto la «base» del numero. Due dita che si susseguono possono rappresentare anche due livelli logici differenti. Lo «spazio» che le separa può avere la profondità di un'intera dimensione logica. E così scorrere le dita per un semplice elenco può far scaturire le vertigini.

Se la numerosità non-numerabile è iscritta nella nostra mente ed espressa tramite una deissi andata a segno, quella discreta, allora, è l'effetto permanente di una deissi mancata. Ma l'una non si separa mai dall'altra — almeno nell'uomo. Non a caso la corteccia parietale inferiore in cui vi sarebbero gli ipotetici «neuroni del numero» (Vallortigara-Panciera 2012: 35) è la medesima area del cervello volta al controllo delle dita. È certo che gli animali — primati non-umani compresi — non contano i numeri. Sebbene essi abbiano le mani, non hanno tuttavia «la» mano. Probabilmente, così, con «la» mano sola, l'uomo davvero è un «mostro» (cfr. *infra* §8.8); ma è proprio questa «mostruosità» che gli consente — unico — di «mostrare» indicando, e di poter *con-cepire* il «numero».

6.5 Non tutte le lingue hanno conservato questa relazione primaria tra dita e numeri. «Dito» in greco si dice *δάκτυλος*; in latino *digitus*. Entrambi i termini sono parenti di «dente» (gr. *ὀδούς*; lat. *dens*), e hanno la propria radice in \**ed-* (*ἐσθίω*; *edo*, «mangiare»). Le

dita — come i denti — tanto nella lingua greca che in quella latina sono percepiti come un qualcosa che frantuma, che spezza. Tutt'altro nelle lingue germaniche. In esse, anzi, alle dita sembra corrispondere un numero certo e preciso. La parola tedesca «Finger» (got. *\*figgrs*, «dito») sarebbe secondo alcuni linguisti apparentata con «fünf», «cinque» (cfr. Lehmann 1986: 114; Markey 1984: 283). Il fatto che nella lingua azteca *\*mā* abbia significato sia «mano» che «cinque»; che in indonesiano *lima* significhi sia «mano» sia «cinque»; ma soprattutto che in sanscrito *pañcan*, «cinque», valga anche per «mano», ha condotto i comparativisti ad avanzare quest'ipotesi. «Fünf» (got. *\*fimf*) sarebbe inoltre imparentato con il gotico *fahan* (ted. «fangen», «prendere», «afferrare»). Le «dita» sono «cinque» e «afferrano». Qui si vuole però proporre un'ipotesi alternativa: «Finger» sarebbe parente di «vier», «quattro» (got. *fidwor*, per i composti *fidur-*, cfr. lat. *quadru-*). Di quali elementi si dispone per avanzare una simile ipotesi? La parola «quattro» ha in tutte le lingue indoeuropee la medesima radice: *\*k<sup>w</sup>etuōr*. La radice *\*k<sup>w</sup>etuōr*, ricostruita da Robert Beekes, è un nominativo singolare che gode però di un sorprendente «significato collettivo» (Beekes 1987: 218). Un numero che ha la forma linguistica del non-numerabile. Come ciò che il dito indica, «quattro» è in prima istanza «collettivo». O meglio: ciò che indica trasforma ciò che viene indicato nel momento in cui viene indicato. Uno, due, tre e quattro. Perché manca il quinto? La domanda è mal posta. Dovrebbe invece suonare: perché «ai» quattro si è aggiunto un quinto?

6.6 Nei neonati umani non c'è una differenziazione delle dita. Essi non «afferrano» — eppure certo «toccano». In un secondo momento il pollice acquista indipendenza staccandosi dal complesso agglomerato delle altre dita. Così ha origine una prima distanza tra il pollice e le altre dita. Il pollice si «opponne» alla mano (*ἀντίχειρ δάκτυλος* suona il suo nome in greco), e la sua storia si separa da quella delle altre dita. Perciò il dito «opponibile» viene chiamato *pollex*, «colui che domina», da *pollēre* «dominare»; mentre il tedesco «Daumen», «pollice», sarebbe secondo Carus da ricondurre analogamente a un imprecisato *duomen* o *doumen* dal significato di «soggiogare» (1858: 322). Chiunque può avvertire questo giogo, se, raccogliendo le dita sul palmo della propria mano, appoggia il pollice sopra alle quattro dita così raccolte. Soltanto in un terzo stadio di sviluppo il bambino ottiene la libertà di movimento del dito indice dal «giogo» del pollice, e inizia a manipolare gli oggetti. Da qui,

infine, cessa l'impulso interno dello sviluppo della mano e le restanti «conquiste» sono frutto di manipolazioni. Il fatto è che il pollice non è un dito, e risulta alla mano opposto (*ἀντίχειρ*). *I pollici non sono «tra» le dita, ma proprio a esse si oppongono.*

C'è di più: il numero «otto» era nella protolingua indoeuropea originariamente duale. Questa caratterizzazione duale del numero «otto» corrispondeva all'esibizione delle dita delle due mani — eccetto i pollici, che non sono dita. Non deve perciò apparire sorprendente che in alcune lingue indoeuropee il numero «nove» (Markey 1984: 282) sia affine a «nuovo» (cfr. lat. *nov-em*, *nov-us*; gr. *ἐν-νέᾱ*, *νέος*; ted. «neu-n», «neu» ecc.). Per indicare «nove» serve effettivamente qualcosa di «nuovo» rispetto alle dita. Alle otto Muse, come alle otto dita, figlie di Mnemosyne (cfr. *infra* §8.8), si accompagna la nona, «Calliope superiore a tutte». E tra esse la nona domina, perché, come il pollice, «si accompagna ai sovrani venerati» (Esiodo, *Teogonia*, vv. 79-80).

*Nota. Uso — deissi — numero. Oltre che molto suggestiva sembra altamente plausibile l'ipotesi che Paolo Virno ha avanzato circa l'origine della ostensione denotativa in un recente ciclo di lezioni-seminario che ha avuto per destino quello di suscitare un ancor tangibile fermento di pensiero in coloro che allora ne presero parte. Nella speranza di non aver frainteso né mancato l'essenziale della proposta, questo sembra sia stato il forte nucleo teoretico della tesi: l'esigenza della denotazione sorge da una pratica d'uso che non ha funzionato — l'afferrare. Il dito rimane lì, esteso, a indicare, prima ancora dell'oggetto, il tentativo di un maneggio mancato; è a imperituro e perenne ricordo dell'allungamento estremo del braccio che ha mancato la presa. In questo modo si spiega il sorgere della funzione denotativo-ostensiva tutta da una pratica d'uso, seppur mancata — e così la loro palese eterogeneità. Non è un caso, infine, che l'ostensione, letteralmente: «mostrare indicando», si presenti quando qualsiasi uso o qualsiasi comprensione siano assenti o difettosi. Come la deissi è sorta da un uso mancato, così il numero — potrebbe procedere il ragionamento — ha origine da una deissi fallita o incompresa.*

## Sezione seconda

### Le «mani» di Kant

#### 7. Intermezzo I. «Non mi toccare»

7.1 A cosa conduce «ascoltare la lingua» sulla questione della «mano»? *«Mano» è carne ed ossa del medio; la dualità di manus non rimanda al fatto che le mani siano due oggetti fisici che sempre occorrono insieme nell'esperienza; «dare-avere» è il significato ambivalente della radice da cui le lingue germaniche hanno derivato il termine hand-; c'è uno spazio che si regola a partire dalla mano; i numeri scaturiscono da una deissi fallita o incompresa; le dita sono i «quattro». Da qui una serie di proprietà dell'attività cui le mani danno luogo — l'uso o il maneggio: l'uso è una attività «media», intrisa di dualismi, che concerne ciò che si ha e che è dotata di una propria spazialità «contestuale».*

Trattando la mano non è stata mai fatta menzione del tatto. D'altronde in nessuna delle lingue indoeuropee «mano» rimanda al «toccare». Qui l'etimo mostra tutta la propria sagacia. Difatti, guardando agli *homunculi* sugli atlanti di anatomia, il tatto — a dispetto di quello che si sarebbe portati a credere — non è una prerogativa peculiare né esclusiva della mano. In queste bizzarre raffigurazioni dell'uomo, in cui ogni parte del suo corpo è di grandezza proporzionale alla quantità di ricettori tattili in essa contenuti, non soltanto la mano, ma anche i piedi, la bocca e la lingua assumono considerevoli dimensioni. La mano «tocca» non più della lingua, della bocca o dell'umile piede. E ancora: la mano umana «tocca» già prima di essere «mano». Sebbene nei neonati umani non vi sia una netta differenziazione delle dita — e quindi alcuna «mano» — essi già «toccano». Eppure non afferrano né danno. Bisogna quindi liberarsi dal pregiudizio filosofico che soltanto alla mano spetti il primato del «toccare». Jacques Derrida scriveva a ragione de

«la più costante, la più ferma e la più possente tradizione... che il principio del toccare deve innanzitutto incarnarsi nella mano, particolarmente nella mano dell'uomo, precisazione generalmente ma affrettatamente ritenuta pleonastica» (Derrida 2000: 95).

A dire il vero già nell'atto di fondazione della filosofia occidentale alla mano veniva negato questo assurdo primato. Anche quegli animali che non sono dotati di mano hanno tatto — scrive Aristotele — poiché «è chiaro che senza tatto non può esserci animale» (De anima III, 11: 434b), essendo questo l'unico senso che l'animale possiede in vista dell'«essere», e non del «benessere» (*ivi*: III, 13: 435b). L'animale — e non *un certo* animale. Soltanto in quella «notte in cui tutte le vacche sono nere» il tatto si risolve interamente nella mano. Il che non vuol dire negare la proficuità di un'indagine sul tatto — o su quel «tatto interno» che prende il nome di «sentimento» — avendone a fondamento una sulla «mano». Anzi: è soltanto diluendo la presunta identità tra tatto e mano che si può stabilire l'importanza fondamentale della seconda per il primo.

7.2 Oltre che nell'etimo, la famiglia di significati cui la mano rimanda e la relazione irrisolta tra tatto e mano prendono curiosamente figura sensibile in una tavola del Correggio che rappresenta l'episodio biblico del *noli me tangere*, «non mi toccare» (fig. 1). Maria Maddalena — narra Giovanni (Gv. 20: 11-18) — piange fuori dal sepolcro vuoto, quando scorge un uomo che le domanda: «Donna, che piangi? Chi cerchi?». La donna inizialmente non riconosce quell'ombra, e scambia quei tratti familiari per un «giardiniere» («hortulanus» recita la *vulgata*). Subito dopo, però, ravvedendosi, esclama: «Rabbunì!». Quindi Gesù le risponde con alcune tra le parole più enigmatiche dell'intera Scrittura: «Non mi toccare» (*μή μου ἅπτου, noli me tangere*). Parole talmente enigmatiche che l'edizione critica di riferimento della *vulgata* (Nestle-Aland) a *tangere* preferisce l'improbabile lezione *tenere*, «trattenere». Nella tavola di Correggio — che Vasari diceva essere «cosa molto bella» — si vede un Cristo avvolto in un drappo blu soltanto per metà, il cui corpo non reca i segni della recente Passione, e ai cui piedi si trovano gli arnesi tipici del giardiniere: un cappellino di paglia e una vanga. In ginocchio, invece, la Maddalena, sconvolta in viso e con le braccia scoperte, che si rivolge a Cristo vestita di un giallo oro sontuoso, colore all'epoca associato alle prostitute. Sono i gesti della mano qui, però, a essere particolarmente significativi nel

momento in cui si bandisce la sensazione tattile. In una sola immagine, tutta la complessità di rimandi della mano e il rigetto di un suo assoggettamento al tatto. La Maddalena con una mano afferra il proprio mantello; l'altra, invece, è generosamente aperta come avesse appena lasciato cadere qualcosa dalle mani, quasi fosse un dono. Complessi e molteplici, poi, sono i gesti cui rimandano le mani di Gesù. Con la mano destra, con cui respinge la donna, egli fa con il pollice e tre dita un «quattro», così come con quella sinistra, con cui indica il Regno di sopra; il «quattro» ricorre, ancora, composto stavolta dalle quattro dita non opponibili della presa. Che una mano respinga le cose di «giù» e l'altra miri alle cose di «su» riflette quel dualismo insito nella mano, la cui espressione linguistica non può essere che duale. Le mani così creano e determinano lo spazio della tavola: una diagonale ascendente che va dalla mano aperta della Maddalena alla deissi del Regno dei cieli. Correggio è un maestro nel regolare lo spazio dell'azione a partire dalla mano. Anche in altre tavole come *Il riposo durante la fuga in Egitto con San Francesco* e *Il martirio dei santi Placido, Flavia, Eutichio e Vittorino* vi è un diagonale ascendente — in entrambi i casi da destra a sinistra — i cui estremi sono sempre una mano aperta e una mano che indica (nella seconda tavola è una spada a fungere da indice strumentale della mano assassina che la impugna). Medialità della mano, dualismo, «quattro», spazio. Nella tavola del Correggio in cui viene rappresentato l'incontro tra Gesù e la Maddalena ci sono tutti gli elementi che appartengono alle parole della «mano» — questa, almeno, l'ardita e partigiana interpretazione che qui si è fornita del capolavoro dell'artista reggiano. E non a caso essi vengono messi a tema in un momento in cui il contatto tattile è assente, se non espressamente vietato. *Noli me tangere*, «non mi toccare»; è questa la condizione a cui la mano costringe in qualsiasi ricerca sul modo in cui si dice.

7.3 Che la mano «non tocchi» non è un'ipotesi che si nutre di semplici suggestioni letterarie o voli pindarici. In un certo senso è un fatto inscritto nella «grammatica» dello stesso «toccare» — almeno così come essa è stata delineata da Jacques Derrida. «Non c'è» — scrive Derrida — «dapprima *il* toccare, e poi delle modificazioni secondarie che permettono di completare il verbo con un soggetto e un complemento (che cosa tocca chi o che cosa, chi tocca chi o che cosa)» (Derrida 2000: 94). È come se la «grammatica» del tatto pretendesse una deduzione *a priori* del «chi» e del «che cosa» del «toccare». È noto come Derrida rinvenga nelle figure della «carezza» e del «colpo» — per tramite di un percorso che qui non

è possibile ricostruire, pregno com'è di quella «arbitrarietà» di cui vive ogni autentico pensiero — un paio tra le possibili «categorie», sebbene probabilmente le più significative, di un'ipotetica «tavola» del «toccare». «Chi» *tocca* «chi» — può accarezzarlo o colpirlo. Bisogna spingersi però più in là di Derrida, e dire esplicitamente ciò che giace inespreso tra le righe del testo: *il «chi» cui rimandano la carezza e il colpo è la mano*. A risultare qui d'interesse, infatti, non è la teoria del toccare di Derrida, bensì il modo in cui egli caratterizza queste due forme del toccare in cui assurge a «chi» la mano, e che in qualche modo egli privilegia tra le altre. Il colpo non sarebbe un semplice «toccare distruttivo», così come la carezza non è un mero «tocco benevolo, benefico, gradevole» (*ibidem*). Anzi: in entrambi i casi non si può parlare di «toccare» in senso proprio. Eccone la ragione: la carezza — come anche il colpo — rispetto a tutte le altre categorie «non si riduce al semplice contatto» (*ivi*: 102). Nel caso della carezza Derrida sembra voler far propria un'intuizione di Lévinas: «la carezza non dipende dal senso che si chiama tatto, e nemmeno dal contatto o dalla sensazione che si lega al contatto» (*ivi*: 105). Se «non tocca», cosa fa propriamente il «chi» che «accarezza» — la mano? «La carezza dona o prende. E/o dona e prende» (*ivi*: 102). La mano «non tocca», persino quando assurge al «chi» di una modalità del «toccare». E il «colpo»? Cos'è il «colpo» se non si esaurisce soltanto in un «toccare distruttivo», e tantomeno in un «toccare» in generale? Per rispondere a questa domanda non è probabilmente del tutto sbagliato rivolgersi all'equivalente tedesco di «colpo»: «Schlag». Si tratta di un termine a cui Derrida ha dedicato un'analisi costeggiando un testo di Heidegger nella seconda delle due conferenze sul *Geschlecht* dal titolo *La mano di Heidegger*. È senza dubbio «Schlag» che Derrida ha in mente, il complesso di associazioni e significati a cui rimanda il termine tedesco, quando egli scrive del «colpo» come modalità del «toccare». «Schlag» — scrive Derrida sulla scorta di Heidegger — «in tedesco vuol dire diverse cose. In senso proprio, come direbbe il dizionario, è il *colpo* con tutti i significati che è possibile associarvi» (Derrida 1987b: 66). C'è poi anche un senso figurato dello «Schlag»: «la razza o la specie, la stirpe» (*ibidem*). Ma «Schlag» è anche — e in particolare nel contesto del «toccare» — la «stretta di mano». Nello «Schlag», nel «colpo» come «stretta di mano», la mano è il «chi» di una «grammatica» del «toccare»: sia come «soggetto» che come «complemento». Ma anche in questo caso la mano nel «colpo» — nella «stretta di mano» — non «tocca». Anche qui, come nella carezza, la mano «*si prende*» e «*si dà*». Il «chi» della carezza non tocca, bensì «e/



o dona e prende»; il «chi» del colpo, invece, *si* prende e *si* dà. D'altronde tra carezza e colpo non vi è alcuna «opposizione duale o disimmetria» (*ivi*: 96). *Quando la mano assurge a «chi» del «toccare», nel colpo e nella carezza, ogni «toccare» è di fatto assente — e ogni tatto viene meno.*

7.4 A un altro inconveniente si presta poi — tanto per continuare senza remore una requisitoria contro una mano schiacciata sul tatto — la metonimia che rende la mano *l'organo* del tatto. Un privilegio — quello della mano tra i vari organi tattili — che «si spiega anche se non si giustifica necessariamente» (Derrida 2000: 211). Quali sono le ragioni di questa «spiegazione»? È una certa «filosofia dello sforzo e della volontà motrice [che] privilegia necessariamente un organo del tatto: la mano» (*ivi*: 193); «la motilità rimane il tratto distintivo che denota l'eccellenza del tatto, il carattere per cui gli altri sensi gli assomigliano e gli si rapportano, anche se tale carattere è proprio del tatto, perché, di fatto, in esso si dà l'unione della facoltà del sentire e di quella di muovere» (*ibidem*). In altre parole: «la differenza specifica, se non l'essenza del tatto, è dunque l'attività motrice». Dalla presunta «attività motrice» propria del tatto, e con l'interferenza di una concezione moderna della volontà, si giungerà *alla* metonimia: la mano *in luogo* del tatto. Mano come *exemplum* della «volontà motrice», «volontà» del soggetto e «attività motrice» propria del tatto. È significativo in questo rispetto un altrimenti insignificante dettaglio filologico.

Nell'edizione della *Wissenschaftslehre* (1812) di Fichte edita dal figlio Immanuel nei *Fichtes Werke* alla proposizione «Ich will, so geschiechts» («Io voglio, così accade», FW X: 416), il curatore si prende la libertà di aggiungere la seguente precisazione: «Voglio muovere la mia mano, e ciò accade» (*ibidem*). Ovviamente, questa proposizione apocrifia è stata espunta dall'edizione critica di riferimento delle opere di Fichte (cfr. FGA II/13: 122).<sup>79</sup> Ciò che però colpisce è il fatto che Immanuel prenda *proprio* la mano ad *exemplum* della «volontà motrice» («voglio muovere...»). Lo stesso — come nota Derrida — sarà per Husserl. Anche per Husserl la mano è «esempio» di un «organo di volizione». Essa — proprio come nel

---

<sup>79</sup> Scrive Alessandro Bertinetto a proposito di questo passo fichtiano apocrifo (Bertinetto 2016: 104): «L'esempio, tratto dalla *Dottrina della scienza* del 1812, è stato tuttavia espunto dalla *GA*, e si trova soltanto nell'edizione dei *Fichtes Werke* a cura di I.H. Fichte, 11 voll., Adolphus-Marcus-Veit & Comp., Bonn-Berlin 1834-46 (rist. de Gruyter, Berlin 1971), vol. X, p. 416. Tuttavia, esso ricorre in molti altri testi fichtiani (cfr. A. Bertinetto, *L'essenza dell'empiria*, cit., p. 268, nn. 128 e 129)».

Fichte apocrifo — è un “oggetto” che la volontà del «mio» Io puro può muovere liberamente. La mano congiungerebbe soggetto e tatto. Certo, la mano come *exemplum* dell’organo tattile, del tatto del soggetto volitivo, può essere un «esempio indifferente» (*ivi*: 205), un caso tra gli altri, letteralmente una «copia». Ma in quanto *exemplum* può essere anche *esemplare*, «il migliore esempio» o l’«unico». Cosa accade se si accorda alla sola mano l’essere *esemplare* organo del tatto? Almeno un inconveniente: la mano allontana dal tatto, lo dirotta, lo distrae. Scrive Derrida: «Anche quando era destinata a meglio illustrare la pura auto-affezione psichica del toccante-toccato, la mano, più di qualunque parte del corpo proprio [*Leib*], imponeva la deviazione attraverso la visibilità, l’esposizione alla superficie» (*ivi*: 232). La mano come unico organo del tatto condurrebbe a delle aporie — in particolare nel caso della *auto-affezione tattile*, in cui la mano destra «tocca» quella sinistra — alla cui risoluzione verrebbe in soccorso una analogia con la vista. Per configurarmi il caso limite del «toccare-la-mia-mano-sinistra-che-sta-toccando-la-destra» devo ricorrere al *come* «vedere-un-uomo-vedere» (*ivi*: 248) — quel «come» metaforico sempre eccedente rispetto al mero «come» constativo della fenomenologia. *La mano distoglie dal tatto proprio nel momento in cui tenta di esserne l’organo esemplare.*

7.5 Probabilmente l’intuizione più acuta e profonda di Derrida — in questo saggio che nelle ultime righe si è tenuto sempre sottomano: *Toccare, Jean Luc Nancy* — è l’essere riuscito a isolare una «legge del tatto» (Derrida 2000: 91). Una legge originaria in forma di un divieto invitante, non soltanto — e sarebbe già molto — alla base dei divieti rituali che verrebbero soltanto successivamente a stabilirsi, ma addirittura a fondamento della legge in generale: «la legge è forse sempre legge del tatto» (*ibidem*). Cosa dice questa legge? «Tocca, senza toccare». Ecco, allora, la «legge del tatto» nelle parole in cui la coglie Derrida (*ibidem*):

«Bisogna toccare senza toccare. Toccando è proibito toccare: non toccare la cosa stessa, ciò che si deve toccare».

Ad origine delle sanzioni positive dell’uomo starebbe il tatto con una sua legge implacabile e ambivalente che invita a «toccare» nel momento in cui ne impone il divieto assoluto. E se persino nell’«imperativo categorico» kantiano — dato che è di Kant che qui si parla — si riverberassero echi di questa sorta di legge delle leggi? Lo statuto dell’imperativo kantiano è

già di per sé decisamente problematico: è una «regola» dell'uso della ragione nel rispetto pratico — e però in forma di «legge». Inoltre, esso appare in una forma linguistica alquanto particolare — quella dell'«imperativo» che dà del «tu». A prescindere dallo statuto dell'imperativo categorico — che meriterebbe un'analisi a sé stante — qui si è alla ricerca di tracce della «legge del tatto» nella morale kantiana. Due sono gli elementi della morale kantiana che sembrano in qualche modo «tattili»: il «sentimento» e il «rispetto». Della legge morale si ha «sentimento». Il termine usato da Kant è «Gefühl». «Gefühl» è un termine tedesco di formazione relativamente recente. Non è infatti attestato in lingua tedesca prima del XVII secolo. Al tempo di Kant «Gefühl» valeva ancora ambigualmente sia per «tatto» che per «sentimento». In uno dei primi lessicografi in lingua tedesca in cui compare il termine — tra l'altro un dizionario italiano-tedesco compilato da Matthias Kramer — «Gefühl» viene reso in italiano con le seguenti espressioni: «tatto», «il senso del tatto», «il tocco», «il sentito», «sentimento» (Kramer 1678: 514b). La legge morale si accompagna a un «sentimento», a un «toccare». Si provi a rendere in italiano ogni occorrenza di «Gefühl» nella *Critica della ragion pratica* con «tatto» o «toccare». O almeno a tentare di conservarne l'ambivalenza «tatto/sentimento». Vi è un «tatto/sentimento» del tutto particolare — quello «legato indissolubilmente con la rappresentazione della legge morale in ogni essere razionale finito» (KpV, Ak. V: 80; 222). Vi è un «toccare» proprio ed esclusivo della legge. Non che la legge ci tocchi — questo per Kant è un «mistero»; bensì: un «toccare» in qualche modo inscritto nella legge morale, dato che ne accompagna sempre la rappresentazione in quell'«essere razionale finito» che è l'uomo. Inoltre, questo «toccare» molto particolare funge soggettivamente da «movente per fare di questa legge una massima» della volontà (KpV, Ak. V: 76; 218). Ossia: deve «muovere» la «volontà». — Anche qui, di nuovo, il tatto è «volontà motrice». —

A quale tipo di toccare invita, allora, il «tatto morale»? Il «tatto morale» indica il toccare della «Achtung»: il toccare del «rispetto». <sup>80</sup> E cos'è il «rispetto», se non uno «stare in guardia (*achten*, *Achtung*) in modo da non toccare» (Derrida 2000: 92)? Il «sentimento del rispetto», il versante concreto della legge morale, è lo stesso che: il «tatto che si guarda dal toccare» della legge morale. Impensabile la legge morale, almeno nella sua «estetica», senza tatto. La legge morale, allora, ri-guarda (*re-spicio*) il tatto. Scrive Derrida: «Conclusione

---

<sup>80</sup> Per una recente trattazione del «rispetto» kantiano cfr. Schadow 2012.

precipitosa: ciò che *confina* con l'origine o con l'essenza della legge [si potrebbe qui specificare: legge morale kantiana] sarebbe il tatto» (*ibidem*). Il che vuol dire: anche la legge morale riflette e ripropone la struttura della «legge del tatto». Un'ulteriore «conclusione precipitosa»: anche nel rispetto morale Kant si conferma un pensatore della tradizione aptocentrica.<sup>81</sup> E la mano?

## 8. Intermezzo II. La mano dell'uomo

### *L'animale φρόνιμος e le mani*

8.1 Spesso la mano è assunta a oggetto di considerazione filosofica. Oltre quella del tatto, la questione cui la mano tradizionalmente rimanda è quella dell'omizzazione. Nella mano si rapprenderebbe il diventare uomo di quell'animale che l'uomo è. Già l'«assennato» Anassagora, maestro di chiromanzia, sosteneva che l'uomo fosse l'animale dotato di più φρόνησις («φρονιμώτατος») semplicemente perché ha le mani («διά το χεῖρας ἔχειν»). Così almeno riferisce Aristotele (De partt. anim. IV, 10: 687a), ribattendo però subito dopo che, al contrario di ciò che credeva Anassagora, l'uomo «scopre» le mani («λαμβάνειν» vale anche per «afferrare» o «ricevere») proprio perché è l'animale dotato di più φρόνησις. Prosegue Aristotele nella sua confutazione della tesi di Anassagora: poiché le mani sono «strumento» (ὄργανον), «la natura, proprio come uomo φρόνιμος, sempre assegna ogni strumento a chi è in grado di usare» (*ivi*: IV, 10: 687a). Di conseguenza: l'uomo ha le mani perché è l'animale dotato di più φρόνησις.

La sottigliezza incompresa del nerbo argomentativo della risposta di Aristotele a Anassagora è pari soltanto all'indiscussa autorevolezza di cui essa godeva a partire da Galeno — che apriva il suo *De usu partium* proprio con un libro dedicato alla mano. Anzitutto la perturbante ubiquità della φρόνησις. Nell'argomento di Aristotele è la natura «come uomo φρόνιμος» a dare le mani all'uomo. La ragione? Perché questi sarebbe il più φρόνιμος tra gli animali. Per comprendere la relazione in cui sono intrecciate mano e φρόνησις bisogna specificare la natura di quest'ultima, ciò che essa comporta in chi ne dispone. Un primo

---

<sup>81</sup> Su il tatto in Kant nel rispetto teoretico cfr. *infra* §9.1.

problema — tutto sommato momentaneamente aggirabile — è la resa in traduzione di *φρόνησις*, che il traduttore italiano rende con «intelligenza», e una certa tradizione ha inteso talvolta con «prudenza», «saggezza pratica», «intelligenza pratica» o «senno». Qualora la lingua corrente disponesse di un termine adeguato per rendere la locuzione «fare la cosa opportuna in circostanze contingenti», esso allora sarebbe senza dubbio alcuno il candidato ideale per rendere il termine greco *φρόνησις* — almeno per il senso che esso sembra assumere in alcuni passi fondamentali dell'opera di Aristotele.

8.2 Cos'è la *φρόνησις*? Scrive Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (EN VI, 5: 1140b): *φρόνησις* è «un abito pratico disvelante secondo linguaggio circa le cose buone e cattive per l'uomo» (*ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ*). Poche righe dopo, però, si legge: «...che la *φρόνησις* è un abito pratico secondo linguaggio disvelante circa le cose buone umane» (*...τὴν φρόνησιν ἔξιν εἶναι ἀληθοῦς περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν*). La differenza, sebbene non immediatamente intellegibile nella resa in italiano, non è dappoco. In un caso «disvelante» è riferito all'«abito pratico», nell'altro, invece, al «linguaggio» di cui questo abito pratico si serve. La chiave è proprio *ἀληθῆς*: «disvelante» — ora riferito all'uno, ora all'altro. Talmente controversa è la questione, che Franz Susemihl nella sua edizione legge *ἀληθοῦς* anche nel primo caso, e quindi riferisce «disvelante» sempre a «linguaggio», sebbene il testo di tutti i manoscritti riporti *ἀληθῆ*. Il punto è dirimente nella misura in cui Aristotele afferma che la *φρόνησις* «non è solo abito secondo linguaggio» (*ibidem*). È qualcosa di meno o di più? Come è possibile inferire questo «non solo»? Vi è un «segno» proprio di ogni abito linguistico, che però non è «segno» della *φρόνησις*. Quale? «Segno di un abito di tal sorta è la velatezza (*λήθη*), mentre non lo è della *φρόνησις*». Ogni abito linguistico (*ἔξις μετὰ λόγου*) è soggetto a «velatezza» (*λήθη*). Non è però soggetta a «velatezza» la *φρόνησις*, essendo «non soltanto un abito secondo linguaggio». È quel che è eterogeneo al *λόγος* — eppure in un certo senso, almeno nella *φρόνησις*, a esso connesso — a rendere la *φρόνησις* «abito pratico disvelante». Se c'è un *lapsus calami*, non è quello che Susemihl corregge con la sua lezione. Al contrario: è il caso in cui *ἀληθῆς* viene riferito a *λόγος* a risultare altamente sospetto.

8.3 Cos'è, allora, che la *φρόνησις*, essa sola, a prescindere dal *λόγος*, «disvela»? E in che modo? Circa la prima questione tutti i passi concordano: un qualcosa che riguarda esclusivamente l'uomo — «cose buone e cattive per l'uomo»; «cose buone umane». Sembrerebbe Aristotele in questo modo precludere all'animale non umano l'acquisizione della *φρόνησις*. Eppure, il fatto che la *φρόνησις* «disveli» a prescindere dalla sua parte «discorsiva» (*λογιστική*) pareva un'apertura promettente per gli animali che non parlano. Senza dubbio la definizione di *φρόνησις* nell'*Etica Nicomachea* è un «abito» tagliato sull'uomo. Ma all'animale non umano viene preclusa la *φρόνησις* non certo per una mera questione di termini definitivi. Se l'animale non umano fosse mai *φρόνιμος* dovrebbe orientarsi anch'esso sulle «cose umane»? «No» — si potrebbe a ragione rispondere. Nel discorso sull'animale, sebbene rimanga problematico ciò che giace al di qua del «non solo abito secondo linguaggio», «uomo» è di volta in volta l'allodola, la scimmia o il leone; e «le cose buone umane» diventerebbero quelle buone per ciascuno di essi.

Perché, allora, è problematico — se non impossibile — ascrivere la *φρόνησις* all'animale che non parla? Anzi: l'animale non umano — molto più dell'uomo — sembrerebbe abile di fare la cosa giusta in circostanze contingenti. È forse l'uomo «più sagace» del cuculo che al momento opportuno depone le proprie uova nel nido altrui, facendosene allevare la prole? O del suo pulcino, che al momento della schiusa butta giù dal nido la prole legittima per avere per sé soltanto tutti i benefici dell'allevamento? Ha forse l'uomo la «destrezza» del felino in una battuta di caccia o l'infallibile «senno» della capra quando, brucando, scansa le erbe velenose e nocive? Se è vero quel che dice Arnold Gehlen, che l'uomo è esposto ad un «profluvio di stimoli», mentre negli animali non umani «privi di mondo» a ogni stimolo «ambientale» corrisponde una e una sola precisa «risposta» operativa, perché è proprio l'uomo «colui che ha più *φρόνησις* tra gli animali»? Suona assai ricola, di conseguenza, la pretesa di Aristotele come quella di Anassagora: ritenere che *proprio* l'uomo sia tra gli animali quello dotato di più *φρόνησις*. Ma è davvero così ridicola questa pretesa?

In verità è lo stesso Aristotele — o il copista — che si esprime con una certa leggerezza quando scrive che l'uomo è «*φρονιμώτατος τῶν ζώων*», «quello più *φρόνιμος* tra gli animali». Il motivo è semplice. Come riconosce lo stesso Aristotele: o si è *φρόνιμος*, o non lo si è affatto. La *φρόνησις*, a differenza della *τέχνη*, non ammette gradi o sfumature. Non ha senso dire di qualcuno «*φρονιμώτατος*», se non rispetto a qualcun altro che di *φρόνησις* non

ne ha affatto. Dal passo citato si evince allora quanto segue: gli animali non umani non sono *φρόνιμοι* come l'uomo, lo sono di meno. E quindi: essi non lo sono affatto. D'altronde essi mancano di una condizione necessaria, ma non sufficiente, per dirsi *φρόνιμοι*: il *λόγος*. Perché, sebbene la *φρόνησις* «disveli» senza *λόγος*, pur lo presuppone. Il «disvelamento» operato dalla *φρόνησις* è non-linguistico nella misura in cui è però già in opera il linguaggio («abito secondo linguaggio»).

8.4 Tuttavia, la *φρόνησις* «non è soltanto abito secondo linguaggio». Se lo fosse sarebbe soggetta alla «velatezza» come tutti gli abiti esclusivamente linguistici — proprio essa che svela. Cosa c'è nella *φρόνησις* oltre al linguaggio è lo stesso che chiedersi: in che modo essa «disvela»? La *φρόνησις* — scrive Aristotele — non si dà mai senza «una certa facoltà chiamata *δεινότητα*» (EN VI, 13: 1144a). Chiaro è per Aristotele il rapporto tra la *φρόνησις* e la sua componente extra-linguistica — la *δεινότητα*: «la *φρόνησις* non è una potenza, ma non si dà mai senza potenza di tal sorta» (*ibidem*). In cosa consiste questa *δεινότητα* senza cui non si dà alcuna *φρόνησις*? «Essa stessa è tale da render possibile le cose rivolte a uno scopo prefissato, compierle e imbattersi in queste» (*ibidem*). Senza questa particolare facoltà le cose non potrebbero mai vedersi come «mezzi»; non potrebbero mai compiersi azioni per uno scopo; non ci si potrebbe mai imbattere per caso in ciò che ci serve. In altre parole: non si potrebbe usare. I traduttori rendono *δεινότητα* con «abilità», «destrezza», «cleverness» (Broadie-Rowe), «Gewandtheit» (Gigon). Sono tutte buone traduzioni, ma esse lasciano impensato il nucleo che costituisce la *δεινότητα*: *δεινός*, «terribile», «mostruoso». Qui si propone di rendere *δεινότητα* con «mostruosità». La facoltà senza cui non si dà *φρόνησις* è un che di «mostruoso», contiene una certa «mostruosità». Cosa sarà mai questo qualcosa di «mostruoso» se non *la* mano? Un qualcosa che, oltre *al* linguaggio, ha *soltanto* l'uomo.

Della *φρόνησις* sono note, ora, alcune proprietà: essa «non è soltanto abito secondo linguaggio»; essa non si dà mai senza una certa «mostruosità», a cui però non si riduce; essa «svela» in virtù di questa «mostruosità», che non si dà senza linguaggio, ma che non è linguaggio. La domanda cruciale eppure rimane: perché l'uomo ha le mani? L'uomo «scoprirebbe» lo «strumento» delle mani perché è l'animale dotato di *φρόνησις*; il solo — tra tutti gli altri — ad essere dotato del «fare la cosa opportuna in circostanze contingenti» come

«abito non soltanto secondo linguaggio» (*ivi*: VI, 5: 1140b). «L'uomo è colui che ha più *φρόνησις* non a causa delle mani, bensì ha le mani perché è quello tra gli animali che ha più *φρόνησις*» (De partt. anim. IV, 10: 687a). Qual è l'argomento decisivo che spinge Aristotele a questo rovesciamento dell'iniziale intuizione di Anassagora? Ecco: la natura, comportandosi sempre «proprio come» un uomo dotato di *φρόνησις* (*ἄνθρωπος φρόνιμος*), assegna strumenti soltanto a chi è in grado di usare. Per questa ragione essa ha dato le mani all'uomo, perché, essendo *φρόνιμος*, questi è in grado di usarle in modo opportuno in diverse circostanze. Quello che dovrebbe essere un argomento di una logica schiacciante è invece fuor di dubbio una metafora, forse un'analogia. Colui che è *φρόνιμος* — l'uomo soltanto — ha le mani. Ma ha le mani perché la natura, «come» fosse essa stessa un «uomo *φρόνιμος*», ha fatto la cosa giusta in una situazione contingente: ha dotato uno «strumento» all'animale che può «usare». Prima osservazione: al di fuori della metafora («la natura proprio come uomo *φρόνιμος*») l'argomento di Aristotele non regge. Seconda osservazione: se solo colui che è *φρόνιμος* può disporre delle mani, allora la natura «come uomo *φρόνιμος*» ha già le mani nel momento in cui le assegna all'uomo. Le mani come ornamento del *φρόνιμος* implicano una mano della *φρόνησις*. Le mani dell'uomo come segno di riconoscimento del *φρόνιμος* comportano «una mano» di cui già la natura che gliela assegna è in possesso. Per avere la *φρόνησις*, infatti, sia per l'uomo che per la natura, è indispensabile quella certa «mostruosità» che è la mano.

8.5 Come si giunge, tuttavia, a sostenere che questa «mostruosità» sia la mano? Come si comporta, infatti, «chi ha *φρόνησις*»? Da come lo si riconosce? Ovviamente *dalla* mano:

«Colui che ha più *φρόνησις* è chi usa bene il maggior numero di strumenti; difatti la mano non sembrerebbe essere uno strumento, ma molti; è infatti lo strumento preposto agli strumenti» (De partt. anim. IV, 10: 687a).

*Φρόνιμος* è solo colui che usa; e colui che è in grado di usare bene il maggior numero di strumenti è quello che ha la mano, «strumento preposto agli strumenti». Metafora della mano è per Aristotele addirittura l'anima: *ὥστε ἡ ψυχή ὥσπερ ἡ χεὶρ ἐστίν* («così è l'anima come la mano», De anim. III, 8: 432a). La mano — come l'anima — anche qui è designata come «τό ὄργανον τῶν ὀργάνων», «strumento degli strumenti» (*ibidem*). La mano è allora «ὄργανον»



del *φρόνιμος*: «parte del corpo» e «strumento» degli «strumenti». Una parte del corpo che sia di per sé una protesi tecnica («strumento di strumenti») non è già un qualcosa di «mostruoso»?

L'animale non umano, invece, non ha la mano perché non è *φρόνιμος*. Esso ha *soltanto* artigli, chele, zampe. Ma nello stesso tempo: sarebbe certo *φρόνιμος*, se avesse *la* mano. Cosa rende la mano così diversa dalla zampa o dall'artiglio? Cosa la rende più «mostruosa» della chela o del corno? Certamente il suo essere luogo dell'uso, «strumento di strumenti»:

«La mano infatti può diventare artiglio, chela, corno; o anche lancia, spada e ogni altra arma o strumento: tutto ciò può essere perché essa può scoprire-prendere-ricevere (*λαμβάνειν*) e avere (*ἔχειν*)» (De partt. anim. IV, 10: 687b).<sup>82</sup>

Qui è il contesto — nonché l'ampio spettro semantico per cui si estende — a prediligere una tale resa di *λαμβάνειν* quasi afasica: «scoprire-prendere-ricevere». La mano «prende» e «riceve». E soprattutto «scopre», se è vero che la *φρόνησις* è «disvelante» e che solo chi ha *la* mano è *φρόνιμος*. Nello strumento, avendo la mano, ci si può anche imbattere per caso, e quindi «scoprirlo». Un dettaglio è tuttavia rilevante: che la mano possa «diventare» artiglio, chela o corno non significa affatto che essa possa nascere da un artiglio, una chela o un corno. Anzi: è proprio questa sua «mostruosità» (artiglio *e* chela *e* corno *e* qualsiasi altro strumento) a renderne impossibile una filiazione diretta. Che «mostro» la mano dell'uomo artiglio *e* chela *e* corno! La mano è un che di «mostruoso», la sua scoperta un «prodigio».

Un'ulteriore considerazione. Nelle due fitte colonne de *Sulle parti degli animali* in cui Aristotele tratta della mano, non sfugge come egli abbia giocato d'azzardo con una notevole figura etimologica. Scrive Aristotele: «Tuttavia non dicono correttamente, coloro che dicono che l'uomo non è costituito bene, ma è il peggiore tra gli animali (dicono infatti che non ha

---

<sup>82</sup> È possibile che Kant conoscesse questo passaggio aristotelico. Difatti scrive (IaG, Ak. VIII: 19; 32): «Il ritrovamento dei suoi [sc. dell'uomo] mezzi di nutrizione, dei suoi vestiti, della sua sicurezza e difesa esterna (per cui la natura non gli aveva dato né le corna del toro, né gli artigli del leone, né i denti del cane, ma *soltanto le mani*)... dovevano essere interamente opera sua».

protezione per i piedi, è nudo e sprovvisto di armi)» (*ivi*: IV: 687a).<sup>83</sup> «Il peggiore» rende il greco *χείριστος*, superlativo di *χείρων*, «peggiore». *Χείρων* viene da *χειρόω*: «soggiogare», «sottomettere», «ridurre in proprio potere». Non è difficile qui scorgere la «mano»: *χείρ*. D'altronde come «sottomettere» qualcuno o «ridurlo in proprio potere», se non tramite la forza — fisica o magica — della mano? La figura è molto potente: l'uomo non è *χείριστος* tra gli animali, proprio perché dispone di *χείρ*.

### *L'(u)manismo di Heidegger*

8.6 Colpisce molto uno scambio di battute che avvenne ad Heidelberg nell'estate del 1933 tra Karl Jaspers e Martin Heidegger. Jaspers — così riporta nella propria autobiografia — si confidò all'amico mostrandosi decisamente preoccupato dall'incessante ascesa del nazismo. Gli disse, inoltre, di trovare particolarmente riprovevole l'idea che un ignorante come il «Führer» potesse mai governare la Germania. Questi confidava così di ottenere l'approvazione da parte del sodale nella «comune lotta» contro la “filosofia al rovescio” delle università. Heidegger gli rispose, però, soltanto dopo un sinistro sorriso, dicendo che ad interessargli del «Führer» non era affatto il suo stato d'istruzione: «La cultura è del tutto indifferente. A me basta guardare le sue meravigliose mani». Innegabile che in queste parole si dia a vedere una sincera e malcelata simpatia da parte di Heidegger per l'ascesa del partito nazionalsocialista tedesco. Tuttavia, bisogna essere certo ingenui per non rendersi conto che qui Heidegger stia magistralmente mettendo in opera una figura etimologica. «Führen» è «guidare» (*ducere*), ma il suo primo e autentico significato è «maneggiare». Il «Führer», quindi, è letteralmente «colui che maneggia». Perciò sono le sue «mani» — che un ebbro Heidegger non esita a dire «meravigliose» — a essere quindi determinanti. Certo, deprecabile professione di cieca fede nazista da parte di Heidegger — ma anche: inevitabile corollario teoretico del suo pensare la mano. In questo aneddoto si rapprende nella sua forza — più che in qualsiasi brano edito o inedito — tutta la pervasiva importanza della mano per il pensiero di Heidegger; si concentra in un motto di spirito tutto quel primato che egli ascrive all'arto

---

<sup>83</sup> Qui ci si discosta dalla lezione di Immanuel Bekker e si legge — con il codice P = Vaticanus 1339 — *χείριστον*: «il peggiore»; in luogo di *χείριστα*: «in modo peggiore». La scelta della lezione, ad ogni modo, non pregiudica affatto la figura etimologica di cui in seguito si vuole dar conto.

utilizzante che afferra e dona in sede teoretica. Quello di Heidegger è davvero — letteralmente — un «pensiero della mano».

