



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

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

Ricerca finanziata dalla Fondazione "Guido Morpurgo Tagliabue"

### «MANTENERE INSIEME» STRATEGIE DEL SISTEMA NELLA FRANCIA POST-STRUTTURALISTA

Settore scientifico-disciplinare: M-FIL/01

DOTTORANDA  
EMILIA MARRA

*Emilia Marra*

COORDINATRICE  
PROF.SSA ELISABETTA SCARTON

*Elisabetta Scarton*

SUPERVISORE DI TESI  
PROF. FABIO POLIDORI

*Fabio Polidori*

ANNO ACCADEMICO 2017/2018



# Sommario

<b>INTRODUZIONE</b> .....	5
<b>PARTE PRIMA</b>	
<b>1. TEMPI POSTMODERNI</b> .....	10
1.1 LA FINE DEI SISTEMI .....	10
1.2 HEGEL VS SPINOZA .....	13
1.2.1 <i>Hegellosigkeit</i> .....	13
1.2.2 <i>Per una filosofia dell'avvenire</i> .....	19
1.2.3 <i>La «légende» Spinoza</i> .....	26
1.2.4 <i>Oltre l'impasse</i> .....	33
1.3 FENOMENOLOGIA E SCIENZA .....	37
1.3.1 <i>Ritorno alle cose stesse</i> .....	39
1.3.2 <i>Noli foras ire</i> .....	41
1.3.3 <i>Un compito pratico infinito</i> .....	48
1.3.4 <i>Esistenzialismo e umanismo</i> .....	51
1.3.5 <i>Il miraggio dell'Ego</i> .....	56
1.4 APOLOGIA DEL SISTEMA.....	61
1.4.1 <i>Deleuze</i> .....	62
1.4.2 <i>Derrida</i> .....	64
1.4.3 <i>Foucault</i> .....	66
<b>2. IL SISTEMA</b> .....	69
2.1 LA COMPAGINE, L'AMMASSO, LA CORNICE.....	69
2.2 FINITO E INFINITO.....	73
2.2.1 <i>Il limite</i> .....	73
2.2.2 <i>L'infinitudine dell'Uno</i> .....	77
2.2.3 <i>Cosmologia moderna</i> .....	81
2.3 SISTEMA E SCIENZA .....	85
2.3.1 <i>Questioni epistemologiche</i> .....	85
2.3.2 <i>Trattato sui sistemi</i> .....	89
2.3.3 <i>Esprit de système/esprit systématique</i> .....	95
2.3.4 <i>Architettonica della ragion pura</i> .....	98
2.4 SISTEMA E TOTALITÀ.....	104
2.4.1 <i>Autofondazione</i> .....	104
2.4.2 <i>Scienza della logica</i> .....	109
2.4.3 <i>Negazione e determinazione</i> .....	112
2.4.4 <i>La nostalgia di un contenuto</i> .....	114
2.4.5 <i>Nietzsche ha detto "noi"</i> .....	119
2.4.6 <i>Il lato oggettivo</i> .....	123
<b>PARTE SECONDA</b>	
<b>3. MANTENERE INSIEME</b> .....	128
3.1 «JE EST UN AUTRE» .....	128
3.2 FOUCAULT.....	132
3.2.1 <i>Follia e alterità</i> .....	132
3.2.2 <i>Oltre Hegel: il discontinuo</i> .....	139
3.2.3 <i>La morte dell'uomo</i> .....	144
3.2.4 <i>Ragione analitica</i> .....	150
3.3 DERRIDA .....	155
3.3.1 <i>Il sistema impossibile</i> .....	155
3.3.2 <i>Rückfrage</i> .....	162
3.3.3 <i>Verità, storia, senso</i> .....	166

3.3.4 <i>La traccia</i> .....	171
3.3.5 <i>La strana unità</i> .....	177
3.3.6 <i>La funzione radicante</i> .....	180
3.4 DELEUZE .....	186
3.4.1 <i>Critica empirica</i> .....	186
3.4.2 <i>Uno spinozismo sperimentale</i> .....	189
3.4.3 <i>Il senso e il paradosso</i> .....	194
3.4.4 <i>La quasi-causa</i> .....	200
3.4.5 <i>Singolare e pre-individuale</i> .....	203
3.4.6 <i>(In)compossibilità</i> .....	208
<b>CONCLUSIONI</b> .....	213
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	216

Nessuno è mai morto di contraddizioni.  
E più si guasta, più si schizofrenizza,  
meglio funziona, all'americana.