Il «pensiero della mano» in Heidegger è strettamente legato al discorso sull'ominazione. Senz'altro la «mano» ha un suo certo peso in modalità «ontologiche» come quella della «Vorhandenheit» (un calco tedesco dell'espressione aristotelica τὰ πρόχειρα) o della «Zuhandenheit». Ma in questi composti Heidegger «non vi nomina la mano in quanto tale, la mano sola» (Derrida 2000: 255), «e neppure il tatto... bensì il gesto della mano, la mano in movimento, la mano in azione, il comportamento manuale» (*ibidem*). Perciò l'«utilizzabilità» («Zuhandenheit») rimanda alla mano non come «tatto» né alla mano in sé, bensì alla mano come luogo e motore di ogni uso o maneggio («Hantierung»). Quando la mano viene propriamente messa tema da Heidegger ne va sempre e soltanto del problema dell'uomo: «si tratta della mano, della mano dell'uomo, del rapporto della mano con la parola e col pensiero» (Derrida 1987b: 41). Una certa tradizione dice che l'uomo abbia un ruolo di sovrano tra gli animali non perché, eretto, possa alzare gli occhi al cielo, come d'altronde possono tutti gli uccelli, bensì soltanto perché ha la mano: «la mano come il migliore esempio di ciò che caratterizza l'essere umano» (Derrida 2000: 205). Ecco d'un colpo il «credo» di quello che Jacques Derrida chiamava «*humanisme*» in cui, con un gioco di parole, sostituisce la sillaba *man-* del francese *humanisme*, con la sillaba *main*, «mano», e che Andrea Calzolari rende in italiano con *(u)manismo*. In altri termini: per l'*(u)manismo* «la mano figura il proprio dell'uomo» (*ivi*: 197), la mano fa l'uomo. Heidegger, allora, si può certo dire, in questo senso, *(u)manista*.

8.7 Proprio Jacques Derrida è stato il primo a porre l'attenzione sulla «mano di Heidegger» con una serie di contributi di notevole rigore e lucidità. Anch'egli, però, prese a pretesto una contingenza priva apparentemente di qualsiasi valore, quasi come un motto di spirito. Un catalogo fotografico acquistato durante un soggiorno a Friburgo nel 1979, in cui rimase colpito dal «gioco e teatro» delle mani Heidegger, dalla «messa in scena deliberatamente artigianalista del gioco di mano» con cui si faceva ritrarre — lui sempre schivo — dai fotografi. E poi quella celebre immagine che suggestionò tanto Derrida — in copertina del catalogo acquistato a Friburgo, e successivamente riprodotta nell'edizione

italiana del suo saggio *La mano di Heidegger* — in cui «l'unica cosa che debordi il quadro, della finestra e della foto, è la mano di Heidegger» (Derrida 1987b: 42).

La parabola filosofica di Heidegger sarebbe niente più che una «avvincente manovra» che fa «del *cammino del pensiero* e della questione del senso dell'essere una lunga e continua meditazione della e sulla mano» (*ivi*: 55). Senza dubbio si addice a questo accanito pensatore figurarselo continuamente «in cammino (*unterwegs*)», «ma camminando il pensatore è incessantemente occupato da un pensiero della mano» (*ibidem*). Un «pensiero della mano», allora, quello di Heidegger — secondo Derrida. Qui il genitivo vale sia per oggettivo che per soggettivo. Un «pensiero della mano» nel senso: è la mano che viene pensata; ma anche: è la mano a pensare.

8.8 Le riflessioni contenute ne *La mano di Heidegger* sono state concepite da Derrida come «un'altra deviazione attraverso la questione dell'uomo (*Mensch* o *homo*) e del “noi” che dà a un *Geschlecht* il suo enigmatico contenuto» (Derrida 1987b: 38). Importante è soffermarsi sul modo in cui esse sono sorte. Si riflette sull'intraducibile tedesco «*Geschlecht*»: «razza», «genere», «specie», «genere umano», «genere sessuale», «stirpe» ecc., e un'indagine sulla mano in Heidegger viene salutata come una sorta di digressione pertinente. Per quale motivo? In questo termine intraducibile «ne va del problema dell'uomo» (*ivi*: 35), e, più in particolare, esso rivela un «irriducibile legame con la questione dell'umanità (*versus* animalità)» (*ivi*: 37). Se si ritiene pertinente una digressione sulla «mano di Heidegger» per dar conto dell'«enigmatico contenuto» dell'intraducibile «*Geschlecht*», allora qui giace sullo sfondo una certa ipotesi: *la* mano in Heidegger è irriducibilmente legata alla questione dell'umanità *versus* animalità. Derrida non fa altro che ribadire con questo suo gesto una sua personale — e convincente — ipotesi: *la* mano per Heidegger appartiene soltanto all'uomo. E ancora: è *la* mano «che lo distinguerebbe da qualsiasi altro *Geschlecht*, e innanzitutto dalla scimmia» (*ivi*: 42).

Un altro gesto, però, è quello leggendario, compiuto proprio mentre egli si accinge a discutere «la mano di Heidegger». Derrida prende spunto da una traduzione francese ad opera di Aloys Becker e Gerard Granel del primo verso della poesia di Hölderlin *Mnemosyne*:

Ein Zeichen sind wir, deutungslos

Nous sommes un *monstre* privé de sens

Un *mostro* siamo noi, privo di interpretazione

e ne fornisce la seguente lettura (*ivi*: 39):

«Noi siamo un mostro, e singolare, un segno che mostra e avverte: ma tanto più singolare per il fatto che, mostrando, significando, designando è destituito di senso (*deutunglos*)».

Rendere il tedesco «Zeichen» — che vale per «segno» o «atto del mostrare» — con «monstre» («mostro») può di primo acchito sembrare arbitrario o addirittura fuorviante. Di certo è quantomeno insolito. Derrida tuttavia non sviluppa ulteriormente questa figura, ne accetta la proficuità per le riflessioni prossime venture sulla «mano di Heidegger», riconosce di esserne stato suggestionato, ma non ne dà conto, e si limita a far notare «una triplice virtù» (*ivi*: 40) — in realtà poca cosa — di questa resa insolita. La partita teoretica si gioca però tutta proprio in questa «mostruosità». Come ha insegnato Aristotele, la mano dell'uomo ha sempre a che vedere con una certa «mostruosità». L'uomo è tale perché è l'unico animale che può dirsi «mostro». Perché, allora, è pertinente rendere con «mostro» il tedesco «Zeichen» di *Mnemosyne*? «Zeichen» è il «segno», l'atto del mostrare (*zeichnen*). «Mostrare» e «mostro» non sono nelle lingue romanze soltanto omofoni; sono termini etimologicamente intrecciati. *Monstrum* è l'«avvertimento» o l'«ammonimento» divini, perciò anche il «prodigio». *Monstrāre* vale per «mostrare», «indicare», «ammonire». Il participio di *monstrāre* tradisce la sua parentela con *monstrum*; *monstrātus* significa infatti «prodigioso». *Monstrāre* (< *monstrum* + suff. *-ō*, *-ās*, *-ā*, *-ātum*, *-āre*) è difatti un verbo denominativo da *monstrum*, il risultato di una sua suffissazione. Non c'è, quindi, «mostrare» senza «mostro». *Monstrum*, il prodigio o l'ammonimento divino, dal canto suo, rimanda immediatamente a *monēre*, «ammonire». L'«ammonire» era percepito dalla lingua latina come un ricordare: *memini*. *Monstrum* e *monēre* — e quindi anche *monstrāre* — si lasciano ricondurre in ultima istanza a *memini*, «ricordare», ma anche «pensare». Un lemma particolare — *memini*, «io ricordo». Un verbo difettivo, dotato di solo perfetto, calco diretto del greco *μέμνηται*, perfetto indicativo attivo del verbo *μηνειν*: «essere infuriato», e per analogia «desiderare», «aver voglia» (da qui l'ambiguità del termine *μανία*). Radice prolifica deve essere stata *\*men-*, di cui è prole ovviamente anche *μνησκειν* («ricordare»), se essa giace a fondamento del tedesco «meinen» (< got. *\*munan* o *\*minan*), «pensare», e «mahnen»

(< got. \*munan), «ammonire», «ricordare». Non si dà «mostrare» senza «mostro». E il «mostro» prende forma solo laddove c'è un certo «ricordare»: una certa attività dall'aspetto irriducibilmente perfetto.

Se è fondata nell'idioma latino un'affinità tra l'atto del mostrare e il «mostro», perché prendersi la libertà di impiegarla in una traduzione del termine tedesco «Zeichen», che di quest'affinità rimane del tutto ignaro? La risposta è nel titolo della poesia: *Mnemosyne*. Mnemosyne, madre delle Muse, è «Il Ricordo». Una fonte a lei consacrata, «farmaco» del fiume Lete, sgorga alle porte degli Inferi e consente a chi ne beve le acque di ricordare le imprese della propria vita, svelando ciò che Lete (*Λήθη*) vela. Mnemosyne, allora, è senza dubbio ἀληθής, «svelante». È «Il Ricordo» che permette di intravedere la mostruosità dell'atto del mostrare, di leggere il «segno» come «mostro». Il «mostro» è un *memento!*

«Mostro» sì — ma «privo di interpretazione»: un ammonimento il cui monito non si riesce a decifrare; un avvertimento il cui avviso risulta come fosse «in lingua straniera»; un mostrare che però non ricorda ciò che deve ricordare. Un mito narra come sia nata la significazione. Mnemosyne puntava il dito della mano sugli oggetti e pronunciava il loro nome. E solo lei poteva, perché poi ricordava il nome pronunciato per quell'oggetto. Mnemosyne sembra così quasi invocata dal poeta: che possa ridare a quel «mostro» senza «ricordo» che è l'uomo il monito a cui rimanda la sua mostruosità, l'avviso di cui sarebbe avvertimento. Tuttavia essa non può. Perché il dito dell'uomo quando «mostra» non è infallibile, è senza «ricordo». I deittici, ai quali Hegel dedica il celebre capitolo d'apertura della sua *Fenomenologia dello spirito*, intrattengono una relazione del tutto particolare con Mnemosyne — non a caso il capitolo hegeliano ha per titolo: *Das Diese und das Meinen*. «Questo» è ogni *questo*: questo libro, questa penna, questo foglio. Il dito che «mostra» sembra essere *immemore*. E a questa mostruosità «senza interpretazione» che l'uomo secondo il poeta sarebbe condannato perché *la* mano che «mostra» è essa stessa «mostro». Si può abitare la «mostruosità» propria della condizione umana in maniera certo irrequieta — come sembrerebbe suggerire quest'interpretazione del verso di Hölderlin. Ad ogni modo, a essere qui decisivo è che «la mano» — come scrive Derrida — «sarebbe la mostruosità, il proprio dell'uomo come essere che mostra» (*ivi*: 42).

8.9 Non si vuole quindi fare un passo oltre Derrida semplicemente dando conto di una figura etimologica che egli si limita ad accettare senza fornirne le più recondite ragioni. E nemmeno giustificare un'insolita traduzione. Qui — come è chiaro — ne va *della* mano dell'uomo. È *la* mano, infatti, che rende l'uomo un «mostro». Scrive Derrida: «La mano è il proprio dell'uomo in quanto mostro (*Zeichen*)» (Derrida 1987b: 41). Ovviamente per Heidegger. Nella sua lettura Derrida privilegia, tra tutti, due testi di Heidegger: il primo è un lungo brano tratto da un seminario del 1951 dal titolo *Cosa significa pensare?*; l'altro è il seminario su Parmenide del 1942-1943. È da queste pagine che si evincerebbe cosa sia *la* mano per Heidegger.

Anzitutto essa «non si lascia determinare come un organo corporeo di prensione» (*ivi*: 47): la mano non è un organo prensile, altrimenti anche la scimmia avrebbe *la* mano. Scrive Heidegger, citato da Derrida (*ivi*: 48):

«La scimmia, per esempio, possiede organi prensili, ma non ha la mano (*Greiforgane besitzt z.B. der Affe, aber er hat keine Hand*)».

Derrida giudica la gratuità di questa proposizione «una specie di *hapax* empirico-dogmatico sviato e sviante nel mezzo di un discorso che invece si mantiene all'altezza del pensiero più esigente» (*ibidem*). Precludere agli altri primati *la* mano avrebbe quindi inficiato — e indirizzato — fin da principio il discorso di Heidegger sulla mano. L'uomo soltanto *ha* la mano. Ma qui, prescindendo dalle recriminazioni di Derrida, a risultare rilevante è che *la* mano «viene a distinguere il *Geschlecht* umano, il nostro *Geschlecht*, e il *Geschlecht* animale, considerato “animale”» (*ibidem*). Heidegger è un irriducibile (*u*)manista.

Per quale ragione, allora, «la mano» sarebbe «dissimile da tutti gli altri organi prensili» (*ivi*: 50)? Perché *dona*. Ancora un'altra «gratuità» che si concede Heidegger. Non tanto: esclusivamente la mano dell'animale umano può donare, e mai quella dell'animale non umano. Ma soprattutto: la mano dell'uomo dona — e *mai afferra*. Chissà se Heidegger avesse in qualche modo presagito l'affinità tra «Hand» («mano») e «Gabe» («dono»). Tuttavia, semmai ne avesse prestato orecchio, non sarebbe stato altrettanto gratuito escludere l'«afferrare» dalla mano dell'uomo quanto lo è quello di precludere il dono all'animale? Come è possibile, poi, «ascoltare la lingua» se si espunge l'afferrare dal dare, se, come ricorda anche Derrida, «nulla è meno assodato della distinzione tra dare e prendere» nelle

«lingue indoeuropee che parliamo» (*ivi*: 52)? Heidegger però non sembra completamente ignaro di una certa presa della mano dell'uomo — eventualità che però Derrida esclude in tronco. *La* mano umana «afferra», ma non quello che potrebbe «afferrare» qualsiasi altro arto animale. Gli «organi prensili» degli animali «afferrano» oggetti o cose. Heidegger impiega il termine «greifen», «afferrare». *La* mano umana, invece, «afferra» in un'altra modalità: modalità dell'«afferrare» che Heidegger chiama «Haben», «avere». Cosa «afferra» nella modalità dell'«avere» *la* mano dell'uomo? Risposta clamorosa — quella di Heidegger: l'essenza dell'uomo. Precisa Heidegger — ancora citato da Derrida (*ivi*: 56):

«L'uomo non “ha” mani, ma *la* mano ha l'essenza dell'uomo (*Der Mensch “hat” nicht Hände, sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne*)».

8.10 Cosa significa un'espressione così misteriosa? E soprattutto: ammesso sia possibile coglierne il senso ricorrendo all'analogia del gesto quotidiano di una mano che afferra un oggetto, come si giustifica? Un'altra sciabolata di Heidegger: se il pensare parlando è l'essenza dell'uomo, allora è *la* mano dell'uomo che pensa — e parla — per lui. Un parlare, quello della mano, che non ha nulla a che fare con quel goffo o aggraziato gesticolare che accompagna le nostre parole in una conversazione quotidiana: essa pensa davvero. «La mano pensa prima di essere pensata, è pensata ed è pensiero» (Derrida 1987b: 46). In ciò consiste il nerbo di tutto il discorso di Heidegger sulla mano: una «svolta» improvvisa e vertiginosa dal pensare la mano (mano come «un» pensiero) al pensiero *della* mano (mano come «il» pensiero).

Da dove inferire il pensiero della mano? Essa ha forse voce significante per dirci che pensa? Non si nega d'altronde il pensiero verbale alla scimmia perché, semmai pensasse con parole, ce lo direbbe di certo? In questo caso la domanda è mal posta. Se un vivente parla pensando, *la* mano lo *ha* già. È il pensiero, allora, che ci deve dire che esso è opera della mano. Così — scrive Heidegger — «in ogni caso [*sc.* il pensiero, *das Denken*] è opera della mano (*Hand-Werk*)» (*ivi*: 45). Chiosa Derrida: «*Handwerk*: lavoro della mano, opera della mano, se non addirittura manovra» (*ivi*: 44). Sono parole di Heidegger, invece, le seguenti: «Solo un essere che parla, cioè pensa, può avere la mano e compiere nel maneggio opere della mano» (*ivi*: 50). Perciò «il pensiero (*das Denken*) è per l'uomo il più semplice e di conseguenza il più difficile lavoro della mano (*Hand-Werk*)» (*ivi*: 51-52). «Più semplice»



perché è la mano ad avere già il pensiero; «più difficile» perché deve essere pur portato a compimento «nel maneggio» come ogni opera manuale: cavar fuori dal legno un armadio, battere il ferro con il martello.

Cosa «disvela» la mano per quel «mostro» che è l'uomo? Seppur di sfuggita, bisogna tener conto che per Heidegger «con la mano si ha a che fare con una cosa del tutto particolare, propria singolare» (*ivi*: 46): «con la mano si ha una propria *Bewandtnis*» (*mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis*). «*Bewandtnis*» è un termine intraducibile, desueto in lingua tedesca già al tempo di Heidegger, e la cui interpretazione desta non pochi problemi in quei paragrafi di *Essere e tempo* dedicati agli enti utilizzabili o «allamano». Derrida accetta la resa della traduzione francese («un chose à part», «una cosa a parte»), ma si affretta subito a dire che questa mano come «cosa a parte» non deve essere interpretata come una sostanza separata o come una parte del corpo organico. Così, però, viene meno la potenza della locuzione «sua propria *Bewandtnis*» — e qualcosa che Heidegger vuole dire sulla mano inevitabilmente si perde. I traduttori italiani rendono «*Bewandtnis*» con «appagatività», «appagamento» o «opportunità». A prescindere delle rese linguistiche della «*Bewandtnis*» qui interessano le sue proprietà logiche. Soltanto così è possibile tentare di comprendere in che senso «con la mano si ha una propria *Bewandtnis*». In primo luogo «*Bewandtnis*» concerne l'uso. Ad esempio: *con* il martellare il martello ha *Bewandtnis presso* il fissare le tegole; *con* il coprire la tegola ha *Bewandtnis presso* il tetto, e così via (Heidegger 1927, §18: 84). Perciò «*Bewandtnis*» riguarda «il dono (*Freigabe*) di ogni utilizzabile in quanto utilizzabile» (§18: 85). Senza «*Bewandtnis*» non vi sarebbero oggetti utilizzabili o «allamano». La «*Bewandtnis*» toglie il velo dalle cose e le svela come utilizzabili. In questo senso la mano «dona», in un modo altrettanto precluso all'animale non umano quanto l'«avere» sul palmo la propria «essenza». Ma la *Bewandtnis* è temporalmente caratterizzata — come il «ricordare» — secondo l'aspetto del *perfetto*. «Con la mano si ha una propria *Bewandtnis*» vuol dire allora: non, come il martello, essa ha una specifica *Bewandtnis presso* qualcos'altro; non c'è qui alcun «presso» — eppure nella grammatica di «*Bewandtnis*» è inscritto sempre un «con...presso...». Ma invece: «con la mano si ha una [vera e] propria *Bewandtnis*». Senza di essa una *Bewandtnis* non sarebbe possibile, e di conseguenza alcun «Esserci». Sebbene il «Dasein» non sia semplicemente presente né utilizzabile, né «vorhanden» né «zuhanden», e

sebbene «altro» sia «il suo modo di presenza», «è pur necessario che l'uomo abbia la mano per rapportarsi agli altri modi di presenza» (Derrida 1987b: 53).

Da qui un passo ulteriore. Il seminario su Parmenide del 1942-43 è fondamentalmente dedicato alle figure dell'*ἀλήθεια* («disvelatezza», *Unverborgenheit*) e della *λήθη* («velatezza», *Verborgenheit*). D'altronde così Parmenide immaginava di venir accolto dalla dea Dikē al principio del proprio percorso «disvelante»: «Con la sua mano, la mano destra mi prese, cominciò a parlare e mi disse così: ...» (DK 28: B1). La «disvelatezza» passa di mano in mano. Colpisce, ma non troppo, allora, che in tale contesto Heidegger parli della mano in questi termini: «la mano svela ciò che è velato (*Die Hand Verborgenes entbirgt*)» (Derrida 1987b: 58). Chi potrebbe negare che *la* mano in Heidegger è «disvelante» (*ἀληθής*)?

8.11 *La mano dona* — anche e soprattutto nel senso di: *disvela*. *La* mano pensa; detiene nel suo palmo («ha») l'essenza dell'ente che la porta. Ma soprattutto: *la* mano «mostra». Anzi: in quest'ultima «destinazione» si rapprende il lavoro proprio della mano — che è sempre e soltanto umana. «La mano — scrive Heidegger — traccia dei segni, mostra (*zeichnet*), probabilmente perché l'uomo è un mostro (*Zeichen*)» (Derrida 1987b: 51). E cosa rende l'uomo così «mostroso» da tracciare segni, se non la mano? Persino il «farmaco» — «rimedio» e «veleno» — in soccorso di Mnemosyne, la scrittura, «mostra» perché è opera della mano («*Handschrift*»). Scrive Derrida a mo' di ricapitolazione della sua «digressione» sulla «mano di Heidegger» (*ivi*: 61-62):

«*La* mano dell'uomo, senza dubbio lo avrete notato, Heidegger non pensa solamente la mano come una cosa molto singolare, e che in proprio non apparterebbe che all'uomo. La pensa sempre *al singolare*, quasi che l'uomo non avesse due mani, ma, che mostro!, una sola. Non un solo organo in mezzo al corpo, come il ciclope aveva un occhio solo in mezzo alla fronte — anche se questa rappresentazione, che pure lascia a desiderare, dà anche a pensare. No, *la* mano dell'uomo, significa che non si tratta più di quegli organi prensili o di quelle membra strumentalizzabili che sono *le* mani. Le scimmie hanno organi prensili che somigliano delle mani, l'uomo della macchina da scrivere della tecnica in generale si serve di due mani. Ma l'uomo che parla e l'uomo che, come si suol dire, scrive a mano, non è forse il mostro con una mano sola? Anche quando Heidegger scrive: «L'uomo non “ha” mani, bensì *la* mano ha l'essenza dell'uomo», questa precisazione non concerne solo, come si vede subito, la struttura dell'«avere»... La precisazione concerne la differenza tra il plurale e il singolare: *nicht die Hände, sondern die Hand*... Non ci si stupirà di fronte alla mancanza di ogni allusione — ad

esempio di stile kantiano — al gioco della differenza tra la destra e la sinistra, allo specchio o al paio di guanti. Questa differenza non può essere che *sensibile*».

Eccola di nuovo quella «mostruosità» a cui sia accompagna immancabilmente — sebbene con diverse tonalità — ogni discorso sulla mano dell'uomo. L'uomo è irrimediabilmente afflitto ora da una certa «mostruosità»: *una è la mano dell'uomo*. Perciò è in qualche modo un «mostro». L'annotazione finale di Derrida conduce direttamente alle mani di Kant. Già, perché le mani per Kant sono sempre «due». Heidegger, invece, considera a torto ogni dualità come esclusivamente «sensibile». D'altronde, cosa ci si poteva aspettare da chi si sforza di pensare quell'ente che noi stessi siamo come un che di «pre-duale» (Derrida 1987a: 12), essendo il primo tratto del *Dasein* avuto *dalla mano* «la neutralità» (ivi: 8)?

*Nota. Tra la mano umana e l'ominazione dovrebbero pur trovare una qualche collocazione le «figure» limitrofe dell'artiglio, della zampa, dello zoccolo e similari. Se una tale ricerca rimane ancora da compiere, Chiara Caradonna-Westermann ha intanto raccolto tutta una serie di luoghi testuali in cui la mano umana — specialmente quando si scrive — si risolve in queste figure «bestiali». Il ruolo di campione in un simile «bestiario» spetta sicuramente a Friedrich Nietzsche. «Io non scrivo soltanto con la mano: anche il piede vuole scrivere sempre» si legge nella poesia Scrivere con il piede che egli pubblicò nel capitolo di apertura della sua Gaia scienza. Più che «con il piede», però, qui si intende «con la zampa», dato che egli confessava a Franz Overbeck, in una lettera datata 22 marzo 1883, di scrivere «come un maiale», essendo la sua «scrittura a mano» una «barbarie» (Caradonna-Westermann 2012: 157-158). Per poi, negli anni del suo tracollo psichico, trascorrere parecchie ore seduto a rimirarsi le proprie due mani «come se non gli appartenessero» (ivi: 159), o come se non gli fossero mai appartenute. A chi, questa sorte, se non a lui che considerava la propria filosofia il «prodotto degli artigli di un leone» (ivi: 158), e a cui Zarathustra così parlava: «A certe persone non devi porgere la mano, bensì solo la zampa: e io voglio che la tua zampa abbia anche gli artigli» (ivi: 181)?*

*Nota. Prima di procedere a un'indagine sulle «mani» di Kant, una breve nota ad uso e consumo di chi ha a cuore la questione del materialismo. In un manoscritto lasciato incompiuto composto tra la fine del 1875 e l'inizio del 1876 dal titolo Ruolo del lavoro nell'ominazione della scimmia Friedrich Engels affronta la questione dell'ominazione da un punto di vista prettamente materialistico. «Prettamente materialistico» — ecco una locuzione in grado di disorientare e passibile di vistosi fraintendimenti. Si dice «materialismo» e subito si pensa alla «lotta di classe», quando essa, per quanto nobile, non è che un semplice “corollario” del materialismo. «Materialismo» significa: aprisi alla possibilità — o alla inevitabile necessità — che il condizionato sia in grado di retroagire sulle condizioni che lo condizionano. Questa retroazione è senza dubbio possibile, ad esempio, da parte della classe degli oppressi su quella degli oppressori; ma anche: da parte del fenomeno sulla categoria pura che lo rende intellegibile. O più in generale: retroazione da parte di ciò che reso possibile sulle medesime condizioni che lo rendono possibile. Il condizionato retroagisce sulla condizione che lo condiziona, ed ecco scorgersi la possibilità del cambiamento delle stesse condizioni condizionanti. Sia chiaro: il cambiamento non è caratterizzato da alcun segno positivo. È con questo principio nella testa e nel cuore (il condizionato retroagisce sulle condizioni condizionanti) che Engels si interroga sull'ominazione e sul ruolo svolto dal lavoro — e quindi dalla mano — in questo processo. Quelle di Engels sono pagine di grande lucidità, in cui si alternano stile brillante e afflato etico. Contributo fondamentale all'ominazione — scrive Engels — è stato fornito dal «lavoro»: «esso ha creato l'uomo stesso» (Engels 1876: 693). Non soltanto «fonte di ogni ricchezza» e profitto, ma anche «condizione fondamentale di ogni vita umana» (ibidem). Il lavoro tuttavia non «crea» ex nihilo. Condizione fondamentale per il lavoro è la libertà della mano dalle incombenze del camminare e del muoversi nello spazio. Quando una scimmia iniziò a dondolarsi senza più poggiare le mani a terra, ecco che «con ciò è stato compiuto il passo decisivo per il passaggio dalla scimmia all'uomo» (ibidem). «La mano era diventata libera, e poteva acquisire per sé ora abilità sempre nuove» (ivi: 694) — e quindi usare le cose o lavorarle. Ma solo l'uomo ha la mano. Qui il nazista impenitente Heidegger e il teorico della lotta di classe Engels, per così dire, si danno la mano: «Il numero e la disposizione generale*

*delle ossa e muscoli sono uguali in entrambe [sc. la mano dell'uomo e quella della scimmia]: ma la mano dei selvaggi [umani] meno sviluppati può ottemperare a centinaia di compiti che nessuna mano di scimmia può imitare» (ibidem). Ecco, allora, l'esito dell'approccio materialistico di cui si parlava, che apporta nuovi elementi alla vexata quaestio sul ruolo della mano nell'ominazione: «La mano non è soltanto strumento (Organ) del lavoro; essa è anche un suo prodotto» (ivi: 695). Come vi è «un diretto e accertabile effetto retroattivo dello sviluppo della mano sul restante organismo» da un punto di vista anatomico, certo «ancora poco indagato» dai naturalisti (ibidem); così vi è una retroazione della mano sul pitecantropo. Dell'uomo — tramite il lavoro — sulla mano; della mano, a sua volta, sul lavoro.*

*Nota. È una tradizione relativamente recente quella che considera la scimmia come l'animale non umano più intelligente perché dotata di una mano in tutto e per tutto simile alla nostra. In antichità la scimmia era semplicemente l'«imitatrice», il suo stare al mondo uno «scimmiettare». Simbolo di intelligenza era, invece, secondo una diffusa credenza, l'elefante. Anche questa consuetudine dice qualcosa sulla mano e l'ominazione. L'elefante doveva la sua «intelligenza» alla propria proboscide. Essa doveva ricordare agli umani, che meravigliati ne ammiravano la versatilità, così tanto la propria «mostruosa» mano, che in sanscrito dissero la mostruosa «proboscide» dell'intelligente elefante allo stesso modo: hasta. In sanscrito, dunque, hastin vale sia per «dotato di mano» che per «elefante».*

## 9. Le «mani» di Kant

9.1 Citazioni del tipo: «la mano è la finestra della mente» (Pericoli); oppure: «la mano è il cervello esterno dell'uomo» (Merleau-Ponty) vengono comunemente attribuite a Kant. Chi riporta, però, non è in grado di citare la fonte kantiana — perché tali luoghi testuali non esistono. Invano si cercherebbero queste affermazioni attribuite a Kant nella stessa opera kantiana — semplicemente perché non sono citazioni kantiane. La preminenza della mano in Kant è «una voce che corre», «una conoscenza per sentito dire», «una vicenda divulgata di bocca in bocca». Si pone la domanda del perché questi — come altri autori — abbiano

attribuito questo genere di citazioni proprio a Kant. Essi hanno ammesso con ragione che la mano in Kant svolga un ruolo fondamentale, sebbene queste citazioni ne circoscrivano l'importanza in una cornice aptocentrica di certo non estranea all'autentico pensiero kantiano. Lo si è già notato nel rispetto morale (cfr. *supra* §7.5): Kant è senza dubbio un esponente della «tradizione aptocentrica» (Derrida 2000: 61). È il tatto il senso «più importante»; l'unico e il solo senso «a offrire una percezione esterna *immediata*»; quel senso che «offre gli insegnamenti più sicuri», e che costituisce il fondamento degli altri due «sensi oggettivi»: la vista e l'udito (Anth. §§16-17, Ak. VII: 154-155; 144). Non c'è poi alcun dubbio sul fatto che l'organo al quale Kant assegna la prerogativa del tatto sia la mano, in particolare quella umana, o più specificatamente: l'estremità delle dita, in cui avrebbero sede «papille nervose (*papillae*)» (*ivi*, § 17: 154; *ibidem*). Con la mano — scrive Kant — toccando un oggetto «da tutti i lati», l'uomo — il solo *tra* gli animali — può farsi «un concetto della figura di un corpo» (*ibidem*). Tutto qui? In realtà la «mano» può fare tanto altro. Anzi: sembra che farsi «un concetto della figura di un corpo toccandolo da tutti i lati» non rientri in senso stretto in una «pragmatica» della mano: *ciò che la mano fa ovvero può e deve fare di se stessa*. A risultare decisivo qui non è più una semplice «preminenza» del tatto. Si avverte, ora, la necessità di un'indagine sulle «mani» di Kant che vada oltre il tatto. Al tentativo di ricostruire una «pragmatica» della mano in Kant, quel che la mano fa ovvero può e deve fare di stessa, sono dedicate le pagine seguenti. Perciò si deve abbandonare *la* mano, e rivolgersi a: *le* mani.

9.2 Se c'è un pensatore delle «cose stesse» — quello è Kant. Non gioca con le parole né mai si trattiene o lo si sorprende pazientemente a pensarle. La sua è una corsa in montagna; per pensare le parole, per assegnare i nomi giusti alle cose svelate o per le espressioni ricercate «non c'è tempo». Non sono rari né devono perciò destare stupore quei luoghi in cui si scusa con il lettore per il suo stile prolisso e poco curato; o per averlo involontariamente depistato essendosi espresso con una certa leggerezza; o per aver scelto un certo termine per denotare qualcosa la cui storia e tradizione rimandando a tutt'altro. Di queste e altre «leggerezze» sono infarciti i testi kantiani. Come quando frettolosamente battezza spazio e tempo «concetti», appena dopo essersi prodigato a mostrare che essi concetti *stricto sensu* non sono, bensì forme pure dell'intuizione (KrV A 85/B 117; 142); o quando scrive che l'Analitica della ragion pura è composta dall'Estetica e dalla Logica

assieme, risolvendo così la prima nella seconda (KpV, Ak. V: 90; 233); oppure quando — come notava Schopenhauer — intende «Verstand» («intelletto») contrapposto a «ragione» e «sensibilità», talaltra, invece, in passi cruciali, *lato sensu* come insieme di «intelletto» e «ragione»; o quando chiama «Critica della ragione pura» l'intero suo progetto filosofico, e non si riferisce soltanto alla prima *Critica*. Certo su di esse pare inutile accanirsi. Chi oserebbe mai rimproverargli qualcosa, proprio a lui, il pensatore delle «cose stesse»? Sono più significative, invece, quelle espressioni scappatigli dalla penna raschiando il fondo della propria lingua, come quando, ad esempio, correndo dietro alle «cose che sono» e branditele per un attimo soltanto, scrive (per oltre cinquanta volte): «essere» («sein»), invece di: «sono» («sind») o «sia» («sei»). O quando ricorre *alle* mani con una serie di espressioni quasi colloquiali, scappategli di bocca mentre con le sue — di mani — teneva per i lembi le «cose stesse». «Piè veloce» è Kant — ma dal fragile tallone. Proprio qui si cela qualcosa di significativo sulle mani.

9.3 In Kant ricorrono spesso espressioni del tipo: «an die Hand geben», «zur Hand haben», «zur Hand nehmen», «bei der Hand haben», «zu Händen kommen», «in meinen Händen sein», «in die Hände nehmen», «in einer Hand treffen»; oppure locuzioni avverbiali come: «bei Hand», «in der Hand», «durch die Hand», «nach der Hand», «zur Hand», «vor der Hand». I traduttori italiani rendono queste espressioni idiomatiche per lo più con «fornire», «avere a disposizione», «davanti», «in seguito» ecc. a seconda delle occorrenze e dei contesti. Per una «pragmatica» delle mani, queste espressioni, «morchia» della lingua nel pensiero, sono di grande interesse. Certo, ci vorrebbe qui tutta la sagacia di un Beda per dar conto di tutte queste allusioni, del significato proprio di tutti questi gesti ormai dimenticati: il «dare alla mano», l'«avere alla mano», il «prendere in mano», l'«essere nelle mie mani» oppure il trovarsi «in mano», «dietro alla mano» o «davanti alla mano». Anche perché, nella maggior parte dei casi, queste espressioni sfuggono dalla penna di Kant proprio in taluni passi delicati della sua opera in cui è opportuno che dalla penna, ferma, non sfugga alcunché. Una certa tradizione filosofica afferma che quando in un pensiero una tematica in esso pur decisiva non viene tuttavia esplicitamente messa a tema, allora questa viene introiettata in ogni sua parte. Ciò in Kant sembra essere vero tanto per «mano» che per «uso». O meglio: per «mano», e di riflesso anche per «uso».

La lingua qui batte dove la mano duole. Anche il *Deutsches Wörterbuch* dei Grimm alla voce «Hand» prova a dar conto con difficoltà di questo gioco di mani tutto kantiano (DWB 10: 324 e segg.). Kant è autore spesso citato — ben sette volte — in questa voce lessicografica. Le locuzioni avverbiali «vor der Hand» e «nach der Hand» sembrano dover venir intese per lo più temporalmente. «Vor der Hand» è un che di «davanti alla mano», ed è quindi «presente»; «nach der Hand», che Giorgio Colli rende con «in seguito» (KrV A 324/B 381; 382), sarebbe opposto alla precedente: lett. «dietro alla mano» o «dopo la mano», un qualcosa che giace a distanza di un braccio, e quindi «viene dopo». «Zur Hand (haben)», invece, è «(avere) alla mano» nel senso di un qualcosa che si ha o possiede per utilizzarlo (cfr. KU, Ak. V: 400; 567).

Particolarmente significativa, però, se non altro per il numero copioso di occorrenze, è l'espressione «an die Hand geben», «dare alla mano». Sfogliando velocemente soltanto la prima *Critica*, di essa se ne contano 23 occorrenze. Espressione che fa il paio con «bei der Hand haben», «avere in mano». Una cosa è sicura: interpretare letteralmente queste espressioni conduce a tutta un'altra filosofia trascendentale (cfr. *infra* §9.25). Sia ciò lecito o meno, qui è sufficiente rimandare a una sottigliezza che sembra emergere dall'impiego kantiano di queste particolari espressioni: *la conoscenza tutta, nei suoi atti e nelle sue funzioni, sembra essere imperniata su gesti manuali che rimandano al dono, alla presa e all'utilizzo*. Basta riportare sinotticamente soltanto alcune di queste occorrenze — rendendo le espressioni in modo letterale — per farsi un'idea di come la filosofia trascendentale ne risulti completamente trasfigurata:

1. Ragione, in effetti, è la facoltà che *dà alla mano* i principî della conoscenza *a priori* (KrV B 24; 67).
2. L'esperienza sola può *darci alla mano* la materia (oggetti) cui posso venir applicati quei concetti puri dell'intelletto... (A 63/B 87-88; 118).
3. Tale concatenazione [sistematica dei concetti] *dà alla mano* una regola, secondo la quale per ogni concetto puro dell'intelletto può essere determinato a priori il suo posto... (A 67/B 92; 122, cfr. *infra* §9.25).
4. Noi ci serviamo di un gran numero di concetti empirici, senza opposizione da parte di alcuno, e ci consideriamo autorizzati ad attribuire loro un senso e un immaginario (*eingebildete*) significato, anche senza deduzione, perché *abbiamo in mano* sempre l'esperienza, per dimostrare la loro realtà oggettiva (A 84/B 116-117; 141-142).



5. Uno potrebbe pensare di sbarazzarsi della fatica di queste indagini, col dire: l'esperienza offre incessantemente esempi di una tale regolarità delle apparenze... Le apparenze, è vero, *danno alla mano* casi, onde è possibile trarre una regola, secondo qualcosa accade abitualmente, ma ecc. (A 91/B 124; 147).
6. Peraltro, come esse [categorie] rendano possibile l'esperienza, e quali proposizioni fondamentali della possibilità di questa esse *diano alla mano* nella loro applicazione alle apparenze, sarà mostrato più diffusamente dal seguente capitolo sull'uso trascendentale della capacità di giudizio (B 167; 208).
7. È assai degno di nota, il fatto che noi non possiamo scorgere la possibilità di una cosa in base alla semplice categoria, e che dobbiamo invece sempre *avere in mano* un'intuizione (B 288; 306).
8. Ma poiché nell'intuizione è contenuto qualcosa, che non si trova affatto nel semplice concetto di una cosa in generale, e poiché questo qualcosa *dà alla mano* il sostrato (che non potrebbe venir conosciuto mediante semplici concetti), cioè uno spazio... (A 284/B 341; 352).
9. Secondo l'analogia con i concetti dell'intelletto, possiamo attenderci che il concetto logico al tempo stesso *dia alla mano* la chiave di quello trascendentale, e che la tavola delle prime al tempo stesso *dia alla mano* la linea genealogica dei concetti della ragione (A 299/B 356; 364).
10. Riguardo alla natura, difatti, l'esperienza ci *dà alla mano* la regola, ed è la fonte della verità; rispetto alle leggi morali, invece, ecc. (A 318/B 375; 379).
11. Così, la ragione pure *dà alla mano* l'idea per una dottrina trascendentale dell'anima (*psychologia rationalis*), per una scienza trascendentale del mondo (*cosmologia rationalis*), e infine, anche per una conoscenza trascendentale di Dio (*theologia transcendentalis*)... (A 334-335/B 392-393; 390-391).
12. Peraltro, la proposizione: io penso, in quanto equivale a: io esisto pensando, non è una semplice funzione logica, ma determina il soggetto (che in tal caso è al tempo stesso oggetto) rispetto all'esistenza, e non può aver luogo senza il senso interno, la cui intuizione *dà alla mano* sempre l'oggetto, non già come cosa in se stessa, ma semplicemente come apparenza (B 429; 454-455).
13. ...nella misura in cui l'intuizione empirica interna è sensibile, e non *dà alla mano* null'altro se non *data* dell'apparenza (B 430; 457).
14. L'oggetto trascendentale, che sta a fondamento delle apparenze esterne, e del pari quello che sta a fondamento dell'intuizione interna, non costituiscono né una materia né un ente pensante in se stesso, ma sono un fondamento a noi ignoto delle apparenze, le quali *danno alla mano* il concetto empirico della prima quanto della seconda (A 379-380; 441).
15. ... lo schema delle quali [inferenze dialettiche] *dà alla mano* la logica in tre specie formali di sillogismi in generale... (A 405-406/B 432; 467).

16. [Il platonismo] *dà alla mano* eccellenti principî per il fine pratico, ma proprio per questo si permette alla ragione... di indulgere in spiegazioni ideali delle apparenze naturali, trascurando al riguardo l'indagine fisica (A 472/B 500; 527).
17. Ogni uomo ha allora un carattere empirico del suo arbitrio (*Willkür*), carattere che non è altro se non una certa causalità della sua ragione... Poiché questo carattere stesso dev'essere tratto dalle apparenze — intese come effetto — e dalla loro regola, che l'esperienza *dà alla mano*, così... (A 549/B 577; 586).
18. Noi non sosteniamo che una tale unità [razionale] debba esistere realmente, ma affermiamo che la si deve cercare in grazia della ragione, ossia allo scopo di stabilire certi principî per le varie regole che l'esperienza può *dare alla mano* ecc. (A 649-650/B 677-678; 663).
19. Né l'osservazione né la conoscenza della costituzione della natura potrebbero certo *dare alla mano* tale legge [della scala continua delle creature] come asserzione oggettiva (A 668/B 696; 677-678).
20. Riguardo a Dio, così, il concetto trascendentale — e l'unico concetto determinato — che ci è dato dalla ragione semplicemente speculativa, è, nel senso più preciso, deistico: la ragione, cioè, ancora non *dà alla mano* la validità oggettiva di un tale concetto, ma solo l'idea di un qualcosa che ecc. (A 675/B 703; 683).
21. ...consideriamo allora terminati gli sforzi della ragione, mentre prescindiamo invece dal suo uso (che per contro non trova alcuna guida, se non quella che ci *dà alla mano* l'ordine della natura e la serie dei mutamenti, secondo le loro leggi interne e universali) (A 691/B 719; 695).
22. Il concetto di causa, che io non posso rappresentare nell'intuizione in alcun altro modo, se non attraverso un esempio *datomi alla mano* dall'esperienza, ecc. (A 715/B 743; 715).
23. Se d'altro lato prendo la materia che si presenta sotto questo nome [= oro], io costituisco con essa percezioni, che mi *daranno alla mano* diverse proposizioni sintetiche, ma empiriche (A 721-722/B 749-750; 720).
24. Di conseguenza, non è neppure lecito inventare una comunanza di sostanze, la quale sia diversa da tutte quelle che l'esperienza *dà alla mano* (A 770-771/B 798-799; 759).
25. Se si concedessero tali ipotesi trascendentali, allora noi, ogni volta che la spiegazione della natura diventa difficile, *avremmo in mano* una spiegazione trascendente, che ci dispenserebbe da quella indagine ecc. (A 773/B 801; 761).
26. Sennonché, per presentire tale paralogismo... è assolutamente necessario *avere in mano* un criterio sempre valido della possibilità di quelle proposizioni sintetiche che devono mostrare più di quanto possa dare l'esperienza, il cui criterio consiste ecc. (A 785/B 813; 770).

Il lettore di Kant riconosce immediatamente questi passi, alcuni tra i più importanti e delicati dell'intera opera, benché le rese letterali possano inizialmente disorientare. Prefigurazione di un'ipotetica lettura critica, e non promessa di trattazione: cosa accade se in questi passi la «mano» assieme ai gesti dell'«avere» e del «dare» vengono pensati in tutta la loro complessità di rimandi? E se si realizza che quell'«avere in mano» sempre si riferisce a un utilizzo? Già soltanto così dovrebbe ormai risultare perspicua l'urgenza di cimentarsi in una «pragmatica» delle mani di Kant.