G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*

## Introduzione

Il 1817 è l'anno in cui la prima edizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* vede le stampe. A duecento anni dalla pubblicazione della più autorevole dichiarazione intorno alla necessità della filosofia di darsi come sistema capita di chiedersi: è ancora così? C'è qualcosa di irrinunciabile in quella tensione verso il tenere insieme che ha animato i momenti più alti della modernità filosofica? A prima vista, sembra che la seconda metà del Novecento speculativo abbia tentato, con tutte le sue forze, di allontanare dal proprio campo di esercizio ogni questione legata al pensiero della totalità e al sistema come forma di espressione filosofica. In particolare, la Francia post-strutturalista ha fama di aver rifiutato come inammissibile l'idea che la filosofia potesse rivolgersi all'intero, valorizzando piuttosto il molteplice, la frattura, la differenza. Analizzando più accuratamente i bersagli dell'idiosincrasia manifestata nei confronti del sistema in senso hegeliano (dialettica, teleologia, ruolo fondamentale della coscienza, negazione determinata) ci si può però chiedere se l'insieme di quelle critiche coincida con un rifiuto del sistema in quanto tale, o se si rivolga, come mi sembra, al sistema specifico proposto nell'*Enciclopedia*. Ecco dunque la domanda che anima le pagine che seguono: è possibile pensare che, sotto la forma di un apparente rifiuto del sistema, si siano date le forme di un nuovo modo di intendere il concetto stesso di sistema? Le ragioni per tentare di avviare una interrogazione del genere in campo francofono, rivolgendosi in particolar modo a Deleuze, Derrida e Foucault, sono diverse: innanzitutto, la questione del sistema coinvolge non solo il rapporto tra questi autori e la filosofia hegeliana, ma sembra offrire un punto di contatto a quell'insieme di tensioni, altrimenti molto diverse, che animano i loro testi, e che si sono confrontate con il possibile e l'impossibile del sistema (dall'epistemologia alla psicoanalisi, dallo strutturalismo al marxismo, dalla fenomenologia alle scienze); in secondo luogo, l'attenzione rivolta alla differenza, alla discontinuità e alla molteplicità potrebbe trovare nella riflessione sul sistema una cornice teorica in grado di lasciar emergere con maggiore forza la portata speculativa di tali concetti; l'identificazione di un unico problema teorico poi, i cui contorni vanno definiti, permette di intrecciare un dialogo tra questi autori all'interno del quale la differenza tra le loro specifiche strategie emerge ulteriormente, pur rendendo conto, al contempo, dei punti di affinità nelle tesi; infine, il sistema come problema centrale potrebbe permettere di pensare nuovamente quella peculiarità francofona che, con una espressione che Derrida prende in prestito da Blanchot, si può definire il «mantenere insieme del disparato», forma speculativa inedita alla riflessione hegeliana, e che mi sembra essere la caratteristica fondamentale dell'esperienza filosofica del post-strutturalismo. Se «io metto insieme» è infatti l'etimologia del termine greco σύνστημα, «mantenere insieme» è l'espressione che consente di indicarne il calco di marca francese, esplicitandone, attraverso l'uso dell'infinito, il tratto fondamentale: la dissoluzione di quell'io che già in origine, e poi con maggior forza nell'idealismo

tedesco, si incarica del compito della costruzione del mondo. Inoltre, mantenere insieme suggerisce un diverso rapporto tra empirico e trascendentale rispetto a quello che risuona nel mettere insieme: in questo secondo caso, che è il primo dal punto di vista della storia del concetto, il gesto architettonico, l'idea della composizione e del giusto ordine da conferire alle parti sono gli elementi fondamentali; fare sistema aggiunge qualcosa alla realtà, mette insieme, per l'appunto, i pezzi che senza tale azione sarebbero e resterebbero dispersi, adatta il molteplice all'uno, genera il senso. Mantenere insieme, al contrario, insiste sull'esistenza di un ordine pregresso a ogni intento di classificazione: l'insieme c'è già, è già dato prima di ogni tentativo di comprensione, l'insieme è già la verità del reale. Lo sforzo teorico non va rivolto allora a quelle parti della realtà che occorre mettere insieme, ma al contrario è il pensiero che deve guardare all'empirico e alla sua tensione. Attraverso questo rovesciamento del piano dell'analisi, in uno stile che rivela la nietzschiana matrice comune a questi tre autori, Deleuze, Derrida e Foucault si concentrano sul disparato: se la loro attenzione si rivolge a quello che è stato definito il fuori della filosofia, non è nel tentativo di inserire quelle esperienze all'interno dell'orizzonte filosofico o di stabilire un ordine di priorità tra non-filosofico e filosofico, ma al contrario quello di valorizzare, riproporre e interpretare un movimento che si è dato a partire da una differenza di potenziale. Che così facendo essi abbiano offerto alla filosofia quell'avvenire che le sembrava definitivamente precluso è ormai tesi comunemente accettata; che lo abbiano fatto rilanciando il rapporto tra filosofia e sistema è il contributo che questo lavoro vorrebbe apporre.

Non si intende con questo sostenere che mettendo insieme autori così diversi tra loro sia possibile trarre una nuova e univoca definizione di sistema: ogni tentativo di individuare una immagine, una espressione, una formula in grado di spiegare o, meglio ancora, di mostrare a colpo d'occhio in cosa consista l'essenziale della variazione, è rifiutato dal confronto con i testi. Tuttavia la critica al predominio del soggetto in senso cartesiano, l'innovativo approccio alla storia e alla storia della filosofia che questi autori propongono, le teorie sull'individuazione, l'apertura a orizzonti raramente esplorati dalla teoretica (letteratura, psicoanalisi, arte, linguistica, potere), ma anche le diverse incomprensioni prodottesi nel rapporto con il partito marxista francese e l'astio mostrato dai loro detrattori già a partire dagli anni settanta, rivendicano un elemento di novità, nella lettura complessiva del mondo, nell'analisi del quale la domanda sul sistema non può non essere posta. Seppur partendo infatti da una nozione estremamente vaga di sistema, è innegabile che, modificandone le coordinate essenziali (centralità del soggetto, rapporto soggetto-oggetto, relazione con il tempo), esso è a sua volta cambiato, anche, eventualmente, in direzione della sua definitiva dismissione. In ogni caso quindi, restava il fatto che la variazione si fosse data, e che questo darsi continuava a mostrarsi con quell'urgenza che solo la necessità rivendica. Mi è sembrato allora che l'unico modo per attraversare la questione fosse precisamente quello di percorrere il mostrarsi di quella variazione nelle diverse

forme in cui si offriva. Di tale inaggrabile molteplicità occorreva rendere conto, senza cedere alla tentazione di ridurla o di negarla. Costituendo però il punto di partenza dell'interrogazione, essa escludeva sin dal principio la possibilità di procedere in linea retta: a un punto iniziale e uno finale, da (ri)congiungere attraverso la linea più breve che si fosse in grado di tracciare, al modo dei geometri, si sostituivano quindi due intorni, quello costituito dalle molteplicità di partenza e quello, al quale si è già accennato, di un fascio finale che rifiuta l'obbedienza a un nome. Il movimento da restituire era allora quello di un attraversamento continuo di quegli stessi intorni, innanzi al quale la stessa idea di un punto di partenza e di un punto di arrivo si rivela inadeguata. È così emerso che, sebbene la riflessione sul sistema fosse il ripetuto di quelle istanze che Lyotard chiama metanarrazioni, quest'ultima era anche, nel suo ripetersi, la posta in gioco della filosofia speculativa, e che attraverso l'esperienza in suolo francese aveva in realtà nuovamente aperto il dibattito. La frequente divisione che si incontra nei testi di Deleuze, Derrida e Foucault tra sistema come paralisi del pensiero e sistema come «quello che ci attraversava nel profondo», «ingiunzione [...] cui non ho mai potuto, né voluto, rinunciare», o come potenza «che può liberare direttamente ciò che è buono o cattivo, ciò che vi è di nuovo o non nuovo, di vivo o non vivo in una costruzione concettuale», mi è sembrata non solo l'ulteriore conferma che vi fosse una trasformazione in atto, ma anche una spia piuttosto chiara della consapevolezza che di tale metamorfosi gli autori in questione avevano, elevando così la riflessione sul sistema a momento imprescindibile della riflessione post-strutturalista: si è trattato quindi di prendere sul serio quelle indicazioni, di mettere alla prova la possibilità che l'idea di sistema potesse cambiare in risposta alle urgenze della realtà, che avesse già subito delle modifiche nel tempo e che fosse cambiata nuovamente innanzi al panorama storico-teorico del secondo Novecento e alla sua conseguente e radicale messa in discussione della proposta di stampo hegeliano. Infine, il sistema come problema filosofico ha costituito la lente attraverso la quale rileggere la genesi dei progetti teorici di Deleuze, Derrida e Foucault. Il vantaggio apportato da una proposta interpretativa del genere è duplice: ermeneutico, perché il riferimento al sistema permette di ripercorrere la costruzione teorica di tali autori valorizzando la rete concettuale che la sorregge, senza dunque isolare termini ed espressioni, e riducendo così il rischio di fraintendimenti; teoretico, perché permette di individuare, all'interno di quei testi, la trasformazione alla quale il concetto di sistema va incontro, senza per questo rinunciare alle singolarità delle traiettorie tracciate.