C'è poi un passo — tanto chiaro quanto celebre — da cui si evince che delle mani di Kant non si può proprio prescindere (KrV B XIII; 21):

*«Tenendo in una mano i suoi principî, sulla cui sola base delle apparenze concordanti possono valere come leggi, e con l'altra mano l'esperimento, che essa ha escogitato seguendo tali principî, la ragione deve accostarsi alla natura (an die Natur gehen), certo per venire ammaestrata da questa, non però nella qualità di uno scolaro, che si fa suggerire tutto ciò che vuole il maestro, bensì nella qualità di un giudice investito della sua carica, il quale costringe i testimoni a rispondere alle domande che egli propone loro».*

In una mano le «leggi», nell'altra gli «esperimenti». Il che, se si astrae per un attimo dal riferimento kantiano alla storia del metodo sperimentale, è lo stesso che: in una mano le intuizioni, «ciò che viene dato» («das Gegebene»), nell'altra i concetti («Begriffe»), quelli che «afferrano». Metaforicamente si potrebbe dire che la conoscenza ha «due mani», una che «afferra» e l'altra che «dà». Tuttavia, sono le due mani qui a avere la conoscenza in pugno.

#### *Le due mani — destra e sinistra.*

9.4 Le mani di Kant sono sempre due: *la* destra e *la* sinistra. In *quattro* occasioni e per i più diversi fini, Kant si serve del cosiddetto «argomento degli opposti incongruenti». «Un corpo che è completamente uguale e simile ad un altro — scrive Kant — sebbene non possa esser chiuso negli stessi limiti, io lo chiamo il suo *opposto incongruente*» («inkongruentes Gegenstück», GUGR, Ak. II: 382; 416). Si prenda, «per esempio, una *mano di uomo*» (*ibidem*). Sebbene in tutto e per tutto «uguale e simile» all'*altra*, non ci sarà modo di

chiuderla entro i «limiti» della seconda. Si girino e rigirino entrambe le mani a piacimento, si sovrappongano e congiungano in più modi, ma alla fine si constaterà — divertiti o sorpresi — che sempre ognuna serba gelosa il proprio *verso*: mano *destra* e mano *sinistra*. Questo fatto singolare, quasi buffo, per cui «il guanto dell'una mano non può essere usato per l'altra» (Prol §13, Ak. IV: 286; 75) assume per Kant la cogenza di un «argomento». Scrive Luigi Scaravelli (1968: 297):

«L'argomento degli opposti incongruenti di cui Kant si era servito nel 1768 per provare la realtà oggettiva dello spazio assoluto, gli serve, nella *Dissertazione* del '70, per provare come lo spazio sia intuizione pura e non abbia realtà oggettiva e, tredici anni dopo, per sostenere nei *Prolegomeni*, che esso è forma dell'intuizione sensibile. Col medesimo intento verrà, infine, ripreso una quarta volta, nel 1786, all'inizio dei *Principi metafisici della scienza della natura*».

Quale che sia l'occasione, bisogna sempre ricordarsi di avere *due* mani: l'una *destra*, l'altra *sinistra*. Non può certo dirsi in questo caso «sottile» chi riconosce che uno stesso argomento impiegato dallo stesso autore, ora per saggiare la realtà oggettiva dello spazio assoluto, ora per mostrarne invece l'apriorità di natura intuitiva, non può provare né l'una né l'altra. Non solo non può dirsi «sottile», ma questi — stando ancora a Scaravelli — addirittura «trascura un punto fondamentale: che l'argomento ha anche un altro compito, che è il principale, e che rimane identico tutte le volte che Kant lo usa» (*ivi*: 302). Qual è questo «compito»? Gli opposti incongruenti — le *due mani* — non hanno la funzione assoluta di mostrare la realtà oggettiva dello spazio o la propria apriorità di genere intuitivo; bensì essi sono *ogni volta* «uno scandaglio rivelatore, da calarsi nella profondità dello spazio per sondarne la natura interna, e rivelarne la più segreta costituzione» (*ivi*: 301). È questo il «punto fondamentale» che non poteva sfuggire a un lettore lucido come Luigi Scaravelli: *con lo spazio*, in un certo senso, *si deve ogni volta venire alle mani*.

9.5 Il multiforme impiego dell'«argomento degli opposti incongruenti», l'insistente e polivoco ricorrere alle *due mani*, tradisce un'istanza propria di Kant che ha attraversato inalterata i decenni: *bisogna passare dal corpo — e comunque per le «mani» — se si vuole dar conto di uno spazio quale che sia*; di uno che trascenda gli oggetti fisici, oppure, al contrario, di uno che valga *a priori*. Da ciò si conclude: «Gli incongruenti [e quindi: le due

mani] sono uno scandaglio per far venire in luce proprietà dello spazio che in modo diverso non si vedrebbero» (*ivi*: 323).

Per diverse ragioni, colui al quale va il merito di aver colto il «punto fondamentale» della questione predilige l'occorrenza dell'«argomento degli opposti incongruenti» così come si presenta nella sua prima apparizione nel saggio del 1768. Fondamentale per la comprensione del saggio è la distinzione kantiana — ripresa poi anche da Heidegger — tra «posizione» («Lage») e «contrada» o «regione» («Gegend»). Se la «posizione» è data dalla «relazione che una cosa ha con l'altra nello spazio», con «contrada» o «regione» si intende il «rapporto del sistema di queste posizioni» con uno spazio considerato fisso che Kant chiama «spazio cosmico assoluto» (GUGR, Ak. II: 377; 411). Se le «posizioni» possibili dei corpi, poi, sono sì univocamente determinate, ma virtualmente infinite, di «contrade», invece, se ne contano soltanto sei: *sopra, sotto; anteriore, posteriore; destro, sinistro*. Sulla scorta di questa distinzione fondamentale tra «posizione» e «contrada», Kant avanza due tesi. Prima tesi: vi è un primato delle «contrade» sulle «posizioni». Dato che «le posizioni delle parti dello spazio tra loro presuppongono (*voraussetzen*) la contrada, secondo la quale esse sono ordinate in tale rapporto [*sc.* rapporto del sistema delle posizioni con lo spazio cosmico]» (*ibidem*), questo primato ha la forma di una «condizione» («Voraussetzung»): le «posizioni» sempre «presuppongono» le «contrade», le «contrade» sono condizione di possibilità delle «posizioni». Questo primato pare innanzitutto di carattere *pragmatico*. Scrive Kant a proposito (*ivi*: 379-380; 413-414):

«Per quanto io sappia bene l'ordine delle parti dell'orizzonte, pure posso determinare le contrade solo sapendo secondo (*nach*) qual mano quest'ordine va, e la più esatta delle carte celesti, per quanto esattamente io la pensassi, non mi porterebbe in condizione di sapere da qual parte dell'orizzonte io debba cercare il levante, movendo da una contrada riconosciuta, per esempio da Nord, se, oltre alla posizione (*Lage*) delle stelle tra loro, non fosse anche determinata la contrada (*Gegend*) dalla disposizione (*Stellung*) del disegno contro (*gegen*) le mie mani. E così è anche della conoscenza geografica, anzi della nostra più comune conoscenza della posizione dei luoghi, che non ci serve a nulla, se non possiamo disporre nelle contrade, mediante il riferimento ai lati del nostro corpo, le cose in tal modo ordinate e l'intero insieme delle posizioni reciproche».

Qui la tesi del primato della «contrada» sulla «posizione», addirittura sull'«intero insieme delle posizioni reciproche», viene proclamata chiaramente: la «posizione» *a nulla serve*, se

non si può disporre della «contrada». E poi: se la «posizione» di un corpo o di una sua parte viene unicamente determinata dalla relazione che intrattiene con gli altri corpi o con le altre parti di uno stesso corpo, per determinarne la «contrada» bisogna ricorrere ad altro. A questo «altro», inoltre, si deve anche il primato della seconda sulla prima. Ad altro — ma a cosa?

Nel passo appena citato si allude a cosa sia questo «altro»: *le due mani*. Le «posizioni» delle cose «collassano» — ma spuntano le mani. Delle «contrade», infatti, e quindi: del «rapporto» del sistema di posizioni con lo «spazio cosmico assoluto», si dispone sempre «mediante il riferimento ai lati del nostro corpo». Più precisamente: «posso determinare le regioni solo sapendo secondo (*nach*) qual mano quest'ordine va»; la «contrada», il rapporto del sistema di posizioni con lo «spazio cosmico assoluto», viene determinata dalla disposizione di questo sistema di posizioni «contro le mie mani». La «contrada» (*Gegend*) si dà ed è afferrabile soltanto disponendo il sistema delle posizioni «davanti» e «contro» (*gegen*) le mie due mani. Per quale motivo è «contro le mie mani», la *destra* e la *sinistra*, che una «contrada» deve essere determinata — e non «contro» i miei *occhi* o la mia *nuca*; oppure: «contro» la mia *testa* o i miei *piedi*? Qui si staglia la seconda tesi di Kant: tra tutte le «contrade» quella *destra/sinistra* ha un considerevole quanto indubitabile primato. Come si giustifica, allora, questo suo primato?

Questo primato della «contrada» *destra/sinistra* sulle rimanenti «contrade» — e di conseguenza: delle due mani su tutte le altre parti del corpo — viene da Kant *inferito* da un certo «tatto» o «sentimento» (*ivi*: 380-381; 414-415):

«Siccome il diverso sentimento (*Gefühl*) del lato destro e del sinistro è così necessario per giudicar delle contrade... entrambi i lati del corpo umano, non ostante la loro grande somiglianza esterna, sono distinti sufficientemente con una chiara sensazione (*Empfindung*)».

L'irriducibile differenza tra mano destra e mano sinistra non può ovviamente fondarsi sulla posizione dei punti che le compongono. Dello scaturire delle «contrade» la «posizione» rimane ignara. Tra le «contrade» quella *destra/sinistra* è la prediletta perché è l'unica di cui si ha «chiara sensazione» di una certa «distinzione». Una «chiara sensazione», poi, che — a differenza della *vertigine*, con cui magari talvolta si «sente» il *sopra* e il *sotto* — non viene mai meno, e costante ci accompagna.

Da ciò si conclude: la sfera «regionale» (*contrada*) viene dischiusa solo se si pone il sistema delle posizioni «contro» ciò di cui si può «sentire» una permanente e costante «distinzione»: *gli opposti, le mani. Gegend — gegen — Gegenstück*. Già da come scaturiscano le «contrade», poi, si può indovinare che l'essenziale dell'«argomento degli opposti incongruenti» non è che vi siano *alcuni* opposti incongruenti; bensì che lo siano *le due mani*.

9.6 Primato — perlomeno *pragmatico* — della «contrada» sulla «posizione»; primato di una certa «contrada» (*destra/sinistra*) sulle altre; «sentimento» o «tatto» (*Gefühl*) come discriminare di quella «contrada» che gode di un incontestabile primato, perché le altre dischiude. Tutto ciò che concerne la relazione tra lo spazio e il corpo si fonda così in ultima istanza sulla distinzione tra mano *destra* e mano *sinistra*. Lo «scandaglio» di Kant «da calarsi nella profondità dello spazio per sondarne la natura interna» per «rivelarne la più segreta costituzione», facendone «venire in luce proprietà che in modo diverso non si vedrebbero», è uno «scandaglio a mano». Anzi: «a mani». Da qui l'importanza dell'argomento degli «opposti incongruenti», seppur in diversi — e tra loro apparentemente incompatibili — contesti. «Calarsi nella profondità dello spazio per sondarne la natura interna»; «far venire in luce proprietà che altrimenti non si vedrebbero»: anche questo *le mani possono e devono fare di esse stesse*.

Conviene ora citare per esteso il passo in cui Kant a questo «scandaglio» assegna un certo «tatto» o «sentimento» (GUGR, Ak. II: 380-381; 414-415):

«Siccome il diverso sentimento (*Gefühl*) del lato destro e del sinistro è così necessario per giudicar delle contrade, così la natura l'ha contemporaneamente associato a un impianto (*Einrichtung*) meccanico del corpo umano, per cui l'un lato, cioè il destro, ha sul sinistro un indubitato vantaggio in abilità e forse anche in forza... Ma come il lato destro mostra di avere sul sinistro il vantaggio in *forza motrice*, così il sinistro lo ha sul destro riguardo alla *sensitività* (*Empfindsamkeit*), se si può credere ad alcuni naturalisti, per esempio al Borelli e al Bonnet... Così entrambi i lati del corpo umano, non ostante la loro grande somiglianza esterna, sono distinti sufficientemente con una chiara sensazione (*Empfindung*)».

Kant parla qui in modo generico di «lato destro» e «lato sinistro». Ma quel «sentimento» o «tatto» che sembra dover riguardare l'intero corpo (la mano come l'occhio e l'orecchio) pare

di fatto una semplice amplificazione o replica su larga scala di quel «sentimento» tramite cui si percepisce la mano destra come distinta dalla sinistra. «Bisogna tuttavia» — scrive altrove Kant — «che io senta una differenza nel mio stesso *soggetto*, quella fra mano destra e sinistra. Lo chiamo *sentimento* (*Gefühl*), poiché esteriormente, nell'intuizione, i due lati non presentano alcuna differenza percettibile» (WDO, Ak. VIII: 134-135; 47). È proprio armate di questa differenza «sentimentale» — resa possibile da un certo dualismo ostinato — che le *due* mani possono ora calarsi come «scandaglio» nelle «profondità» dello spazio per rivelarne la «natura interna». Altrimenti non potrebbero. Si è giunti così a cogliere un ulteriore «punto fondamentale» di cui si darà ragione in quel che segue. *L'una mano può essere «Gegenstück» («pezzo opposto») dell'altra, soltanto perché la si «sente» come suo «Gegensatz» («opposto contrapposto»).*

Per quale ragione, ci si chiede, lo «scandaglio» è «a mani»? Perché, infatti, le due mani — e non, ad esempio, le orecchie? Anche le orecchie rappresentano un caso corporeo di «opposti incongruenti» (cfr. Prol §13, Ak. IV: 286; 73-75). O per uscire fuori dal «corpo»: due triangoli sferici uno dell'uno e l'altro dell'altro emisfero (*ibidem*); e poi: luppoli, chioccioline, filettature e madreperle (cfr. GUGR, Ak. II: 380-381; 414-415). Il fatto è che per Kant *le due mani* non sono «opposti incongruenti» tra gli altri. Di tutte le altre coppie di «opposti incongruenti» le due mani sono ragione e fondamento. Scrive Kant (Prol §13, Ak. IV: 286; 75):

«Noi quindi non possiamo neppure rendere intellegibile la differenza di cose simili ed uguali ma pur incongruenti (p. es. di chioccioline avvolte in senso opposto) mediante un concetto, ma soltanto mediante il rapporto alla mano destra e sinistra, che risale immediatamente ad una intuizione».

Negli «opposti incongruenti» non vi sono «differenze interne» (*innere Unterschiede*) che qualche intelletto possa pensare; eppure, per quanto ci dicono i sensi, sussistono delle «differenze intrinseche» (*sind die Unterschiede innerlich*) (*ivi*: 285; 73). I sensi constatano la loro fatticità, ma nessun intelletto può pensarle. «Qual è, ora, la soluzione?» (*ivi*: 286; 75). Come dar conto di queste «differenze intrinseche»? Ecco spuntare le due mani — e non le due orecchie. È «mediante il rapporto alla mano destra e sinistra» che di questi molteplici «opposti incongruenti» si può fornire ragione. Inutile cercare di afferrarli con l'intelletto



discorsivo. Orecchie, luppoli, chiocciole, filature e madremiti sono *come* le due mani — *destra* e *sinistra*. Ambivalenza di Kant in questo «come»: talvolta le mani, per ragioni «economiche», sono riposte *tra* orecchie, luppoli, chiocciole e madremiti nel lungo elenco degli «opposti incongruenti». Talaltra, invece, spuntano fuori come ragione e fondamento degli «opposti incongruenti». Orecchie, luppoli, chiocciole e madremiti devono porsi, anch'essi, «contro le mie due mani» per poter intuire la loro incongruenza.

9.7 Per quale motivo le due mani? Perché *tra* gli «opposti incongruenti», e — al contempo — di tutti gli «opposti congruenti» ragione e fondamento. Va bene — ma perché *proprio le due mani*? Detto altrimenti: da dove l'«esemplarità» tra gli «opposti incongruenti» *proprio delle due mani*? Le due mani come «opposti incongruenti» non sono un riflesso della partizione «regionale» (*contrada*), ma di fatto l'occasionano.

Kant impiega tutto il suo acume per «insabbiare» l'origine storico-naturale del dualismo tra mano destra e mano sinistra.<sup>84</sup> Se è così, allora tanto meglio se esse in quanto «opposti incongruenti» camuffino la loro esemplarità e vengano «costruite» con «tutta l'impersonalità di un teorema di Euclide» (Scaravelli 1968: 315). Le mani come «opposti incongruenti», adesso, *non* devono essere entrambi presenti — come se l'uomo avesse *una mano sola*. Quale che sia non fa differenza, non vi è una preminenza «assoluta». Da quella, poi, *si costruisce* l'altra (GUGR, Ak. II: 382; 416):

«[Si prenda una *mano di uomo*]. Da tutti i punti della sua superficie si abbassino delle linee perpendicolari ad una tavola pòstale di fronte, e siano allungate di tanto dietro ad essa tavola di quanto sono lontani davanti i punti da cui partono, e così i punti estremi di queste linee in tal misura prolungate, se collegati, costituiscono la superficie di una forma corporea, che è l'opposto incongruente della precedente, e cioè, se la mano data è una destra, il suo opposto è la sinistra».

Per costruzione, le due mani sono così uguali quanto a posizioni dei punti che le compongono. Tuttavia, ciò non è sufficiente, altrimenti si dovrebbe stabilire quale delle due — senza valicare i limiti della «posizione» — è una destra o una sinistra. La «posizione reciproca delle parti», quindi, «*non è sufficiente* a determinare questa proprietà distintiva che le mani hanno» (Scaravelli 1968: 317). «La mano destra», allora, «è simile ed uguale alla

---

<sup>84</sup> Sulla locuzione «storia naturale» cfr. *infra* Appendice. Excursus sul duale.

sinistra, ed una compiuta descrizione di una sola di esse per quanto riguarda sia la proporzione che la posizione reciproca delle parti e la grandezza del tutto, deve anche valere in tutte le sue parti per l'altra» (GUGR, Ak. II: 381; 415). Eppure rimane «una distinzione interiore, cioè questa: che la superficie che chiude l'un corpo, è impossibile che rinchioda l'altro» (ivi: 382; 416). Ossia: *la mano è la stessa, ma una è destra e l'altra è sinistra — e quindi le mani sono due*. Per la «posizione», una volta congiunte o sovrapposte, ogni mano è *la mano*, non ci sono *le mani* — *destra e sinistra* — opposte e distinte.

Ma ecco sopraggiungere un certo «tatto» o «sentimento» per cui *la mano data e quella costruita non sono lo stesso: sono due — destra e sinistra*, pretesto per lo scaturire delle «contrade». Nelle due mani — e di riflesso: in tutti i casi di «opposti incongruenti» che da esse scaturiscono e tramite esse divengono «visibili» — i punti che le compongono, pur avendo la medesima «posizione», appartengono a «contrade» diverse. Addirittura, anche semplicemente «immaginando una mano d'uomo come primo pezzo della creazione, è necessario che sia una destra o una sinistra» (ivi: 382-383; 416-417). Per dirsi «destra» — o «sinistra» — quella mano immaginaria «primo pezzo della creazione» ha bisogno di essere distinta dall'altra mediante «sentimento». Qualunque sia stato il modo in cui *le mani* siano sorte, di certo sono sorte *assieme* nella forma di *opposti*: l'una destra, l'altra sinistra. Le mani possono costruttivamente presentarsi come «Gegenstücke» («pezzi contrari», «opposti») soltanto perché un certo sentimento che è in noi le avverte come «Gegensätze» («opposti contrapposti»).

«Salendo a cavallo» o «saltando un fosso» ci si muove più agevolmente da destra a sinistra. «Dappertutto», poi, «si scrive con la mano destra», e perciò: «tutti i popoli della terra sono destri». Certo, ci sono «singole eccezioni», ma non possono «invalidare l'universalità della regola secondo l'ordine naturale» (ivi: 380; 414). In Kant, tuttavia, non vi è una vera e propria «preminenza della destra». Per riprendere e parafrasare un'immagine di Kafka: da «giusto giudice» («rechter Richter») qual è, Kant, «giustamente» («rechtlich»), ne abolisce l'«abuso» («Missbrauch»). Solo la *destra* («Recht») può *giustamente* («rechtlich») astenersi dalla propria preminenza assoluta. Se alla destra spetta «il vantaggio in *forza motrice*», infatti, la sinistra non rimane certo priva di privilegi e sottoposta: essa mostra di avere a sua volta «un indubitato vantaggio» sulla destra «riguardo alla *sensitività*» (ivi: 381; 415). Con ciò, ovviamente, il dualismo tra mano destra e mano sinistra non viene affatto meno, come

invece di primo acchito potrebbe sembrare. Anzi: viene accentuato. Diviene ora pervasivo, ed è sempre sottomano, ma non per questo — dandosene «sensazione» — viene privato del suo statuto.

È proprio in virtù di questo loro ostinato e pervasivo dualismo che le due mani possono calarsi come «scandaglio» nelle «profondità dello spazio», e rivelarci di esso proprietà «invisibili», «che altrimenti non si vedrebbero». Lo «scandaglio a mani» di Kant è tarato su questo dualismo, che non si avverte in orecchie e madreviti. Non si può venire alle mani con lo spazio dimentichi del dualismo storico-naturale delle due mani. Sebbene direttamente intuibili nel nostro spazio, senza questo ostinato dualismo gli «opposti incongruenti» non potrebbero risultare mai per noi «visibili».

9.8 Kant è stato criticato per aver impiegato l'«argomento degli opposti incongruenti» nelle più diverse occasioni. È chiaro, ora, però, in che modo trascuri il «punto fondamentale» della questione chi si limita a rilevare che lo stesso «argomento» — ora impiegato per saggiare la realtà oggettiva dello spazio assoluto, ora per mostrarne l'apriorità — non possa provare l'una né l'altra. Tuttavia non soltanto il suo molteplice impiego, ma anche l'«argomento» stesso è stato soggetto a critiche.

La prima — che pare definitivamente invalidante — è quella di Ludwig Wittgenstein contenuta nel suo *Tractatus logico-philosophicus* (prop. 6.36111). Quelli che Kant ritiene essere «opposti incongruenti», in realtà non sarebbero più tali in uno spazio quadridimensionale, come già si evince dal caso degli «incongruenti» a una dimensione, laddove è sufficiente aggiungere una dimensione per consentire al segmento di operare una rotazione. E così: «Mano destra e mano sinistra sono di fatto completamente congruenti. Che non si può farle coincidere, non ha con ciò nulla a che fare. Si potrebbe indossare il guanto destro nella mano sinistra, se si potesse rigirarlo in uno spazio quadridimensionale» (Wittgenstein 1921: 166). Gli «opposti incongruenti» in uno spazio unidimensionale non sono tali in uno spazio bidimensionale. Gli «opposti incongruenti» in uno spazio bidimensionale non sono tali in uno spazio tridimensionale. Gli «opposti incongruenti» in uno spazio tridimensionale non sono tali in uno spazio a quattro dimensioni, e così via. Proprio questo «e così via» è sfuggito all'acuto filosofo. In una duplice maniera Wittgenstein sembra qui trascurare quale sia il «punto fondamentale»: che ogni spazio avrà

*necessariamente* i suoi «opposti incongruenti», e che in modo esemplare, nel nostro, lo sono *proprio e innanzitutto* le *due* mani, della cui distinzione si dà innanzitutto «sentimento».

Nei §§ 22-24 di *Essere e tempo*, invece, Heidegger indaga la spazialità propria dell'ente utilizzabile o allamano («das Zuhandene») e quella di colui che maneggia senza mai poter venir a sua volta maneggiato («Dasein»). Sono pagine in cui Heidegger tiene costantemente sottomano i testi di Kant in cui occorre l'«argomento» degli incongruenti.

Per Heidegger *la* mano non è immersa nello spazio, ma ne articola uno proprio: «L'ente «alla mano» ha talvolta, ogni volta, via via (*je*) una diversa vicinìtà (*Nähe*) che non si fissa misurando distanze. Questa vicinìtà si regola a partire dal manipolare e usare «che calcolano in modo circospettivo» (Heidegger 1927, §22: 102). Ogni «ente alla mano», nella misura in cui è «alla mano», trova così il suo «posto» (*Platz*), «che è fondamentalmente da distinguere da un puro giacere in una qualsiasi posizione spaziale» (*ibidem*). Lo spazio che si regola a partire dalla mano è «fondamentalmente» distinto dal mero spazio delle «posizioni», perché la «vicinìtà» che dalla mano scaturisce è sempre «orientata» («ausgerichtete Nähe»), ha sempre un «verso».

Il «posto» non è la «posizione». «Posto» è il nome che Heidegger assegna — e che Kant non dice mai — a ciò che si trova in una «contrada». Per esprimersi in modo decisamente improprio: il «posto» è il nome con cui una mera «posizione» viene detta se la si considera orientata in una «contrada». L'ente «allamano» o «utilizzabile» ha un «posto»; l'ente «sottomano» o «semplicemente presente» ha una «posizione». Si può, infatti, rinvenire o assegnare a un ente il «posto» in luogo della «posizione» soltanto se si dispone della «contrada» (*Gegend*). Se *la* mano agli enti assegna «posti», allora lo spazio che da essa scaturisce è quello della «contrada». Scrive Heidegger (*ivi*, §22: 103): «“Nella contrada di” non significa soltanto “nel verso di”, ma al contempo nel circondario (*Umkreis*) di ciò che giace nel verso. Il posto costituito mediante il verso e la lontananza — la vicinìtà è solo un modo di quest'ultima — è già orientato su e dentro una contrada». Il «posto» è sempre «posto» di una «contrada». La «contrada» è costituita dal verso o dalla direzione e da quel modo della «lontananza» che Heidegger chiama «vicinìtà». La «contrada» è «vicinìtà orientata». Per la «vicinìtà» è ora sufficiente una mano sola. E per il «verso», che pure della «contrada» è costitutivo?

Per la «vicinità» *una mano* è bastevole, perché sono i generali maneggi delle cose, ciò che Heidegger etichetta come «il procurare dell'Esserci» (*ivi*, §22: 104), a «scoprire» la «contrada». È indifferente che il martello o la maniglia vengano maneggiati con la mano destra o con la sinistra per considerarsi a noi «vicini». Ma la «vicinità» della «contrada» deve essere pur «orientata». Tuttavia «l'avvicinamento non è orientato alla cosa-Io che ha il corpo, bensì al procurante essere-nel-mondo» (*ivi*, §23: 107), all'attività di usare in generale. Non sono *le mani* che si hanno «attaccate» al corpo — le mani di Kant — bensì è *la mano* dell'uomo, quella che usa e maneggia, a dare anche un «verso» a questa stessa «vicinità». Per dar conto della «contrada» e del suo «verso» è sufficiente per Heidegger *una mano sola*.

È certo dalla facoltà che ha l'Esserci — o meglio: *la sua mano* — di dis-allontanare che le cose possono dirsi «vicine» senza doverne misurare la «distanza». Allo stesso modo, è mediante la facoltà che ha l'Esserci — o meglio: *la sua mano* — di dare un «verso» che «scaturiscono le direzioni fisse secondo destra e sinistra», che esso porta continuamente con sé. Ma entrambe le facoltà presuppongono — nell'Esserci — *una mano sola* e non due. L'aveva d'altronde già notato Jacques Derrida parlando della mano di Heidegger: «Non ci si stupirà di fronte alla mancanza di ogni allusione — ad esempio di stile kantiano — al gioco della differenza tra la destra e la sinistra, allo specchio o al paio di guanti. Questa differenza non può essere che *sensibile*» (Derrida 1987b: 62). Non bisogna quindi «stupirsi di fronte alla mancanza di ogni allusione al gioco della differenza tra destra e sinistra» quando ne va del «verso» o «orientamento» della «vicinità». Che il guanto, a differenza degli altri «arnesi allamano» come il martello o la maniglia, sia «orientato a destra e a sinistra» è un fatto sensibile, insignificante, che «cela in sé una problematica che qui non è da trattare», e che tutt'al più riguarda la «spazializzazione dell'Esserci nella propria “corporeità”» (Heidegger 1927, §23: 108) — e non il suo proprio «spazio». Scrive Heidegger a scanso di equivoci (*ivi*, §23: 109-110):

«Sinistra e destra non sono qualcosa di «soggettivo» per cui il soggetto ha sentimento, bensì versi (*Richtungen*) dell'orientazione (*Ausgerichtetheit*) entro un mondo talvolta, ogni volta, via via già alla mano. «Mediante il mero sentimento di una distinzione dei miei due lati» non potrei mai destreggiarmi in un mondo. Il soggetto con il «mero sentimento» di questa distinzione è una propaggine costruttiva, la quale trascura la vera costituzione del soggetto: che l'Esserci con questo «mero sentimento» è *e deve essere* talvolta, ogni volta, via via in un mondo per potervisi orientare... Il nesso degli arnesi di un mondo deve essere già

precedentemente dato all'Esserci. Che io sia talvolta, ogni volta, via via già in un mondo è per la possibilità dell'orientamento non meno costitutivo del sentimento della destra e della sinistra. Che questa costituzione d'essere dell'Esserci sia comprensibile da sé, ciò non legittima a sopprimerla nel proprio ruolo ontologico costitutivo... Poiché Kant non vede questa struttura, egli disconosce anche l'intero nesso della costituzione di un possibile orientamento. L'orientazione secondo la destra e la sinistra ha il proprio fondamento nell'essenziale [facoltà di assegnare il] «verso» (*Ausrichtung*) dell'Esserci in generale, la quale, a sua volta, è essenzialmente condeterminata mediante l'essere-nel-mondo».

A differenza di Wittgenstein, Heidegger coglie benissimo il «punto fondamentale». Se la mano è una sola, allora un soggetto con il «sentimento» della distinzione tra lato destro e lato sinistro è una «propaggine costruttiva». Quel «sentimento» per cui la mano data e quella costruita non sono lo stesso sarebbe per Heidegger una «propaggine», così come la mano costruita sulla tavola è «propaggine» o «prolungamento» della sola e unica mano di cui si dispone. E questa mano — la mano dell'Esserci — è il «neutro» come il suo portatore: né l'una né l'altra. Questo «sentimento» della distinzione tra mano destra e mano sinistra, che non si può sentire perché per l'essere-nel-mondo basta una mano sola, viene meno, e lascia il posto a qualcosa di più pervasivo: una «tonalità emotiva» di ogni pratica manipolatoria che prende il nome di «modesta confidenza» (*unauffällige Vertrautheit*) di cui la «contrada» tutta è intrisa. La facoltà di assegnare il «verso» è una caratteristica «essenziale» e propria dell'Esserci, contestuale al suo essere-nel-mondo. Il che è lo stesso: è sufficiente una mano sola per assegnare il verso, se è vero che l'essere-nel-mondo dell'Esserci consiste *in prima istanza e per lo più* nell'usare le cose. Con un'immagine, d'altronde, è possibile dar conto della critica da parte di Heidegger dell'«argomento» kantiano: «immaginando una mano d'uomo come primo pezzo della creazione» — direbbe Heidegger — è necessario che *non* sia una destra *né* una sinistra.

Heidegger si ostina a negare lo statuto storico-naturale del dualismo delle mani. Esso — come il «sentimento» cui è associato — sarebbe qualcosa di inessenziale al soggetto, artificiale, una «propaggine costruttiva». Se Kant rifuggiva da questo dualismo proteggendosi dietro tutta quella goffa «impersonalità di un teorema di Euclide», Heidegger lo scioglie in una generale e più essenziale attività d'uso. Ma qui Heidegger sbaglia per eccesso: confonde l'orientamento con lo spazio proprio della mano. L'errore è diverso, ma il gesto di Heidegger darà in seguito da pensare (cfr. *infra* §9.17).

9.9 L'«argomento» degli incongruenti ha due «corollari» di grande interesse per una pragmatica della mano. Si intenda per «ordine» l'insieme delle «posizioni». Allora: «Gli incongruenti, a stretto rigore, sono validi solo per disarticolare quella apparente identità [tra spazio e ordine], e mostrare che l'ordine dato dalla semplice relazione delle parti... non è sufficiente a spiegare tutte le proprietà delle figure geometriche formate da quest'ordine stesso» (Scaravelli 1968: 324). Detto altrimenti: lo spazio non è l'insieme delle posizioni («ordine»). L'insieme delle posizioni, per così dire, non può dar conto di tutto ciò che accade al suo interno. Gli «incongruenti» disarticolano questa illegittima identità tra spazio e l'insieme delle posizioni. In un unico calderone si ritrovano allora per Kant — sin dal principio del suo *venire alle mani* con lo spazio — gli spazi di Cartesio, Leibniz e Newton.

Da ciò, i due corollari. Primo corollario: «le figure geometriche non coincidono con lo spazio, e perciò non sono, a stretto rigore, né determinazioni spaziali né termini di esso» (*ibidem*). E «per colmare questa separazione, Kant vi verserà dentro... l'immaginazione trascendentale, con tutta la sua produttività e il suo schematismo» (*ibidem*). È allora qui da aspettarsi *una mano* anche dall'immaginazione, e in particolar modo dallo «schematismo» (cfr. *infra* §§9.10 e segg.). Secondo corollario: se lo «spazio sta *a fondamento* tanto degli ordini congruenti quanto di quelli incongruenti, è necessario riconoscere che la sua struttura non è né del primo tipo né del secondo», e che «lo spazio non è isotropo né anisotropo» (Scaravelli 1968: 324). Cos'è, allora, che «produce e determina l'incongruenza» se non lo può una semplice proprietà analitica dello spazio come l'isotropia o l'anisotropia? Un certo «ribaltamento o cambiamento di “verso”, che sembra cosa superficiale», ed è «invece un concetto o principio di non comune profondità» (*ivi*: 326) — suggerisce Luigi Scaravelli. Anche dall'*orientamento*, questa facoltà di assegnare il «verso», allora, ci si aspetta ora *una mano*, o meglio: *proprio due* (cfr. *infra* §§9.13 e segg.)

«Presa con la mano» — «schema»

9.10 Nelle pagine sulla «Dottrina dello schematismo», «queste undici pagine della *Critica della ragion pura* che devono rappresentare il *nucleo* dell'intera opera» (Heidegger

1929: 89), Kant si sorprende a pensare nello *schema* — assieme — la mano e l'«avere». D'altronde, già il termine scelto da Kant per dire quel particolare procedimento con cui si procura una «immagine» a un concetto; con cui, per così dire, intelletto e intuizione sono tenute strette in mano, tradisce l'autentico pensiero che si sottende. La parola «schema» è un calco del greco *σχῆμα*: «“forma” fissa, realizzata, posta in certo qual modo come un oggetto» (Benveniste 1966: 396). «Schema» è la forma o l'immagine che si tiene «fissa», che si «afferra», e che non può più muoversi o sfuggire. Un termine — «schema» — che Kant sceglie consapevolmente, e che reintroduce in grande stile nella terminologia filosofica: *σχῆμα* è un deverbale di *ἔχειν* («avere»). È chiara allora l'intima connessione che lega la modalità dell'avere e la mano all'immagine «schematica» di concetti puri o empirici. Come? È già stata mostrata la parentela etimologica tra «Hand» e «Haben», in cui la prima è un deverbale del secondo, così come *σχῆμα* è deverbale di *ἔχειν*. Tuttavia, per cavare di ogni dubbio, scrive Kant (KrV A 141/B 180-181; 221):

«Questo schematismo del nostro intelletto, a riguardo delle apparenze e della loro semplice forma, è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana: difficilmente indovineremo mai dalla natura le vere prese con la mano (*wahre Handgriffe*) di quest'arte, in modo da poterle presentare senza veli».

Se «schema» è un «avere», allora il suo meccanismo di funzionamento o procedimento («schematismo») deve disporre di «Handgriffe», «prese con la mano». «Handgriff» è un «afferrare con la mano», e quindi, per estensione, ciò che si predispone a questo gesto: il «manico», la «maniglia», l'«appiglio». I traduttori italiani rifuggono con un certo imbarazzo la «lettera», preferendo riparare nello «spirito» del testo. E così: Pietro Chiodi rende «Handgriffe» con un neutro «impiego», mentre Giorgio Colli, cogliendo tuttavia della dottrina dello schematismo un aspetto davvero essenziale, traduce il termine con «scaltrezze». A prescindere se la resa «prese con la mano» sia eccessivamente pedante, o se sia preferibile una più agile come «maniglia», qui è la mano con il suo «avere» che viene detta, e quindi è la mano con il suo «avere» che si deve pensare. «Mano», la cui eco comunque risuona ogni volta in cui nella lingua di Kant si sente «avere».



9.11 Cosa si prende con la mano? In che misura lo schema è un «avere»? E in che modo si manifesta nello schema questo suo «avere»? Del perché, infine, Kant si sia «ritratto con orrore» dal togliere il velo calato su queste «prese con la mano» è questione che non può venir qui trattata.

Lo «schema è in ogni caso un prodotto della capacità di immaginazione», tuttavia «deve esser distinto dall'immagine» (KrV A 140/B 179; 220). Anzitutto, allora, è da distinguere in qualche modo lo «schema» dalla semplice «immagine». Per trovare la peculiarità dello «schema», poi, bisogna stabilire cosa mai significhi «immagine». Tre sarebbero i significati in cui Kant impiega il termine «Bild» (Heidegger 1929: 92-93):

«Immagine (*Bild*) vuol dire anzitutto: veduta di un ente determinato, nella misura in cui esso è manifesto in quanto sottomano. Esso offre la veduta. In un senso dal primo derivato, immagine può inoltre voler dire: veduta che copia (*abbildender Anblick*) un ente sottomano (copia), ossia una veduta che riproduce (*nachbildender Anblick*) un ente non più sottomano, oppure una veduta che prospetta (*vorbildender Anblick*) un ente ancora da produrre. Poi, però, “immagine” può avere il significato notevolmente ampio di veduta in generale, laddove non viene detto, se in questa veduta diviene intuibile un ente oppure un non-ente. Kant usa di fatto l'espressione “immagine” nei tre significati: veduta immediata di un ente, veduta copiante, sottomano, di un ente, e veduta di qualcosa in generale».

«Immagine» è: la rappresentazione o «veduta» di una cosa presente per la sensazione; la rappresentazione o «veduta» di una cosa non più — o non ancora — presente per la sensazione; la rappresentazione o «veduta» di qualcosa in generale. C'è da dire che: in Kant — come d'altronde nello stesso pensiero in generale — è di fatto impossibile una distinzione netta tra i tre significati di «immagine» appena elencati.<sup>85</sup> Ad esempio, una fotografia — fa notare Heidegger — può contemporaneamente valere per tutti e tre i tipi di «immagine»: immagine di un oggetto presente (la fotografia), immagine di un oggetto non più presente (ciò che è stato fotografato) e immagine di una «veduta» in generale (quella determinata fotografia come *esempio* di cosa sia una qualsiasi fotografia).

Kant definisce lo «schema» nel modo seguente: «schema» è la «rappresentazione di un modo universale di procedere della capacità di immaginazione, con il quale essa procura

---

<sup>85</sup> Per un lavoro esaustivo sulla potente caratterizzazione dell'«immagine» in Fichte, utile per comprendere lo spettro kantiano cfr. Bertinetto 2010; Bertinetto 2014.

ad un concetto la sua immagine» (KrV A 140/B 179; 220). Lo «schema» è quindi la rappresentazione di una certa regola («modo universale di procedere») della capacità dell'immaginazione tramite la cui rappresentazione è possibile procurare a un certo concetto («regola dell'unità della sintesi del molteplice») una determinata immagine. Lo «schema» *afferra* nel movimento «ritmico» dell'immaginazione un'immagine per un concetto. Nel fluire «ritmico» dell'immaginazione lo «schema» irrompe con le sue «prese con la mano», e tiene qualcosa di «fisso».

Lo «schema», in quanto «prodotto dell'immaginazione», procura un'«immagine» a un concetto. Si deve allora convenire che: «Il carattere di immagine appartiene necessariamente allo schema» (Heidegger 1929: 97). Eppure esso, si è detto, rimane dall'«immagine» ben distinto. Che «immagine» procura allora? E poi: quale «carattere di immagine» conviene allo «schema»? È una «veduta immediata», una «copia» o una «veduta in generale»? Non bisogna mai dimenticare il monito kantiano: lo schema «deve essere distinto dall'immagine». Certo, in qualche modo l'«immagine» dello «schema» deve pur possedere il carattere «notevolmente ampio» di «veduta in generale». Ma cosa viene rappresentato? Se, però, il carattere immaginario dello «schema» non è riducibile all'«immagine» di un oggetto presente per la sensazione né ad una sua «copia», allora, con Heidegger, si chiami provvisoriamente questa «immagine» propria dello «schema» — in cui a divenire intuibile è un concetto o «non-ente» — col nome di «immagine-schema» (*ibidem*).

9.12 L'«immagine-schema», l'«immagine» propria e peculiare dello «schema», «non mira ad una singola intuizione» (KrV A 140/B 179; 220). Lo schema non presenta un oggetto, bensì una regola dell'immaginazione. Cosa mostra, allora, lo «schema» nell'«immagine» che pur occasiona («immagine-schema»)? L'«avere» dell'immaginazione: «Handgriffe», le sue «prese con la mano».

Senza addentrarsi troppo nella caratterizzazione kantiana dello «schema», che meriterebbe una trattazione a sé, qui basti quanto segue. I concetti puri della sensibilità (ad es. il concetto di «triangolo» o di «numero») e gli stessi concetti empirici (ad es. il concetto di «cane») hanno a loro fondamento «non già [semplici] immagini degli oggetti, bensì schemi» (A 140-141/B 180; 220). Qualsiasi rappresentazione sensibile o immagine del triangolo o di un cane concreto non potrebbero mai raggiungere quell'«universalità» dei

rispettivi concetti che fa in modo che valgano per ogni tipo di triangolo o cane. Per ciò è necessaria una «immagine-schema». «Immagine-schema», che non è una singola intuizione, bensì la rappresentazione di una regola della sintesi della capacità di immaginazione tramite cui, tracciando figure senza essere ristretta a figure concrete, le singole immagini di concetti sensibili puri («triangolo») o empirici («cane») risultano addirittura «per la prima volta possibili» (A 142/B 181; 221): «Tali immagini, d'altronde, debbono in ogni caso venir connesse al concetto [sensibile: puro o empirico] solo mediante lo schema cui accennano, ed in sé esse non sono pienamente congruenti con il concetto» (*ibidem*). L'«immagine-schema» è ciò che «tiene» assieme concetti sensibili puri o empirici con le loro «immagini». L'«inadeguatezza» delle seconde per i primi impone una «stretta» dell'«immaginazione», un tenerla momentaneamente «fissa» mentre fluisce — il mordente degli «Handgriffe».

Lo «schema», poi, viene detto «trascendentale», quando, rendendo «omogeneo» il concetto puro con l'intuizione, consente e legittima l'applicazione delle categorie alle apparenze. Questa sua funzione «trascendentale» non tollera affatto «immagini»: «Per contro, lo schema di un concetto puro dell'intelletto è qualcosa che non può essere affatto portato dentro un'immagine» (*ibidem*). In questo schematismo non si tratta più di rendere «congrui» i concetti alle «immagini», bensì di trovare quegli «appigli» o quelle «maniglie» tramite cui le categorie possano «afferrare» le apparenze. A conferma di ciò scrive Heidegger (1929: 57):

«Cos'è, difatti, più afferrabile con la mano (*handgreiflicher*) degli elementi della conoscenza pura, intuizione pura e concetto puro, collocati l'una accanto all'altro?»

Tanto più sorprendente, allora, che lo stesso Heidegger di questi «Handgriffe» non faccia parola alcuna — egli, così sensibile *alla* mano — nelle parti del suo *Kantbuch* dedicate alla «schematismo». Anzi: quando cita il celebre e immancabile passo sull'«arte nascosta nelle profondità dell'anima», espunge «Handgriffe» dalla citazione — e guardingamente glissa (*ivi*: 101). È l'ordinario, il modo in cui si traccia un triangolo sulla sabbia o la corrispondenza tra «immagini» di cani concreti e il concetto di «cane», a suscitare «mistero», non solo il «giorno di festa» della conoscenza dei concetti puri.