Si è trattato di un percorso di ricerca nel corso del quale non sono mancati cambi di rotta, accelerazioni, momenti di stasi, ripiegamenti, e senza il supporto e il consiglio delle persone che ne hanno fatto parte non sarebbe stato possibile portarlo a termine. Desidero qui ringraziare il prof. Fabio Polidori, mio tutor e imprescindibile interlocutore: se c'è qualcosa di filosofico nelle pagine che seguono, senz'altro è merito suo. L'intensità, il supporto e la potenza teoretica e politica che il



comitato editoriale de La Deleuziana mi ha regalato nel tempo è stata la risorsa più grande dalla quale ho attinto: Guillaume Collett, Benoît Dillet, Jeanne Etelain, Jean-Sébastien Laberge, Anaïs Nony, Fabio Treppiedi e Alexander Wilson mi hanno insegnato cosa vuol dire pensare insieme, scrivere insieme, far nascere e portare avanti un progetto innanzi al quale il nome proprio si rivela davvero poca cosa. A chi mi ha dedicato il suo tempo, attraverso il dialogo, il confronto, la lettura, i consigli bibliografici, va il mio più profondo grazie: Sara Baranzoni, Pier Francesco Corvino, Renato Cristin, Alessandro De Cesaris, Riccardo Fanciullacci, Ferdinando Menga, Andrea Muni, Maurizio Pagano, Giulio Piatti, Stefania Pisano, Carla Troilo, Paolo Vignola, Valentina Zampieri, Giovanni Zanotti, fanno parte di quel profondo mistero che avvolge la stesura di un testo; è mio privilegio poter osservare questo intreccio da quella posizione di vantaggio che mi permette di riconoscere il loro tocco, sempre prezioso. A chi, oltre a fare tutto questo, ha letteralmente striato il mio di tempo: Alice Gardoncini e Claudia Murru non solo hanno discusso con me tutte le tappe del lavoro, ma mi hanno resa partecipe del loro, coinvolgendomi, nel serio e nel faceto, nella vertigine della loro intelligenza.

Infine, devo ringraziare i miei maestri del «mantenere insieme», coloro i quali, pur senza aver utilizzato questa espressione, mi hanno mostrato la postura etica che vi corrispondeva. Ad Antonio Marra e a Stefania Pisano, il cui pionierismo nell'attraversare la complessità del reale non smette mai di sorprendermi e ispirarmi; a Piero Coronica, che costruisce ogni giorno con me un orizzonte di senso dal quale esclude con forza ogni passione negativa, insegnandomi a controeffettuare le mie; a Sara Baranzoni e a Paolo Vignola, i quali hanno rivendicato con forza la necessità di quel «mantenere insieme» nell'amicizia e sul piano intellettuale. È a loro che dedico questo lavoro.

# PARTE PRIMA

# 1. Tempi postmoderni

I filosofi introducono nuovi concetti, li espongono, ma non dicono, o comunque non del tutto, i problemi ai quali i concetti rispondono. [...] La storia della filosofia non deve ridire quello che un filosofo ha detto, ma dire ciò che egli necessariamente sottintende, il non detto che pure è presente in ciò che dice.

G. Deleuze, *Pourparler*

## 1.1 La fine dei sistemi

Nel 1979 Lyotard articola e argomenta l'affermazione secondo la quale ogni grande metaracconto che ha caratterizzato la modernità, ossia l'Illuminismo, l'idealismo e il marxismo, «è stato per così dire invalidato nel suo fondamento dagli ultimi cinquant'anni»<sup>1</sup> a vantaggio di una affermazione e di una valorizzazione del molteplice, del frammentario e dell'instabile, tessuto stesso del quotidiano. Tra gli anni settanta e gli anni ottanta in Francia l'esigenza filosofica maggioritaria sembra in effetti essere quella di smascherare l'inconsistenza delle presunte unificazioni, dai grandi sistemi teoretici al potere di centralizzazione dello Stato-nazione, dalla forma partito alla presunzione di un possibile consenso universale in ambito scientifico<sup>2</sup>. Il modello narrativo infatti, la cui legittimazione può fondarsi sul soggetto-sistema, permanendo nello speculativo, o affermarsi nel concreto, per autofondazione della libertà, cede il passo, nella società postmoderna, a un gioco a informazione completa, in cui l'aumento di performatività dell'insieme preso in considerazione si produce attraverso la ricombinazione creativa dei dati in esso presenti. In questo contesto – reso fertile dalla forte reazione al soffocante immobilismo sul piano della prassi e della teoria – «microfisica del potere», «disseminazione» delle tracce e «linee di fuga», autorizzate dallo spirito del tempo a trattare del particolare, quando non esplicitamente della biografia e dell'impegno personale, subiscono una *letteralizzazione*, perdendo il proprio mordente originario, squisitamente filosofico, e caratterizzandosi sempre più come elementi ausiliari di un discorso performativo che mira a una ottimizzazione dell'immediato e del contingente. Il «carisma di un *nome-del-concetto*» rende superflua la sua esplicitazione, e il «nuovo ethos universitario» vi trova tutti i tratti principali che lo determinano: «approccio ludico», «logica dell'ingiustificabile», «obbligo all'originalità»,

---

<sup>1</sup> J.-F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Torino 1987, p. 38.

<sup>2</sup> Cfr. G. Chiurazzi, *Il postmoderno*, Mondadori, Milano 2002, p. 40: «Il postmoderno combatte quindi ogni tentativo di totalizzazione, e in questo ha la funzione di resistenza: porta guerra al tutto, è il dissidio contro la conciliazione, l'affermazione della differenza contro l'identità e l'uniformizzazione, è il continuo rilancio della sperimentazione contro il compimento».

«eterodossia produttiva»<sup>3</sup>. Impossibile imbavagliare quel sospetto che, nonostante la prossimità temporale, ha già assunto alcuni tratti specifici della condanna. Potrebbe infatti darsi il caso che in tutto questo rispondere all'urgenza del presente la prova del tempo sveli che il numero dei concetti morti supera di gran lunga quelli vivi; se così fosse, persino il gentiliano più zelante si risparmierebbe la pena di una selezione dal risultato così poco promettente, ritenendo inconcludente scavare nel calderone della «fantasia concettuale francese»<sup>4</sup> alla ricerca di strumenti teorici che non siano occasionali, pretestuosi e transitori.

Di fatto, nello stesso 1979, Dick Hebdige parla del movimento punk nei termini di una lotta di classe «sul terreno dello stile», Toni Negri viene accusato in sede giudiziaria sulla base del «teorema Calogero» di essere stato la “mente” delle Brigate Rosse, Derrida convoca gli “Stati generali della filosofia”, 1200 studiosi in piazza contro la riforma Haby, appena approvata ed emblematica, che aboliva in Francia l'insegnamento della filosofia<sup>5</sup>. Tra 1979 e 1980 poi, Foucault si destreggia con il controverso corso *Nascita della biopolitica*, concludendo di fatto il proprio impegno nella teoria critica (per dedicarsi in seguito alle pratiche e alle tecniche del sé nel campo dell'etica) il cui lascito è stato accolto, tra le altre, dalle mani avidi – alcune delle quali persino neoliberali – dell'*Italian Thought*; nell'aprile 1980, Sartre mobilerà per l'ultima volta una folla di cinquantamila persone, presenti al suo funerale, e appena qualche mese dopo (novembre 1980) Althusser perderà il proprio incarico presso l'*École normale* per l'omicidio della moglie.

In questo scenario, *La condizione postmoderna*<sup>6</sup> emerge in ragione del suo carattere sintomatico, in grado di isolare alcuni degli elementi fondativi propri di quello «spostamento determinato»<sup>7</sup> nello svolgersi del pensiero filosofico-politico degli anni settanta, che ha visto da una parte il «declino della Scuola di Francoforte e in particolare della filosofia di Marcuse»<sup>8</sup> e, dall'altra, «il drammatico epilogo, anche di tipo biografico, della scuola che si riunisce intorno ad Althusser»<sup>9</sup>. In una parola, la svalutazione del marxismo. Lyotard tenta di offrire una risposta teorico-pragmatica il cui esito non ha ancora esaurito la propria forza speculativa nel pensiero contemporaneo. Nel confronto con le diverse rappresentazioni dell'ordine sociale che hanno avuto maggior rilevanza dagli anni trenta in

---

<sup>3</sup> F. Cusset, *French Theory*, tr. it. di F. Polidori, Il Saggiatore, Milano 2012, p. 117.

<sup>4</sup> P. Arantes, «Tentativo di identificazione dell'ideologia francese. Una introduzione (1990)», tr. it. di G. Zanotti, in *Dianoia*, Rivista di filosofia del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna, © S.T.E.M. Mucchi Editore, Modena 2017, p. 201.