*Lo «schema», allora, afferra e tiene assieme con le proprie «mani» concetti e «immagini», categorie e intuizioni. I suoi «Handgriffe» esibiscono questo suo «avere», e giacciono a fondamento dell'«immagine» in generale, come a fondamento dell'applicazione*

*delle categorie ad apparenze. Siano concetti puri oppure empirici, e le intuizioni, a loro volta, pure o semplicemente empiriche; lo «schema» con le sue mani li afferra entrambi per tenerli assieme, li «ha». Questo «schematismo» è un processo di appropriazione presente e contingente, e ogni volta deve essere reiterato per sopperire a un'inevitabile incongruenza o a un'irriducibile eterogeneità. Certo, ogni volta lo «schema» opera in modo differente. Eppure ogni volta lo «schema» si presenta come un atto di appropriazione con effetti contingenti: reiterabile, ma irrisolto. Lo «schema» «ha» concetti e «immagini», categorie e intuizioni. Perciò le sue «immagini-schema» sono «Handgriffe», «prese con la mano» o «maniglie».*

*«Orientarsi» nello «spazio di tenebra»*

9.13 Degli «opposti incongruenti» la «posizione» non può dar conto. Eppure, che qualcosa tuttavia «rimanga» tra la mano costruita sulla tavola e quella di partenza, in un certo senso lo si «sente». Nessuna proprietà analitica dello spazio può render ragione degli «opposti incongruenti». Devono spuntare le *due mani*, la cui opposizione — essa sola — ha una connotazione «sentimentale». *Proprio le due mani*: dell'«incongruenza» di orecchie, madrevisiti o chiocciole non si ha «sentimento» alcuno, bensì esse stesse devono essere poste «contro le mie mani» per dirsi «opposti incongruenti». Questa «opposizione» primaria tra le due mani di cui si ha «sentimento» fa tutt'uno con una certa facoltà di assegnare il *verso* che Kant chiama «orientamento». Scrive Kant (WDO, Ak. VIII: 134-135; 46- 47):

«Nel senso proprio della parola *orientarsi* vuol dire: a partire da una data contrada del mondo (una delle quattro in cui suddividiamo l'*orizzonte*) trovare le altre, in particolare il *levante*. Vedo ora il sole alto nel cielo e so che è mezzogiorno, allora sono in grado di determinare il sud, il nord, l'ovest e l'est. A questo proposito bisogna tuttavia che io senta una differenza nel mio stesso *soggetto*, quella fra mano destra e sinistra. Lo chiamo *sentimento* (*Gefühl*), poiché esteriormente, nell'intuizione, i due lati non presentano alcuna differenza evidente. Senza questa facoltà... di distinguere il movimento da sinistra a destra da quello in direzione opposta, e quindi, di determinare *a priori* una diversità nella posizione degli oggetti, non saprei se collocare l'ovest alla destra o alla sinistra del punto indicante il sud... Quindi nonostante tutti i dati oggettivi fornitimi dal cielo mi oriento *geograficamente* solo per tramite di un fondamento *soggettivo* della distinzione».

«Orientarsi» significa: a partire da una «contrada» del mondo, determinarne le altre. «Orientarsi» consiste allora nel «determinare *a priori* una diversità nella posizione degli oggetti». Una «diversità nella posizione degli oggetti» che viene determinata a prescindere dalla stessa «posizione» in cui essi giacciono, e perciò può dirsi *a priori*. Per poter «determinare *a priori* una diversità nella posizione degli oggetti», allora, è necessario si avverta «una differenza nel mio stesso *soggetto*, quella fra mano destra e sinistra». E, quindi, per «orientarsi» bisogna disporre di *due mani per necessità tra loro distinte e opposte, senza poter per ciò fornire alcun argomento raziocinante («dari, non intelligi»)*.

Ma le due mani, in un certo senso, non bastano — non che già qui ce ne voglia una terza. Il «fondamento della distinzione» *a priori* tra le «posizioni» degli oggetti, essendo «sentimentale», non può che essere «soggettivo». Ai fini dell'«orientamento» le due mani *non* sono semplicemente da considerarsi come due oggetti che occorrono simultaneamente nell'intuizione esterna, bensì come tra loro opposte — un'opposizione di cui si dà «sentimento»: matrice dell'orientamento è il dualismo tra mano destra e mano sinistra. Si può avere «sentimento» di due oggetti, soltanto se rappresentano una *coppia di opposti*.

«Se un giorno — continua Kant — per miracolo, tutte le costellazioni pur mantenendo l'attuale configurazione e disposizione (*Stellung*) reciproca, ruotassero verso est anziché verso ovest, l'indomani, in una notte stellata, nessun occhio umano noterebbe il benché minimo mutamento, e anche l'astronomo, se prestasse attenzione soltanto a ciò che vede e non a ciò che sente, resterebbe inevitabilmente *disorientato*. Ma ecco che, grazie al sentimento della mano destra e della sinistra, gli viene in aiuto in modo naturale la facoltà di distinguere, che, posta dalla natura, diviene abituale attraverso un frequente esercizio (*Ausübung*)» (*ivi*: 135; 48).

È fuor di dubbio, allora, che, per «orientarsi», il dualismo «classico» tra mano destra e mano sinistra debba essere già in opera. Dualismo che fa tutt'uno con la «facoltà di distinguere», «posta dalla natura», ma al contempo bisognosa di «un frequente esercizio».

9.14 All'«orientamento» che Kant definisce «geografico» se ne affiancano adesso uno «matematico» e uno «nel pensiero» (*ivi*: 135-136; 48-49). Se il primo ha sempre luogo in «una data contrada del mondo», e il secondo «in uno spazio in generale» (*ivi*: 135; 48), il terzo tipo di «orientamento» lo si deve immaginare — in una certa analogia con i primi due

— semplicemente nello «spazio smisurato del sovrasensibile per noi avvolto da tenebre profonde» (*ivi*: 137; 51). Dove sono qui *le mani*? Che ruolo svolge, ogni volta, il dualismo a esse associato?

Nell'«orientarsi» che Kant chiama «matematico» — e che riguarda qualsiasi dato spazio *senza* dover «trovare» le «contrade del mondo» a partire da una data — bisogna pur ricorrere al «mero sentimento della differenza fra i miei due lati [il che è lo stesso: fra le mie due mani], destro e sinistro» (*ibidem*). Per «orientarsi» di notte in una stanza a noi nota, è sufficiente *toccare* «un unico oggetto di cui ricordo la posizione (*Stelle*)» (*ibidem*), e ricordarsi ancora, poi, di avere due mani tra loro in un'irriducibile opposizione. Se anche qualcuno, «per scherzo» — e dopo un inatteso «miracolo» qui si ricorre a un altrettanto dispettoso «scherzo» per mettere alla prova il dualismo delle mani — se anche qualcuno, «per scherzo», disponesse in questa stanza gli oggetti «tutti nello stesso ordine tra loro, collocando però a sinistra quelli che prima erano a destra», non si riuscirebbe più, almeno inizialmente, a «raccapazzarsi». Ma ecco — di nuovo — che ci si può ugualmente orientare «ben presto mediante il mero sentimento della differenza fra i miei due lati, destro e sinistro» (*ibidem*). Pur non volendo determinare le «contrade del mondo» partendone da una data, il dualismo delle mani e il suo «sentimento» sono in opera anche quando si tratta semplicemente di trovare, di notte, la porta in una stanza «a noi nota», oppure di «svoltare al punto giusto per strade che conosco, ma in cui al momento non distinguo nemmeno una casa» (*ibidem*). A ragione, allora, poteva chiosare Robert Hertz: «Come hanno osservato i filosofi, la distinzione tra destra e sinistra è uno degli elementi essenziali della nostra struttura intellettuale» (Hertz 1909: 157). Tuttavia: che fine fa questo dualismo — insomma: dove *le due mani* — quando si tratta di orientarsi «*nel pensiero*»? In altri termini: il dualismo delle mani — quando ci si orienta «nel pensiero» — è in opera?

9.15 L'orientamento «geografico» e «matematico» comportano una determinazione *a priori* di «posizioni». Indifferente è il fine per cui tale «determinazione *a priori*» ha luogo — «trovare» il levante o la via di casa. L'orientamento «logico» o «nel pensiero», invece, non determina *a priori* alcuna «posizione» (la propria o quella di oggetti rispetto a una «contrada»), bensì semplicemente un «uso». È un tipo di «orientamento» — quello che avviene «nel pensiero» — che consiste nel «compito» che ha la ragione di «guidare il proprio

uso» (WDO, Ak. VIII: 136; 49), di determinarlo *a priori* in certe circostanze. Si tratta di un tipo particolare di «orientamento», l'unico che ha esplicitamente a che fare con un maneggio, un'attività manipolatoria, un «uso». Tanto più sorprendente, allora, se qui proprio *le due mani* sembrano scomparire. Perché proprio quando ci si deve «orientare nel pensiero» le due mani — e il «sentimento» della loro opposizione — vengono meno? E — delle mani, qui — cosa rimane?

Anzitutto: quand'è che ci si *può o deve* «orientare nel pensiero»? O meglio: In quali occasioni è dato alla ragione di «guidare il proprio uso» ovvero «orientarsi»? Ne va ovviamente di un «uso» particolare — sebbene «naturale». Quando si «maneggiano» nella conoscenza «categorie» e «oggetti d'esperienza» non c'è alcuna urgenza di «orientarsi», poiché il «canone» e la «disciplina» mettono già ogni cosa a suo «posto». Le «categorie», poi, non sfuggono alla «presa con la mano» dello «schema», sebbene questa sua presa manuale rimanga «un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana». Detto altrimenti: non è nell'«*uso empirico*» che ci si deve o può «orientare». Bensì: in quello cosiddetto «*speculativo*». È quando la «presa con la mano» dello «schema» è destinata inevitabilmente ad andare a vuoto, che, con tutta l'ostinazione di un bisogno naturale, si presenta l'esigenza di «orientarsi nel pensiero». «*Orientarsi nel pensiero*» avviene laddove le mani non possono nulla.

Eppure per «orientarsi nel pensiero» o per «guidare la ragione quando essa... vorrà estendersi al di là di tutti i limiti dell'esperienza senza trovare alcun oggetto dell'intuizione [= uso speculativo]» (*ivi*: 136; 49) Kant non fornisce un criterio meramente *logico*. Per «orientarsi» logicamente nel corso dei «voli di colomba» della ragione, anzi, non si dispone di alcun criterio «logico». In ciò consiste l'*analogia* con gli altri due tipi di «orientamento» (geografico e matematico): il criterio per «orientarsi» deve essere sempre *soggettivo* o «sentimentale». E a maggior ragione in quello «nel pensiero» — dove non ne va semplicemente del levante o della via di casa, ma dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. Le mani scompaiono assieme al «sentimento» che le faceva avvertire come opposte e distinte. In questo spazio «di tenebra» esse non rimangono nemmeno per procedere «a tastoni». Delle mani, adesso, non si «sente» più un ostinato dualismo, bensì una perturbante latitanza.

9.16 È del tutto naturale — come il bere, il camminare e il mangiare — l'esigenza di giudicare laddove non è possibile esprimere alcun giudizio oggettivo. Si tende «per natura» a usare in modo speculativo la propria ragione, a giudicare spingendosi al di là dei limiti dell'esperienza (*metaphysica naturalis*). È del tutto naturale assegnarsi una ferrea «disciplina»; è altrettanto naturale infrangere costantemente le sue costrizioni. Si sente — in altri termini — l'esigenza di «giudicare» di qualcosa, ossia di sussumere intuizioni a concetti, senza essere legittimati a farlo. Ora, se si vuole giudicare di ciò su cui non è possibile giudicare soltanto per presupporre qualcosa per l'uso empirico della ragione — si tratta di una «cognizione» (*Einsicht*). Asserire l'esistenza di Dio, ad esempio, a partire dalla realtà delle cose, predicargli l'onnipotenza e la somma perfezione per dar conto dell'immutabilità delle leggi della natura — queste sono «cognizioni». Quando, invece, si «sente» l'esigenza naturale di giudicare laddove non è possibile esprimere alcun giudizio oggettivo perché «il giudicare è reso necessario da un *bisogno* effettivo» (WDO, Ak. VIII: 136; 50) non può trattarsi di una semplice «cognizione». Si *sente* il *bisogno* proprio della ragione di formulare giudizi contenenti *alcuni* concetti — e non altri — tra quelli che sfuggono per costituzione alla «presa con la mano» dello «schema». Cosa guida la ragione in quello «spazio smisurato del sovrasensibile per noi avvolto da tenebre profonde», in questo suo *maneggio speculativo*, certo problematico, ma naturale e necessario?

Se per «orientarsi nel pensiero», in analogia con l'orientamento «geografico» e «matematico», la ragione deve possedere un «fondamento della distinzione» che sia «soggettivo» o «sentimentale», allora — scrive Kant dopo una serie di presunte ipotesi scartate di cui non dà notizia — «questo mezzo soggettivo, l'unico che rimane, altro non è che il sentimento del *bisogno* proprio della ragione» (*ibidem*). Se là il «fondamento della distinzione» era il «sentimento» di «una differenza nel mio stesso *soggetto*, quella fra mano destra e sinistra», qui, nello spazio di tenebra del sovrasensibile, vi è ancora un «sentimento»: il «sentimento del *bisogno* proprio della ragione».

La ragione «sente» il «bisogno» di afferrare qualcosa per cui non si hanno «mani», per cui la «presa con la mano» non è legittima. Ovviamente è di un certo tipo di «concetti sovrasensibili» che la ragione *sente* il *bisogno*, non di tutti, altrimenti sarebbe vana *fantasticheria*: «È possibile pensare qualcosa di sovrasensibile... anche quando la ragione non sente alcun bisogno di estendersi fino ad esso» (*ivi*: 137; 51). Ciò verso cui la ragione



sente l'impulso di afferrare e di prendere con le mani, pur non potendo, in quello «spazio smisurato del sovrasensibile per noi avvolto da tenebre profonde», non è l'ircocervo o il cerchio quadrato, bensì: Dio, l'immortalità dell'anima, la possibilità della libertà come condizione per poter assumere la massima della propria volontà indipendentemente da impulsi sensibili. Trattare questi concetti sovrasensibili alla stregua di mere «cognizioni», per poi così illudersi di poterne legittimamente giudicare, è rendere surrettiziamente «oggettivo» ciò che è «soggettivo», e — più che guidare l'uso della ragione — implacabilmente lo «pregiudica» (*ivi*: 137; 51). Non rimane, quindi, che considerarli pretesi da un *bisogno* di cui si ha «sentimento».

Tuttavia: di cosa sia, in cosa consista e di come si articoli propriamente questo «sentimento del *bisogno*» Kant non fa parola. Esempi concreti e applicazioni pratiche non mancano, ma si è ben distanti dall'abbondanza di argomenti e considerazioni con cui egli tentava di elargire ragioni per la distinzione tra le due mani. *Bisogna* allora leggere tra le righe. *Bisogna* costringere Kant a rispondere, interrogarlo come farebbe un magistrato dinnanzi ad un «tribunale», avendo, per così dire, «*le mani* in mano». Senza dubbio, essendo un «bisogno», si tratta di una *mancanza*. Ma di cosa? Di cosa manca la ragione nel suo uso speculativo? Sebbene Kant a questa domanda non dia una risposta, il testo sembra suggerire si tratti di un duplice *bisogno*: *bisogno e urgenza, al contempo, di avere un certo qualcosa tra le mani per poterne fare uso*. La ragione *manca* quella «presa con la mano» situata a metà strada tra intelletto e sensibilità; la ragione *ha mancanza* di certi concetti sovrasensibili che vuole impazientemente tenere nelle mani. *Le mani della ragione nello spazio «di tenebra» del sovrasensibile rimangono inevitabilmente distese a indicare taluni oggetti (Dio, immortalità) a perenne e imperituro ricordo di un tentativo fallito di usarli*.

Tale duplice «bisogno» o «mancanza», allora, può «guidare» la ragione nel suo «uso speculativo» — un uso in cui non viene usato alcunché — nella misura in cui a «orientare» sono solo e unicamente «concetti sovrasensibili» il cui uso mancato produce un certo sentimento, il cui impiego fallito non lascia indifferenti. La ragione si sofferma a indicare quegli oggetti che non può usare. *È questa ostensione deittica, effetto di un uso mancato, che fornisce «orientamento» nel pensiero. Le direzioni mediante cui vincere «orientamento» sono stabilite dalle mani rivolte verso quegli oggetti il cui mancato impiego spinge comunque a trattenerli presso di essi, indicandoli*. L'album di famiglia delle mani di Kant comprende

l'immagine di una ragione errabonda che cieca — perché senza intuizioni — si aggira nello spazio di tenebra del sovrasensibile. Una figura atroce — questa, della ragione — tanto quanto il proprio destino, se è vero che essa soltanto indica, senza poter usare, ciò che nella nostra vita conta di più: Dio, la vita dopo la morte, la libertà.

9.17 Ora conviene riprendere per completezza quella critica di Heidegger precedentemente esposta, ma lasciata indiscussa (cfr. *supra* §9.8). Non solo il «sentimento» del dualismo delle due mani sarebbe una «propaggine costruttiva», ma l'intera riflessione kantiana sull'«orientamento» intrinsecamente aporetica. Kant, pur volendo stabilire un «fondamento *soggettivo* della distinzione» per ogni tipo di «orientamento», di fatto avrebbe ogni volta mantenuto un riferimento «oggettivo». Il ritorno del «rimosso»: l'essere-nel-mondo. Non si comprendono fino in fondo i §§ 22-24 di *Essere e tempo*, se non si tiene presente che qui a essere in gioco qui è un completo rovesciamento della prospettiva kantiana.

Per orientarsi «geograficamente» o «matematicamente» — scrive Kant — «bisogna che io senta una differenza nel mio stesso *soggetto*, quella tra mano destra e mano sinistra» (WDO, Ak.VIII: 134; 46). Tuttavia, nell'orientamento «geografico», a cosa serve mai questo «sentimento» se non «vedo il sole alto nel cielo e so che è mezzogiorno»? In altre parole: per orientarsi «geograficamente» vi è bisogno di un ente intramondano che sia «allamano» o immediatamente utilizzabile. Il sole, allora, in questo caso specifico — oppure la stella polare, o qualsiasi altro riferimento fisso nel cielo — sarebbe un utilizzabile imprescindibile per orientarsi. Il sole e la stella polare per «orientarsi» non sono considerate dall'Esserci semplici masse gassose, bensì alla stregua del martello o della maniglia: l'ente «allamano» rimanda già subito a un essere-nel-mondo. Lo stesso vale per l'orientamento «matematico». Ci si può orientare, di notte, in una stanza a noi nota mediante una differenza nel nostro stesso *soggetto*, quella tra mano destra e mano sinistra. Ma cosa può questo «sentimento», se non si *tocca* «un unico oggetto» della cui posizione si serba il *ricordo*? Si badi: quell'«unico oggetto» *toccato* non è contemplato dall'esperienza tattile, bensì, nella misura in cui «orienta», è già «allamano» o utilizzabile. È ogni ente intramondano «allamano» a essere già di per sé, in quanto tale, «orientato»: l'«impianto» (*Einrichtung*) non è più nell'uomo, e quindi non vi può essere più alcun «sentimento», ma ora appartiene

direttamente all'ente «allamano» o utilizzabile «talvolta, ogni volta, via via secondo il proprio carattere di arnese» (Heidegger 1927, §22: 104). Via le *due* mani, via il «sentimento». Rimane *una* mano *sola*, quella con cui si usa il sole, la stella polare, l'oggetto *toccato*, il martello o il guanto, e una «tonalità emotiva» pervade la contrada tutta.

### *Il «quarto», il pollice di Kant*

9.18 Reinhard Brandt ha in più occasioni esplorato il ricorrere alla matrice «1, 2, 3 / 4» come principio di ordinamento nel pensiero occidentale: la sua importanza nella cultura indoeuropea, i suoi densi e ancora impensati risvolti teoretici nelle pieghe di pensieri che ne sono completamente intrisi. Tra questi si può scorgere anche quello di Kant. Per chi, con spirito, intende addentrarsi nei meandri della filosofia kantiana — scrive Brandt — «una generale astinenza dalla costellazione qui scoperta non è certo più possibile» (Brandt 2014: 215). Brandt si riferisce alle proprie imprescindibili ricerche in cui si dice certo di aver rinvenuto in più luoghi del pensiero kantiano un principio di ordinamento rispondente al modello «1, 2, 3 / 4». Nella matrice «1, 2, 3 / 4» il «quarto» non segue soltanto il terzo elemento, ma riconfigura daccapo i «tre» della serie intera. Questo, allora, è il meccanismo di ordinamento della serie «1, 2, 3 / 4»: «essa ordina un molteplice in tre posizioni perspicue e ne acclude un quarto che non aggiunge nessun contenuto ulteriore, bensì convalida la triade come completa, la lascia pervenire a una realtà garantita ovvero dà fondamento anche al suo assembramento» (*ivi*: 15). Detto altrimenti (Brandt 1991b: 16):

«Tre elementi vengono allineati, l'uno accanto all'altro oppure subordinati, poi sopraggiunge il quarto elemento, che assume la stessa posizione degli altri tre, ma nello stesso tempo svolge la funzione di fondamento, di sintesi, di riflessione rispetto a ciò che lo precede».

Nessun elemento della serie gode di un qualche primato temporale o genetico; possono dirsi tutti «paritetici». Tuttavia, il quarto risulta separato da una certa «cesura» dal resto della serie, e, pur non essendone la radice comune, *rivolgendosi contro* di essa, nondimeno la governa.

Stando a Brandt, molteplici sarebbero i casi in cui la matrice «1, 2, 3 / 4» risulterebbe operativa nel pensiero kantiano. Uno su tutti: la tavola dei giudizi e quella delle categorie. La

pervasività della matrice «1, 2, 3 / 4» nelle considerazioni di Kant sul pensiero verbale è fuor di dubbio. «Quattro» sono i «titoli» delle tavole: «quantità», «qualità», «relazione» / «modalità», ciascuno articolato in tre «momenti». Si prenda la «tavola» dei giudizi. Di primo acchito una serie in cui gli elementi sono disposti a «tavola» senza alcun principio di ordinamento. Tuttavia, il quarto «titolo» — *proprio il «quarto»* — svolge «una funzione del tutto particolare» nella serie (KrV A 74/B 99; 128). A differenza dei primi tre, esso «ha in sé la caratteristica di non contribuire per nulla al contenuto del giudizio» (A 74/B 100; *ibidem*), bensì piega e costringe le *articolazioni* di ogni giudizio in una cornice di «conoscenza». Discorso analogo può venir fatto per la «tavola» delle categorie. Il «quarto», in ogni caso, è *separato, si rivolge e si oppone* agli altri «titoli» — *appoggiandoglisi* sopra. In un certo senso li «domina», se è vero che, ad essi *appoggiato, rivolgendoglisi e opponendoglisi* ne caratterizza l'articolazione *proprio* in *quei* determinati «momenti» — e non altri.

9.19 Qual è la prova che induce a riconoscere nella tavola dei giudizi come operativa la matrice «1, 2, 3 / 4»? Di che natura sono gli effetti del rivolgersi alla serie del «quarto», e da cui è possibile inferire l'efficacia della matrice? Il terzo dei «momenti» di ciascuno dei primi tre «titoli» risente sempre del «quarto» — con esso sorge e da esso dipende. Non sarebbe legittima, con riguardo alla «quantità», una distinzione logica tra «giudizi universali» e «giudizi singolari», di cui «i logici dicono con ragione» (KrV A 71/B 96; 125) essere logicamente lo stesso, se non li si valuta in una cornice di una «conoscenza in generale» (*ibidem*; 126): «Tutti gli uomini sono mortali» e «Paolo è mortale» hanno da un punto di vista formale la medesima estensione (il predicato si applica all'insieme tutto di elementi che costituiscono il riferimento del soggetto, sia esso costituito da un solo elemento o molteplici); diversa è, ovviamente, l'estensione riguardo alla conoscenza di stati di cose. Se il «quarto» non «richiama all'ordine» la «quantità» costringendola in una «conoscenza in generale», il terzo «momento» sarebbe illegittimo, e i «giudizi singolari» clandestini. «In una logica trascendentale — scrive Kant con riguardo ai «momenti» della «qualità» — debbono altresì venir distinti i giudizi infiniti da quelli affermativi, sebbene nella logica generale i primi siano con ragione annoverati tra i secondi, e non costituiscano affatto un elemento particolare della classificazione» (A 71-72/B 97; *ibidem*). Bisogna pur stabilire «quale guadagno essa [un'affermazione logica] procuri riguardo alla conoscenza complessiva» (A

72/B 97; *ibidem*). Quale posto per il «momento» dei «giudizi infiniti» («Il corpo è *non-caldo*»), se il «quarto» non ne imponesse la posa? Anche nel «titolo» della «relazione» è la collocazione di un giudizio in una «conoscenza in generale» — e quindi: la signoria del «quarto» — a rendere legittimo il «momento» dei «giudizi disgiuntivi». La ragion d'essere di questi nella «tavola» viene infatti meno se si prescinde dal fatto che «le proposizioni tutte assieme riempiono la sfera dell'effettiva conoscenza» (A 73/B 99; 128), e così ogni volta si contrappongono in modo disgiuntivo.

Da ciò si evince: il terzo dei «momenti» dei primi tre «titoli» in serie risente sempre del «quarto» — con esso sorge e da esso dipende. Sia chiaro: tutto ciò non implica alcun primato fondazionale o genetico del «quarto titolo» sui tre precedenti. Certo, però, sorprende che il «quarto» ancora non si è contato, e già si avverte il suo «dominio» sugli altri tre. Ancora si deve giungere al «quarto», e già nei tre si avverte la sua «signoria», il suo «giogo» che li costringe in una «conoscenza in generale». Perspicua deve essere a questo punto la matrice «1, 2, 3 / 4» almeno nella tavola dei giudizi, sebbene ora se ne sia mostrata tutta la pervasività con un argomento che Brandt non sembra aver preso in considerazione: lo scaturire del terzo «momento» dei primi tre «titoli» ogni volta dal *rivolgersi, opporsi, appoggiarsi* loro del quarto. Discorso analogo, ovviamente, può esser fatto per la tavola delle categorie.

Scriva Brandt, concentrando così una fitta lista di questioni irrisolte (Brandt 2014: 215):

«A seguito della nostra ricognizione rimane inevasa una questione: come ha potuto Kant nella tavola dei giudizi — e in così tanti altri luoghi della sua filosofia da essa dipendenti o indipendenti — servirsi di una logica, che operava con il modello familiare sin da Omero e Platone «1, 2, 3 / 4», senza dar conto con una parola di questa protologica? ... Ha [forse] voluto accennare a questa prelogica con [l'espressione] l' «[usuale] tecnica dei logici»? Difficile. Entrambe [*sc.* la protologica e la «tecnica dei logici»] sono presupposte, senza essere nominate espressamente. E ancora: perché *proprio quattro* “titoli”, ciascuno di *tre* “momenti”?».

Prima questione: perché Kant non ha dato conto «con una parola» di questa matrice d'ordine che egli sembra aver consapevolmente impiegato come una sorta di «proto-» o «prelogica»?  
 Seconda questione: ammesso — come è verosimile — che essa non coincida con ciò che egli

dice «l'usuale tecnica dei logici», la cui conoscenza egli pure presuppone nel lettore colto che si appresta alla «tavola», poteva Kant davvero — di questa «protologica» — darne conto a parole? Terza questione: perché «*proprio quattro*» sono i «titoli», ciascuno *proprio di tre* momenti? Ad esse si aggiunge una quarta: quali sono, allora, le recondite ragioni di questa «topica»? Dove sono qui *le mani*?

9.20 Conviene partire dalla terza tra le questioni appena poste: da dove prende Kant questo «quattro»? «Dalla cosa stessa» verrebbe da rispondere: l'intelletto *ovvero* il pensiero verbale. Laconico è tuttavia Heidegger: «Se e in che misura proprio questi quattro momenti [in realtà: titoli] hanno fondamento nell'essenza dell'intelletto non viene parimenti mostrato» (Heidegger 1927, §12: 56). Da dove, allora, il «quattro» della tavola dei giudizi, il cui ordinamento la tavola delle categorie pure riflette? Questo «quattro» balza fuori da un che di contingente: «Se facciamo astrazione da ogni contenuto di un giudizio in generale, e se in esso poniamo mente (*Acht geben*) soltanto alla semplice forma dell'intelletto troviamo allora... quattro titoli, ciascuno dei quali contiene tre momenti» (KrV A 70/B 95; 124-125). «Troviamo allora che...»: quello che Hegel definiva «ein Schmach der Wissenschaft», «un obbrobrio della scienza», un contingente «rinvenire» a cui ci si rimette allargando le braccia, l'assenza di un qualsiasi principio sistematico che fornisca la ragione del perché «*proprio quattro*». Sennonché una lunga tradizione — che comprende le logiche che Kant aveva sottomano, quali quelle di «Port-Royal» e di Isaac Watts — aveva già disposto di questo ordinamento, da cui egli si guarda bene dal trasgredire. Perciò Hegel, con tanto più accanimento ancora, giudicava Kant in questioni di logica il promotore di una «irrazionale conoscenza del Razionale» a causa del suo pronò assenso all'ordinamento della logica classica. Come è possibile, infatti, che la tavola dei giudizi del «Mosè tedesco» si discosti soltanto «in alcuni punti — che non sono tuttavia essenziali — dall'usuale tecnica dei logici» (A 70/B 96; 125)? «Che non sono tuttavia essenziali» — in questioni di logica la «rivoluzione copernicana» di Kant è quindi una questione di «cosmetica» (Brandt 2014: 177). Quello che per Hegel è un «obbrobrio» («Schmach») era per Kant di fatto questione di «ornamento» («Schmuck») e «belletto» («Schminke»). «Ordine» e «ornamento» sono gli aspetti complementari di ogni «cosmetica», di ogni *κόσμος*. Qual sarà, ora, l'organo di questa «cosmetica» se non la mano?

9.21 «Troviamo» *proprio e soltanto* quattro «titoli» allo stesso modo in cui si rinvencono *proprio e soltanto* spazio e tempo come forme pure dell'intuizione sensibile — o allo stesso modo in cui si rinvencono in ogni mano *proprio e soltanto* quattro dita. Dopo averci posto entrambe le mani (*Acht geben*), Kant si dedica a un'operazione «cosmetica». Se infatti — almeno per i primi tre «titoli» — si comprende perché siano articolati in tre «momenti» soltanto se si «pone mente» al *rivolgersi, opporsi e appoggiarsi* loro del quarto, come si spiega questo non «dar conto con una parola» della «protologica» che si sottende? In altri termini: se l'articolazione dei primi tre «titoli» in tre «momenti» denuncia un *rivolgersi, opporsi e appoggiarsi* loro del quarto, perché non dare conto del principio «cosmetico»? Il silenzio sul «quattro» a cui costringeva l'«obbrobrio» appare già meno grave: ora si tace persino del principio «cosmetico» — dell'«ordine» e del «belletto».

Con una certa «perspicacia» («*Scharfsinnigkeit*»; «*Scharfsichtigkeit*», «chiaroveggenza», recita invece la prima edizione) mentre è «posta in gioco» o in funzione una certa facoltà conoscitiva è possibile isolarne gli elementi puri, allorché «l'osservazione di essi sia stata condotta per un tempo più meno lungo» (KrV A 66/B 91; 122). Trattenersi per il tempo opportuno presso di essa, «porla in gioco», esserci avvezzi, e poi — non senza una certa «perspicacia» o «chiaroveggenza» — «rinvenire» gli elementi puri che questa ostentata confidenza pare dischiudere. Kant chiama questo metodo o procedimento «meccanico». E questo sarebbe stato il procedimento impiegato da Aristotele — non a caso «*scharfsinniger Mensch*», «uomo perspicace» (A 81/B 107; 134) — per enucleare le proprie categorie. Gli elementi puri, con questo procedimento «meccanico», non si trovano «in nessun ordinamento e unità sistematica», e vengono disposti «in serie» privi di qualsiasi matrice, sebbene abbiano luogo a partire da un «certo metodo». *A questo metodo d'ordinamento «meccanico» dell'Organon logico, Kant sembra ora volerne contrapporre uno «organico»: un certo ordinamento e una certa serie sistematici di cui già si sono visti gli effetti. La questione — come si è detto — è «cosmetica». Perché, tuttavia, di questo principio «cosmetico» non fare parola?*

9.22 La «protologica» sottesa alla tavola dei giudizi è la medesima di quella sottesa alla tavola delle categorie. Con ciò non si dice che la seconda possa venir dedotta dalla prima,

o che le categorie siano deducibili dai giudizi: «La tavola dei giudizi non è perciò anche “l’origine delle categorie”, ma soltanto “il filo conduttore per la scoperta di tutti i concetti dell’intelletto”» (Heidegger 1927, §12: 57). Bensì solamente: la matrice «1, 2, 3 / 4» è sottesa tanto nella tavola dei giudizi che in quella delle categorie. In entrambe il «quarto» *si rivolge e si oppone, appoggiandosi* loro, ai tre precedenti; in entrambe nel terzo «momento» dei primi tre «titoli» si avverte il giogo del «quarto».

Ad ogni modo, tra giudizi e intelletto sembra esserci una relazione particolare. È bene enunciare subito d’un colpo questo particolare rapporto tra giudizi e intelletto, il quale soltanto a prima vista può sembrare un’espressione metaforica, ma che di fatto ha le sue profonde ragioni nel testo: *i giudizi sono “le mani” dell’intelletto*. Scrive Kant: «l’intelletto non può fare alcun altro uso di questi concetti, se non col giudicare mediante essi» (KrV A 68/B 93; 123). Il che vuol dire: «l’uso dei concetti ha luogo nel giudizio» (Brandt 1991a: 49); «L’intelletto può fare uso dei concetti soltanto tramite il giudicare» (*ivi*: 48). Se l’intelletto vuole maneggiare i propri concetti puri, non ha altre mani che i giudizi. Conviene a questo punto ricordarsi di quanto Kant dice nell’*Antropologia* (Anth., Ak. VII: 323; 340-341):

«La caratterizzazione dell’uomo come animale ragionevole si ritrova già nella figura e nell’organizzazione della sua *mano*, delle sue *dita*, e *punta delle dita*... tramite ciò la natura ha reso l’essere umano abile non solo per un tipo di maneggio delle cose, ma per tutte indefinitamente, e perciò anche per l’uso della ragione».

La *mano* e le *dita* rendono l’uomo abile «non solo per un tipo di maneggio delle cose», ma anche «per l’uso della ragione». Qui «ragione» deve intendersi *lato sensu*: l’insieme del patrimonio *a priori* di cui dispone l’animale umano. Dalla «figura e organizzazione» della mano e delle dita non soltanto si evince «la caratterizzazione dell’uomo come animale ragionevole», bensì esse in un certo senso ne vincolano le strutture intellettuali. *Dalla «figura e organizzazione» non si evince soltanto che l’uomo è «animale ragionevole»; ma già si può indovinare come l’uomo ordina queste strutture di cui è dotato e come ne dispone*. Se ciò è vero, allora *nella tavola dei giudizi si riflette la «figura» e l’«organizzazione» della mano*. Disposti i giudizi in «tavola», messe sul tavolo le mani dell’intelletto, non si può non riconoscerne la «figura» e l’«organizzazione». La «figura» anzitutto: si «trova» che le dita della mano sono «quattro». L’«organizzazione»: c’è tuttavia un non-dito, dagli altri separato



che si rivolge e si «opponere» agli altri, e, appoggiandoglisi sopra, li «domina». La «figura» della mano viene così da Kant «sovradeterminata». Qui soltanto si «trova» — e bisogna allargare rassegnati le braccia — che il «quarto» è il «quinto escluso». E che per contare i giudizi o le categorie non bastano *due mani* — ce ne vogliono né più né meno di *tre*.

9.23 Anzitutto la «figura». I giudizi come mani dell'intelletto tramite cui esso può «usare» i propri concetti. *Le mani di Kant investono e riguardano ogni aspetto della conoscenza, proiettano la loro ombra non solo sulla conoscenza intuitiva, ma anche in ogni conoscenza discorsiva*. Così si svela un legame tra mano e pensiero che nella tradizione occidentale è certo stato più volte inteso, ma si è sempre detto a fatica. Scrive Kant: «In ogni giudizio c'è un concetto, che vale per molte rappresentazioni, e tra queste molteplici afferra anche una rappresentazione data, la quale ultima viene riferita immediatamente all'oggetto» (KrV A 68/B 93; 123). Ogni giudizio — e quindi: ogni pensiero — ha luogo soltanto laddove vi sia un «concetto» che afferra e una «intuizione» che dà. Un concetto che afferra quell'intuizione che dà l'oggetto ovvero «certe apparenze che si presentano a noi» (A 69/B 93; 124). Le mani dell'intelletto sono i giudizi: «concetto» e «intuizione». Il giudizio come mano dell'intelletto da una parte «afferra», dall'altra — inevitabilmente — «riceve» per «dare». Se ogni giudizio contiene in sé l'indole della mano, allora non deve sorprendere che in «tavola» prenderà la sua «figura»: i «quattro». Lo stesso vale anche per la tavola dei concetti puri, di cui la prima ne rappresenta il «filo conduttore», dato che per Kant pensare è parlare. Forse l'«obbrobrio» di cui parlava Hegel è inevitabilmente connesso con un certa «mostruosità» dell'uomo — *la mano, quattro dita, tre mani, che mostruosità!* — per far fronte alla quale bisogna dedicarsi a una «cosmetica», applicare oli e unguenti per renderne la torbida visione.

9.24 In seguito, l'«organizzazione». Qui la «cosmetica» di Kant ha il suo luogo privilegiato. Dar conto della matrice «1, 2, 3 / 4» nelle tavole kantiane vuol dire parlare del *pollice di Kant*.

Si prenda la tavola dei giudizi. Dopo aver disposto la «figura» della mano sulla «tavola», Kant scrive: «questa articolazione (*Einteilung*) sembra discostarsi in alcuni punti — che non sono tuttavia essenziali — dall'usuale tecnica dei logici» (A 70-71/B 96; 125). È

alla «figura» della mano che si applica il «cosmetico». Belletti e unguenti rendono la «figura» della mano alla «tavola» sottesa così irriconoscibile da non poterne più «dar conto con una parola», coprono quell'«obbrobrio» che è la mano. Ma ogni «cosmesi», per la duplicità della parola con cui viene detta, è sempre e inevitabilmente anche un «ordinamento articolato» (Haebler 1967: 117). Ora, in cosa si discosti questa «articolazione» della «figura» dei giudizi dall'«usuale tecnica dei logici» è lo stesso che chiedersi: qual è il principio della «cosmetica» di Kant? La questione è in che modo l'«organizzazione» della mano al contempo ne adorni e ne articoli — ma anche: ne occulti e ne esibisca — la «figura» nella «tavola».

L'«obbrobrio» deve essere ritoccato. «Figura» e «organizzazione» della mano nelle strutture dell'«animale ragionevole» procedono sempre a braccetto. D'altronde, senza un minimo di belletto, la «mostruosità» dell'«animale ragionevole» non può presentarsi in società. Si è già visto circa i «titoli»: *quantità, qualità e relazione*. È vero che i logici «con ragione» trattano «i giudizi singolari alla stregua dei giudizi universali»; oppure che i «giudizi infiniti» siano con altrettanta «ragione» formalmente annoverabili tra quelli affermativi; o che inserire nel «titolo» della «relazione» il «momento» dei «giudizi disgiuntivi» sembra quasi arbitrario. Tuttavia, tutto ciò ha senso se si considerano le funzioni verbali rispetto alla conoscenza; se il «quarto» si *rivolge e appoggia* ai primi tre «titoli». *Circa i primi tre «titoli» Kant nella sua «cosmetica» si discosta dalla logica tradizionale aggiungendo un terzo «momento».* Terzo «momento» — nei primi tre «titoli» dei giudizi come delle categorie — che, sebbene sembri sorto dal «collegamento» del secondo con il primo «momento» della sua classe, «richiede un atto particolare dell'intelletto, che non si identifica con quello esercitato nel primo e nel secondo» (KrV B 111; 137). Gli effetti cosmetici, il discostarsi «non essenziale» rispetto alle tavole tradizionali, consiste anzitutto nella *triplice articolazione*: l'introduzione di un terzo «momento» tra i «titoli», effetto del «giogo» del «quarto» sull'articolazione dei tre. Ogni logica tradizionale che Kant aveva sottomano accettava la serie in quattro, ciascuna di due titoli — e praticamente si limitava a mettere *le due mani* in «tavola».

Altro discostarsi «non essenziale»: il «quarto» della serie «1, 2, 3 /4» è il «titolo» della «modalità». «La modalità dei giudizi è una loro funzione del tutto particolare» (A 74/B 99; 128): essa riguarda soltanto «il valore della copula [del giudizio] in rapporto con il

pensiero in generale» (A 74/B 100; 128). In pratica: è l'unico elemento della «tavola» letteralmente *separato* e *opponibile*. Ed è — in quanto «cosmetico» — ragione delle articolazioni interne alla «figura» della «tavola». Cos'è, ora, nella mano, che può rivolgersi contro la sua figura se non *il pollice*? Ecco il ruolo del quarto, *il pollice delle mani di Kant*: copre «l'obbrobrio» e fornisce un «ordinamento articolato». *La modalità delle tavole kantiane è il pollice, delle sue mani il «modo» è il dito opponibile.*

9.25 Certo desta sorpresa il fatto che ora il «quarto», sia il «quinto escluso». Che per provvedere all'«obbrobrio» il «quinto escluso» sia diventato il «quarto». Ma se non si presta *il pollice* alle mani dell'intelletto, se non gli si impone per coprire l'«obbrobrio», allora naufraga ogni progetto «cosmetico», viene meno ogni ordinamento organico su cui la filosofia trascendentale pure faceva affidamento. Bisogna *dare*

«una regola alla mano (*eine Regel an die Hand*), secondo la quale per ciascun concetto puro dell'intelletto può essere determinato *a priori* il suo posto, e per tutti quanti assieme può essere determinata *a priori* la loro compiutezza: tutto questo dipenderebbe altrimenti dall'arbitrio o dal caso» (KrV A 67/B 92; 122).

Se non si «dà una regola alla mano», se oltre alla sua «figura» ci si dimentica della sua «organizzazione», ecco sopraggiungere l'«obbrobrio della scienza»: casualità e arbitrarietà. Ogni «titolo» è a suo posto nella mano, e la «modalità» in questa «topologia» ha quello del *pollice*. *Il posto del quarto nelle mani dell'intelletto è quello del pollice.*

La mano, poi, dell'*Organon* logico diviene a sua volta *organon*, tradendo la sua natura di «strumento di strumenti» e assurgendo a fulcro di un procedimento «organico» contrapposto a uno «meccanico». Reinhard Brandt, di contro, tosto che alla mano sembra voler ricondurre all'*occhio* quella «concatenazione» (*ibidem*) che pure «dà una regola alla mano». Dicotomia classica quella tra *occhio* e *mano* — come altrettanto classica ha da diventare quella tra *mano* e *voce*, a maggior ragione qui, in cui Kant *tace* «senza dar conto con una parola». Ponendo l'accento sull'espressione kantiana «vor Augen stellen» («porre davanti agli occhi», A 69/B 94; 124), riferita alla presentazione in «tavola» dei giudizi — e che Giorgio Colli rende in traduzione con «mettere in chiaro» — scrive Brandt (1991a: 59):

«È lecito presumere che Kant ammetta una comune radice antropologica di logica e rappresentazione otticamente realizzabile... Il numero dei titoli, e poi di nuovo quello dei momenti, è costituito in modo tale da lasciarsi comprendere *uno intuitu*; non c'è bisogno di contare, bensì si vede la tavola aperta posta davanti agli occhi come un *eusynopton*».

«Non c'è bisogno di contare» con le dita i «titoli» — d'altronde *due mani* non basterebbero; bensì «si vede» la «tavola aperta» come «un *eusynopton*», ben visibile, e «posta davanti agli occhi». Infine, non c'è bisogno di afferrarla: la si coglie «*uno intuitu*». Che cosa ha indotto Brandt a ritenere plausibile presumere «una comune radice antropologica» di logica e ottica? Il fatto che «non c'è alcuna filiazione temporale tra le categorie, nessun principio genetico: tutti gli elementi sono simultanei e paritetici... [e] ciò corrisponde alla costruzione irreversibile della logica tradizionale» (*ivi*: 60). La struttura della «tavola», la sua «morfologia» (*ivi*: 93) — si risponde, in pratica. Ma è proprio la «morfologia» della «tavola», la matrice «1, 2, 3 / 4» (che pure Brandt ha avuto il merito di isolare), che dovrebbe condurre Brandt dall'occhio alla mano. Come si coglie, infatti, solo con l'*occhio* e *uno intuitu*, senza il *pollice* «opponibile», il ruolo del «quarto», il suo *opporsi* e *rivolgersi* ai tre? Come vedere — con l'*occhio* soltanto — quella «protologica» di cui Kant «non parla», quella sua «cosmetica» che, a forza di applicare oli e unguenti per detergere «l'usuale tecnica dei logici», rende torbida la vista? In altre parole: Chi mai potrebbe servirsi della matrice «1, 2, 3 / 4» senza l'«organizzazione» della mano — il *pollice*? A cosa rimanda, allora, quella «protologica» di cui Kant si è rifiutato «di dar conto con un parola», se non all'ombra che la mano proietta sul pensiero verbale?

9.26 Un'ultima questione incombe: perché il *pollice* di Kant, il «quinto escluso» da ogni mano, è il «quarto»? Quale dito — un'altra e ulteriore «mostruosità» — Kant ha menomato dalla sua mano per far posto al *pollice*? Se il «quinto» ora è il «quarto», a qualcuno tra i «quattro» è *toccato* soccombere. Ma quale? Fornire la risposta è assai più semplice dell'esser riusciti a porsi la questione. *A subire la menomazione è il dito indice, quello che «indica»*. Le mani dell'intelletto — i giudizi — sono in Kant prive di *indice*. E il «quarto» diventa allora il *pollice*, e rivendica immediatamente la sua «signoria» e il suo «giogo» sui restanti tre. Perché la menomazione dell'indice? Basta dare un'occhiata alla sua «tavola». Kant esclude categoricamente da essa la deissi. Quello di Kant — scrive Brandt —

è «un giudizio dotto o conoscitivo senza determinazioni deittiche (ad es. io, qui, ora)» (Brandt 1991a: 64). *Gli asserti deittici dalla «tavola» sono banditi: la deissi nella «tavola» non trova «posto»*. Eppure, nella logica di Aristotele, la categoria della «sostanza prima», senza di cui «è impossibile vi sia qualcos'altro» (Cat. 4: 2b) e a cui si riportano tutte le altre categorie, «esprime» proprio *il* deittico in generale: *τόδε τι*, «un certo questo» (Cat. 4: 3b). La logica aristotelica, quella logica di cui Hegel si proponeva di «risvegliare l'intelligenza», viene così da Kant irrimediabilmente sabotata. L'indice è tagliato via dal pensiero verbale, e — dato che la mano del pensiero verbale è «figura» — esso viene reciso dalla mano stessa: l'«obbrobrio». Che poi questa «menomazione», questa mano ancor più «mostruosa», dischiuda, nel perdere l'indice, lo spazio di una «cosmetica» — questo è un altro discorso. Non sono diverse, allora, le mani di Kant, le mani del *suo* intelletto («i giudizi»), da quella mano rappresentata in un disegno da Karl Ahrendt, il “caso 63”, un paziente dell'allora manicomio di Heidelberg (fig. 2). «Quattro» sono sempre le dita, ma l'indice manca. E il pollice fa sentire alle rimanenti tutto il suo giogo «sinistro». Non a caso egli scriveva su una mano così raffigurata: «links», «a manca».

### *Contare sulla punta delle dita*

9.27 In una «pragmatica» delle mani anche la «*punta delle dita*» sfugge alle morse dell'onnivoro tatto. «La caratterizzazione dell'uomo come animale ragionevole» si ritrova persino in ciò che deve e può fare di se stessa la «*punta delle dita*». Anche le dita vengono così strappate via dalla cornice aptocentrica — proprio loro, così ricche di «ricettori tattili». Qui le dita non sono più il luogo del primato del tatto, perché sulla punta delle dita Kant anzitutto conta: se

«il concetto della quantità cerca un appoggio (*Haltung*) e un senso nel numero; quest'ultimo, a sua volta, cerca ciò *nelle dita*, nelle palline dell'abbaco oppure nei tratti e nei punti che vengono dinnanzi agli occhi» (KrV A 240/B 299; 314).

È, infatti, la mano — o meglio: la punta delle dita — la carne degli asserti dell'aritmetica in quanto sintetici e *a priori*.

Tutto ciò si evince dalla quinta sezione dell'*Introduzione* della seconda edizione della *Critica della ragion pura* (B 14-16; 58-60), che di fatto riprende — quando non coincide in ogni parola — con quanto era già stato scritto nei *Prolegomeni* (Prol §2, Ak. IV: 268-269; 31-33). Gli asserti dell'aritmetica del tipo « $7 + 5 = 12$ » sono *sintetici* e *a priori*. Argomenta Kant (KrV B 15-16; 59-60):

«A dire il vero, si potrebbe da principio pensare che la proposizione:  $7 + 5 = 12$ , sia una proposizione semplicemente analitica, che consegua, sulla base del principio di contraddizione dal concetto di una somma di sette e cinque. Senonché, quando si considera la cosa più da vicino, si trova allora che il concetto della somma di 7 e 5 non contiene null'altro se non l'unione dei due numeri in uno solo: mediante ciò non viene affatto pensato quale sia quest'unico numero, che riunisce gli altri due. Il concetto di 12 non è per nulla già pensato per il fatto che io pensi semplicemente quell'unione di 7 e 5, ed io posso analizzare sinché voglio il mio concetto di una tale somma possibile, ma non ritroverò in esso il 12. Si deve uscire fuori da questi concetti, prendendo in aiuto l'intuizione che corrisponde ad uno dei due — ad esempio, le proprie cinque dita, oppure, come fa Segner nella sua aritmetica, 5 punti — ed aggiungendo così successivamente le unità del 5, dato nell'intuizione, al concetto del 7. In effetti, io assumo dapprima il numero 7, e prendendo in aiuto come intuizione, in luogo del concetto del 5, le dita della mia mano, aggiungo allora successivamente, mediante quella mia immagine, le unità — che in precedenza avevo raccolte assieme per costruire il numero 5 — al numero 7, e vedo così sorgere il numero 12. Nel concetto di una somma  $7 + 5$ , io ho pensato, è vero, che 5 si dovesse aggiungere a 7, ma non ho pensato che questa somma sia eguale al numero 12. La proposizione aritmetica è quindi sempre sintetica ecc.»

Ogni distinzione tra giudizi sintetici e giudizi analitici non concerne il contenuto del giudizio, bensì il modo con cui si può giungere a mostrare il suo valore di verità. Stando a Kant, non si può mostrare in modo analitico il valore di verità della proposizione aritmetica « $7 + 5 = 12$ », ossia il fatto se sia vera o falsa. Difatti, dal «concetto della somma di 7 e 5» si può analiticamente ricavare soltanto un terzo numero, e non *proprio* il numero 12. «Si deve uscire fuori da questi concetti» — e andare dove? Ecco che corrono in soccorso le dita. E se, «come fa Segner», si preferiscono i «punti», si deve tenere bene a mente che questi sono soltanto un'astrazione — seppur intuitiva — che si ottiene dalla «punta» delle dita. Per dar conto di una proposizione aritmetica del tipo « $7 + 5 = 12$ », devo ricorrere alle «dita della mia mano». Perciò essa è sintetica. Ma perché è *a priori*? Perché porta con sé «una necessità che non può

essere desunta dall'esperienza» (B 15; 59). E cosa fornisce, qui, questa *necessità*, se non l'avvicinarsi delle umili punte delle dita *nel tempo*?

9.28 Se l'argomento di Kant non ha mordente, è eventualmente per limiti intrinseci al paradigma cosiddetto «intuizionista». E non perché — com'è stato suggerito — il suo ragionamento sarebbe valido soltanto per numeri considerati «piccoli», essendo stato tarato sulle «dita della mano». Che la proposizione aritmetica sia sempre sintetica, infatti, «è riconosciuto con tanto maggiore evidenza, quando si assumano numeri alquanto più grandi» (B 16; 60). Certamente Gottlob Frege sembra avere le sue buone ragioni quando dice che «Kant ha avuto palesemente in mente solo numeri piccoli», e che in una proposizione del tipo « $135664 + 37863 = 173527$ » «l'intuizione di 37863 dita non è affatto e in nessun modo un'intuizione pura» (Frege 1884: 6). Continua Frege la propria requisitoria (*ibidem*):

«se avessimo un'intuizione di 37863 dita e una di 135664 dita, allora la correttezza della nostra eguaglianza dovrebbe risultare immediatamente chiara, almeno per le dita, se fosse indimostrabile [assiomaticamente]; ma non è così... Allora le formule per numeri grandi sarebbero dimostrabili [assiomaticamente], mentre quelle per numeri piccoli evidenti per intuizione immediata. Ma è increscioso fare una distinzione fondamentale tra numeri grandi e numeri piccoli, in modo particolare perché non può venir tracciato un limite netto».

Ovviamente Frege viene tratto in inganno: le dita non sono da considerarsi oggetti semplicemente presenti nell'intuizione, come fossero mille o più oggetti che «si hanno di fronte». Il succedersi delle dita è qui un elemento di sintesi tra l'uomo stesso e la sua intuizione.

Come recriminano poi le stesse parole, nulla vieta di contare pure le migliaia (*milia*, *χίλιοι*) su una singola *mano*, oppure, come usava il Venerabile Beda, le centinaia (*Hundert*) sulla mano destra. La stessa parola «Finger» rimanda anzitutto a un certo numero. Il che vuol dire che le dita si sono in qualche modo già contate prima di essere dette. Nessuno inoltre può negare che dal «rumore» pre-umano della «numerosità» si esce *solo e soltanto* con la punta delle dita.<sup>86</sup> Piaccia o meno, l'«intuizionismo» matematico sembrerebbe da preferirsi quando si vuole dar conto del sorgere «fenomenologico» — e quindi: filo- e ontogenetico — del numero e del computo.

---

<sup>86</sup> Cfr. *supra* Parte seconda, Sezione prima, §§6.1 e segg.

Il ruolo della mano e delle dita nel computo aritmetico introduce a due problematiche. La prima riguarda la relazione tra mano, verità e uso nel contare sulle dita, la seconda, più generalmente, il ruolo della copula nei giudizi sintetici *a priori*.

9.29 Che le mani — con le loro dita — siano così coinvolte nel contare, non può che rendere il contare stesso un uso o maneggio tra gli altri. Scrive Ludwig Wittgenstein (1956: I, 4):

«Il contare (vale a dire il contare in questo modo) è una tecnica che si impiega quotidianamente nelle più svariate operazioni della nostra vita. E proprio per questo impariamo a contare nel modo in cui impariamo: con esercizio infinito, con spietata esattezza; proprio per questo si insiste inesorabilmente sulla necessità che tutti diciamo «due» dopo «uno», «tre» dopo «due», e così via. — «Ma allora questo contare è solo un uso? A questa successione temporale non corrisponde anche una verità?» — La verità è che questo contare ha dato buoni risultati. — «Vuoi dunque dire che ‘essere vero’ significa essere utilizzabile (essere utile)?» — No, voglio solo dire che dalla successione naturale dei numeri — così come del nostro linguaggio — non si può dire che è vera, ma soltanto che è utile, e, innanzi tutto, che viene impiegata».

La domanda è da vertigine: c'è una qualche verità dietro a quel succedersi delle dita *nel tempo* — «il contare in questo modo» — che prende il nome di «contare»? Oppure è solo un maneggio, e, in quanto tale, essendo la domanda circa la propria «verità» insensata, di esso si può dire soltanto se sia appropriato o meno? Risposta superficiale e fuorviante — da cui Wittgenstein mette in guardia: «è vero perché è utile». Se si considera qualcosa sotto l'aspetto dell'«utile», allora sorprendersi a rimuginare circa la sua «verità» è quanto vi è di più insensato. La mano, qui, maneggia se stessa, le sue dita. Del procedere di questo maneggio — come di ogni altro — non si può dire «verità» alcuna. Difatti la serie: «uno», «due», «tre», «quattro», ecc. *non è vera*, bensì *appropriata*, mentre la serie: «uno», «tre», «due», «quattro», «sei» ecc., in contesti ordinari, *non è falsa*, bensì *inappropriata*. D'altronde la stessa serie numerica è *stricto sensu* un certo «impiego». Se la deissi è sorta da un certo uso mancato, il computo sulle dita ha a sua volta avuto origine da un determinato uso di una deissi fallita o incompresa. Eppure, sembra innegabile che le proposizioni su ciò che si conta — le dita — abbiano un valore di verità. La proposizione « $7 + 5 = 12$ » è *appropriata* o *vera*? « $7 + 5 = 13$ » è *falso* o *inappropriato*? Indubbio che per Kant « $7 + 5 = 12$ » sia una proposizione avente



valore di verità positivo. Ma come può « $7 + 5 = 12$ » dirsi *vera* a prescindere dalla «tecnica del contare», dal maneggio delle dita? Ad avere eventualmente un valore di verità non è, di contro, la proposizione «“ $7 + 5 = 12$ ” è un conteggio corretto»? Questi interrogativi già conducono a una certa relazione sussistente tra *uso* e *significato*. In questo immediato contesto, tuttavia, bisogna limitarsi alla questione dello statuto logico dei giudizi *sintetici a priori* in generale.

9.30 Nella cornice di un recente seminario Paolo Virno, riferendo sulle molteplici forme di disaderenza espresse dalle modalità dell'«avere» (cfr. Virno 2015: 163-165), ha avventurosamente aperto un varco nel pensiero che qui si sente — seppur zoppicando — tutta l'urgenza di percorrere. Ciò che vi è di comune a tutte queste molteplici forme di disaderenza è la dissoluzione della «copula». Anzi: la stessa apparizione della copula «è» sorge proprio «come contrappunto di un certo impiego, di una certa modalità di “essere” come *esistere: avere*». Da qui la possibilità di ripensare daccapo — e in grande stile — una serie di figure cruciali del pensiero come: la distinzione tra «immanenza» e «trascendenza»; il «perturbante»; la «differenza ontologica» tra «ente» ed «essere» e lo statuto logico dei giudizi *sintetici a priori*. Sperando di non tradire né fraintendere l'essenziale della proposta teoretica per la questione che qui è d'interesse, si riporta in poche righe e a mo' di formula ciò che si è ascoltato mostrare con tutta la rigorosità del pensiero più esigente: *la forma logica del giudizio sintetico a priori è tale che presuppone qualcosa (sintesi), e lo presuppone a priori. La copula del giudizio in esso è «messa in crisi».*

Si consideri ora il caso dei giudizi *sintetici a priori* dell'aritmetica. Anche qui la copula del giudizio è «messa in crisi». Kant parlava a ragione di una «incognita  $x$ » (KrV A 8/ B 11; 57) in luogo della copula in ogni giudizio sintetico *a priori*. Perciò i giudizi della matematica non sono riducibili a una delle forme possibili della «tavola dei giudizi», se è vero che in essa si pensano soltanto tutti i modi possibili di congiunzione del predicato con il soggetto nella copula, oppure, nel caso delle modalità, «il valore della copula in rapporto con il pensiero in generale». Scrive a proposito Reinhard Brandt (1991a: 88):

«Se si considera la funzione della tavola dei giudizi per i giudizi conoscitivi, i quali tramite essa devono venir formalmente resi possibili, allora si intravedono due zone problematiche. In primo luogo, è difficile vedere come giudizi matematici del tipo « $7 + 5 = 12$ » oppure «A

giace tra B e C» debbano soddisfare le esigenze formali della logica generale con predicati ad argomento unico. Tuttavia, di cosa si tratta se essi, secondo i criteri della logica, non sono giudizi? Se la *Critica della ragione pura* qui ci pianta in asso circa un campo della conoscenza matematica di cui essa stessa si serve, allora c'è bisogno di una peculiare logica matematica o logica della matematica accanto o contro alla tavola dei giudizi. In secondo luogo, è difficile vedere come la dottrina kantiana ecc.»

Dice bene Brandt, quando dice che «che è difficile vedere come giudizi matematici del tipo “ $7 + 5 = 12$ ”... debbano soddisfare le esigenze formali della logica generale con predicati ad argomento unico», e che essi «secondo i criteri della logica non sono giudizi». Difatti, qui, la copula, come in ogni giudizio sintetico e *a priori*, «viene meno». Sarebbe probabilmente già molto prender coscienza del fatto che la maggior parte delle critiche dell'«intuizionismo» in matematica viene condotta proprio in nome di un primato della «copula». Tuttavia, non v'è qui bisogno di alcuna «logica matematica» da porre «accanto o contro» alla tavola dei giudizi. Nel caso dei giudizi sintetici *a priori* dell'aritmetica bastano le dita della mano nel loro avvicinarsi nel tempo. Nei giudizi sintetici e *a priori* della geometria, invece, la «copula» viene deposta dalle proprietà dello spazio — quale che sia — in cui si è immersi.

## Aggiunte

Sommario: «*Etymologikon*». «Erede», «ospite», «nemico», «scettro», «vittima» — «Parti doppie» — Il «dono» e il denaro — «*Geviert*»

«*Etymologikon*». «Erede», «ospite», «nemico», «scettro», «vittima»<sup>87</sup>

1. Non sembra che la radice \**ghes-* sia esclusiva delle parlate indoeuropee orientali. È vero che — a differenza del sanscrito, del greco o dell'ittita — essa nelle parlate occidentali non vale direttamente per «mano». Ciò tuttavia è ancora più prezioso nella misura in cui, accertata la loro parentela con la «mano» e alla luce dell'ambivalenza semantica della radice \**ghes-*, possono essere ripensate istituzioni tipicamente occidentali come quelle dell'*heres*, dell'*hostis*, dell'*hospes*.

*Heres* (<\**gher-(s)-*) è l'«erede». «Erede» è colui che «riceve» in quanto eredita, e che «prende» in quanto erede. Poiché la mano che prende o riceve poteva anche essere — in assenza di discendenti diretti e per espressa volontà del defunto — quella di uno schiavo, bisognava denotare questo gesto ambivalente, di cui la mano è vita, con una radice recondita di «mano», sepolta nel proprio passato recente.

*Hostis* (<\**ghes-t-*) è in primo luogo l'«ospite» (cfr. got. *gasts*; a.sl. *gostī*), e solo successivamente assume la connotazione di «nemico». *Hostis* sarebbe «colui che è in relazione di compenso» (Benveniste 1969: 69), colui che «dà» perché «ha preso» o che «prende» perché «ha dato». È stato il grammatico Pompeo Festo a suggerire una parentela lessicale tra *hostis* e *hostire* (*aequare*, «contraccambiare»). A questo campo semantico appartiene anche *hostia*, la vittima sacrificale che si offre agli dei per aver ricevuto favori — o per poterne ricevere.

Quando alle relazioni di scambio («dare» per poi «ricevere»; «ricevere» perché si ha «dato») tra uomini o clan sarebbero succedute «relazioni di esclusione» fondate sull'appartenenza ad una *civitas*, il termine *hostis* avrebbe iniziato a connotare il «nemico», e la lingua avrebbe formato un nuovo nome per «ospite» a partire dal precedente con l'aggiunta di un particolare suffisso: *hospes* (<*hostis*-\**pet-s*). Uno slittamento semantico, quello di

---

<sup>87</sup> Ad Parte seconda, Sezione prima, §2. \**ghes-*, \**meH-* e il medio.

*hostis*, «che riassume il cambiamento che si è prodotto nelle istituzioni romane» (*ivi*: 71), e che finisce per occultarne la radice originaria: «mano». *Hospes* è sia colui che riceve sia colui che viene ricevuto (cfr. got. *gasts* > ingl. *guest*, *host*). È merito di Benveniste aver mostrato come il suffisso *\*-pet* sia in prima istanza un aggettivo indicante semplicemente «se stesso», per poi istituzionalizzarsi fino al senso di «signore» (cfr. gr. *δεσπότης*). Per questa ragione *hospes* non è da intendersi come esser «‘signore’ del suo ospite» (*ivi*: 70), bensì come: ciò che impersona l’*hostis*. Cosa impersona «l’*hostis* stesso», per così dire, «nella sua essenza»? Qual è il corpo dell’*hostis* in sé, la quintessenza del prendere e del ricevere — se non la mano? E così colui che riceve o che viene ricevuto diventa metafora della mano «stessa», essa sì che prende e al contempo riceve. Come spiegare altrimenti l’esigenza l’inserimento del rafforzativo *\*pet-*, «stesso», per la formazione del nuovo termine *hospes*? Con *hospes* la lingua latina ha reagito a uno slittamento semantico che ha avuto luogo a seguito di una trasformazione sociale (il dissolvimento delle relazioni tra uomini o clan nella *civitas*).

Un ulteriore termine latino, anch’esso di importanza istituzionale, sembra esser derivato dalla radice *\*ghes-*: *hasta*, il nome con cui alle origini della civiltà romana veniva denotato lo «scettro» (*ivi*: 307). Questa filiazione dice molto sui poteri legati a questo elemento. La mano del re non è come quella degli altri, e per questo viene detta in modo diverso. Che lo «scettro» sia poi — come la corona — un’appendice ornamentale del re poco importa. Lo scettro inizialmente rammentava soltanto il valore speciale della sua mano, e non le conferiva poteri ulteriori di cui essa era già di per sé dotata; così come la corona (*corona*) — nella sua parentela linguistica e simbolica con *cornu*, «cornia» (cfr. Guenon 1962: 171-172) — rimandava certo al rango più elevato che egli rivestiva all’interno di una comunità, senza però per questo conferirglielo in quanto oggetto. Il rapporto esclusivamente «feticistico» che le civiltà arcaiche avrebbero intrattenuto con gli oggetti è un semplice pregiudizio di una certa antropologia che indaga un dato fenomeno con categorie per esso spesso inadeguate. Molto più convincente, invece, l’interpretazione dei fenomeni arcaici che fornisce Heidegger in *Essere e tempo* a mo’ di ipotesi, e a margine della discussione sulla natura del segno come utilizzabile (Heidegger 1927, §17: 81-82). Lo scettro o la corona nelle civiltà arcaiche non hanno nulla a che vedere con oggetti come ad esempio l’anello di Gige e il mantello di Sigfrido o con istituzioni come l’immunità parlamentare — che conferiscono

invisibilità a chiunque li indossi. Lo scettro e la corona indossati da un «usurpatore» non hanno valore alcuno né gli conferiscono il rango di re.

2. *Hostia*, il termine latino per denotare la vittima sacrificale, è un derivato di \**ghes-*. Qui la radice «mano» era necessaria per esprimere il gesto dell'offrire per ricevere: la vittima viene offerta alle divinità per aver ricevuto favori — oppure per poterne ricevere. Quella stessa mano che dà, si appresta a ricevere. Scrive Enrico Campanile (Giancalone-Ramat 1997: 26):

«Il sacrificio [nel mondo indoeuropeo] è un vero e proprio atto giuridico che rappresenta una sorta di pagamento anticipato; è un *do ut des* a cui il dio non può sottrarsi».

Dal modo in cui Sàndor Màrai descrive — o immagina — ne *Le braci* il sacrificio nel mondo orientale, si evince un ulteriore elemento di connessione tra la mano e la vittima sacrificale.

«Quella sera — è il generale che parla — vedemmo qualcosa di eccezionale. Gli invitati arrivarono dopo il tramonto; erano tutti uomini, signori con i loro servi... Quindi portarono un agnello, un agnello bianco, e il padrone di casa tirò fuori il coltello e lo sgozzò, con un gesto che non potrò mai dimenticare... È impossibile impararlo perché è un gesto orientale che risale a un'epoca in cui l'atto di uccidere possedeva ancora un significato simbolico, religioso, collegato a qualcosa di essenziale: la vittima... In Oriente esso sopravvive in maniera occulta nelle mani di ogni uomo. Forse fu questo a segnare l'avvento dell'uomo, a stabilire la distinzione tra l'animale e l'essere umano... Secondo gli antropologi, l'uomo nacque quando acquistò la facoltà di opporre il pollice alle altre dita ossia nell'istante in cui riuscì ad impugnare un'arma, uno strumento di lavoro» (Màrai 1942: 104-105).

Qui è in gioco la contiguità tra «mano» e «vittima» secondo una prospettiva antropologica. Il gesto dell'immolare, infatti, è collegato a «qualcosa di essenziale»: la vittima — e quindi la mano. Non si tratta di un gesto soggetto a trasmissione, «che si può imparare», perché esso abita nelle stesse mani dell'uomo. La vittima dimora nella mano. Entrambe svolgono inoltre la medesima funzione antropogenetica: come la vittima sacrificale, «essenzialmente collegata» al gesto dell'immolare, segna «l'avvento dell'uomo» e ne stabilisce la «distinzione» con l'animale, così «secondo gli antropologi» l'uomo «prese coscienza per la prima volta della propria dignità umana» quando il pollice si oppose alle altre dita per

utilizzare gli oggetti. Usare un oggetto o immolare una vittima hanno comunque la medesima radice in «mano», a prescindere dalla questione di come l'uomo sia sorto. Probabilmente le righe in cui Màrai lega così strettamente la «vittima» (*hostia*) alla «mano» sono da considerarsi qualcosa di più che una semplice suggestione letteraria.

### «Parti doppie»<sup>88</sup>

3. In uno studio dedicato al significato del dualismo destra-sinistra nel pensiero cristiano dai primordi fino all'Alto Medioevo, Ursula Deitmaring mostra la mancanza di univocità — o meglio: la variegata molteplicità — nell'impiego simbolico delle «parti doppie». C'è sì una certa tendenza nella dottrina cristiana a giudicare la destra come «prediletta», ma vi sono situazioni ambigue o significative eccezioni. In alcuni casi, sempre nella cornice del dualismo tra destra e sinistra, l'opposizione lascia il posto alla complementarità (*contraria sunt complementa*). In altri, invece, è addirittura la destra a essere avvertita come un qualcosa di negativo. In altri ancora, infine, come nell'esegesi di un celebre ammonimento del Deuteronomio (17: 11) — *οὐκ ἐκκλινεῖς ἀπὸ τοῦ ῥήματος... δεξία οὐδὲ ἀριστερά*, «non devierai dalla parola... a destra né a sinistra» — si presenta l'istanza di un superamento di tale dualismo.

Un paio di esempi. Nella patristica, a una «preminenza» della destra ereditata dalla cultura pagana si affianca una complementarità tra mano destra e mano sinistra dettata da esigenze teologiche e apologetiche. È con la mano destra, infatti, che Cristo afferra la propria natura divina; nella sinistra, invece, egli tiene la propria natura umana. Con la mano destra la Chiesa, sposa di Cristo, elargisce i *merita* (*bona terrena*), con quella destra invece promette i *premia* (*aeterna beatitudo*). Agostino, poi, afferma che la mano destra e quella sinistra costituiscono i poli complementari di una *duplex consolatio* (Deitmaring 1969: 271-272). Certo, la destra nelle Scritture e nella loro esegesi rimane «prediletta». Ma con un che di perturbante. La destra del Padre è il posto d'onore. *Benyamìn*, il figlio prediletto di Giacobbe, è «figlio della mano destra». Il Figlio — clausola aggiunta nel Simbolo costantinopolitano e assente in quello niceo — «siede alla destra del Padre». Prima della pesca miracolosa, Gesù

---

<sup>88</sup> *Ad Parte seconda, Sezione prima, §3. Manus e il duale*

intima ai suoi discepoli di gettare le reti alla propria destra, dal lato buono e proficuo: «*mittite eam ad dexteram*» (Gv. 21: 6). Nel giorno del Giudizio universale, poi, «egli metterà le pecore alla sua destra e i caproni alla sua sinistra» (Mt. 25: 33).

Tuttavia, ecco risuonare l'eco delle parole del profeta Zaccaria (3: 1): «Satan stabat a dextris eius». «Satana stava alla destra di Dio» e la destra assume allora un significato negativo. Vi è nella dottrina cristiana una *dextera in malam partem*, che si dà a vedere nella valutazione teologica dell'ambidestrisimo. L'ambidestrisimo non libera qui le forze e le energie latenti nella mano sinistra, come si auguravano Robert Hertz e Jerome Bruner, bensì «fa» della sinistra una destra, entrambi (*ambo*) gli arti sono ora «destri». L'uomo ambidestro diviene *in utraque parte dexter*, e quindi *totus dexter*. La destra è ora «malvagia» — come d'altronde in Zaccaria — non perché perde le proprietà positive tradizionalmente ascritte. La destra, infatti, rimane sempre la mano della forza, «diritta», della giustizia e della legge. Qui la destra è *in malam partem* perché inghiotte e risolve l'altro polo. Se il lato destro di Dio, come riporta Ugo di San Vittore, significa «aeterna beatitudo», «judiciaria potestas», «*aequalis divinae naturae*» (Deitmaring 1969: 278), Satana, eccessivamente integerrimo, ciecamente votato alla riuscita della propria causa, porta all'estremo gli aspetti della mano destra di Dio: anche l'eccesso di virtù porta al peccato. Riconosciuto ciò, non appare eccessivamente scandaloso il consiglio di recidere da sé la stessa mano destra: «se la tua mano destra di conduce al peccato, tagliala e gettala via da te» (Mt. 5: 30). E alla mano sinistra si concede, in fondo, una certa libertà: «lascia che la tua mano sinistra non sappia cosa fa la destra» (Mt. 6: 3).

4. La simbologia cristiana e la generale iconografia artistica sono ulteriori esempi per cui diviene chiaro come il dualismo della mano sia «in opera» per vincere un «orientamento». Nel giudizio universale il «Figlio dell'uomo» è giudice («Richter»), egli giudica («richtet»), ossia «fa giustizia» («macht Recht») facendo spazialmente «destra» («recht») a partire dalla sua persona: «egli metterà le pecore alla sua destra e i caproni alla sua sinistra» (Mt. 25: 33). Chi siede «alla destra» («zur Rechten») del Figlio dell'uomo diventa così «giusto» («Gerecht»). Alla destra e alla sinistra vengono infine ascritti valori diversi non soltanto nella iconografia cristiana del giudizio universale o dell'annunciazione di Maria (cfr.

Stafski 1985), ma anche più in generale nella tradizione artistica occidentale (cfr. Weigel 2001) e nella fenomenologia della percezione (cfr. Ennenbach 1996).

### *Il «dono» e il denaro<sup>89</sup>*

5. La questione fondamentale della memoria sul dono di Marcel Mauss è la seguente: «Quale forza contenuta nella cosa donata fa sì che il destinatario la ricambi?» (Mauss 1950: 6). Nota Mauss: «La cosa ricevuta non è inerte. Anche se abbandonata dal donatore è ancora qualcosa di lui» (*ivi*: 18). Questa «forza» sarebbe poi alla base di quel «sistema di scambio di doni» — che nel *potlach* acquisisce semplicemente una forma più violenta e agonistica — a sua volta a fondamento delle nostre complesse istituzioni giuridiche ed economiche. In luogo di una primissima e inverosimile «economia naturale» vi sarebbe stato un «perpetuo “dare e prendere”» (*ivi*: 48). Le cose donate, allora, sarebbero dotate di *mana*, una «forza» dai caratteri magici che sancisce l'obbligo di dare come di ricevere e ridare. È soltanto per processi di semplificazione e avvicinamento di tempi prima separati che dal «sistema di doni» è potuto sorgere un qualcosa come il «baratto», e poi, ancora, il prestito, l'acquisto e la vendita. La tesi di Mauss è troppo lucida e ben argomentata per venir messa in discussione. Tuttavia vi è l'impressione che egli non abbia fornito una risposta soddisfacente alla questione fondamentale del suo *Saggio sul dono*. È chiaro che la forza di cui parla Mauss sia «nelle cose». Ma la questione è proprio sapere come quel *mana* sia ora passato in quella cosa donata o ricevuta, dato che prima proprio essa, inerte, di questa «forza» era priva. Un indizio è fornito dal fatto che «operazioni antitetiche» come il dare o il ricevere venivano indicate in alcune lingue con la stessa parola (*ivi*: 53). Mauss spiega sbrigativamente questo fatto sorprendente come mero effetto dell'originaria «incapacità da essi dimostrata di astrarre e distinguere i loro concetti economici e giuridici» (*ibidem*). Qui invece si vuole dare la massima importanza a questo apparentemente bizzarro fatto di lingua: il *mana* della cosa — che fa sì che il dono venga ricambiato — viene conferito dalle mani da cui essa è passata per essere donata e da cui è stata ricevuta come dono. Se non si può negare che la «forza» sia «nella cosa», si deve però necessariamente aggiungere che essa proviene dalla mano. Eppure

---

<sup>89</sup> *Ad Parte seconda, Sezione prima, §4. Hand e «Haben».*



avrebbe potuto condurre Mauss su tale strada l'indagine piena di acume che egli stesso ha svolto nella parte finale della sua *mémoire*, in cui indaga il repertorio di gesti degli analoghi indoeuropei del «sistema di doni» aborigeno e nordamericano. La mano ha un ruolo fondamentale nel repertorio gestuale del *nexum* latino o dell'antico *wadium* germanico, e colui che non si riesce a liberare dall'impegno vedrà in avvenire compromessi i poteri magici della propria mano.

6. Infine arrivò il denaro, che già nel diritto romano sfuggiva alla *mancipatio*, il cui avvento annulla *a priori* i poteri della mano: d'altronde per la pecunia tutte le mani sono uguali. E certo, «al mercato» non trovano più dimora quegli errori nel modo corretto di dare e ricevere (scr. *danadharmā*, «legge del dono») che avrebbero potuto «costare» la vita al donatore o al donatario, compromettere il potere delle rispettive mani oppure gettarli entrambi nella sventura. Non solo tutte le mani sono uguali, ma la mano non ha più alcun potere sulle cose, non gli fornisce alcun *mana* — ecco la controprova che è proprio la mano a fornire il *mana*. Ora è un oggetto o una merce ad avere una sorta di «forza» indipendentemente dalla cerimonia e dal gioco di mani che avviene tra colui che dona e colui che riceve.

Ma c'è di più. Se la «mano» ora «dispensa elargizioni» («*Manus ferens munera*», *Carmina Burana I, 1*) non più doni; allora hanno un qualche valore non tutte, ma solo quelle «dita che portano il denaro» (I, 4: «*Sunt potentum digiti trahentes pecuniam*»). L'ignoto autore del *carmen* denunciava «questa [ignobile] convenzione» (I, 6: «tale *fedus*» — *foedus* vale in latino, pur provenendo da due diverse radici, sia per «convenzione» che per «ignobile»), poiché era in grado di sovvertire la legge stessa (I, 2: «*Nummus ubi loquitur, fit iuris confusio*», «dove parla il denaro, accade la confusione della legge»): «Così è il processo nella corte: chi è pronto a pagare ottiene, e Codro, che non ha denaro, perde la causa» (I, 6). Sorto il denaro, l'uomo probò deve essere ora «senza mani». Perciò in Tebe — racconta Plutarco — venivano erette statue di giudici privi di mani: le mani non ci sono perché non devono prendere denaro. L'avvento del denaro «taglia via» la «mano». Così il denaro pone fine al «sistema dei doni», recidendone l'organo.

7. Un testo che non mantiene quello che sembra promettere è *La mano che prende e la mano che dà* di Peter Sloterdijk. D'altronde qui ha luogo una traduzione-tradimento del titolo originale da parte dell'editore italiano, di certo con l'intento di rendere più ammiccante il "prodotto". Il titolo originale in tedesco suona: *La mano che prende e la parte che dà (Die nehmende Hand und die gebende Seite)*, di cui tra l'altro l'edizione italiana è una traduzione parziale — seppur, come si legge, autorizzata dall'autore. Naturalmente della mano — e dei suoi modi di prendere e donare — non si fa menzione. A prescindere dall'assenza della mano, è la nozione che ha Sloterdijk di «dono» ad essere completamente travicante — probabilmente proprio perché non ha riflettuto affatto sulla mano. La proposta distopica di Sloterdijk, che coincide con il contenuto del libro, è quella di reintrodurre il dono nella società odierna, un dono legalizzato in cui i più facoltosi elargiscano *somme di denaro* ai meno abbienti: un «libero dare in favore della collettività come attività regolare ed entro certi limiti prevedibile, proprio come lo è adesso il pagamento obbligatorio delle tasse» (Sloterdijk 2010: 81). L'elemosina — in pratica. E per di più vessatoria come «il pagamento obbligatorio delle tasse».

A parte il dubbio gusto di un'elemosina vessatoria, ci sono due problemi colossali insiti alla proposta di Sloterdijk di cui egli non si avvede. Il primo è — a rigore — che il denaro non si può «donare». Anzi: proprio la nascita del denaro sancisce il tramonto del dono: per il denaro tutte le mani sono uguali. Il secondo è ancor più clamoroso. La forma tipica del «sistema dello scambio di doni» prevede tra gli altri il *potlach*, la forma agonistica dello scambio di doni. Si dilapida in doni la propria proprietà affinché gli altri non possano impadronirsene; si uccide quella altrui dando loro doni che non potranno mai ricambiare. Quale ruolo per il *potlach* nella proposta di Sloterdijk? È possibile che egli non si avveda per nulla della pericolosità del dono nella sua distopia fondata su una sorridente generosità? Eppure sarebbe bastato ascoltare la lingua — tra l'altro la propria. Il termine *gift* funge da base nelle lingue germaniche sia per «dono», «regalo» (ingl. *gift*) sia per «veleno» (ted. *Gift*). Tanto era pericoloso nel *wadium* germanico il dono, che il donatario lo lasciava gettare a terra e non si azzardava a prenderlo dalle mani del donatore. Citando il titolo di una recente ricerca sul dono (Mazzoni 2016), si potrebbe dire che tra le altre cose Sloterdijk qui non si avvede dell'essenziale: che «il dono è il dramma».

«Geviert»<sup>90</sup>

8. «Geviert» è un termine tecnico di importanza fondamentale nella filosofia di Martin Heidegger e sul cui significato sono tuttora divisi gli interpreti. «Geviert» sarebbe il «quadr-ato» composto da «cielo» e «terra», «mortali» e «divini». Di seguito si vuole fornire un contributo — seppur modesto — alla discussione sul «Geviert», e, al contempo, un esempio di pensiero in cui la mano stessa impersona «i quattro» che la compongono. Il termine «Geviert» compare per la prima volta nelle conferenze *Bauen Wohnen Denken* (*Costruire Abitare Pensare*) e *Das Ding* (*La cosa*). I due testi sono stati raccolti in *Vorträge und Aufsätze* (*Conferenze e saggi*), un libro che, come scrive Heidegger nella prefazione, soltanto «finché non viene letto» può sembrare «un raggruppamento di conferenze e saggi». Che in queste pagine Heidegger sia particolarmente sensibile alla lingua, lo dice soprattutto la dedica al fratello minore Fritz, che già può essere letta in duplice modo: «All'unico fratello», oppure: «Al fratello unico». Chi era Fritz Heidegger? Scrive Donatella Di Cesare (2015: 57-58):

«A Meßkirch Martin non era se non il fratello di Fritz, che per tutta la vita rimase nel luogo della sua infanzia. Anche lui era stato mandato al Konradihaus, il severo collegio cattolico di Costanza. Fu lì che, forse per il rigore eccessivo, un difetto, prima appena percettibile, diventò una balbuzie incontrollata... Fritz fece presto ritorno a Meßkirch e la balbuzie, che gli impedì di proseguire gli studi, restò per sempre a perturbare la sua loquela. Eppure Fritz balbettava solo quando faceva sul serio. Non quando si trattava di celiare, imbastire motteggi, separando parole, ricongiungendole, rigirandole per far venir fuori antichi significati, nuove visioni. Alla fin fine il suo rapporto con la lingua non era così diverso da quello del fratello che si rimetteva spesso alle etimologie. Se il padre era silenzioso, Fritz era invece loquace e ironico. Il *Witz* era la sua specialità: sono rimasti celebri i suoi discorsi carnascialeschi. Era insomma un saggio giullare... Il suo acuto senso della lingua gli permise non solo di seguire il lavoro del fratello, che ammirava profondamente, ma di aiutarlo per anni e decenni».

D'altronde, che la dedica a Fritz sia particolarmente significativa in questo senso, lo confermano i due testi citati; entrambi prendono difatti le mosse dal ripensare etimologicamente le antiche parole per «costruire-abitare» e «cosa»: *buan* e *thing*.

---

<sup>90</sup> *Ad Parte seconda, Sezione prima, §6. Il numero e i «quattro»*

Riconosciuto in queste pagine un senso della lingua certo *witzig*, e se è vero che «la questione del senso dell'essere» può venir pensata come «una lunga e continua meditazione della e sulla mano» (Derrida 1987b: 55), allora, prestando orecchio ai rimandi etimologici di «vier» («quattro») e «Finger» («dito»), del «Geviert» può essere avanzata la seguente ipotesi interpretativa: il «Geviert» esprime la mano. Anzitutto perché esso — come la mano — raccoglie gli opposti: «mortali», «divini», «cielo» e «terra». «I quattro», poi, «appartengono ad una unità originaria» (Heidegger 1954: 143): l'unità della mano. Per Heidegger, infatti, c'è una sola mano (cfr. *supra* §8.11), e le opposizioni devono esse perspicue già e soltanto in essa. Sono «le cose stesse», poi, che «nascondono il *Geviert*, purché esse medesime in quanto cose vengano lasciate nella loro essenza» (Heidegger 1954: 146). Che le «cose stesse» nascondano il «Geviert», non vuol dire, però, che esso sia una proprietà delle cose come il peso o il colore — che potrebbero sembrare qualità «nascoste», non visibili a prima vista. Ovviamente qui ne va di quale sia l'«essenza» della «cosa» (*Ding*). La «cosa» è semplicemente ciò che giace «nelle vicinanze» (*ivi*: 158), quindi è «allamano», e non è un «oggetto» (*ivi*: 159) né un «prodotto» (160). Non è possibile ora ripercorrere il cammino tortuoso e «spiritoso» tramite cui Heidegger giunge a stabilire la caratterizzazione ontologica della «cosa» — caratterizzazione ontologica che Heidegger rinviene a partire dal significato originario di *thing*: «adunata», «raccolta», «raduno». Eccone tuttavia una caratterizzazione sintetica, in cui ad ogni modo emerge il *Witz* che permea queste pagine: la «cosa» «raccoglie», e dato che «raccogliere» (*fassen*) è ambivalente — difatti *fassen* vale sia per «prendere» (*nehmen*) che per «tenere» (*behalten*) — la sua «essenza si raccoglie nel donare (*Schenken*)» (*ivi*: 164); la cosa, poi, è il «cerchio» (*Ring*): il «cerchio» è la «ridda (*Reigen*) dell'evento», e il cerchio «dirada i quattro nel fulgore della loro semplicità» (*ivi*: 173). Il che vuol dire: (a) la «cosa» «prende» e «tiene», quindi, in una parola soltanto, «dona»; (b) lo spazio che rivela «i quattro» della «cosa» «nel fulgore della loro semplicità» è quello del «cerchio».

Cos'è che «prende» e «tiene», e quindi «dona» — se non la mano? Il «cerchio» non è forse il tipo di spazialità a cui la mano immediatamente rimanda? A questo punto è lecito chiedersi: che «Geviert» esprima la mano è così assurdo come a prima vista potrebbe apparire?

9. Nella raccolta di Hans Prinzhorn, una collezione di opere pittoriche e scultoree di pazienti dell'ospedale psichiatrico di Heidelberg inaugurata dalle larghe vedute dello psichiatra tedesco autore de *Bildneri der Geisteskranken*, un'immagine cattura immediatamente lo sguardo di chi indaga sulla mano. Si tratta di un disegno (matita su carta, Nr. 1163) in cui figura una mano con quattro dita (tre dita con il pollice) opera dell'internato Karl Ahrendt, o come si firmava, del «Principe F.C.W. von Ahrendt-Berg» (fig. 1). Il foglio è coperto di disegni da entrambi i lati, e in uno di questi, lo spazio del disegno è diviso in due metà da una linea netta. Se nel lato destro del *recto* del foglio lo scenario risulta iperaffollato con chiari richiami fallici, nell'altro figura una mano a cui manca il dito indice su cui è su scritto: «links», «a manca». Si conosce poco della biografia dell'artista-paziente per poter avanzare un'interpretazione sulla «menomazione» del dito indice, ma certo è che il fatto dà molto a pensare, se si legge il disegno secondo il metodo di Prinzhorn: i disegni esprimerebbero non soltanto i disagi dei pazienti legati alla loro biografia o patologia; essi darebbero anche a vedere una percezione delle cose che Prinzhorn riteneva «originaria» oltre che a fondamento dell'arte primordiale.