<sup>5</sup> Per un inquadramento della questione e una valutazione del significato filosofico complessivo del gesto e dei discorsi riportati in quell'occasione, cfr. F. Garritano, *Formazione e soggettività in Jacques Derrida*, in V. Burza (a cura di), *Il soggetto come problema della pedagogia*, Armando Editore, Roma 2007, pp. 55-85.

<sup>6</sup> J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2002.

<sup>7</sup> R. Esposito, *Da fuori*, Einaudi, Torino 2016, p. 101.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid.

poi nelle analisi filosofiche e sociologiche, Lyotard si rifà a due modelli fondamentali: il primo, perfezionato da Parsons, è una visione sistemica ottimistica all'interno della quale la società è equiparata non più a un tutto organico, bensì a un sistema autoregolato di tipo cibernetico, il cui punto di equilibrio è il «*welfare state* temperato»<sup>10</sup>; il secondo invece, è la *Systemtheorie* tedesca, che pensa la società in forma cinico-catastrofica, sempre coinvolta in una dialettica che vede nel superamento di ogni ostacolo un riassetamento del sistema stesso<sup>11</sup>. Nei due casi però la premessa di fondo è la stessa: la società è unicità, e «il sistema si presenta come la macchina avanguardistica che si tira dietro l'umanità, disumanizzandola per riumanizzarla ad un altro livello di capacità normativa»<sup>12</sup>. A offrire un contro-modello si erge la pragmatica scientifica, che ha il vantaggio sulla metanarrazione di assumere il sistema all'interno del quale si sviluppa come un relativo, isolando il discorso denotativo da tutti gli altri giochi linguistici che costituiscono la rete del sapere narrativo. L'idea è che, assumendo a sua volta tale relativismo, il pensiero speculativo possa inserire frizioni ed elementi di novità all'interno dell'edificio del sapere, a partire da una ricombinazione creativa dei suoi dati, imponendo all'insieme all'interno del quale opera un movimento di ristabilizzazione, il cui obiettivo resta comunque l'ottimizzazione, potenzialmente infinita. Di conseguenza, l'accesso ai dati diviene la battaglia sociale di Lyotard, accolta e rilanciata in campo teorico e politico da quella corrente, legata originariamente al nome di Nick Land, nota come accelerazionismo: tutt'oggi schierato in campo, non senza un certo seguito, questo movimento sostiene l'importanza dell'appropriazione degli strumenti informatici allo scopo di incoraggiare la tendenza capitalistica alla iperproduzione, fino all'inevitabile collasso. I problemi legati a questa prospettiva sono però molteplici, tra i quali non si può tacere un presupposto di stampo teleologico – ragione per la quale viene spesso tradotta, da parte dei suoi detrattori, in una tensione nichilistica. La questione più problematica sta però nella sostanziale accettazione, da parte di Lyotard, della svalutazione di una certa postura filosofica, quella che si occupa e si preoccupa dell'intero, come un discorso tra gli altri soggetto agli stessi limiti, brillantemente esposti contro le teorie strutturaliste e la psicoanalisi lacaniana. In altre parole, quello che manca, e del quale sembra non si senta neanche la mancanza, è la necessità del pensiero speculativo di occuparsi della realtà nel suo insieme. Rinuncia, questa, che non trova però il consenso

---

<sup>10</sup> J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p. 25.

<sup>11</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., pp. 25-26: «Nei teorici tedeschi contemporanei, la *systemtheorie* è tecnocratica, anzi cinica, per non dire disperata: l'armonizzazione dei bisogni e delle speranze individuali o di gruppo con le funzioni assicurate dal sistema è ormai ridotta ad un elemento implicito del funzionamento del sistema stesso; la vera finalità del sistema, dato che esso si autoprogramma come una macchina intelligente, è l'ottimizzazione del rapporto globale fra i suoi inputs e outputs, vale a dire la sua performatività. Anche quando le sue regole mutano e si producono delle innovazioni, anche quando le sue disfunzioni, come gli scioperi o le crisi o la disoccupazione o le rivoluzioni politiche, possono far credere ad una alternativa e suscitare delle speranze, non si tratta che di riaggiustamenti interni ed il loro risultato non può che essere il miglioramento della "vita" del sistema, dato che l'unica alternativa al miglioramento delle prestazioni è l'entropia, cioè il declino».

<sup>12</sup> Ivi, p. 114.

univoco della generazione che ha attraversato filosoficamente gli anni sessanta e settanta, e che ha fatto della questione del sistema la possibilità di sottrarre la filosofia a quello che sembrava un destino ormai segnato.