# Appendice

## Excursus sul duale

Due anime ho io nel mio petto.  
Johann Wolfgang Goethe

Là soltanto, là soltanto, in mortale coinvolgimento  
io lo sento, noi siamo alla nostra dualità sottratti.  
Stefan Zweig

...i suoi discorsi assomigliano moltissimo ai Sileni che si aprono in due.  
Platone

*Sommario: 1. Distinzione tra langage, langue e parole (Saussure). Posizione della questione del duale — 2. La dualità nella lingua — 3. Omogeneità tra dualità e lingua — 4. Questioni: pronomi di persona e dialogo — 5. Natura dei pronomi di persona — 6. Funzione dei pronomi di persona — 7. La pervasività dei pronomi personali nella lingua — 8. La comune dualità di pronomi e lingua — 9. Di alcune rese linguistiche dei pronomi di persona — 10. Il duale come sovrappiù comunicativo — 11. Il duale come grammaticalizzazione della dualità della lingua; ingresso del duale nella lingua tramite la marca personale — 12. Antropologia del duale I: soggetto, mondo, Dio — 13. Il dialogo come forma logica di ogni atto di parola; la condizione di dialogo come costitutiva della persona; la dualità come «fatto linguistico totale» — 14. Antropologia del duale II: la sfera del politico — 15. Conclusione — Aggiunte*

1. Distinzione fondamentale è quella formulata da Ferdinand de Saussure tra *langage*, *langue* e *parole*. Per *langage*, «facoltà di linguaggio», si intende «la generica potenza di enunciare, indipendente da ogni lingua determinata» (Virno 2003: 33); con *langue*, «lingua», invece, un sistema determinato di segni e di regole grammaticali, un deposito di atti possibili, ovvero l'insieme di «opportunità espressive offerte dal sistema di una lingua storico-

naturale» (*ibidem*) come l'italiano o il tedesco; *parole*, «parola» o «atto locutorio», infine, è l'atto della presa di parola, il proferimento concreto con cui — per così dire — si *realizza* una delle «opportunità espressive offerte dal sistema di una lingua storico-naturale», e, al contempo, «la generica potenza di enunciare» in qualche modo si *annuncia*. È possibile tradurre in termini puramente teoretici questa suddivisione di modo tale che essa assuma una certa perspicuità. «Facoltà di linguaggio» è la *potenza in generale*; «lingua», invece, ha le sembianze di un *elenco di atti potenziali*; l'atto locutorio o «parola», infine, assume l'ostinazione dell'*atto* (cfr. Virno 2003: 160-161; 33-34). Ogni atto di «parola» *annuncia* quella potenza in generale («facoltà di linguaggio») che giace alle spalle dello stesso atto potenziale a cui il primo può venir riferito. «Facoltà di linguaggio» e «parola» sono quindi *eterogenei*: hanno «natura» diversa. Che relazione intercorre, allora, tra «parola» e «facoltà di linguaggio», tra atto e potenza in generale? Come si pone la «lingua» rispetto ad essi? Che ruolo vi svolge in essa una semplice categoria grammaticale — e quindi un elemento della stessa «lingua» — come quella del duale?

2. Per Saussure «è la lingua che fa l'unità del linguaggio» (Saussure 1916: 20). La facoltà di linguaggio non si esercita se non per tramite della «lingua»; la «lingua», inoltre, è la prefigurazione dell'atto di parola inteso come «la sfera che corrisponde alla lingua nell'insieme del linguaggio» (*ivi*: 21). L'insieme di atti potenziali è l'unità di potenza in generale e atto. O meglio: la potenza intesa come semplice elenco di atti possibili si di-vide in potenza in generale e atto. *La «lingua», allora, si di-vide in «parola» e «facoltà di linguaggio»*. La relazione che intercorre tra «parola» e «facoltà di linguaggio» — se si considera fondata l'equivalenza della coppia *language/parole* con quella *potenza in generale/atto* — è di carattere *contrastivo*. L'atto non «realizza» la potenza in generale, bensì la respinge, la nega, pur abitandone in unità nella «lingua».

Émile Benveniste, in un intervento teoretico originale camuffato da commemorazione per il cinquantenario della morte del grande linguista ginevrino, individua con la consueta lucidità «ciò che vi è di fondamentale nella dottrina saussuriana», quel «principio che presume una intuizione totale del linguaggio, totale sia perché contiene l'insieme della sua teoria sia perché ne abbraccia interamente l'oggetto» (Benveniste 1966: 51):

«Questo principio è che il *linguaggio*, da qualunque punto di vista venga studiato, è *sempre un oggetto duplice*, formato di due parti delle quali l'una è valida soltanto in virtù dell'altra. È questo il punto centrale della dottrina, il principio da cui procede tutto l'apparato di nozioni e distinzioni che formerà il Corso pubblicato. Nel linguaggio, infatti, tutto deve essere definito in termini doppi; tutto porta il sigillo della dualità oppositiva».

Da questo «principio fondamentale» scaturiscono almeno tre notevoli conseguenze. La prima, tratto distintivo della dottrina saussuriana, vale per ogni manifestazione linguistica in generale, dalla definizione di oggetti grammaticali alla teoria del significato: se «tutto porta l'impronta e il sigillo della dualità oppositiva», allora nessun termine vale per se stesso o rimanda a una realtà sostanziale; bensì trae il suo valore esclusivamente dall'opporci all'altro in una cornice unitaria. La seconda, invece, ha un dirompente carattere «metodologico»: la «dualità di cui il linguaggio impone il modello alla nostra riflessione» scalzerà definitivamente «l'unicità come categoria della nostra appercezione» (*ivi*: 53). Lo studio del linguaggio porterà un giorno l'uomo ad accettarsi dicendosi «due» — e non più «uno». Nella tavola delle categorie dell'intelletto «dualità» prenderà il posto di «unità», e ogni scienza «elaborerà le proprie dualità partendo dal modello che ne ha dato Saussure per la lingua, senza necessariamente uniformarvisi» (*ivi*: 56).

Tuttavia, ad essere davvero qui rilevante è un ulteriore aspetto: la «lingua» in base a questo principio viene concepita come una «unità a due facce» (*ivi*: 54). La «lingua» è essa stessa permeata dalla dualità, poiché la dualità è il «principio fondamentale» di ogni manifestazione linguistica. E il duale porta a espressione grammaticale una tale «unità a due facce». Che ruolo svolge, allora, il duale nella «lingua»?

3. Il duale è «interno» alla «lingua»; è una categoria linguistica tra le altre. Eppure il duale occupa in essa un posto speciale se si considera la «lingua» come «unità a due facce». In primo luogo tra «lingua» e dualità vi è una certa «omogeneità». Di questa «omogeneità» tra la nozione di dualità e la «lingua» era ben cosciente già Humboldt (1828: 25; 798):

«Il concetto di dualità... possiede però anche la fortunata omogeneità con la lingua, il che lo rende particolarmente adatto a passare in essa».



Vi è una «fortunata omogeneità» tra la dualità e la «lingua» che rende la prima «particolarmente adatta a passare» nella seconda. La «lingua», in quanto insieme di atti potenziali, *si contrappone* tanto alla facoltà di linguaggio come potenza in generale che alla «parola» come atto puro. Essa, tuttavia, si articola al suo interno come insieme di cui gli elementi sono costituiti tramite una *relazione contrastiva* tra un atto ostinato che nega ogni potenza e una potenza in generale che però al contempo si avverte. «Atto potenziale»: in questo ossimoro la «lingua» tradisce la propria «omogeneità» con la nozione di dualità, la pervasività in essa di un'irriducibile dualità. Questa «omogeneità» dà innanzitutto conto della pervasiva presenza del duale — che della dualità è espressione linguistica — come forma grammaticale nelle lingue storico-naturali.

C'è dell'altro: non vi è soltanto una «omogeneità» tra «lingua» e dualità. Scrive Humboldt: «particolarmente decisivo è per la lingua che la dualità occupi un posto più importante in essa che in qualsiasi altra parte» (*ivi*: 22; 795). È «decisivo» anzitutto «per» (*für*) la «lingua» — e non: per l'estetica, la psicologia o le scienze organiche — che la dualità occupi una posizione di rilievo.<sup>91</sup> Con un'espressione — che potrà essere chiarita soltanto in seguito — si potrebbe dire che la dualità è un «fatto *linguistico* totale».

Non è dunque possibile abbandonare la questione del duale senza prima mettere a tema questa «fortunata omogeneità con la lingua» o senza prima comprendere perché proprio il duale riguardi in primo luogo la «lingua» — e quindi, soltanto di riflesso, le cose dell'anima, dell'arte o della natura organica. Se si comprende la dualità, se si porta alla luce il proprio ordito radicato nella *natura* di quell'animale «che noi stessi siamo», allora il duale risulta finalmente decifrabile come evento *storico-naturale*: l'esibizione di un invariante in un concreto stato di cose.<sup>92</sup> Nel caso specifico: l'esibizione del «principio fondamentale» di ogni manifestazione linguistica in una categoria grammaticale soggetta a contingente comparsa.

---

<sup>91</sup> Per un resoconto della pervasività della dualità nel pensiero settecentesco tedesco, cfr. Gabbiadini 2012.

<sup>92</sup> «Chiamo naturale la storia che ha nella natura umana non solo il suo recondito presupposto, ma anche il suo contenuto manifesto. Storico-naturali sono, dunque, i fenomeni contingenti che *rivelano* l'invariante biologico, assicurandogli per un momento una vistosa preminenza sul piano sociale e politico. La storia naturale è una storia *riflessiva*: inanella infatti le occasioni... in cui si fa esperienza delle condizioni trascendentali dell'esperienza» (Virno 2003: 146).

4. Bisogna in primo luogo tentare di cogliere la «fortunata omogeneità» della dualità con la «lingua». Non è sufficiente richiamarsi al fatto che la dualità sia «principio fondamentale» di ogni manifestazione linguistica, o rifugiarsi dietro all'autorità di colui che lo ha rinvenuto. Si deve pur portare qualche argomento a favore. La dualità permea da cima a fondo una certa *parte del discorso* e una certa *forma del discorso*: il *pronome personale* e il *dialogo*. *Pronome personale* e *dialogo* sono gli elementi in cui l'«omogeneità» tra la dualità e «lingua» diviene decisamente vistosa. Non è perciò un caso che Humboldt dedichi importanti riflessioni ai pronomi personali e al dialogo nel suo saggio *Sul duale*. Queste riflessioni, se lette assieme a uno scritto di Humboldt volto a stabilire in talune lingue certe affinità degli avverbi di luogo con i pronomi — e senza perdere mai di vista tre studi di Émile Benveniste dedicati alla struttura e alla funzione dei pronomi di persona — rendono finalmente intelligibile l'«omogeneità» tra dualità e «lingua».

5. Ogni lingua storico-naturale tra quelle conosciute è dotata di pronomi personali. Questi — sembra — non possono essere assenti in alcuna lingua. La presenza dei pronomi di persona nelle lingue umane sembra essere inevitabile e addirittura da esse «pretesa» (Humboldt 1830: 3). Dalla constatazione empirica della presenza dei pronomi di persona in tutte le lingue conosciute segue un significativo e necessario concorso tra pronomi personali e «lingua» che porta a concludere: *non c'è «lingua» senza pronomi di persona*.

Alcune lingue storico-naturali hanno come pronomi di terza persona una serie di espressioni che designano l'individuo in una serie di posizioni (seduto, in piedi, sdraiato ecc.), mancando di un pronome generale. Altre, invece, esprimono la terza persona in base alla lontananza o alla vicinanza rispetto al parlante. È questo il caso della lingua paleoslava in cui una serie di dimostrativi si grammaticalizzano quali pronomi di terza persona. E così: *sŕ*, «questo qui vicino a me che parlo»; *tŕ*, «codesto lì vicino a te che ascolti»; o più frequentemente *onŕ*, «quello lì lontano da tutti e due» formano un paradigma di terza persona polimorfo (cfr. Marcialis 2007: 146). Tuttavia, a prescindere dalle concrete rese linguistiche, il concetto della terza persona è quello «di un puro *egli* — il mero contrario di *io* e *tu* — compreso sotto una categoria» (Humboldt 1828: 21; 794). *La terza persona non è una*

«persona», ed «egli» si oppone — e non semplicemente giustappone — come «mero contrario» alle due uniche autentiche «persone»: «io» e «tu».

Qual è la funzione del pronome di persona? Non comprende la natura e il ruolo del pronome di persona chi ritiene che esso sia semplicemente un qualcosa «al posto del nome». Tra un pronome di persona e un sostantivo — o una non-persona — non vi sono soltanto «differenze formali», ma anche alcune «di natura più generale e profonda» (Benveniste 1966: 302). Innanzitutto differenze di carattere «pragmatico» nelle relazioni di significato in particolari tipi di enunciato — quelli contenenti verbi disposizionali o operazioni mentali. Se «io giuro» è un impegno o un atto performativo, «egli giura» o «Paolo giura» è un atto constativo, una semplice descrizione di un'attitudine o di un fatto. Lo stesso ovviamente vale per: «credere», «presumere», «concludere», «promettere», «battezzare» ecc. Si potrebbe credere che il «doppio gioco» tra un atto performativo (un atto il cui compimento coincide con la sua enunciazione) e un atto constativo (la descrizione di uno stato di fatto) a cui si prestano questi verbi risieda nel senso stesso di «giurare», «credere», «presumere», ecc. Ma sarebbe un errore: «questa condizione non è data nel senso del verbo; è la “soggettività” del discorso che la rende possibile... Lo stesso verbo, a seconda che sia assunto da un “soggetto” o sia posto al di fuori della “persona”, prende un valore diverso» (*ivi*: 319). Tramite l'alternanza di nome e pronome — in alcuni casi — una medesima enunciazione ora coincide con l'atto che enuncia, ora descrive uno stato di fatto. Con la chiarezza di un esempio scolastico viene qui mostrata tutta l'ingenuità di chi ritiene che il pronome di persona sia il mero sostituto di un nome — e in qualche modo già si presagisce una differenza capitale tra pronome personale e sostantivo.

C'è infatti molto di più: le situazioni di impiego della persona «non costituiscono una classe di riferimento» (*ivi*: 302), dato che — a differenza dei segni nominali — non vi è una classe fissa di oggetti a cui la persona possa rimandare in modo univoco. I segni nominali «cane» o «albero» denotano una classe ben definibile di oggetti — per quanto varia ed estesa — a cui ogni loro impiego univocamente rimanda. Non c'è, invece, un oggetto o una classe di oggetti definibile come *io* o *tu* a cui le situazioni di impiego della persona «possano rimandare in modo identico» (*ibidem*). Ogni *io* e ogni *tu* proferiti hanno una loro «propria referenza», intrinsecamente variabile e aleatoria, che «corrisponde ogni volta ad un essere unico, posto come tale» (*ibidem*). Referenza assai bizzarra — quella della «persona» — se

non è riducibile a una classe determinata di oggetti. Ma anche *egli* condivide questa proprietà con *io* e *tu*. Dove, allora, la differenza tra le «persone» e la non-persona?

A quale tipo di particolare «realtà» si riferiscono *io* e *tu*, a cui né *egli* né un segno nominale possono riferirsi? La «realtà» a cui si riferiscono le «persone» — mostra Benveniste — è una «realtà di discorso», che è una «cosa affatto particolare»: «*Io* può essere definito solo in termini di “parlare”, e non in termini di oggetti, come lo è invece un segno nominale. *Io* significa “la persona che enuncia l’attuale situazione del discorso contenente *io*”. Situazione unica per definizione, e che vale solo nella sua unicità» (*ibidem*). Ecco una serie di definizioni equipollenti e interscambiabili di *io*: «*io* non può essere identificato che dalla situazione di discorso che lo contiene e solo da essa» (*ibidem*); «*io* vale solo nella situazione in cui è prodotto» (*ibidem*); «la forma *io* non ha esistenza linguistica se non nell’atto di parola che la proferisce» (*ivi*: 303); *io* è l’«individuo che enuncia la presente situazione di discorso contenente la situazione linguistica *io*» (*ibidem*). Definizioni simmetriche si ricavano per *tu*, con la sola accortezza di introdurre la clausola «allocutivo» nell’ultima delle definizioni enunciate: *tu* è «l’individuo al quale ci si rivolge allocutivamente nell’attuale situazione di discorso contenente la situazione linguistica *tu*» (*ibidem*). *Egli*, al contrario, non è riferibile alla «realtà di discorso», non contiene alcun riferimento al parlante; esso è sempre da mettere in corrispondenza biunivoca con ciò che possiede un proprio correlativo «oggettivo». *Io* e *tu*, invece, non costituiscono una classe fissa di denotazione; non vi è un oggetto definibile come «persona» a cui le situazioni del discorso possano rimandare in modo identico. *Io* o *tu* si riferiscono soltanto alla «realtà del discorso». «*Io*» e «*tu*» possono essere definiti soltanto in termini di atti locutori, non in termini di oggetti — come invece un segno nominale.

6. Chiarita la natura dei pronomi personali, completamente diversa da quella dei semplici segni nominali, si è già fatto un passo per comprendere appieno la loro funzione — e in questo modo il loro intreccio con la dualità e il duale. Non deve intanto sfuggire che le «persone» sono soltanto *due*, e che esse non hanno «realtà» alcuna se non quella del «discorso».

I pronomi personali sono «segni vuoti» che rimandano all’«enunciazione ogni volta unica» che li contiene, «privi di referenza materiale», «sempre disponibili», che «diventano

«pieni» non appena un parlante li assume in ogni situazione del suo discorso» (Benveniste 1966: 304). Essi non possono essere «male impiegati, poiché non asseriscono nulla» e sfuggono «ad ogni possibilità di negazione» (*ivi*: 305). Quale sarà allora il compito di parti del discorso così «bizzarre» — addirittura «insignificanti» — che non hanno «realità» alcuna al di fuori dell'atto locutorio? «Il loro compito è di fornire lo strumento di una conversione, che possiamo chiamare la conversione del linguaggio in discorso» (*ibidem*). Tramite i pronomi personali ogni parlante prende possesso della «facoltà di linguaggio», *converte* la potenza in generale («linguaggio») in un atto di parola («discorso»), e così facendo assume su di sé il «fardello» dell'intera «lingua». Ogni enunciazione o presa di «linguaggio» — avvenga essa al mercato o nel «foro interiore» — ha a proprio fondamento e come proprio sfondo: «io» e «tu». Questo — nelle parole di Benveniste — l'essenziale funzione che sono chiamati a svolgere i pronomi di persona (*ibidem*):

«[Il pronome di persona] è un segno legato all'*esercizio* del linguaggio e afferma il parlante come tale. È questa proprietà che fonda il discorso individuale, in cui ciascun parlante assume su di sé l'intero linguaggio... Gli indicatori *io* e *tu* non possono allora esistere come segni virtuali, ma esistono solo in quanto attualizzati dalla forma del discorso, dove attraverso ogni singola situazione indicano il processo di appropriazione operato dal parlante».

Il parlante «assume su di sé» la generica facoltà di parlare appropriandosi dell'intera «lingua» per tramite di un innocuo proferimento a labbra tremanti: «io» — a cui s'accompagna sempre un «tu». I pronomi personali, secondo la propria autentica natura, sono segni legati all'*esercizio* del linguaggio, i soli indicanti un «processo di appropriazione». Non diversamente da Benveniste immaginava Humboldt la funzione dei pronomi: «essi designano i punti di relazione originari e necessari dell'agire per tramite della lingua in quanto tale, e trasformano questi stessi in individui» (Humboldt 1830: 2). I pronomi di persona «designano» quei «punti di relazione» primissimi e indispensabili («originari e necessari») tra facoltà di linguaggio e «parola». Quando esse si toccano nella «scena» della «lingua», ecco fare la sua comparsa la «persona» o il «soggetto», la «maschera» quotidiana dietro cui si cela — o meglio: tramite cui giunge ad espressione — la relazione di carattere contrastivo tra facoltà di linguaggio e «parola», potenza in generale e atto. *Il pronome di prima persona opera una «conversione del linguaggio in discorso», della «facoltà di linguaggio» in «parola». «Io» indica un processo di appropriazione presente («avere»). La prima «persona»*

è un addentellato della categoria dell'«avere», non di quella dell'«essere». «Io» fa sempre rima con «ho», e soltanto surrettiziamente con «sono».

Tuttavia non bisogna mai dimenticare che «io» è già con «tu». «Io» è un addentellato della categoria dell'«avere», un processo di appropriazione presente, di natura «deittica», reiterabile a piacimento, ma che non si risolve mai in un pieno possesso.<sup>93</sup> L'«io» consente di «avere» la «lingua». Quale ruolo spetta, allora, all'inseparabile «tu» che l'accompagna? Scrive Martin Buber: «Chi dice tu non ha alcun qualcosa, non ha nulla. Ma sta nella relazione» (1923: 60). Il verbo greco ἔχειν valeva sia per «avere» (*habeo*) che per «essere in una relazione» (*habitare*). Così è l'intera «persona» a riflettere — o forse a costituire — la categoria di «avere» nella sua duplicità; «possedere» e «essere in una relazione». La «lingua» — scrive Humboldt — «guadagna realtà effettiva» soltanto «socialmente» (Humboldt 1828: 24; 797). È il pronome di persona a esprimere «questo prototipo di tutte le lingue attraverso la distinzione tra seconda e terza persona» (*ibidem*). Il «tu» è certo un «non-io», ma non semplicemente contrapposto a «io», bensì con esso in *relazione*, ossia in «un comune agire attraverso l'effetto reciproco» (*ibidem*). Il «tu» non ha una semplice funzione ancillare. Esso, al pari di «io», costituisce l'«avere» il linguaggio.

Se la «persona» è la marca con cui il parlante *sempre* timbra un'originaria ed essenziale presa di possesso, e mediante cui la «lingua» vince realtà effettiva, come si spiega l'ostinata esistenza di situazioni non «personali», di enunciati che denotano e che consistono in situazioni «oggettive»? Perché non tutti gli atti locutori sono «personali»? Sembra che asserti del tipo: «qui piove»; oppure: «egli mangia» eludano la marca personale che pure caratterizza ogni presa della «lingua».

Vi è di fatto uno stretto rapporto tra alcuni indicatori di tempo, luogo o oggetto indicato — comunemente denominati «deittici» — e i pronomi personali. «Questo», «qui», «adesso», ecc. sono intrecciati con «io» e «tu». Il filo del groviglio è il «costante e necessario riferimento alla situazione del discorso» (Benveniste 1966: 303). Il riferimento al parlante, per quanto implicito, è riscontrabile in ogni espressione deittica. *I deittici sono situazioni di discorso che portano indicatori personali*. Essi difatti «organizzano le relazioni spaziali e temporali» attorno al parlante, a colui che si enuncia nel discorso, preso come «punto di riferimento» (*ivi*: 315).

---

<sup>93</sup> Sulla natura deittica di «avere» cfr. Markey 1984: 279.

È invece innegabile che la «nozione di persona» manchi in «egli» (*ivi*: 301). La «terza persona» è una «non-persona». Essa «non riflette mai la situazione del discorso» (*ivi*: 307). Per questa ragione gli enunciati in cui essa figura sono «impersonali» — i grammatici arabi denominavano la «terza persona» con la locuzione: «colui che è assente». Per trovare qui la marca «personale» bisogna — per così dire — risalire alle spalle di «*ciò che si dice*» e badare al «*fatto che si parla*», aspetti «simbiotici e però ben distinti» di ogni enunciato (Virno 2003: 33). Ogni enunciato — esplicitamente «personale» o meno — presuppone un «*io parlo*» rivolto ad un *tu*, a cui non sfugge nemmeno il «Si» anonimo del «*si dice...*», «*si deve...*». Rimanendo nella metafora della «maschera» — a cui la «persona» inevitabilmente costringe — si potrebbe dire che negli enunciati «impersonali» essa si compare, tuttavia come «attore distinto dal personaggio» (*ivi*: 28). *Qualsiasi enunciazione porta quindi la marca della «persona».*

7. Si dà così a vedere il rapporto tra pronome e «lingua». Scrive Humboldt (1830: 2):

«Il pronome nella sua forma vera e completa viene introdotto nel pensiero solamente attraverso la lingua, ed è l'elemento più rilevante con cui si annuncia la presenza di essa».

Che un pensiero che voglia definirsi «verbale» non possa prescindere dalla «persona» — il che è lo stesso: che le categorie non possano prescindere dall'unità sintetica dell'appercezione — è certo un fatto incontestabile. Già Kant aveva chiaramente espresso l'istanza dell'inseparabilità fra il pensiero verbale e quella marca personale valida soltanto nel momento in cui è proferita. Che, poi, la tradizione filosofica occidentale abbia chiamato «soggetto» questa incursione della «persona» nel pensiero — e che il «soggetto» sia inseparabile dall'ingresso della «lingua» nel pensiero — è un problema cui sarebbe opportuno dedicare un'analisi di cui qui non è possibile nemmeno fornire i lineamenti generali. Ciò che ora, invece, merita un immediato chiarimento è il fatto che *io* o *tu* siano compresenti e consustanziali alla «lingua».

Il pronome di persona è parte della «lingua». Tuttavia, il pronome personale abita la «lingua» in maniera affatto diversa dal sostantivo o dal verbo. Esso è *sottoinsieme improprio* della «lingua»: è una parte della «lingua» — un suo sottoinsieme — che però coincide con essa stessa nella sua interezza. Quando «io» e «tu» si dicono, si asserisce — assumendola su

di sé — la facoltà di linguaggio, e ci si appropria così in un momento presente dell'intera «lingua». La categoria linguistica di «persona» *impersona* la stessa «lingua»; in quanto parte del discorso essa detiene un primato su tutte le restanti. Primato che si traduce in termini grammaticali, ad esempio, nel fatto che in ogni lingua le distinzioni di persona vengono indicate nelle forme verbali (Benveniste 1966: 271); o, più in generale, che ogni parte del discorso con riferimento «oggettivo» (nome, aggettivo, avverbio) — ad eccezione del verbo, che la presuppone — ha il proprio analogo in una forma pronominale («io», «mio», «qui»).

La necessità e l'importanza di quelle parti del discorso che non hanno «realità» alcuna al di fuori della «situazione del discorso» — e che potrebbero assumere l'etichetta generica di «personali» — si mostra qui in tutto il suo vigore. Così scrive Jerzy Kuryłowicz in uno studio di capitale importanza per la filosofia del linguaggio: «Categorie fondamentali direttamente basate sulla situazione del discorso (*ego* o *hic*, *nunc*) sono il punto di partenza per l'elaborazione di categorie (grammaticali) superiori» (Kuryłowicz 1964: 245). E ancora (*ivi*: 245-246):

«Differenze puramente lessicali intrinseche al pronome (*ego*: *tu*; *nunc*: *tunc*, ecc.) servono come fulcro per la costruzione e il rinnovo di categorie grammaticali. Perciò le *categorie inflessionali fondamentali* sono radicate nel pronome e formano un vincolo esistente tra la situazione del discorso tipica e il linguaggio».

Le categorie fondamentali della «lingua» sono quelle basate sulle situazioni «personali», e queste sono il «punto di partenza» per l'elaborazione di categorie di lingua più complesse come il passivo, l'infinito, il deverbato e il denominativo astratti, ecc. Inoltre, differenze lessicali inerenti esclusivamente questo genere di situazioni sono il «fulcro» per la formazione grammaticale o il «rinnovo» di queste categorie secondarie e più astratte che Kuryłowicz chiama *trasformazionali*.

Di seguito una serie di prove a sostegno della pervasività della nozione di «persona» nelle categorie fondamentali della lingua. Il tempo verbale è dato dal momento in cui si parla precedente o successivo quello della presa di parola in cui si impiega. «Il tempo linguistico» in generale, scrive Benveniste, «è *sui-referenziale*» (Benveniste 1966: 315), sempre legato all'esercizio stesso del linguaggio e quindi riferito alla marca personale con cui la parola inevitabilmente si prende. Ancora: l'opposizione *animato-inanimato* si fonda



sull'opposizione tra *persona* e *non-persona*. Il genere «neutro», che fa il suo ingresso nella «lingua» per denotare gli oggetti inanimati, è *ne-utrum* (gr. *οὐ-δέύτερον*): «nessuno dei due». Argomenti analoghi mostrano la dipendenza della flessione nominale e dei gradi di comparazione degli aggettivi dalle situazioni «personali» (cfr. Kuryłowicz 1964: 242-244). D'altronde Humboldt (1828: 7; 781) già notava che

«la descrizione dei pronomi è in certo modo la descrizione dell'intera grammatica stessa».

Non soltanto nessuna lingua storico-naturale può fare a meno delle «persone», delle situazioni «personali», perché essi soltanto consentono al parlante di esercitare la «lingua»; bensì tutte le categorie grammaticali si costruiscono riferendosi, con una filiazione più o meno diretta, alla «persona» — in un certo senso, al contempo «lingua» e elemento della stessa. Così è anche per la categoria grammaticale del duale.

8. I pronomi personali sono insieme improprio dell'intera «lingua», ne restituiscono la quintessenza pur essendone un elemento costituente. Essi consentono al parlante che li enuncia di «appropriarsi» per un momento dell'intera «lingua». Persino gli enunciati impersonali non gli sono estranei. Anche questi, loro malgrado, proiettano la propria svolazzante ombra «personale» sulle labbra del parlante in quanto autore di una qualsiasi enunciazione, abbia essa luogo nella pubblica piazza o nelle segrete del «foro interiore». E ancora: l'appropriazione segnalata da questi indicatori personali si propaga a tutti i restanti elementi della «lingua» — verbi, aggettivi, avverbi, sostantivi — mostrando così il loro primato e la loro pervasività in essa. *La descrizione delle situazioni personali è la descrizione della «lingua» stessa.*

Se le persone *impersonano* la «lingua», allora esse sono una concrezione di ciò che è la «lingua». La dualità della «lingua» — di cui si finora si è pur parlato, sebbene in termini univocamente astratti — acquista la sua inequivocabile appariscenza nella dualità che permea le situazioni personali tutte, che della «lingua» sono *sottoinsieme improprio*: parte che, pur rimanendo tale, ha l'estensione del tutto. La dualità dei pronomi di persona conferma e ripresenta l'«omogeneità» di nozione tra dualità e «lingua». Scrive Humboldt (1830: 2):

«Sono tutti [*io, tu, egli*] concetti relazionali ipostatizzati, certo riferiti a cose individuali, sottomano, ma, in totale indifferenza rispetto alla natura di questi, soltanto riguardo a un rapporto, in cui tutti questi tre concetti si trattengono e determinano ingarbugliatamente a vicenda».

I pronomi — visti dalla prospettiva della «lingua» — sono concetti di relazione «ipostatizzati». «Io» è certo afferrabile dal peripatetico che passeggia per il Liceo; «tu» è certo a questi riferibile rivolgendogli allocutivamente. Tuttavia, le «persone» non sono in alcun modo ottenibili passando in rassegna, una volta fermatolo per interrogarlo, tutti i possibili predicati a questi attribuibili. Le «persone» non sono categorie. Qual è, allora, la relazione di cui essi sarebbero ipostatizzazione? Si tratta ovviamente della relazione di dualità. La relazione tra le due persone — *io* e *tu* — è difatti un «Verhältnis-Gegensatz», una «relazione contrastiva» (*ivi*: 7). *Io* e *tu* sono i poli opposti della «persona» — eppure dialetticamente «invertibili»: colui al quale dicendomi «*io*» mi rivolgo come «*tu*» diventerà a sua volta un «*io*» rivolgendosi a un «*tu*» che prima era «*io*». Al contempo, però, si nota una «contrapposizione di entrambe assieme di fronte ad un terzo» (*ibidem*). *Io* e *tu* si «contrappongono» entrambi nello stesso tempo, in quanto «persone», a una non-persona. Non c'è bisogno qui di scomodare alcuna saggezza ermeneutica per sondare chissà quale mistero o intenzione surrettizia del parlante. È già tutto nella natura di quella stessa lingua con cui quotidianamente si ama o si compra al mercato. Nella terminologia di Émile Benveniste la «relazione contrastiva» all'interno delle due persone prende il nome di «*correlazione di soggettività*» (Benveniste 1966: 277), mentre la «contrapposizione» tra la persona e la non-persona quello di «*correlazione di personalità*» (*ivi*: 276). Nella prima *io* e *tu*, sebbene «ambedue caratterizzati dal demarcatore di persona», «si oppongono l'un l'altro» all'interno della categoria di persona che essi stessi costituiscono (*ibidem*); nella seconda, invece, entrambe le «persone», si oppongono a «egli», «una invariante non personale, e nient'altro» (*ibidem*). La *correlazione di soggettività* contrappone *io* a *tu*; quella di *personalità* le persone *io* e *tu* alla non-persona *egli*. Entrambe sono indispensabili quanto

costitutive della nozione di «persona». Ecco spiegato il «garbuglio» in cui *io*, *tu*, e la *non-persona* «si trattengono e determinano a vicenda».<sup>94</sup>

Si vede finalmente come la *struttura del pronome di persona sia profondamente segnata dalla dualità*. La «relazione contrastiva» tra le persone nella *correlazione di soggettività* e la contrapposizione tra persona e non-persona nella *correlazione di personalità* esibiscono — sotto rispetti diversi — quella dualità che permea da cima a fondo ogni situazione «personale». Questa stessa dualità è propria della «lingua», se è vero che la «persona» della «lingua» è *sottoinsieme improprio*. Dire: la «lingua», in quanto insieme di atti potenziali, *si contrappone* tanto alla facoltà di linguaggio come potenza in generale che alla «parola» come atto puro; è allora come dire: *io si contrappone* tanto a *tu* che a *egli*. Dire: la «lingua» si articola, al suo interno, come insieme di cui gli elementi sono costituiti tramite una *relazione contrastiva* (tutta rappresa nell'ossimoro «atto potenziale») tra un atto ostinato che nega ogni potenza e una potenza in generale che però al contempo si avverte; è lo stesso che: *io* e *tu*, sebbene caratterizzati dal demarcatore di persona, si oppongono l'un l'altro all'interno di quella categoria di persona che essi stessi costituiscono. I pronomi personali, come tutte le manifestazioni del linguaggio, sono profondamente segnati dalla dualità. Anzi: la dualità di cui è pervasa la stessa «lingua» riflette in ultima istanza la dualità della sola marca tramite cui essa può esercitarsi.

9. Anche nelle concrete rese linguistiche dei pronomi si riflette talvolta la loro natura come «punti di relazione originari e necessari dell'agire per tramite della lingua». È il caso — così suggerisce Humboldt — di quelle lingue in cui si riscontra un'affinità o una curiosa parentela tra le «persone», la «non-persona» e relazioni di tipo spaziale. Come sarebbe mai possibile restituire ai pronomi, attraverso una semplice espressione linguistica, la propria autentica «purezza come concetti di relazione» (Humboldt 1830: 7)? Le lingue mostrano tutta la propria saggezza laddove tra pronomi di persona e avverbi di luogo sia possibile ravvisare

---

<sup>94</sup> Con queste parole Humboldt dà conto della distinzione tra *correlazione di soggettività* e della *correlazione di persona* (Humboldt 1828: 24; 797): «*Io* e *egli* sono effettivamente oggetti differenti, e con essi davvero si esaurisce tutto, poiché con altre parole si chiamano *io* e *non-io*. Tuttavia *tu* non è un *egli* contrapposto all'*io*. Mentre *io* e *egli* si basano sulla percezione interna ed esterna, in *tu* è insita la spontaneità della scelta. Anche questo è un *non-io*, ma non — come *egli* — nella sfera di tutti gli esseri, bensì in un'altra: quella del comune agire attraverso il reciproco effetto. Perciò nello stesso *egli* è insito ora, oltre a un *non-io*, anche un *non-tu*, ed esso è contrapposto non a uno di essi, ma a entrambi».

una stretta affinità d'espressione. Ogni espressione linguistica dei pronomi personali che voglia già additarne natura e funzione deve tener conto delle proprietà fondamentali del pronome di persona. L'espressione da scegliere per dire i pronomi personali dovrebbe innanzitutto dar prova di profonde astuzie per esprimere la relazione tra le due persone — «io» e «tu» — come «relazione contrastiva» (*ibidem*). Al contempo, però, consentire anche il superamento di questa divisione di soggettività e la «contrapposizione di entrambi assieme di fronte ad un terzo» (*ibidem*). L'espressione linguistica dei pronomi personali dovrebbe fare in modo che le due «persone» si dicano tra loro per «contrasto», ed entrambe, poi, si «oppongano» alla «non-persona». «Correlazione di soggettività» e «correlazione di personalità» devono in qualche modo trapelare nella loro espressione linguistica. Stando a Humboldt alcune lingue più di altre hanno assolto l'arduo compito di esprimere i pronomi di persona di modo che si dessero a vedere — o meglio: a «sentire» — la *correlazione di soggettività* e la *correlazione di personalità*. Si tratta di quelle lingue storico-naturali che hanno impiegato il «concetto di spazio» per esprimere sensibilmente quella relazione di dualità sensibilmente inafferrabile caratteristica dei pronomi di persona. A condizione, subito si chiosa, di intendere qui lo spazio — secondo il dettato kantiano — come forma pura *a priori* dell'intuizione sensibile. In quanto condizione pura e non materiale della sensibilità, lo spazio può esprimere sensibilmente («ipostatizzare») quella dualità «pura» dei pronomi personali altrimenti inafferrabile. In quanto forme pure *a priori* della sensibilità, spazio e tempo sarebbero «appropriati a veicolare adeguatamente trasmissioni di concetti rarefatti o difficili da rendere sensibili che così spesso occorrono nella lingua» (*ivi*: 25). In altre parole: spazio e tempo calano l'astratto nel concreto.

Alcune lingue esprimono il pronome nello stesso modo in cui danno espressione a relazioni spaziali. In alcuni casi come in una lingua aborigena o nel tedesco colloquiale l'avverbio di luogo prende semplicemente il posto di quel pronome di persona cui solitamente si accompagna. E così, nel tedesco colloquiale: «komm *du* her!» («vieni qui!»), diventa: «*her!*» («[tu] qui!»). In altre lingue, invece, come nel cinese e nel giapponese, parole che esprimevano originariamente avverbi di luogo sono divenute, in seguito, pronomi personali. Tuttavia — riconosce Humboldt — questi non sono casi particolarmente rilevanti. Davvero significativo è invece il caso dell'armeno in cui i medesimi fonemi (*s*, *t*, *n*) fungono sia da caratterizzazioni spaziali sia da pronomi di persona: «*hair-s*», ad esempio, è in armeno

sia «io padre» che «il padre *qui*» (*ivi*: 20). Ad avere un primato nell'interpretazione di Humboldt è però la connotazione spaziale di questi fonemi: «in questo modo la lingua armena fornisce così una dimostrazione chiara e completa che i fonemi dei pronomi possono sorgere nelle lingue da una ripartizione dello spazio a partire dalla posizione dei parlanti» (*ibidem*). Si presti attenzione tuttavia a una sottigliezza che trasse in inganno anche Heidegger: le «persone» non sono «ipostatizzazioni» di relazioni spaziali, bensì le relazioni spaziali si offrono, considerate kantianamente nella loro «purezza», per l'espressione linguistica di quella dualità dei pronomi personali altrimenti sensibilmente inafferrabile. Le relazioni spaziali qui calano l'astratto — correlazioni di «personalità» e «soggettività» — nel concreto. Se le «persone» fossero semplici ipostatizzazioni di relazioni spaziali, esse perderebbero il compito che certo gli spetta nella «lingua».

10. Il pronome personale è intriso di dualità. La dualità è a esso «omogenea», così come è omogenea alla «lingua». Il pronome ritrae — e al contempo foggia — l'intera «lingua». Ogni parte del discorso — verbo, aggettivi, sostantivi ecc.— è segnata dalla situazione «personale», e quindi dalla dualità. La dualità propria della «lingua» e della marca «personale» si «propaga» a tutti gli elementi della «lingua» e ne disegna la grammatica. *La dualità permea — attraverso la marca «personale» — ogni parte del discorso.*

Nuova luce assume così la categoria grammaticale del duale. L'inutilità comunicativa di questa forma linguistica è conclamata. Già nel sistema verbale greco il duale perde, rispetto al sanscrito, una delle due persone, conservando soltanto una persona propria («voi due») e una non-persona («loro due»). Nel latino classico esso, invece, scompare completamente, lasciando tracce visibili soltanto per tramite di minuziose analisi linguistiche. Nelle lingue indoeuropee contemporanee esso sopravvive, mutilato, soltanto nello sloveno e ancora nel lituano — lingua alla cui bellezza e profondità Kant dedicò le sue ultime righe pubblicate in vita (Ak. VIII: 445) — prima che una recente riforma grammaticale l'avesse, per decreto, da quest'ultima espunto. Perché, allora, nella «lingua» si dà qualcosa come il duale, per natura e funzione ben distinto dal ruolo comunicativo che può avere un plurale ristretto? Manca il bersaglio — e persisterà nel tiro a vuoto — chi considera la «lingua» come uno strumento finalizzato esclusivamente alla comunicazione intraspecifica, interrogandosi così sulla natura e la funzione del duale. La «lingua», talvolta, dà anche ragguagli su come è

fatta la propria natura. E lo fa grammaticalizzando un *sovrappiù* rispetto al suo compito comunicativo. Che questo *sovrappiù*, inoltre, dica anche qualcosa circa la natura di colui che, essendone immerso, costantemente esercita la «lingua», non è certo sorprendente. Diceva il filosofo: «in una goccia di grammatica si condensa un'intera nube filosofica». *Il duale può essere considerato soltanto come un sovrappiù della «lingua» rispetto al suo compito comunicativo. Esso dà ragguagli non soltanto sulla stessa natura della «lingua», ma anche sulla condizione dell'uomo nella «lingua».*

Che il duale sia una categoria grammaticale affatto particolare risulta evidente dal confronto con quella del *genere*, e dal tipo di relazione che entrambe intrattengono con la «lingua». Al contrario del *genere*, che *comunicava* originariamente una distinzione tra oggetti animati e inanimati, e nella cui nozione non vi è «nulla che sia possibile fondere insieme nella forma della lingua», poiché le differenze che esprime «restano come un materiale eterogeneo nella lingua» (Humboldt 1828: 25; 798); il duale, data l'omogeneità della dualità con la «lingua», in essa si sente «a casa». Scrive Humboldt: il duale «ha soltanto bisogno di essere introdotto nella lingua per sentirsi ad essa familiare» (*ibidem*). Il duale pare «si sia effettivamente fuso nella forma universale della lingua e sia divenuto davvero tutt'uno con essa» (*ivi*: 26; 799).<sup>95</sup> Il genere — ma ciò potrebbe valere per altre categorie grammaticali — è introdotto nella «lingua» come un qualcosa di «eterogeneo», ed esprime stati di cose (l'aver o meno di un corpo un principio interno di movimento: *anima*), certo fondamentali alla comunicazione intraspecifica (in particolar modo nell'ambito della caccia, del culto o del sacrificio rituale), ma sicuramente alla lingua «estranei». Il duale, invece, della «lingua» è un'escrescenza. È un qualcosa di talmente «omogeneo» alla «lingua» che addirittura sembra trovarsi «a casa» in essa. Questa «intimità» tra il duale e la «lingua» è dovuta ovviamente al fatto che entrambe siano direttamente reperibili presso lo stesso domicilio: la dualità. Lo stesso discorso fatto per il genere, vale certo anche per la categoria grammaticale del *numero*. Le lingue storico-naturali posseggono la categoria del numero per lo più a fine comunicativo. Vi sono lingue che hanno vari tipi di plurale; uno ristretto da impiegare per denotare insiemi formati da due a un massimo di altre poche unità, e un altro per gli insiemi più numerosi.

---

<sup>95</sup> Qui è da segnalare una svista dei traduttori italiani — o un semplice refuso nell'edizione a stampa — che compromette il senso della tesi di Humboldt. Questi leggono «mit ihr», «con essa», come se fosse: «con esso». Da ciò risulta, nella erronea resa in italiano, che il duale non sia «un tutt'uno con la lingua», bensì con «il verbo».

Altre come l'arabo, invece, probabilmente in base a particolari esigenze comunicative o pratiche sociali, ripartiscono il numero con ulteriore precisione. È certo estranea all'essenza della «lingua» qualsiasi partizione di tipo «numerico». Eppure essa, essendole «eterogenea», ospita il numero — come d'altronde il genere — per espletare talune funzioni comunicative. *Il duale, quindi, non appartiene stricto sensu alla categoria del «numero». Esso si dice «numero» nello stesso modo in cui «persona» si usa dire la non-persona egli.*

11. Il duale «si collega» con il «numero» in virtù di una certa analogia formale. Tanto il singolare e il plurale che il duale sembrano «contare» le cose. Tuttavia, il duale non «conta» nulla: esso è una semplice messa a tema di tipo grammaticale di quella stessa dualità che permea la «lingua» da cima a fondo. Un'escrescenza rigorosamente grammaticalizzata che della «grammatica» esibisce le maglie. Per questa ragione, non è completamente assurdo dire che il duale «ha una propria base nel pronome» (Humboldt 1828: 25; 798). A condizione di specificare così l'intuizione humboldtiana: nel *pronome di persona*. È infatti la situazione personale ad introdurre il duale nella «lingua». E non poteva essere altrimenti, dato che il pronome di persona è quella categoria di lingua in cui la dualità non soltanto si dà a vedere in modo perspicuo, ma tramite cui essa anche si propaga in tutte le restanti parti del discorso. Ci sono fatti linguistici a sostegno dell'ipotesi che il duale come categoria grammaticale sia introdotto nella «lingua» tramite la marca personale. Il duale, in quanto *sovrappiù* comunicativo, non può che avere il proprio fondamento linguistico nella «situazione di discorso».

Queste precisazioni forniscono lo spunto per ripensare daccapo alcune tesi di Humboldt contenute nel saggio *Sul duale*. Per Humboldt vi sono tre classi distinte in cui possono essere suddivise le lingue storico-naturali che posseggono il duale. Alcune lingue «prendono avviso del duale dalla persona che parla e da quella a cui è rivolto il discorso: dall'io e dal tu qui» (*ivi*: 14; 787). In queste lingue il duale «aderisce al pronome e passa nel resto della lingua solo per quel che si estende l'influsso del pronome» (*ibidem*). Altre lingue, invece, come ad esempio la lingua araba o abiponi, attingono il duale «dal fenomeno degli oggetti che compaiono a coppie in natura» (*ibidem*; 788). In queste lingue, che dispongono sempre di un plurale variamente articolato, il duale si può dire «numero» nella misura in cui

non è il duale «autentico». In altre lingue ancora, infine, il duale «penetra l'intera lingua e compare in tutte le parti del discorso in cui può mantenere valore» (*ivi*: 14-15; 788).