Allo scopo di supportare tale ipotesi si procederà, in primo luogo, a ripercorrere alcune tappe della novità filosofica francese del Novecento a partire dagli anni trenta, allo scopo di lasciar emergere il profilo dell'arena teorica all'interno della quale Deleuze, Derrida e Foucault operano, e la relativa posta in gioco. Partendo dall'affermazione di Lyotard sulle metanarrazioni come porta di accesso ai cinquant'anni precedenti, può essere non del tutto improduttivo attardarsi sulle forme nelle quali idealismo, marxismo e illuminismo sono entrati in Francia a partire dagli anni trenta, e in particolare su quelle trasformazioni che portano Lyotard a parlare, alla fine degli anni settanta, di una progressiva e irrimediabile svalutazione di queste tre forme del pensiero. La prima avvertenza metodologica arriva dal piano teorico: se il loro presunto tramonto è sincronico, vi deve senz'altro essere una ragione interna a partire dalla quale l'uno non poteva sopravvivere all'altro innanzi alle stesse condizioni storiche. Tale constatazione trova presto conferma nella impossibilità nella quale incorrerebbe chi tentasse di separare la fortuna di un movimento dagli altri due: come potrebbe d'altronde darsi un marxismo che taglia ogni forma di confronto con l'idealismo, una teoria della scienza universale che non si interroghi sulla ragione, una ragione che non guidi il marxismo? Si tratta allora di operare per tagli teorici, parziali sebbene non per questo meno significativi di eventuali ricognizioni di tipo squisitamente storico, allo scopo di mostrare ciò che è comune a queste tre istanze nella loro versione francese.

## 1.2 Hegel vs Spinoza

### 1.2.1 Hegellosigkeit

Nello rivolgersi a marxismo e idealismo, va senz'altro sottolineato che, dopo «l'età dell'entusiasmo e della fiducia»<sup>13</sup>, nel corso della quale i primi scritti marxiani si erano imposti come un passaggio obbligato in Francia – al punto che si può legittimamente ipotizzare una vera e propria “invenzione” del giovane Marx a cura del movimento operaio francese degli anni trenta<sup>14</sup>, o quantomeno ritenerlo senza forzature «l'avvenimento filosofico decisivo di questo periodo»<sup>15</sup> – l'insufficienza di radici

---

<sup>13</sup> L. Althusser, *Prefazione: Oggi*, in L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. di M. Turchetto, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 25.

<sup>14</sup> Tesi, questa, avanzata da Zanardo e per alcuni versi piuttosto convincente.

<sup>15</sup> Cfr. O. Pompeo Faracovi, *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura (1945-1968)*, Feltrinelli, Milano 1972, p. 13: «Del resto, il marxismo aveva in Francia scarse radici teoriche, essendosi sviluppato, fino ai primi decenni del '900, quasi esclusivamente in relazione ai problemi dell'organizzazione del movimento operaio. Solo negli anni Trenta, gli stessi nei quali si realizzava la prima diffusione e conoscenza degli scritti giovanili – “l'avvenimento filosofico decisivo di questo periodo”, [cit. da H. Lefebvre, *Le marxisme et la pensée française*] – la situazione era venuta gradualmente mutando, ed erano nate le prime riviste e pubblicazioni teoriche ad opera di intellettuali marxisti».

teoriche marxiste nella cultura francese si svela in tutta la sua urgenza. Althusser la definirà «la nostra “misera francese”», facendo eco alla *Deutsche Misère* di Heine:

di fatto, a parte gli utopisti Saint Simon e Fourier, che a Marx piaceva tanto evocare, a parte Proudhon che non era marxista e Jaurès che lo era poco, dove sono i nostri teorici? La Germania ha avuto Marx e Engels, e il primo Kautsky; la Polonia, Rosa Luxemburg; la Russia, Plekhanov e Lenin; l'Italia Labriola che (quando noi avevamo Sorel!) corrispondeva alla pari con Engels, poi Gramsci. Dove sono i nostri teorici? Guesde, Lafargue?<sup>16</sup>