C'è certamente una differenza palpabile tra quelle lingue che hanno il duale come mera forma di plurale per due oggetti e quelle che con esso mettono a tema in modo grammaticale la dualità della stessa «lingua». Si contrappone in ciò il secondo tanto al primo quanto al terzo raggruppamento linguistico. Tuttavia, non pare esserci alcuna distinzione tra la prima e la terza classe proposte da Humboldt. Nella prima il duale fa il suo ingresso nella lingua per tramite della marca personale, e si espande nella lingua «solo per quel che si estende l'influsso del pronome». Humboldt immaginava esso non potesse estendersi oltre il pronome di prima persona plurale, il «concetto del *noi*» (*ivi*: 14; 787). Kuryłowicz ha invece mostrato che della «lingua» la situazione personale è pervasiva e estende il proprio influsso a tutte le restanti categorie grammaticali. Per questa ragione non c'è differenza alcuna tra la classe linguistica in cui il duale viene introdotto nella «lingua» tramite la marca dei pronomi personali e quella in cui esso «penetra l'intera lingua e compare in tutte le parti del discorso in cui può mantenere valore». Ciò che Humboldt riteneva valido per un caso soltanto, in realtà vale in ogni caso — l'unico ammissibile — in cui si può parlare di duale «autentico». *La «persona» del duale è base e porta d'ingresso nella «lingua». Il «due» del duale non è un «numero», bensì la rivelazione empirica della dualità che pervade la «lingua» stessa.*

12. Ora è chiaro in che senso il duale possa dirsi una vicenda della nostra *storia naturale*. Esso porta ad espressione la quintessenza di ogni manifestazione linguistica — e quindi di ogni attività umana — in una contingente categoria grammaticale. Il duale non comunica, bensì *rivela*. In che misura, però, il duale dà ragguagli sulla condizione dell'uomo nel linguaggio, ossia sulla sua condizione di uomo in quanto tale? Quali conseguenze comporta nella vita dell'uomo l'inevitabile dualità in cui è immerso mentre pensa parlando?

In primo luogo la dualità in cui si è immersi segna il tipo di soggettività di cui si dispone. «È in una realtà dialettica che ingloba i due termini [*io* e *tu*] e li definisce mediante una reciproca relazione» — scrive Benveniste — «che si scopre il fondamento linguistico della soggettività» (Benveniste 1966: 313). Al principio non è «io» né «l'altro», ma la relazione io-tu. La soggettività umana troverebbe appropriata espressione linguistica nel pronome di prima persona in numero duale: «noi due: io-tu». Il soggetto non è una categoria



né un individuo singolo. È una certa «unità a due facce» che non esiste fuorché nel momento in cui si dice.

È inverosimile che Benveniste, giunto inizialmente da Aleppo a Marsiglia per studiare da rabbino, non abbia avuto sul tavolo il saggio di Martin Buber *Io e tu* mentre componeva i propri studi sui pronomi di persona, sebbene, come in ogni autentica riflessione speculare, ciò che li compare nella parte destra — qui è in quella sinistra. Notevoli, difatti, sono le convergenze: per Buber non si dà mai «io» senza «tu»; le due persone «non attestano qualcosa che esista al di fuori di esse, ma, una volta dette, formano un'entità» (Buber 1923: 59); «essere io e dire io sono la stessa cosa» (*ivi*: 60); «tra l'io e il tu non vi è alcuna conoscenza concettuale, alcuna precomprensione, alcuna fantasia» (*ivi*: 67). Tuttavia a risultare qui interessanti non sono tanto le convergenze — o le divergenze — di metodo e contenuti, ma i risvolti antropologici della dualità in cui l'uomo è immerso, e a cui Buber dedica pagine memorabili. «L'atteggiamento dell'uomo» — scrive Buber — «è duplice per la duplicità delle parole fondamentali che egli dice» (*ivi*: 59). Queste «parole fondamentali» consistono in due «coppie di parole»: «io-tu» e «io-esso». Esse esprimono quelle che Benveniste ha definito con i termini di correlazione di soggettività e di personalità. Di conseguenza, «anche l'io dell'uomo è duplice», perché «l'io della parola fondamentale io-tu è diverso da quello della parola fondamentale io-esso» (*ibidem*). Qui il soggetto — già di per sé segnato dal «due» della correlazione di soggettività — ha un'ulteriore «duplicità»: c'è anche il soggetto che si contrappone a un «esso» dandosi l'impressione di godere di un'appercezione unitaria e di sfuggire alla presa del «tu». È quest'ultimo il soggetto prediletto da una certa tradizione filosofica. Ma l'impressione è illusoria, e qui l'io già si sdoppia per vivere d'illusione: c'è l'io della correlazione di personalità e l'io della correlazione di soggettività. Il soggetto proietta a terra l'ombra del suo «doppio» anche quando lo si considera un'unità indissolubile contrapposta ad altro. Parafrasando Buber si potrebbe dire che la parola «io» è l'autentico *scibbolet* della filosofia. Pronunciarlo senza mettere l'accento sul «due» tradisce certe corte vedute o la totale mancanza di riguardo nei confronti del linguaggio.

Tre sono le sfere — interpretando Buber — in cui si riversa quella dualità insita nell'uomo abitante della «lingua»; la vita con la natura, la vita con gli uomini, la vita con le essenze spirituali (*ivi*: 62). In altri termini: il mondo esterno, la politica, il rapporto con Dio. È

in queste «sfere» che si dà a vedere in che modo la dualità del linguaggio caratterizzi davvero la vita dell'uomo. Della pervasività e degli effetti della dualità nella sfera eminentemente politica di quell'animale che ha linguaggio si dirà in seguito (cfr. *infra* §14). Ora: la dualità nella percezione del mondo esterno e nel rapporto con le «essenze spirituali».

Il «mondo» è per l'uomo «un sistema duale» (Buber 1923: 75). Chi dice «mondo» — come chi dice «io» — contestualmente dice: «due». Con ciò non si intende: *res cogitans* e *res extensa*; mondo sensibile e mondo intellegibile; «libertà» e «necessità». Queste distinzioni — storicamente contingenti — sono un epifenomeno del mondo come «sistema duale». Il fatto è che «il mondo» — come il «soggetto» — «ha per l'uomo due volti, secondo il suo duplice atteggiamento» (*ivi*: 81). Vano sarebbe, d'altronde, anche ogni tentativo di stornare questo «due» per tramite di sotterfugi filosofici (*ivi*: 68):

«Questa fondamentale duplicità non si può neanche aggirare appellandosi ad un “mondo delle idee”, come a un terzo elemento al di là della contraddizione. Poiché non parlo di null'altro se non dell'uomo reale, di te e di me, della nostra vita e del nostro mondo, non di un io in sé, non di un essere in sé. Ma il limite proprio degli uomini reali attraversa anche il mondo delle idee».

La «dualità» del mondo non è il risultato di una visione filosofica. Entrambi — mondo e pensiero — non sfuggono alle grinfie della dualità. Persino il «monismo» non ne è immune, se è vero che «il limite proprio degli uomini attraversa anche il mondo delle idee». Cosa si intende, allora, con: il mondo è per l'uomo un «sistema duale»?

Innanzitutto: il mondo, per l'animale costretto ad abitare la «lingua», può costituirsi soltanto come parola. Non c'è sensazione, ad esempio, che non sia ridisegnata — di nuovo e daccapo — dall'innesto del linguaggio. Se il mondo può tuttavia costituirsi per l'uomo soltanto come parola, allora esso deve riflettere la duplicità delle parole fondamentali che egli dice. L'idea di Buber è che il mondo esterno possa configurarsi talvolta come «tu», talaltra come «esso». O meglio: che il «tu» che si dà all'albero o alla luna sia destinato a diventare «esso», mero oggetto che giace di fronte. Perché «senza l'esso l'uomo non può vivere. Ma colui che vive solo con l'esso, non è l'uomo» (*ivi*: 83). Da ciò la dualità del mondo per l'uomo — il mondo esterno del «tu» come mondo della «relazione», e quello dell'«esso» come mondo «esperibile» (ordinabile) o «utilizzabile». Anche per Humboldt è il mondo

esterno a portare direttamente la marca del «due» come riflesso della contrapposizione tra «tu» ed «egli». Anche il *tu* è un *non-io*, ma a differenza di *egli* non nella sfera delle «cose»: «Per questo, oltre al *non-io* vi è nello stesso *egli* anche un *non-tu*, ed è contrapposto non solo ad uno di essi, ma ad entrambi» (Humboldt 1828: 24; 797). Le «cose» del mondo — l'«esso» — sono quindi *non-io*; ma anche *non-tu*. Le cose del mondo, a cui noi diamo dell'«esso», portano quindi la marca della dualità. I modi di manifestarsi di questa dualità dell'«esso» sono molteplici — e di sicuro molto più numerosi dei dieci dualismi elencati da Aristotele che i pitagorici si vantavano di avervi trovato (Met. A: 986a). Così, l'«esso» è «maschio» o «femmina»; «destro» o «sinistro»; «uno» o «molteplice»; «limitato» o «illimitato»; «buono» o «cattivo» ecc. Il *dualismo* negli oggetti ha la sua radice nella *dualità* del linguaggio dell'uomo. Egli trova negli oggetti ciò che egli stesso vi pone. La convinzione *τάναντία ἀρχαί τῶν ὄντων* («i contrari sono principi degli enti», Met. A: 986b) è un riflesso sull'«esso» di questa dualità originaria; è la prima che dalla seconda dipende — e non viceversa.

La dualità ha assunto diversi nomi, nei diversi tempi. Alcuni — i più roboanti per la tradizione filosofica — sono stati già elencati. Il più altisonante dei nomi assunti dalla dualità non è tuttavia direttamente in forma di diade: «Dio». Dio non è infatti «oppio dei popoli», ma una seria questione di linguaggio. Per questo i mistici, nella loro infinita saggezza, usano da sempre praticare un eroico e sovrumano «silenzio». Mistico non è colui che «non può dire quello che sente», bensì: colui che sente che *non può* dire.

Intravedere il «due» nell'Essere sommo vuol dire tanto svincolarsi dalle morse di una religione positiva determinata quanto prendere congedo dai complessi e «silenziosi» procedimenti psicologici con cui si suole «cercare» Dio. Per scorgere il «due» tra le rughe del vetusto *ens perfectissimus* è sufficiente riconoscere che tanto nelle preghiere sussurrate a mezza bocca quanto nella creazione di teogonie l'uomo rimane pur sempre un animale linguistico. Se anche la «vita spirituale» è segnata dal linguaggio, allora essa sarà intrisa di dualità. La dualità nella «vita spirituale» si dà quindi a vedere persino nel suo prodotto più sublime: Dio.

Dio deve essere inteso — suggerisce Martin Buber — come quel *tu* che non cessa mai di essere tale. Perciò Dio è un «Tu eterno», ma non nel senso di un *tu* ipostatizzato. Per «eterno» invece si intende: ciò che non cessa mai di essere presente. Anche quando i suoi nomi prendono «dimora nel gergo dell'esso» (Buber 1923: 111): «Egli», «l'Ente sommo»

ecc. non «cessa mai, per sua natura, di essere un tu per noi» (*ivi*: 130). D'altronde non certo per arbitrio «facciamo del Tu eterno sempre di nuovo un esso», bensì «secondo la nostra natura» (141): per la nostra natura «ogni tu nel mondo è destinato diventare cosa per noi, oppure a ritornare sempre di nuovo alla condizione di cosa» (*ivi*: 130). Il motivo è semplice: l'inevitabile individuazione, che di ogni relazione «reale» è «delizia» e «limite» (*ivi*: 131), tende a ipostatizzare i poli della relazione. E così l'umile *tu* che lo tiene nella relazione e gli consente di appropriarsi per un attimo dell'intera «lingua» diventa «esso», consentendo all'*io* con cui si prende parola di diventare «soggetto». Perciò la «parola fondamentale» io-tu, che non ha realtà alcuna al di fuori della situazione di discorso, diventa la coppia metafisica soggetto-mondo (io-esso).

Cosa si intende, tuttavia, con l'espressione «Tu eterno», un *tu* che non cessa mai di esser presente? In primo luogo: «sempre presente» non vuol dire — e non implica affatto — «oggettivamente reale». Il *tu*, anche se «eterno», non ha realtà alcuna al di fuori della situazione di discorso. Eppure qualcosa cambia tra il contingente *tu* pronunciato o sotteso ad ogni enunciazione e quello «eterno». Il «Tu eterno» è «il tu senza limiti» (*ivi*: 123), un *tu* vago e diffuso, che va oltre i limiti della persona, senza però divenire «esso». Martin Buber nella *Postfazione a Io e te*, apparsa a trent'anni di distanza dalla pubblicazione del saggio, prova a chiarire questo punto: «Certo, il concetto di personalità deve essere dichiarato totalmente estraneo all'essenza di Dio, ma è permesso ed è necessario dire che Dio è anche persona» (*ivi*: 156). Dio ovvero il «Tu eterno» è *persona oltre la persona*. Espressione linguistica, certo parzialmente inadeguata, per il «Tu eterno» potrebbe allora essere: «voi». Come ha mostrato Benveniste, il plurale dei pronomi personali «è un fattore di illimitatezza, non di moltiplicazione» (Benveniste 1966: 281). «Voi» non è la moltiplicazione di infiniti e identici «tu», bensì la dilatazione del *tu* oltre la persona. D'altronde, qualche vecchio maestro di religione insegna ancora a dare del «Voi» all'Ente sommo, rivolgendogli in spassionate suppliche o in pedanti penitenze. Certamente questi intende così immergere Dio nella non-persona «Voi», prima che in italiano si imponesse quel comico quanto improbabile — e tuttavia linguisticamente ineccepibile — impiego del «Lei» per esprimere l'anonimato dell'individuo nei rapporti d'ufficio. Eppure questo modo ormai obsoleto di rivolgersi a Dio dice ancora qualcosa se si percepisce in «voi» quella dilatazione del *tu* oltre la persona che già allude al «Tu eterno». Qui però l'«andare oltre» la persona è inteso in termini di presenza

e latenza. «*Tu eterno*» allora vuol dire: la permanente presenza e la persistenza della situazione di discorso contenente la situazione linguistica allocutiva “*tu*”. In altri termini: il «*Tu eterno*» è l’allocuzione «senza limiti». Il «*tu*» è sempre presente in ogni enunciato, sebbene non sempre esso possa venir avvertito. Quando si sente l’eco di questo «*tu*» risuonare in ogni enunciato, ecco che compare il «*Tu eterno*». Dio così inteso, allora, è un “*due*” a priori. D’altronde *Qadosh* è «divino», ma anche: «separato», «distinto» — come un *tu* dall’*io*.

Certo: Dio è «il *mysterium tremendum*, che appare e atterra; ma è anche il mistero di ciò che è ovvio, che mi è più vicino del mio *io*» (Buber 1923: 116). Più vicino del mio *io* c’è: *tu*. Di fatto non vi è alcuna ricerca di Dio, perché «non c’è nulla in cui non lo si possa trovare» (*ibidem*). Presiede ogni enunciazione Dio inteso come «*Tu eterno*». Il Sommo ente non si può «inferire da qualcosa», dall’esistenza di cause finali o dal moto delle cose in natura, come invece pretendeva la tradizione cristiana medioevale; è un «trovare senza cercare», perché è già *tra* noi. Al massimo, nel «*Tu eterno*» ci si può imbattere, quando si presta ascolto a quell’allocuzione «eterna» riposta in ogni enunciazione. È risaputo che i sordi «sentano». Un costante brusio, un ronzio permanente sempre accompagna la loquacità dei propri pensieri o dei propri gesti verbali. La condizione dell’uomo dinnanzi a Dio è quella del «sordo». Il «*Tu eterno*» è quel costante brusio, quel ronzio permanente che accompagna l’intera vita linguistica, non soltanto la supplica o la bestemmia. Prestare ascolto a questo «brusio» è l’autentica *rivelazione* divina, che si «trova senza cercare».

Se Dio è una questione di linguaggio, se Dio si trova come «*tu*» permanente in ogni enunciazione, dalla bestemmia alla descrizione asettica di uno stato di fatto, allora è impossibile l’ateismo e al contempo assurda ogni professione di fede di qualsiasi religione positiva. L’ateismo — l’atteggiamento di colui che sostiene che Dio «non ci sia» o «non si trovi» — è impossibile, se Dio «si nasconde in mezzo a noi, nel “tra noi”» (*ivi*: 146) come «*Tu eterno*», sostrato di ogni enunciazione. Le religioni positive d’altro canto mostrano un palese *qui pro quo* in quanto religioni «rvelate». Dio non si «rivela» difatti entro gli angusti angoli dei fogli di un certo «testo sacro», bensì in *ogni* testo, in ogni enunciazione. Sono forse quelle parole *diverse* da quelle di una qualsiasi enunciazione? Infine: l’eventualità della teologia che considera Dio semplicemente un «*esso*» — sebbene con la lettera maiuscola — di fatto preclude qualsiasi accesso alla stessa «natura» di Dio. Sia essa plausibile o meno, una

considerazione schiettamente naturalistica di Dio — Dio è questione di linguaggio — esclude di fatto l'eventualità dell'ateismo a prescindere da preteschi ammonimenti; e al contempo guarda di sbieco ogni religione positiva gelosa di possedere il «Tu eterno» tutto per sé, come se esso potesse risuonare soltanto in quelle righe. La demolizione dell'ateismo coincide, allora, con l'espulsione dal tempio dei sommi sacerdoti di ogni religione rivelata. E non si dà mai l'una senza l'altra. Qui trova conferma ciò che è scritto nelle *Taittiriya Upaniṣad* (2.6): «Chi nega Dio nega se stesso, chi afferma Dio afferma se stesso». Nel Salmo 120 è scritto: «Dio è la tua ombra alla mano destra». Con ciò le Scritture suggeriscono: L'animale che parla mai può liberarsi dal Tu eterno sua «ombra».

Dio è «Tu eterno». Perciò — questa è la proposizione fondamentale del saggio di Buber — Dio «può essere solo legittimamente appellato, ma non detto» (Buber 1923: 117). Il dio egizio Ammone, il re-dio creatore che genera con il verbo, sarebbe secondo Ecate di Abdera riconducibile al termine «*amoini*»: «o tu, (vieni)», termine generico allora impiegato per rivolgersi a qualcuno. È certo significativo che già per il germanico *Gut*, «Dio» (ted. *Gott*, ingl. *God*) se ne sia fatta risalire la radice a un radicale indoeuropeo che avrebbe indicato proprio l'atto di rivolgersi allocutivamente a qualcuno. Egli è letteralmente un «interlocutore personale». Dio, in quanto «Tu eterno», è «l'insopprimibile vero esser due» (*ivi*: 121), il “*due*” *a priori*. Chissà a quali scoperte — o a quali vicoli ciechi — nella teoria delle istituzioni indoeuropee condurrebbe, allora, porre alla radice della medesima espressione linguistica «Dio», solitamente associata a radicali che esprimono la «luce» o lo «splendore», la parola e il radicale \**duo-*, «due».<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Come il dio unico ha a suo fondamento la dualità della lingua, così anche il pantheon politeistico deve avere in qualche modo il linguaggio a suo fondamento. Un'ipotesi a riguardo: la molteplicità degli dei è il risultato di un succedersi incontrollato di permutazioni linguistiche, di sostituzioni per assonanze fonetiche, di giochi di parole e così via. Questa ipotesi ha di fatto il suo fondamento problematico nel *Cratilo* di Platone (cfr. *Cratyl.* 403e-409b). Se al dio unico rimanda la differenza (dualità) *nella* «lingua», alla teogonia panteistica, invece, l'insieme di quei processi a cui si è soliti attribuire lo scaturire della pluralità *delle* lingue storico-naturali e la significazione in generale. È davvero ingenuo chi ritiene che gli dèi siano entità postulate da un'umanità in stato puerile per dar conto di fenomeni fisici e non siano, invece, essi stessi, genuini fenomeni di linguaggio.

Le considerazioni svolte in questo paragrafo intendono inoltre fornire ulteriore materiale a sostegno della tesi di Julian Jaynes (1976) sull'origine della coscienza e la mente bicamerale.

13. La dualità pervade ogni parte del discorso, la «lingua» intera. Il duale è una cristallizzazione grammaticale di questa pervasiva dualità. Se c'è una categoria grammaticale in cui la dualità della «lingua» appare senza veli — questa è il duale. Un'ultima questione: che relazione intrattiene la dualità, invece, con la *forma del discorso*? Dove — eventualmente — la dualità in un comando, in una preghiera o in soliloquio?

Domanda, comando, preghiera, improprio, soliloquio, esclamazione, discorso «indiretto». Innumerevoli sono le *forme del discorso*, le forme possibili di possibili prese di parola. Tra esse, però, ve ne è una che ha un primato considerevole, essendone di tutte la forma logica: si tratta del *dialogo*. Esso, *ora* è la forma del discorso contingente di uno scambio comunicativo tra due individui; *sempre*, tuttavia, la forma logica di ogni forma del discorso. Scrive Saussure: «[l'atto di *parole*] presuppone almeno due individui» (Saussure 1916: 21). Meglio ancora: *due «persone»*. Se «il linguaggio è possibile solo in quanto ciascun parlante si pone come *soggetto*, rimandando a se stesso come *io* nel suo discorso» (Benveniste 1966: 312), allora in ogni proferimento si sente risuonare «la mia eco alla quale io dico *tu* e che mi dice *tu*» (*ibidem*). Rimarca Humboldt: «tutto il parlare si basa sul dialogo, nel quale anche tra parecchie persone, il parlante si pone sempre come unità di fronte agli interlocutori. L'uomo, persino quando è sovrappensiero, parla solo con un altro o con sé come se fosse un altro» (Humboldt 1828: 22; 796). Non c'è atto linguistico che non abbia la forma logica del dialogo: riportare un discorso, parlare tra sé, descrivere asetticamente uno stato di fatto. Per il semplice fatto di aprir bocca e proferire voci significanti l'uomo si trova gettato in una situazione dialogica, indipendentemente dal fatto che egli si stia rivolgendo ad un proprio conspecifico. «L'uomo» — così ancora Humboldt — «anche allo scopo del mero pensare anela a un *tu* che corrisponde all'*io*» (*ivi*: 23; *ibidem*). *Ogni atto locutorio, ogni pensiero, ogni generica presa di linguaggio ha la forma logica del dialogo.*

Il dialogo è la forma logica di ogni atto di parola. Il dialogo sembra però rimandare immediatamente a uno scambio di opinioni o informazioni tra due individui. Si potrebbe pensare, allora, che la comunicazione sia il fondamento di ogni presa di parola. Questo è un errore. In realtà la comunicazione è soltanto una conseguenza pragmatica del dialogo. Nella *forma del discorso* il *sovrappiù* comunicativo che sempre la costituisce balza talvolta agli occhi prendendo le sembianze della *comunicazione fatica*. Nella sospensione di ogni

contenuto comunicativo in un'apparente comunicazione si evince l'autentica natura non-comunicativa della forma dialogica di ogni presa di parola. «Pronto, pronto» si dice al *clou* del racconto in una conversazione telefonica — «Sì, sì, ecco» risponde l'amico al di là della cornetta. «Ehi, come stai?» — fa il monellaccio correndo dietro ad una minigonna, per nulla interessato allo stato di salute della sua indossatrice, ma evidentemente a far notare che egli, prendendo la parola, proprio a lei si sta rivolgendo. Nella comunicazione fatica «gli interlocutori nulla dicono se non che stanno parlando»; «e nulla fanno, gli interlocutori, se non rendersi visibili, esporsi agli occhi degli altri» (Virno 2003: 37). È possibile certo esprimere questo *sovrappiù* nell'enunciato a sé stante: «Io parlo» (*ivi*: 38). A condizione, però, di farlo seguire come un'ombra da un: «a te mi rivolgo». E nemmeno per tutto l'oro di una borsa magica potrebbe mai *io*, come fosse un Peter Schlemihl qualsiasi, separarsi dalla propria ombra: *tu*.

«Condizione fondamentale del linguaggio» è allora «la polarità delle persone» (Benveniste 1966: 312). Ma la polarità delle «persone» è disposta dalla condizione di dialogo, forma logica di ogni atto locutorio (*ibidem*): «è questa condizione di dialogo che è costitutiva della *persona*, poiché implica reciprocamente che io divenga *tu* nell'allocuzione di chi a sua volta si designa con *io*». La «correlazione di soggettività» costitutiva della persona è indetta dalla condizione di dialogo. D'altronde, essa «presenta un tipo di opposizione che non ha equivalenti fuori dal linguaggio» (*ibidem*): la «persona» non ha «realità» alcuna se non quella del «discorso» — «discorso» che è sempre «dialogo». Ciò con cui ci si appropria dell'intera «lingua» — la *marca personale* — si costituisce sulla base della forma logica di ogni atto locutorio — il *dialogo*. Ciò che consente di appropriarsi dell'intera «lingua» si costituisce come riferibile alla situazione del discorso soltanto tramite quella stessa forma logica che ogni situazione di discorso pure determina. *La condizione di dialogo fa la «persona»*. Quella che Saussure chiamava *parole* — di cui il pronome di persona è anello di congiunzione con la «lingua» — è sempre un dialogo. Lamentava Saussure che il tedesco «Rede» («discorso») corrispondesse a *parole* soltanto «a un di presso» (Saussure 1916: 24). In realtà la resa non sembra essere completamente inadeguata: «parola» è sempre «discorso». A condizione, ovviamente, che si riconosca nel dialogo la forma logica di ogni discorso possibile, e, tra le lettere di «discorso», si legga: «dialogo». Certo, meglio sarebbe rendere in tedesco *parole* con un termine preso direttamente in prestito dal pensiero di Martin Buber, ma



anche d'impiego comune nel tedesco: «Zwiesprache». Non sembra infatti esserci modo migliore di rendere *parole* che con: «dialogo».

La condizione di dialogo — a cui ogni proferimento rimanda — riflette «un irrevocabile dualismo insito nell'essenza originaria della lingua» (Humboldt 1828: 23; 796). Come nel duale, anche nel dialogo il «due» non è un semplice numero. Se il duale mette a tema grammaticalmente la dualità della lingua, il dialogo — «la mia eco alla quale io dico *tu* e che mi dice *tu*» (Benveniste 1966: 312); quel *tu* a cui si anela e che «corrisponde all'*io*» (Humboldt 1828: 23; 796) — mostra perché «particolarmente decisivo è per la lingua che la dualità occupi un posto più importante in essa invece che altrove» (*ivi*: 22; 795). Se la dualità non permeasse ogni proferimento, sarebbe impossibile cogliere quella dualità che eventualmente si manifesta nelle cose dell'arte o della natura organica. Come a dire: se essa non permeasse ogni proferimento, non potrebbe assurgere a contenuto di alcun proferimento. La «simmetria bilaterale del corpo umano» o la «differenza di genere» sono percepibili soltanto «laddove la lingua si poggia sulla dualità del dialogo» (*ivi*: 23; 796). «Ma come possiamo rapportare al mondo della parola fondamentale [io-tu] ciò che è al di fuori della parola?» — si domanda Buber (1923: 62). Parafrasando un'immagine dell'antica sapienza indiana: la dualità può essere espressa a parole o riferita a stati di cose soltanto perché è per mezzo di essa che le parole sono pronunciate. L'uomo — è questa la più grande intuizione di Kant — trova nelle cose soltanto ciò che egli stesso vi pone. *La dualità permea la «lingua» intera; non soltanto le parti del discorso, ma anche la forma di ogni discorso. La dualità è in questo modo un fatto linguistico «totale».*

14. Il «due» siede su una panca solitaria, quando, ombra di quel soggetto che noi stessi siamo, momentaneamente in vacanza da incombenze mondane, se ne rivela a fondamento disturbandone quiete e certezze. Al più esso si concede una passeggiata lungo l'Ilisso, quando vi incontra la conoscenza del mondo o la vita con le «essenze spirituali». Ma cosa accade quando il «due» si reca in città, quando attraversa quei portici entro la cinta muraria della *polis*? Se «animale politico» e «animale che ha il linguaggio» sono locuzioni interscambiabili e sinonimiche, allora la dualità come fatto linguistico «totale» è anche un fatto eminentemente politico. Essa, oltre il soggetto, il mondo e le «essenze spirituali», non può che riguardare anche la «vita con gli uomini». Il dialogo, forma logica di ogni atto

locutorio, caratterizza sia il pensare dell'animale linguistico che la vita con i propri conspecifici. Scrive Humboldt (1828: 22-23; 796):

«Tutto il parlare si basa sul dialogo, nel quale, anche tra parecchie persone, il parlante si contrappone sempre come unità agli interlocutori. L'uomo parla, persino nel pensiero, soltanto con un altro, o con sé come con un altro, e traccia così di conseguenza i cerchi della propria affinità spirituale; separa quelli che parlano come lui da quelli che parlano in modo diverso. Questa separazione che divide il genere umano in due classi — indigeno (*Einheimische*) e straniero (*Fremde*) — è la base di ogni originario legame sociale».

Il dialogo è luogo della separazione. Il «due» (*δύο*) che naturalmente permea il nostro parlare sancisce inevitabilmente e senz'appello separazione e discordia (*δία*). L'«eco» del *tu* diviene una minaccia; quel *tu* a cui certo «si anela» è ora lo «straniero». La «base di ogni originario legame sociale» riflette la condizione dell'uomo nella lingua. L'uomo che parla — proprio perché parla — è votato ad un irrisolvibile conflitto. Si tratta di un fatto *naturale* che ha assunto le sue sembianze *storiche* nelle guerre tra stati nazionali, nella lotta di classe, nel conflitto tra civiltà. Il risvolto politico del *due* è il conflitto e l'esclusione. In paleoslavo la parola (*j*)*ęzykī* valeva tanto per «lingua» che per «popolo». La nozione politica esclusiva per eccellenza, il cardine di ogni conflitto, coincideva, nella parlata slava, con quella di «lingua». Il russo moderno tradisce il potenziale esclusivo della «lingua»-«popolo», quando dice ancora oggi i tedeschi: *nemeckij*, «muti».

L'inevitabile convivenza in ogni presa di parola tra le «persone» *io* e *tu* ha risvolti tutt'altro che idilliaci. Il dialogo — che investe ogni atto di parola — dà luogo alla separazione «indigeno»/«straniero» come «primo e originario legame sociale», se è vero che «animale che ha il linguaggio» è lo stesso che: «animale politico». Ma più fondamentale ancora della separazione «indigeno»/«straniero» è quella «amico»/«nemico». In altri termini: Il dialogo come base storico-naturale della distinzione «amico»/«nemico» alla «base di ogni originario legame sociale». D'altronde, nella stessa radice sanscrita per indicare il «nemico» (*dviṣ-*) viene detto il «due» (*dvi*). E il termine *dviṭīyo-*, il «secondo», vale ambivalentemente sia per «amico» che per «nemico». La separazione a cui dà luogo il dialogo si riflette certo talvolta anche nel suo risvolto pragmatico: la comunicazione intraspecifica. E quindi «si discute», «si litiga». Ma anche una semplice battuta amorosa al termine dell'amplesso serba il suo logico potenziale conflittuale e violento — per il semplice

fatto che si tratta di una presa di parola. Di conseguenza: il dialogo fa la «persona». La condizione di dialogo non spiega soltanto il conflitto permanente tra conspecifici, ma anche il carattere oppositivo di ogni dualità. *La conflittualità costitutiva del dialogo nel suo risvolto pragmatico — la comunicazione — si dà certo a vedere; tuttavia essa è costitutiva dello stesso dialogo come forma logica di ogni atto locutorio, e perciò ineludibile.*

Il progetto à là Habermas di una qualsiasi «pace perpetua» fondata su una “dialogicità” edulcorata, ossia sulla totale rimozione del potenziale conflittuale costitutivo del dialogo, è irrealizzabile. Condizione della sua eventuale realizzazione è la seguente clausola: l’uomo non dovrebbe pensare parlando. Il che è ovviamente impossibile. Per questa ragione non soltanto è ingenuo chi ritiene che ogni conflitto etico-politico possa essere risolto per tramite di un placido “dialogo”, ma mostra di non averne compreso affatto la struttura logica. *La guerra si cela nella forma logica di ogni presa di parola.* «Guerra» non è il pugno in faccia della scimmia offesa o la difesa dell’harem del leone marino. «Guerra» è quella condizione permanente dell’uomo — perché inscindibile dal fatto che egli pensa parlando — che lo rende il più aggressivo tra gli animali. Parafrasando un celebre motto: è con la presa di parola che inizia la guerra. *L’io* con cui si prende parola guarda sempre minaccioso l’irrinunciabile *tu* che l’accompagna come un’ombra.

È votato l’uomo, allora, al fratricidio permanente? Sì e no. È possibile dis-attivare la conflittualità insita alla «persona». E ciò può avvenire, almeno logicamente, in due modi: dal dis-positivo della «persona» si può *o* tentare di evadere *o* abitarne la conflittualità, tentando di rovesciarne il segno. Roberto Esposito, cui certo va l’incontestabile merito di ammettere senza riserve la natura conflittuale del dis-positivo per eccellenza, propone di uscire dalle morsa della «persona». In che modo? Rifugiandosi nella terza persona: la «non-persona». La terza persona, che Esposito chiama «l’impersonale», «separa la semantica della persona dal suo naturale effetto di separazione... perché sfugge del tutto al regime dialogico dell’interlocuzione cui restano invece fissate le altre due» (Esposito 2007: 19). «L’impersonale», ben distinto da una anti-persona, porterebbe a compimento «un gesto di effrazione radicale nei confronti del modello dialogico» (*ivi*: 21). La terza persona sfugge di fatto alla dialettica conflittuale della «persona» *io-tu*, impedisce quella reciproca reversibilità che diventa guerra intestina, e, collocandosi tra «nessuno» e «chiunque», è «l’unica realmente plurale» (*ivi*: 132). Ecco allora, una volta messa a punto la teoria, i «gregari»

dell'«impersonale», gli approdi a cui effettivamente si giunge dandosela a gambe levate di fronte al conflittuale «modello dialogico»: l'«animale», l'«altrui», l'«egli», il «neutro», il «fuori», l'«evento».

Tuttavia, c'è una proposta alternativa a quella di Esposito di aggirare la «persona» senza sprofondare in quella profonda «notte» dell'«impersonale» in cui «tutte le vacche sono nere». Essa ne è in qualche modo decisamente «speculare». Di quella si può dire speculare perché accetta di rimanere entro i limiti della «persona» — e soprattutto: non rinuncia a «parlare». Se la prima cercava rifugio nell'«impersonale», questa accetta di viverne la conflittualità, tentando da dentro di rovesciarne il segno. Dice il poeta: «Ma dove è il pericolo, cresce anche ciò che dà salvezza» (Hölderlin, *Patmos*, vv. 3-4). Gli fa eco un acuto pensatore: «Ripara dal rischio, insomma, soltanto ciò che ne preserva l'esistenza» (Virno 2010: 190). Nella «persona» bisogna pur rimanere se si vuole «parlare» senza fare la «guerra»: nessuna fuga nella «non-persona». Come abitare la conflittualità della «persona», rovesciandone il segno? Di seguito può essere fornita soltanto un'ipotesi generale e sbrigativa di questo modo di dimorare all'interno della «persona». «Stimmung», intesa qui nel senso di «accordo» o «consenso», è l'egida sotto cui una tale proposta potrebbe essere avanzata. Nell'irriducibile e genetica conflittualità tra *io* e *tu* è iscritta la «Stimmung», l'«accordo». Caso paradigmatico dell'«accordo» che possono raggiungere i poli in contrasto *io* e *tu* è quello circa la «bellezza». Senza alcun «interesse» un *io* e un *tu* convergono su ciò che è «bello»; né ne discutono né possono disputarne, quando d'accordo dicono: «bello». E, volendo spiegare questo «accordo» come l'applicazione di una certa regola accettata da entrambi, è possibile soltanto ammettere che essa non si possa «addurre». *Questo «accordo» non riguarda però soltanto le cose dell'arte o della natura; esso è un tratto della «persona».* Non è l'eccezione, ma la regola. D'altronde in esso è pensata già quella «voce» («Stimme») — interna o esterna che sia — con cui si prende la parola o con cui ci si rivolge allocutivamente a qualcuno. Cosa giace a fondamento della possibilità di un simile accordo? Senza dubbio un «senso in comune».

La proposta dovrà consistere allora nel leggere l'*Analitica del bello* di Kant come un trattato politico. La «Stimmung», insomma, da contrapporre all'«impersonale»: se dalla «persona» sorge il conflitto, allora solo nella persona è possibile l'«accordo». E, nella «Stimmung», *io* rimane *io* e *tu* rimane *tu*.

15. Dualità come *caratteristica* antropologica; dualità come *caratterizzante* l'intero ambito dell'umano. Aveva ragione Borges: qualsiasi idea «crea» i propri precursori. Tuttavia il seguente caso è eclatante. In una dissertazione in latino del 1768 votata a sondare i misteri dell'anima umana, il medico tubinghese Carl Philipp Diez — prendendo spunto da un'acuta osservazione di pazienti emiplegici — giunge alla seguente conclusione: «homo est anceps... duplex in uno, et unus in duplici». L'uomo — prosegue Diez — «non sembra che abbia due corpi, bensì due anime». E porta lucidamente a termine la propria dissertazione — dall'eloquente titolo *Homo in singulari dualis* — con alcune parole di straordinaria potenza, che possono valere al contempo come esergo ed epilogo di queste note sul duale:

«Da questi e da altri elementi deduco la dualità dell'uomo. L'uomo — così dico — è un Dioscuro. È Castore e Polluce... e così in due divise qualsiasi cosa era nel mondo».

## Aggiunte

*Sommario: I pronomi personali in «Essere e tempo» — «Amicizia» e «Contesa» — Duale e uso*

### *I pronomi personali in «Essere e tempo»*

1. Chissà quali orizzonti dischiude rileggere *Essere e tempo* dedicando acuta attenzione alla funzione e al ruolo svoltovi dalle parti del discorso: in modo particolare le preposizioni e i pronomi personali. Nelle pagine precedenti qualcosa è stato detto circa uso, preposizioni e teoria del significato.<sup>97</sup> Qui, invece, qualche breve considerazione sui pronomi di persona nell'opera di Heidegger ai margini della questione del duale.

(a) Nel §9 di *Essere e tempo* vengono «schizzati» i due «caratteri fondamentali dell'Esserci»: «il primato dell'«*existentia*» sull'«*essentia*» (Heidegger 1927, §9: 43) — riassunto nel celebre motto: «l'«*essenza*» dell'Esserci giace nella sua esistenza» (*ivi*: §9: 42) — e la *Jemeinigkei*t, «il talvolta, ogni volta, via via mio», che i traduttori italiani rendono con «*esser sempre mio*» (Chiodi) o con «*essere-via-via-sempre-mio*» (Marini). L'idea che soggiace a questo secondo «carattere fondamentale» dell'Esserci è l'antica idea che non si possa mai possedere fino in fondo il proprio «essere». Caratteristico dell'Esserci è un tentativo di possesso continuo che mai si realizza. Paradigma esemplare di un possesso continuo che mai si realizza è il pronome di persona. Il pronome di persona indica un processo di appropriazione presente, di natura «*deittica*», reiterabile a piacimento, ma irrisolto (= avere), perché mai si risolve in un pieno possesso della «*lingua*».

«Il discorso dell'Esserci» — scrive perciò Heidegger (1927, §9: 42) — «deve conformemente al carattere di talvolta, ogni volta, via via mio di questo ente dire contemporaneamente sempre il pronome di persona: io sono, tu sei».

A qualsiasi proferimento di quell'ente che non può mai possedere il proprio «essere» si accompagna sempre la «*persona*». «*Persona*» è «*maschera*»: l'attore non coincide mai completamente con il personaggio. Esso è semplicemente talvolta, ogni volta, via via suo

---

<sup>97</sup> Cfr. *supra* Parte prima, Sezione prima, §§4.1 e segg.

sulla «scena». Il pronome di persona esprime una delle due caratteristiche fondamentali dell'Esserci: un processo di appropriazione dell'«essere» — così come quello della «lingua» — sempre singolare e occasionale, che non si risolve mai in un pieno possesso.

(b) I due modi d'essere dell'Esserci sono l'«appropriamento» (*Eigentlichkeit*) e l'«inappropriamento» (*Uneigentlichkeit*), termini che Heidegger raccomanda di intendere in senso letterale, e che nelle traduzioni italiane divengono «autenticità» e «inautenticità» perdendo così il rimando a quel talvolta, ogni volta, via via mio a cui certo essi sono «ontologicamente» legati. Non è difatti un caso che un altro luogo di *Essere e tempo* in cui i pronomi di persona rivestono un ruolo significativo siano il §26 e il §27. Nel primo Heidegger avanza un'interpretazione sul rapporto tra avverbi di luogo e pronomi di persona; nel secondo, invece, si parla della relazione tra l'«io» dell'Esserci e la terza persona, l'«anonimo Si». Nel §26 Heidegger si rifà brevemente al testo di Humboldt sui pronomi personali: i pronomi di persona non rifletterebbero, come vorrebbe Humboldt, «pure determinazioni spaziali dell'ente sottomano intramondano» (Heidegger 1927, §26: 119). Qui c'è tuttavia un malinteso: Humboldt non intendeva affatto dimostrare che i pronomi di persona siano in realtà riducibili agli avverbi di luogo. Scrive Humboldt (1830: 3): «Io non è l'individuo munito di queste proprietà e che si trova in questi rapporti spaziali; bensì colui che in questo istante si contrappone, in quanto soggetto, ad un Altro nella coscienza». Se è infatti riscontrabile una certa affinità in alcune lingue tra pronomi di persona e avverbi di luogo è soltanto perché l'astuzia della lingua ha «tradotto» in termini «puramente» sensibili — e quindi spaziali — le opposizioni espresse dalle correlazioni di soggettività e di personalità. Ma è la parte costruttiva della proposta di Heidegger ad essere particolarmente interessante; «i presunti avverbi di luogo» sarebbero «caratteri della spazialità originaria dell'Esserci», epifenomeni della sua pratica utilizzante; avrebbero «significato primariamente esistenziale, non categoriale», e «il loro significato» starebbe «prima della differenza tra avverbi di luogo e pronomi personali» (Heidegger 1927, §26: 119). Quale sia quel «loro significato» posto «prima della differenza tra avverbi di luogo e pronomi personali» non può essere tuttavia ora discusso.

(c) Il §27 presenta il «Si», il «neutro» (Heidegger 1927, §27: 126), il «nessuno» (§27: 128), come il «chi» dell'Esserci. «Chi?» — «nessuno dei due». Il «Si» è il «neutro», la non-persona; l'*impersonale*, la quintessenza della terza persona. Questa è la sfera

dell'«inappropriamento»; si è lontani dal compito dell'Esserci: «avere da essere». Eppure essa, scrive sorprendentemente Heidegger, non rappresenta un livello d'essere «più basso» rispetto all'«appropriamento»; è ciò in cui siamo primariamente «gettati»; una sfera da superare — che tuttavia non scompare mai. C'è un impiego impersonale e im-proprio di “io” costitutivo di quell'ente il cui discorso non può mai prescindere da un “io” — e quindi da un “tu”. Tra «persona» e non-persona, «appropriamento» e «inappropriamento», si svolge l'intera storia di ogni Esserci.

### «Amicizia» e «Contesa»

2. Non è chiaro ai commentatori antichi — tantomeno ai moderni — che ruolo rivestano per Empedocle «Amicizia» (*Φιλία*) e «Contesa» (*Νεῖκος*). Per Plutarco esse sarebbero «causa-motivo» (*αἰτία*) dei quattro «elementi»: «aria», «acqua», «terra» e «fuoco» (DK 31: A 30). Per il dossografo Aezio, invece, esse sarebbero «forme» (A 32) o le «due potenze originarie» (*ἀρχικάς δυνάμεις*, A 33). Simplicio, ancora, sostiene esse abbiano addirittura il rango di «principi per eccellenza» muovendo i «quattro elementi corporei», ma ammette subito dopo che talvolta «Amicizia» e «Contesa» sembrano «al pari dei quattro», e così, semplicemente giustapponendosi ai primi, i principi sembrano diventare sei (A 28). Non è soltanto però il loro statuto ad essere problematico, ma anche la loro funzione. Diogene Laerzio, citando i celebri versi del *Poema fisico* («Talvolta dall'Amicizia ogni cosa riunita in uno, talaltra, invece, ciascuna cosa condotta nel due da odio di Contesa», PFL: 17, fr. 4), afferma che Amicizia unisce e Contesa di-vide. Aristotele, invece, che «spesso, almeno nel contesto del suo discorso, Amicizia separa e Contesa riunisce» (Met. A, 4: 985a; DK 31: A 37). Come sono da intendere, allora, «Amicizia» e «Contesa»? La qualità di una qualsiasi proposta teorica si vede anche dal modo in cui essa risulta abile di rileggere o ripensare alcuni momenti salienti della storia della filosofia. Anzi, si potrebbe dire che ciò ne rappresenta addirittura la «prova del fuoco». In altri termini: un'ipotesi teoretica attendibile deve consentire un'altrettanto attendibile «storia filosofica della filosofia» — la locuzione è di Kant. Se le considerazioni appena svolte sul duale hanno una qualche plausibilità, in che modo, allora, consentono di ripensare le figure di «Amicizia» e «Contesa»? Già Timone



criticava il fatto che Empedocle avesse stabilito «principi bisognosi a loro volta di altri principi» (A1), un “due” al di là dei “quattro” elementi, che a loro volta si opponevano gli uni agli altri (A 37). Ma come non vedere qui in «Amicizia» e «Contesa» un tentativo di mettere a tema quel «due» in cui costantemente abitiamo? A maggior ragione se si dà credito a quel che riporta Aristotele: esse «appartengono di necessità alle cose (πράγματα)» (A 38) e «vengono prima del dio» (A 40). Come ogni pensiero, anche quello di Empedocle può essere discriminato in base al modo in cui il “due” viene messo a tema. Ipotesi: «Amicizia» e «Contesa» come figure («omeriche» quanto si vuole) di quel “due” che addirittura ci costituisce nel «sangue» — che per Empedocle è l’elemento in cui è immerso il pensiero (νοῦς). Detto altrimenti: «Amicizia» e «Contesa» in Empedocle come sistole e diastole del dis-porre.

### *Dualità e uso*

3. Le pagine dedicate al duale non sono un diversivo né un depistaggio dal tema principale di questo lavoro: l’attività d’uso. Alois Walde (1928, I: 523) riteneva che in latino il verbo *uti* (<\**quu-ti*), «usare», e il pronome interrogativo *uter* (<\**quu-teros*), «quale dei due», fossero «congeneri». Anche nell’attività d’uso o maneggio è celata una certa dualità — riflesso certo della «mano» con cui inevitabilmente si usa. C’è di più, tuttavia, che un semplice rimando etimologico. Il punto di raccordo teoretico rilevante è il modo — straordinariamente molteplice — in cui è possibile declinare la relazione tra attività d’uso e dualità. Tre esempi a riguardo.

(a) Per Agostino la nozione di «usare» (*uti*) è d’importanza strategica nella lotta contro le eresie dualistiche. «Bene» e «male» non sono nelle cose, che sono ἀδιαφορά, «prive di differenza», bensì nell’uso che se ne fa. In Agostino, nel quale la nozione di *usus* «acquista una nuova profondità teologica» (Gnilka 2012: 121), l’attività d’uso risolve quella irriducibile dualità che i manichei ascrivevano alle cose stesse. L’uso in Agostino si fa carico della dualità delle cose. Ciò che i manichei pensavano abitasse nella natura delle cose in realtà dipende dal nostro modo di usarle. L’uso dis-innesca la dualità nelle cose, ma diviene esso stesso soggetto a dualità: «uso corretto» e «uso scorretto».

(b) Per Roberto Esposito ogni dis-posizione, ogni «porre “il” due», deve *sempre* implicare una «sottomissione di una parte al dominio dell'altra» (Esposito 2013: 5). Il «due» (scr. *dvi*) porterebbe sempre con sé non soltanto una «coppia oppositiva» (scr. *dvanda*), un'opposizione, ma anche la sottomissione di un polo all'altro. Questa «sottomissione di una parte al dominio dell'altra» si realizzerebbe secondo Esposito per tramite di una relazione d'uso. Qui Esposito pensa all'unisono con una certa tradizione che si riconosce nel principio: «Ciò che usa è sopra ciò che viene usato. L'uso è in certo qual modo un atto di dominio» (Gnilka 2012: 63), e che annovera tra i propri propugnatori anche Platone e Aristotele. Il fatto che una parte «usi» l'altra sancisce per questa tradizione la sottomissione della parte utilizzata a quella utilizzante. Nella cornice di un dualismo è l'uso — secondo tale proposta — a sancire la preminenza di un polo sull'altro, e che Esposito chiama «macchinazione».

(c) Kant ha avuto per primo il merito di mettere in luce la dualità insita in ogni uso. Non si dà mai un uso senza il suo “opposto”; ogni uso si determina a partire da ciò che non «ha», da ciò che non può maneggiare. E così si ha sempre una «coppia» in forma di endiadi; uso corretto-uso scorretto; uso empirico-uso trascendentale; uso costitutivo-uso regolativo; uso privato-uso pubblico ecc. Se la lingua di Kant avesse disposto del numero duale, egli avrebbe di certo espresso il sostantivo «uso» in tal numero.

*Nota. Il pensiero kantiano è permeato di dualismi oppositivi: «mondo sensibile»/«mondo intellegibile», «facoltà inferiori»/«facoltà superiori», «intelletto»/«sensibilità» ecc. Ciò non risulta sorprendente nella misura in cui si realizza che la «dicotomia» ha per Kant uno statuto affatto particolare. Scrive Kant nella Logica edita da Benjamin Jäsche: «La dicotomia è l'unica divisione in base a principi a priori, dunque, l'unica divisione primitiva: I membri della divisione devono essere opposti l'un altro» (Log, Ak. IX: 147; 142). Qualsiasi «politomia», la divisione in più di due membri, è di contro sempre «empirica», perché «comporta la conoscenza dell'oggetto» (ibidem). Dualismi, quelli kantiani, a cui si affiancano — ma con cui non devono venir confuse — «gradazioni binarie» (Brandt 2007: 505). Queste note sulla storia naturale del duale di fatto presagiscono il ruolo che un'ulteriore ricerca potrebbe assegnare alla dualità nel pensiero di Kant. Potrebbe*

*considerarsi esemplare sotto questo rispetto — e quindi modello per tutti gli altri casi — quanto Kant scrive nella Critica a riguardo del dualismo tra «intelletto» e «sensibilità» (KrV A 15/B 29; 71): «...vi sono due ceppi (Stämme) della conoscenza umana — i quali derivano forse da una radice comune, ma a noi sconosciuta — cioè sensibilità e intelletto». Questa «radice comune, ma a noi sconosciuta» da cui «derivano» intelletto e sensibilità è probabilmente la medesima da cui sorge ogni ulteriore dicotomia, essendo questa «l'unica divisione primitiva». E cosa c'è a noi di così vicino e di così ignoto, di più «comune» e al contempo più «sconosciuto» del linguaggio in cui costantemente abitiamo?*

*Immagini*



Fig. 1. Correggio, *Noli me tangere*, Museo Nacional del Prado, Madrid.



Fig. 2. «Principe» F.C.W. von Ahrendt-Berg (Karl Ahrendt, “caso 63”), matita su carta, Nr. 1163 recto, particolare, Sammlung-Prinzhorn, Heidelberg.

## Abbreviazione di testi e studi citati

*La traduzione italiana di opere straniere, che viene eventualmente citata, è stata, se ritenuto opportuno, modificata. Non sempre le modifiche sono state riportate in nota. Il riferimento in carattere corsivo ai numeri di pagina di opere straniere indica l'edizione in lingua originale; quello in carattere regolare, invece, i numeri di pagina della traduzione in lingua italiana. Il numero di pagina si intende sempre dell'edizione citata in bibliografia. Le opere kantiane, invece, salvo ove diversamente specificato, sono state sempre citate secondo la paginazione dell'edizione dell'Accademia in carattere corsivo, mentre il numero di pagina della traduzione italiana citata figura in carattere regolare. Nel caso di studi di letteratura secondaria su Kant si intende consultata anche la bibliografia contenuta e discussa negli studi citati in prosa.*

### 1. Testi e studi

Adelung, Johann Christian

1793-1801 *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, 30 Bde., Breitkopf und Härtel, Leipzig.

Agamben, Giorgio

2006 *Che cos'è un dispositivo?*, nottetempo, Roma.

2011 *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita. Homo sacer, IV, 1*, Neri Pozza, Vicenza.

2014 *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza.

Agostino

*De doctrina christiana; L'istruzione cristiana*, introduzione, traduzione e commento di M. Simonetti, testo latino a fronte, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1994.

Arendt, Hannah

1963 *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking, New York; *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964.

Aristotele

Cat. *Categoriae*, testo, traduzione e note a cura di G. Colli, in Aristotele, *Organon*, Adelphi, Milano 2003 (Einaudi, Torino 1955<sup>1</sup>): 4-53.

De anim. *De anima*, testo critico a cura di A. Jannone, Les Belles Lettres, Paris 1966: *Dell'anima* in Id., *Opere*, vol. IV, tr. it. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1983: 97-191.

De iuvent. *De iuventute et senctute, de vita et morte, de respiratione*, testo critico a cura di I. Bekker, Georg Reimer, Berlin 1831; *Della giovinezza e della vecchiaia, della vita e della morte, della respirazione* in Id., *Opere*, vol. IV, cit.: 297-330.

De part. anim. *De partibus animalium*, testo critico a cura di P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1956: *Parti degli animali*, in Id., *Opere*, vol. V, tr. it. di D. Lanza e M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari 1984: 1-149.

De mem. *De memoria et reminiscentia*, testo critico a cura di I. Bekker, cit.; *Della memoria e della reminiscenza*, in Id., *Opere*, vol. IV, cit.: 237-253.

De somn. *De somno et vigilia*, testo critico a cura di I. Bekker, cit.: *Del sonno e della veglia* in Id., *Opere*, vol. IV, cit.: 255-267.

EN *Ethica Nicomachea*, testo critico a cura di I. F. Susemihl, rivisto da O. Apelt, Lipsia 1912: *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.

Met. *Metaphysica*, testo critico a cura di I. Bekker, cit.: *La metafisica*, tr. it. di G. Reale, con saggio introduttivo e commento, testo greco a fronte, 3 voll., Vita e pensiero, Milano 1993.

Beeks, Robert Stephan Paul

1987 *The Word 'Four' in Proto-Indo-European*, in: «Journal of Indo-European Studies», 15: 215-219.

Benveniste, Èmile

1966 *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, Paris: *Problemi di linguistica generale*, tr. it. di M. V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1971. (*Saussure cinquant'anni dopo*: 43-57; *Attivo e medio nel verbo*: 200-209; «*Essere*» e «*avere*» nelle loro funzioni linguistiche: 223-247; *Struttura delle relazioni di persona nel verbo*: 269-281; *La natura dei pronomi*: 301-309; *La soggettività nel linguaggio*: 310-320; *Eufemismi antichi e moderni*: 367-375; *Dono e scambio nel vocabolario indoeuropeo*: 376-389; *La nozione di «ritmo» nella sua espressione linguistica*: 390-399).

1969 *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Èconomie, parenté, société. II. Pouvoir, droit, religion*, Les Èdition de Minuit, Paris: *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. I. Economia, parentela, società. II. Potere, diritto, religione*, tr. it. di M. Liborio, Einaudi, Torino 1976.

Berger, Immanuel

1796 *Aphorismen zur einer Wissenschaftslehre der Religion*, Heinsius, Leipzig.

Berthelet, Arlette; Chavaillon Jean (a cura di)

1993 *The Use of Tools by Human and Non-Human Primates*, Oxford University Press, New York.



Bertinetto, Alessandro

- 2000 *Introduzione a J.G. Fichte, Logica trascendentale I. L'essenza dell'empiria*, ed. a cura di A. Bertinetto, Guerini, Milano: 13-38.
- 2001 *L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima «logica trascendentale» di J. G. Fichte (1812)*, Loffredo, Napoli.
- 2010 *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine.
- 2012 *Performing the Unexpected. Improvisation and Artistic Creativity*, in: «Daimon. Revista internacional de filosofia», 57: 117-135.
- 2014 *La funzione logica dell'immagine nel pensiero trascendentale di Fichte*, in: «Rivista di storia della filosofia», 4/2014: 685-700.
- 2016a *Freude an dem Tun. Il sentimento nell'agire nella filosofia di Fichte*, in: «Spazio filosofico», 16: 95-109.
- 2016b *Eseguire l'inatteso. Ontologia della musica e improvvisazione*, ilglifo ebooks.

Blumenberg, Hans

- 1960 *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in: «Archiv für Begriffsgeschichte», 6; Id., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, mit einem Kommentar von A. Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2013.

Boesch, Christophe; Call, Josep; Crickette, Sanz M. (a cura di)

- 2013 *Tool Use in Animals. Cognition and Ecology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Brandt, Reinhard

- 1991a *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101*, Meiner, Hamburg.

- 1991b *D'artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte 1, 2, 3 / 4*, Franz Steiner, Stuttgart; *D'artagnan o il quarto escluso. Su un principio d'ordine della storia culturale europea 1, 2, 3 / 4*, tr. it. di D. Falcioni, Feltrinelli, Milano 1998.
- 2007 *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Meiner, Hamburg.
- 2014 *Die vielfältige Verwendung der 1, 2, 3 / 4 -Konstellation in Kants Philosophie*, in Id. (Hrsg.), *Die Macht des Vierten. Über eine Ordnung der europäischen Kultur*, Meiner, Hamburg: 169-221.

Brøndal, Viggo

- 1950 *Théorie des prépositions. Introduction à une sémantique rationnelle*, Munksgaard, Kopenhagen; *Teoria delle preposizioni*, tr. it., Silva, Milano 1967.

Buber, Martin

- 1923 *Ich und Du*, Insel, Leipzig; *Io e tu*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, tr. it. di A.M. Pastore, saggio introduttivo, apparati e commento di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993: 57-157.
- 1932 *Zwiesprache*, Schocken, Berlin; *Dialogo*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit.: 183-226.

Bush, Archie C.; McHugh, Joseph J.

- 1974 *Succession to the Throne of Rome through 192 A.D.*, in: «Journal of Indo-European Studies», 2: 259-277.

Caradonna-Westermann, Chiara

- 2012 *Scrivere con le zampe. Il bestiario di Kafka e Nietzsche*, in P. Amato, G. Miglino (a cura di), *Lo stile di Dioniso. La filosofia di Nietzsche nella letteratura tedesca del Novecento*, Mimesis, Milano-Udine: 157-182.

2015      «Le mie due mani iniziarono una lotta». Kleist, Kafka e quel che accade quando «un membro non è fatto come l'altro», in R. Malagoli, S. Sbarra (a cura di), *Conversione dello sguardo e modalità della visione in Heinrich von Kleist*, Mimesis, Milano-Udine: 151-175.

Carmina Burana

*Carmina Burana*, Texte und Übersetzungen, mit den Miniaturen aus der Handschrift und einem Aufsatz von P. und D. Diemer, hrg. von B. K. Vollmann, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 2011.

Carus, Carl Gustav

1846      *Über Grund und Bedeutung der verschiedenen Formen der Hand in verschiedenen Personen*, Ad. Becher's Verlag, Stuttgart.

1858      *Symbolik des menschlichen Gestalt. Ein Handbuch zur Menschenkenntniß*, zweite Auflage, Brockhaus, Leipzig (Rohrmoser, Radebeul-Dresden 1938).

Certeau, Michel de

1990      *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Gallimard, Paris; *L'invenzione del quotidiano*, tr. it. di M. Baccianini, Edizioni Lavoro, Roma 2010<sup>2</sup>.

Chladenius, Johann Martin

1754      *Von der Bestimmung des Menschen: nach der Schrift 2. Tim. I.9*, in Id., *Wöchentliche Biblische Anzeige welche in dem Jahre 1754 an das Licht gestellet sind*, Erlagen: 449-464.

Corballis, Michael C.

2002      *From Hand to Mouth. The Origins of Language*, Princeton University Press, Princeton; *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio*, tr. it. di S. Romano, Cortina, Milano 2008.

Deitmaring, Ursula

1969 *Die Bedeutung von Rechts und Links in theologischen und literarischen Texten bis um 1200*, in: «Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur» 98: 265-292.

Derrida, Jacques

1972 *La pharmacie de Platon*, Editions du Seuil, Paris; *La farmacia di Platone*, tr. it. di R. Balzarotti, rev. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2007<sup>2</sup>.

1987a *Geschlecht. Sexual Difference, Ontological Difference*, in *Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida*, ed. by J. Sallis, The University of Chicago Press, Chicago-London: 65-83; *Geschlecht. Differenza sessuale, differenza ontologica*, in Id., *La mano di Heidegger* a cura di M. Ferraris, tr. it. di G. Scibilia e G. Chiurazzi, Laterza, Roma-Bari 1991: 3-30.

1987b *Geschlecht II. Heidegger's Hand*, in *Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida*, cit.: 161- 196; *La mano di Heidegger*, in Id., *La mano di Heidegger*, cit.: 31-80.

2000 *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris; *Toccare, Jean-Luc Nancy*, tr. it. di A. Calzolari, Marietti, Genova-Milano 2007.

Dewey, John

CW *The Collected Works. 1882-1953*, 37 voll., Southern Illinois University Press, London-Amsterdam 1967-1991.

L *John Dewey. The Later Works. 1925-1953*, CW: voll. 1-17.

Di Cesare, Donatella

2015 *Heidegger & sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Diels, Hermann; Kranz, Walther

DK *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3. Bde, Weidmann, Berlin, 1951-1952<sup>6</sup>; *I presocratici*, a cura di G. Reale, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2008<sup>3</sup>.

Diez, Carl Philipp

1768 *Homo in singulari dualis, nec dissyllabum tantum et bipes animal, ut vulgaris fert fama, sed supra vulgi captum totus anceps et duplex, neque vel ibi simplex, ubi videtur simplex et simplicissimus*, Dissertation, Tübingen.

Eberhard, Johann August; Maaß, Johann Gebhard

1795-1802 *Versuch einer allgemeinen teutschen Synonymik in einem kritischphilosophischen Wörterbuche der sinnverwandten Wörter der hochdeutschen Mundart. Dritte Ausgabe, fortgesetzt und herausgegeben von J. G. Gruber*, Ruffsche Verlags-Buchhandlung, Halle.

Eco, Umberto

1992 *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge University Press, Cambridge; *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Bompiani, Milano 1995.

Empedocle

PFL *Poema fisico e lustrale*, testo critico, traduzione e note di C. Gallavotti, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1975.

Engels, Friedrich

1876 *Anteil der Arbeit an der Menschenwerdung des Affen*, in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe. Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft – Dialektik der Natur. 1873-1882*,

Verlagsgenossenschaft ausländischer Arbeiter der UdSSR, Moskau-Leningrad, 1935: 693-701.

Ennenbach, Wilfrid

1996 *Über das Rechts und Links im Bilde*, in: «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft», 4, I: 5-57.

Esiodo

*Opere*, a cura di A. Colonna, testo greco a fronte, Utet, Torino 1977.

Esopo

*Favole*, tr. it. di C. Benedetti, intr. di A. La Penna, testo greco a fronte, Mondadori, Milano 1996.

Esposito, Roberto

2007 *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino.

2013 *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino.

Feløj, Serena

2012 *Il sublime nel pensiero di Kant*, Morcelliana, Brescia.

Ferrarin, Alfredo

1995 *Construction and Mathematical Schematism. Kant on Exhibition of Concept in Intuition*, in: «Kant-Studien», 86: 131-174.

2004 *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, ETS, Pisa.

2006 *Aristotle on φαντασία*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» 21:89-123.

2015 *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*,  
The University of Chicago Press, Chicago.

Fichte, Johann Gottlieb

FGA *Johann Gottlieb Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie  
der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth et. alii, Frommann-Holzboog,  
Stuttgart-Bad Cannstatt 1961 ff.

FW *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, 11 Bde., Veit- Adolph-Marcus,  
Berlin- Bonn 1834-1846.

1797 *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: «Philosophisches  
Journal» 5, Heft 1: 1-47; *Prima introduzione alla Dottrina della  
scienza*, tr. it. di M. Sacchetto, in J.G. Fichte, *Scritti sulla Dottrina  
della scienza 1794-1804*, ed. a cura di M. Sacchetto, Utet, Torino  
1999: 347- 377.

1801 *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, über das eigentliche  
Wesen der neuesten Philosophie*, Realbuchhandlung, Berlin; *Rapporto  
chiaro come il sole per un più vasto pubblico sull'essenza della  
propria più recente filosofia. Un tentativo di costringere il lettore a  
capire*, tr. it. di M. Sacchetto, in J.G. Fichte, *Scritti sulla Dottrina della  
scienza 1794-1804*, cit.: 482- 569.

Fonnesu, Luca

1993 *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di  
Fichte*, Roma-Bari, Laterza.

Foschi Albert, Marina

1995 *Friedrich Schlegels Theorie des Witzes und sein Roman »Lucinde«*,  
Peter Lang, New York.

2015 *Als Witze Scherze waren*, manoscritto non pubblicato, discusso nello  
Humboldt-Kolleg/DAAD Kleine Alumni-Maßnahme, *Philosophie und  
Germanistik im Dialog. Interdisziplinäre Ansätze zu einem neuen*

*Paradigma in Forschung und Lehre*, Villa Vigoni, Loveno di Menaggio, 14.-16. Oktober 2015.

Foucault, Michel

- 1984a *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris: *L'uso dei piaceri*, tr. it. di L. Guarino, Es, Milano 2014 (Feltrinelli, Milano 1984<sup>1</sup>).
- 1984b *Le souci de soi*, Gallimard, Paris: *La cura di sé*, tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1985.
- 1984c *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Dits et écrits*, a cura di D. Defert, F. Ewald e con la collaborazione di J. Lagrange. Gallimard, Paris 1994, vol. IV: 562-578.
- 1984d *Foucault*, in *Dits et écrits*, cit., vol. IV: 631-636.
- 1984e *Qu'est-ce que les Lumières?*, estratto del corso del 5 gennaio 1983 al Collège de France, in *Dits et écrits*, cit., vol. IV: 679-688.
- 1988 *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, a cura di Luther H. Martin, Huck Gutman e Patrick H. Hutton, The University of Massachusetts Press, Amherst: *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, tr. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- 2008a *Introduction à l'Anthropologie* (1961), in I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, présentation par D. Defert, Fr. Ewald, F. Gros, Vrin, Paris: 7-79: *Introduzione alla «Antropologia» di Kant*, in I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, tr. it. cit.: 9-94.
- 2008b *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris; *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, tr. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009.



Frege, Gottlob

1884 *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-matematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Koebner, Breslau.

Fritz, Matthias

2011 *Der Dual im Indogermanischen. Genealogischer und typologischer Vergleich einer grammatischen Kategorie im Wandel*, Winter, Heidelberg.

Freud, Sigmund

1905 *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Deuticke, Leipzig-Berlin; *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, tr. di S. Daniele e E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 1975.

1915-1917 *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1915-1917), und Neue Folge (1932)*, Fischer, Frankfurt a. M. 1969; *Introduzione alla psicoanalisi. Prima e seconda serie di lezioni*, ed. integrale di riferimento, tr. it. di M. Tonin Dogana e E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 2012 (1969<sup>1</sup>).

Gabbiadini, Guglielmo

2014 *Il mito del duale. Antropologia e letteratura in Wilhelm von Humboldt*, Mimesis, Milano-Udine.

Gadamer, Hans-Georg

1960 *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 7. erweiterte und durchgesehene Auflage, Mohr Siebeck, Tübingen 2010.

Galzigna, Mario (a cura di)

2008 *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano.

Garroni, Emilio

- 1976 *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla «Critica del giudizio»*, Bulzoni, Roma.
- 1978 *Creatività*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. IV, Einaudi, Torino: 25-99. Ripubblicato in seguito come volume autonomo: Id., *Creatività*, pref. di P. Virno, Quodlibet, Macerata 2010.
- 1995 *Senso e paradosso. Estetica filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari.

Gell, Alfred

- 1976 *Review of: "Right and Left; essays on dual symbolic classification"*. Edited, and with an Introduction by Rodney Needham, in «Oceania» 46 (3): 246-247.

Giancalone, Anna; Ramat, Paolo

- 1997 *Le lingue indoeuropee*, nuova edizione corretta, Il Mulino, Bologna.

Gnilka, Christian

- 2012 *Der Begriff des rechten Gebrauches*, 2.te erweiterte Auflage, Schwabe Verlag, Basel 1984<sup>1</sup>.

Grimm, Jacob; Grimm, Wilhelm

- DWB *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 Bde., in 32 Teilbänden, Leipzig 1854-1961.

Grotowski, Jerzy

- GT *Testi 1954-1998*, 4 voll., a cura di C. Pollastrelli, La Casa Usher, Lucca 2014-2016.

Guénon, René

- 1962 *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, Paris;  
*Simboli della scienza sacra*, trad. it. di F. Zambon, Adelphi, Milano  
1975 (Adelphi, Milano 1990).

Hadot, Pierre

- 1981 *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes,  
Paris. Nouvelle éd., Albin Michel, Paris 2002; *Esercizi spirituali e  
filosofia antica*, nuova ed. ampliata, tr. it. a cura di A. M. Marietti e A.  
Taglia, Einaudi, Torino 2005.

Haebler, Claus

- 1967 *Kosmos. Eine etymologisch-wortgeschichtliche Untersuchung*, in:  
«Archiv für Begriffsgeschichte», 11: 101-118.

Heidegger, Martin

- HGA *Martin Heidegger. Gesamtausgabe letzter Hand*, Klostermann,  
Frankfurt a.M. 1975 ff.
- 1927 *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen.
- 1929 *Kant und das Problem der Metaphysik*, Cohen, Bonn (Klostermann,  
Frankfurt a. M. 1973<sup>4</sup>). Text mit Randbemerkungen und einer Anhang,  
hrsg. von F.-W. von Hermann, HGA I: Bd. 3, Klostermann, Frankfurt  
a. M. 2010<sup>2</sup>.
- 1954 *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen. Text mit der  
durchgesehenen Einzelausgabe mit Randbemerkungen des Autors aus  
seinen Handexemplaren, hrsg. von F. - W. von Hermann, HGA I: Bd.  
7, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000.
- 1962 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen  
Grundsätzen*, Niemeyer, Tübingen. Text hrsg. von P. Jaeger, HGA II:  
Bd. 41, Klostermann, Frankfurt a.M. 1984.

1976 *Wegmarken*, Text mit Randbemerkungen und einer Anhang, hrsg. von F.-W. von Hermann, Klostermann, HGA I: Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a.M.

2013 *Seminare Kant-Leibniz-Schiller. Teil 1: Sommersemester 1931 bis Wintersemester 1935/1936, Aufzeichnungen, Protokolle, Mitschriften und Referate zu Freiburger Seminaren (Übungen)*, hrsg. von G. Neumann, HGA IV: Bd. 84.1, Klostermann, Frankfurt a.M.

Henrich, Dieter

2004 *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchung zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena (1790-1794)*, 2 Bde., Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Herder, Johann Gottfried

*Werke in zehn Bänden*, hrsg. von M. Bollacher, J. Brummack, U. Gaier, G. E. Grimm, H. D. Irmischer, R. Smend, J. Wallmann, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1985-2000.

1799 *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Verstand und Erfahrung. Zweiter Teil: Vernunft und Sprache*, in Id., *Werke in zehn Bänden*, cit., Band 8: *Schriften zur Literatur und Philosophie 1792-1800*, hrsg. von H. D. Irmischer: 303-640; *Metacritica. Passi scelti*, tr. it. parziale di I. Cubeddu, L. Formigari e I. Tani, Editori Riuniti, Roma 1993.

Hertz, Robert

1909 *La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse*, in Id., *Sociologie religieuse et folklore*, Presses Universitaires de France, Paris 1928; *La preminenza della mano destra. Studio sulla polarità religiosa* in Id., *La preminenza della mano destra e altri saggi*, tr. it. di A. Prospero, Einaudi, Torino 1993: 137-163.

Hinske, Norbert

- 1973 *Kants Begriff der Mündigkeit und seine Quellen*, in Id., *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990<sup>4</sup>: XIII-LXIX.
- 1988 *Zur Verwendung der Wörter »schwärmen«, »Schwärmer«, »Schwärmerei«, »schwärmerisch« im Kontext von Kants Anthropologiekolleg. Eine Konkordanz*, in Id., *Die Aufklärung und die Schwärmer*, Meiner, Hamburg: 3-6.
- 1990 *Die tragende Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, in R. Ciafardone, *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, hrsg. v. N. Hinske u. R. Specht, Reclam, Stuttgart: 407-458.

Hogrebe, Wolfram

- 1974 *Kant und das Problem der transzendentalen Semantik*, Alber, Freiburg-München; *Per una semantica trascendentale*, trad. it. di G. Banti, intr. di E. Garroni, con una appendice di G. Deriu, Officina Edizioni, Roma 1979.

Hohenegger, Hansmichael

- 2004 *Kant, filosofo dell'architettura. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*, Quodlibet, Macerata.

Hölderlin, Friedrich

*Tutte le liriche*, traduzione, commento e revisione del testo critico di L. Reitani, con uno scritto di A. Zanzotto, testo tedesco a fronte, Mondadori, Milano 2001.

Humboldt, Wilhelm von

- 1828 *Über den Dualis*, Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin: *Sul duale*, in Id., *Scritti filosofici*, ed. a cura di G. Moretto e F. Tessitore, Torino, Utet 2004: 775-800.
- 1830 *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen*, Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

Kant, Immanuel

- Ak. *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin (-Leipzig), 1910<sup>2ff.</sup> (1900<sup>1ff.</sup>).
- Anth. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Nicolovius, Königsberg 1798: *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di M. Foucault, tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino 2010.
- GUGR *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, in «Königsberger Trag- und Anzeigungsnachrichten», 1768, fasc. 6-8; *Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, in Id., *Scritti precritici*, tr. a cura di P. Carabellese, successive aggiunte e correzioni di R. Assunto, R. Hohenemser e A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 2000<sup>3</sup>: 409-418.
- IaG *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: «Berlinische Monatsschrift», IV (1784): 385-411; *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995: 29-44.
- KrV A-B *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781(A)-1787<sup>2</sup>(B): *Critica della ragione pura*, introduzione, traduzione e note di G. Colli, Einaudi, Torino 1957<sup>1</sup> (Adelphi, Milano 1976).
- KpV *Kritik der praktischen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1788: *Critica della ragion pratica*, tr. it. in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1970: 135-315.

- KU *Kritik der Urteilskraft*, Lagarde, Berlin (1790-) 1793<sup>2</sup>: *Critica del Giudizio*, tr. it. a cura di A. Gargiulo, rev. di V. Verra, testo tedesco a fronte, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Log *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hrsg. von G.B. Jäsche, Nicolovius, Königsberg 1800; *Logica*, tr. it. di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1984.
- MS *Die Metaphysik der Sitten*, Nicolovius, Königsberg 1797; *La metafisica dei costumi*, tr. note a cura di G. Vidari, rev. di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1983.
- Prol *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten könnte*, Hartknoch, Riga 1783; *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, trad. it. di P. Carabellese, rev. e intr. di H. Hohenegger, testo tedesco a fronte, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Refl. *Reflexionen*, Ak. XIV-XIX.
- RGV *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Nicolovius, Königsberg 1793; *La religione entro i limiti della semplice ragione*, tr. it. in Id., *Scritti morali*, cit.: 317-534.
- ÜGTP *Über den Gebrauch der teleologischen Prinzipien in der Philosophie*, in «Teurscher Merkur», erstes Vierteljahr 1 (1788): 36-52, 107-136.
- V-Met-L1 *Vorlesungen-Metaphysik*, L1(Pölitz), Ak. XXVIII; *Lezioni di psicologia*, tr. it. parziale e nota al testo di G.A. De Toni, intr. di L. Mecacci, Laterza, Roma-Bari 1986 (2004<sup>2</sup>).
- WA *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in «Berlinische Monatsschrift», IV, 1784: 481-494; *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.: 45-52.
- WDO *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, in «Berlinische Monatsschrift» 2 (1786): 304-329; *Cosa significa orientarsi nel pensiero?*, in Id., *Cosa significa orientarsi nel pensiero*, tr. it. di P. Dal Santo, intr. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1996: 44-73.

Kelsen, Hans

1939-1940 *Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip*, in:  
«Erkenntnis», 8: 69-130.

Kramer, Matthias

1678 *Das neue Dictionarium oder Wort-Buch. Nuovo dizionario [sic] delle  
due lingue, tedesca-italiana*, Nürnberg.

Kuryłowicz, Jerzy

1964 *The Inflectional Categories of Proto-Indoeuropean*, Winter,  
Heidelberg.

Jaynes, Julian

1976 *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind;  
Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, tr. it. di L.  
Sosio, Adelphi, Milano 2002.

La Rocca, Claudio

2003 *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia.

Lehmann, Winfred P.

1986 *A Gothic Etymological Dictionary*, E.J. Brill, Leiden.

Leroi-Gourhan, André

1964 *Le Geste et la parole*, Michel, Paris; *Il gesto e la parola*, trad. it. di F.  
Zannino, Einaudi, Torino 1977.

Lorenz, Konrad

1978 *Vergleichende Verhaltensforschung: Grundlagen der Ethologie*, Wien;  
*L'etologia. Fondamenti e metodi*, tr. it. di F. Scapini, Bollati  
Boringhieri, Torino 1990



Lyotard, Jean-François

- 1986 *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Editions Galilée, Paris; *L'entusiasmo. Critica kantiana della storia*, tr. di F. Mariani Zini, Guerini, Milano 1989.

Macor, Laura Anna

- 2013 *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt.
- 2015 *Destinazione, missione, vocazione: "Un'espressione pura per la pura idea filosofica di Bestimmung des Menschen"*, in: «Rivista di storia della filosofia», 1/2015: 163-201.

Mann, Stuart E.

- 1984-1987 *An Indo-European Comparative Dictionary*, Helmut Bruske, Hamburg.

Márai, Sándor

- 1942 *A gyertyák csonkig égnek*, Budapest; *Le braci*, tr. it. di M. D'Alessandro, Adelphi, Milano 1998.

Marcialis, Nicoletta

- 2007 *Introduzione alla lingua paleoslava*, FUP, Firenze.

Markey, Thomas L.

- 1979 *Deixis and u-Perfect*, in «Journal of Indo-European Studies» 7: 65-75.
- 1984 *The Gramaticalization and Institutionalization of Indo-European "Hand"*, in: «Journal of Indo-European Studies», 12: 261-292.
- 1987 *The Semiotics of Enumeration: The Case of Indo-European*, in «Journal of Indo-European Studies» 15: 93-96.

Marx, Karl

1845 *Thesen über Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Dietz, Stuttgart 1888: 69-72.

Mauss, Marcel

1950 *Essai sur le don* (1923-24), Presses Universitaires de France, Paris; *Saggio sul dono*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965.

Mazzeo, Marco

2013 *Le onde del linguaggio. Una guida alle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Carocci, Roma.

2016 *Il bambino e l'operaio. Wittgenstein filosofo dell'uso*, Quodlibet, Macerata.

Mazzoni, Cosimo Marco

2016 *Il dono è il dramma*, Bompiani, Milano.

Meo, Oscar

2004 «Un'arte celata nel profondo...». *Gli aspetti semiotici del pensiero di Kant*, il melangolo, Genova.

Mörchen, Hermann

1930 *Die Einbildungskraft bei Kant*, in: «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», hrsg. von E. Husserl, Band XI: 311-495, und zugleich als Einzelband: Niemeyer, Tübingen (De Gruyter, Berlin 1970<sup>2</sup>).

Nancy, Jean-Luc

1983 *L'impératif categorique*, Flammarion, Paris; *L'imperativo categorico*, tr. it. di F. Palese, Besa, Nardò 2011.

Nickel, Rainer

2012 *Das Begriffspaar Besitzen und Gebrauchen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Potenz-Akt-Beziehung in der aristotelischen Ethik*, Tectum, Marburg (Phil. Diss. Berlin 1970).

Nietzsche, Friedrich

1874 *Unzeitgemäße Betrachtungen II. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in Id., *Die Geburt der Tragödie u.a.*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin- New York 2009<sup>8</sup>: 243-334.

Paschi, Emanuela

2005 *L'immaginazione come forma del trascendentale. Testi a confronto*, Giardini, Pisa-Roma.

Patañjali

*The Yoga-Sūtra of Patañjali. An Analysis of the Sanskrit with accompanying English translation*, ed. by C. Chapple and E.P. Kelly jr., Sri Satguru Publications, New Delhi 1990.

Peirce, Charles S.

1907 *Pragmatism*, MS. 318, postumo; *Pragmatismo*, in Id., *Scritti scelti*, tr. it. di G. Maddalena, Utet, Torino 2005: 591-625.

Pizzichemi, Lorenzo Leonardo

2013 *Carl Immanuel Diez e gli inizi dell'idealismo tedesco*, Pensa Multimedia, Lecce-Brescia.

Platone

Phaedr. *Fedro*, testo critico di J. Burnet, traduzione, introduzione e note di G. Reale, testo greco a fronte, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1998.

Phil. *Filebo*, testo critico di J. Burnet, traduzione, introduzione e note di M. Migliori, Bompiani, Milano 2000.

Cratyl. *Cratilo*, testo critico di J. Burnet, traduzione, introduzione e note di F. Aronadio, testo greco a fronte, Laterza, Roma-Bari 1996.

Symp. *Simposio*, testo critico di J. Burnet, traduzione, introduzione e note di G. Reale, testo greco a fronte, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2001.

Pokorny, Julius

1949-1969 *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, 2 Bde., Francke Verlag, Bern-München.

Rabenau, Matthias Schlicht von

2014 *Der philosophische Begriff des Gebrauchs. Platon, Kant, Wittgenstein*, Mentis, Münster.

Rebernik, Pavel

2006 *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, ETS, Pisa.

Redard, Georges

1953 *Recherches sur χρή, χρῆσθαι. Etude sémantique*, Champion, Paris.

Santozki, Ulrike

2006 *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie: Eine Analyse der drei Kritiken*, Kantstudien-Ergänzungshefte, Band 153, De Gruyter, Berlin-New York.

Sartre, Jean-Paul

1943 *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris; *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, rev. di F. Fergnani e M. Lazzari, Il Saggiatore, Milano 2014.

Saussure, Ferdinand de

1916 *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris; *Corso di linguistica generale*, traduzione, introduzione e note di T. de Mauro, Laterza, Roma-Bari 1967.

Schadow, Steffi

2012 *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*, Kant-Studien-Ergänzungshefte, Band 153, De Gruyter, Berlin-Boston.

Schiller, Friedrich

1793 *Von Erhabenen. Zur weitem Ausführung einiger Kantischen Ideen*, in «Neue Thalia», 3; *Del sublime. A proposito di alcune idee kantiane ulteriormente considerate*, in Id., *Del sublime*, tr. it. a cura di L. Reitani, SE, Milano 1989: 11-36.

Sihler, Andrew

1973 *Proto-Indo-European \*smH- 'Pair'*, in «Journal of Indo-European Studies» 1: 111-113.

Scaravelli, Luigi

1968 *Gli incongruenti e la genesi dello spazio kantiano*, in Id., *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze: 295-335.

Schade, Gerson

2009 *'Rechts' und 'Links' im Diskurs des Pythagoreismus*, in «Hermes» 137, 1: 118-123.

Schlegel, Friedrich

KA *Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe*, hrsg. von E. Behler, unter Mitwirkung von J.-J. Anstett und H. Eichner, XXVIII Bde., Schöningh, Paderborn 1958ff.

Schmid, Carl Christian Erhard

1797 *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen, nebst einem Wörterbuche zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften*, Crökersche Buchhandlung, Jena 1786<sup>1</sup>.

Schmitt, Carl

1922 *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker und Humblot, München; *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del «politico». Saggi di teoria politica*, tr. it. di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972: 87-183.

Sgarbi, Marco

2010 *La Kritik der reinen Vernunft nel contesto della tradizione logica aristotelica*, Olms, Hildesheim-Zürich- New York.

Sloterdijk, Peter

2010 *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; *La mano che prende e la mano che dà*, tr. it. parziale di S.Franchini, Cortina, Milano 2012.

Stafski, Heinz

1985 *Das Thema der Verkündigung im Werk des Veit Stoß. Die »Verkündigung von links«*, in: «Zeitschrift des deutschen Verein für Kunstwissenschaft», 39, 1/4: 70-97.

Tinaburri, Egidio

2011 *Husserl e Aristotele. Coscienza Immaginazione Mondo*, Franco Angeli, Milano.

Tommaso d'Aquino

*Summa Theologiae*, testo latino dell'edizione Leonina, tr. it. a cura dei Frati Domenicani, intr. di G. Barzaghi, 4 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.

Tonelli, Giorgio

1995 *Organo, canone, disciplina e dottrina in Kant (1765-1780)*, in: «Studi Kantiani», 8: 11-30.

Ulivari, Massimo

1998 *La nozione di Bestimmung in Kant*, in: «Il Pensiero», 2/1998: 65-83.

2007 *Die Welt des Gebrauchs im Spannungsfeld zwischen Platon und Heidegger. Ein Beitrag zum Politischen*, Tectum, Marburg.

Vaihinger, Hans

1922 *Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 Bde., zweite Auflage, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart-Berlin-Leipzig (hrsg. von R. Schmidt, Scientia Verlag, Aalen 1970).

Vallortigara, Giorgio; Panciera, Nicola

2014 *Cervelli che contano*, Adelphi, Milano.

Virno, Paolo

2003 *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino.

- 2005 *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 2010 *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 2010b *Prefazione a Garroni, Creatività*, cit.: 9-37.
- 2013 *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 2015 *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata.

Walde, Alois

- 1928 *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, hrsg. und bearbeitet von J. Pokorny, 3 Bde., De Gruyter, Berlin-Leipzig.

Weinrich, Harald

- 2012 *Über das Haben: 33 Ansichten*, Beck, München.

Weigel, Sigrid

- 2001 *Die Richtung des Bildes. Zum Links-Rechts von Bilderzählungen und Bildbeschreibungen in kultur- und mediengeschichtlicher Perspektive*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 64: 449-474; *Destra e sinistra nello spazio iconico tra iconografia cristiana e antropologia*, tr. it. parziale di P. Conte, in: «Aisthesis», V (2): 91-100.

Winnicott, Donald W.

- 1971 *Playing and Reality*, Tavistock, London; *Gioco e realtà*, tr. it. di G. Adamo e R. Gaddini, Armando, Roma 2005.



Wittgenstein, Ludwig

- 1921 *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London: text-kritische Edition hrsg. von B. McGuinness und J. Schulte, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001<sup>2</sup>.
- 1953 *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford: *Ricerche filosofiche*, tr. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 2009 (1967<sup>1</sup>). Per il testo tedesco: L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition neu herausgegeben von J. Schulte, mit einem Nachwort der Herausgeber, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.
- 1956 *Remarks on the Foundations of Mathematics*, ed. by G. von Wright, R. Rhees and G. Anscombe, Blackwell, Oxford; *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1988.
- 1969 *Über Gewissheit*, Blackwell, Oxford 1969; *Della certezza*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978.

Zellini, Paolo

- 2010 *Numero e logos*, Adelphi, Milano 2011<sup>2</sup>.

## 2. Indici e lessici kantiani

- KB *Kant-Bibliographie*. I = 1896-1944, begründet von R. Malter, hrsg. von M. Ruffing, Klostermann, Frankfurt a. M. 2007; II = 1945-1990, begründet von R. Malter, hrsg. von M. Ruffing, Klostermann, Frankfurt a. M. 1999. Per gli anni successivi al 1990 la *Kant-Bibliographie* appare regolarmente nelle «Kant-Studien». L'ultimo anno ad oggi disponibile è il 2014, apparso a cura di M. Ruffin in «Kant-Studien» 107, (4): 733-765.

- KI *Kant-Index*, hrsg. von N. Hinske, Bd. I ff., fromman-holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 1986 ff.
- KK *Kant-Konkordanz*, hrsg. von A. Roser, T. Mohrs, unter Mitarbeit von F. B. Börncke, mit einem Nachwort von W. Lütterfelds, 10 Bde., Olms-Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York, 1991-1995.
- KL *Kant-Lexikon*, hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr u. S. Bacin, 3 Bde., De Gruyter, Berlin 2015.
- Eisler *Kant-Lexikon*, Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und Handschriftlichem Nachlass, bearbeitet von R. Eisler, Metzner, Berlin 1930.
- WI *Allgemeiner Kant-Index zu Kants gesammelten Schriften*, hrsg. von G. Martin 3 Bde., Walter de Gruyter, Berlin 1967; Bde. I und II: *Wortindex zu Kants gesammelten Schriften*, bearbeitet von D. Krallmann und H.A. Martin; Bd. III, *Personenindex zu Kants gesammelten Schriften*, bearbeitet von K. Holger, E. Gerresheim, A. Lange, J. Goetze.