L'atteggiamento prevalente del marxismo francese con il quale Althusser si confronta è di stampo antimaterialistico, correlato alla valorizzazione di «generici elementi di attivismo e soggettivismo»<sup>17</sup> che priva la filosofia del suo carattere oggettivo, creando così una barriera apparentemente invalicabile tra scienza della natura e scienza dell'uomo. Se, secondo Marx, Hegel ha confuso l'oggettivazione con l'alienazione, il Partito marxista francese ritiene di poter essere tanto più marxista quanto più allontana dalla propria vista l'oggettività materiale dell'alienazione, senza la quale però la prassi gira semplicemente a vuoto<sup>18</sup>. Questa lettura parziale di Marx si accompagna a una lettura parziale di Hegel, che entra tardivamente in Francia prima nella forma ridotta del soggettivismo imperante del momento dell'autocoscienza, incagliatasi nella figura della coscienza infelice, per ritrovare la pienezza dello spirito solo dopo la pubblicazione di *Genesi e struttura* di Hyppolite. In questo modo un neohegelismo claudicante si erge su basi esistenzialiste e umaniste, e quando Wahl scrive che «a nostro avviso non si tratta d'altro che di questo: conseguire un romanticismo classico – un classicismo romantico, e far scaturire, come doveva tentare con altri mezzi Hölderlin, dalla più profonda infelicità della coscienza alla sua più alta felicità»<sup>19</sup>, tradisce irrimediabilmente l'obiettivo principale del sistema hegeliano, confondendolo con una sorta di *medicina mentis* la cui mira oscillerebbe da un ruolo meramente consolatorio a una forma di eudemonismo utopistico. La conseguenza dell'affievolimento, quando non dell'eliminazione totale, del lato oggettivo in favore di una coscienza che da individuale deve passare all'universalità per amare il proprio destino senza subirlo getta nell'ipocondria, per sfuggire alla quale una sola via è possibile. Non solo:

---

<sup>16</sup> L. Althusser, *Prefazione: Oggi*, in L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 25.

<sup>17</sup> O. Pompeo Faracovi, *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura (1945-1968)*, cit., p. 16.

<sup>18</sup> Cfr. L. Althusser, *Prefazione: Oggi*, in L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 25: «Passavamo allora il nostro tempo più lucido a militare, quando avremmo dovuto anche difendere il nostro diritto e il nostro dovere di conoscere e semplicemente di studiare per produrre. Non ci prendevamo neppure questo tempo».

<sup>19</sup> Ivi, p. 16.

se l'uomo non vuole sprofondare, deve riconoscere il mondo come autonomo, essenzialmente *bell'e fatto*, accettare le condizioni postegli dal mondo stesso e strappare alla sua burbera ritrosia ciò che egli vuole avere per sé<sup>20</sup>.

Ma occorre anche tenere a mente che

sebbene il mondo debba essere essenzialmente riconosciuto come *bell'e fatto*, esso non è tuttavia qualcosa di morto, bensì, come il processo vitale, qualcosa che sempre di nuovo si produce, qualcosa che, nello stesso tempo, in quanto si conserva, progredisce. In questa produzione, che conserva e manda avanti il mondo, consiste il lavoro dell'uomo adulto<sup>21</sup>.

In questo modo ci si allontana dall'anima bella goethiana e dalla poetica novalisiana, da Hegel detestate, per rinsaldare il legame tra *Vernunft* e *Wirklichkeit* oltre la sfera umana. Il «lavoro universale del genere umano» non condurrà a una pacificazione dei conflitti, ma permetterà di tanto in tanto di riposare in una conquista provvisoria della speculazione prima di reimmergersi nel lavoro incessante della dialettica. Un tale *homo dialecticus* in Francia non scompare, e se la profezia foucaultiana di fatto non si avvera è proprio perché «non è vero che la dialettica si riduce a una macronarrazione o a un mito»<sup>22</sup>. Il «pathos dell'oggettivazione»<sup>23</sup>, che risponde al bisogno di rinsaldare le fratture senza per questo celare l'aspetto frustrante dell'incertezza di un movimento il cui termine è solo *in nuce*, permane nel pensiero francese del Novecento, che prova a rispondervi con i propri mezzi teorici. Si può obiettare che tale risposta si articola essenzialmente nella forma di una mistificazione di Hegel prima e di un suo rifiuto esplicito dopo, al punto che, conclusasi la stagione dei grandi seminari di Kojève, Deleuze diagnosticcherà nell'atmosfera immediatamente pre-sessantottina un «antihegelismo generalizzato»<sup>24</sup>. Si osserva però con relativa agilità che questi due

---

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di B. Croce, Laterza, Milano 2002, § 396 Z.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> R. Bodei, *La civetta e la talpa*, Il Mulino, Bologna 2015, p. 60. Nella pagina seguente Bodei argomenta come segue: «la concezione hegeliana è [...] molto più complessa dell'immagine che ne offre Foucault: consiste nel rifiuto – che va a colpire ante litteram l'impianto del filosofo francese – della convinzione utopistica che sia possibile l'incorporazione completa, non dialettica, dell'alterità, che sia cioè possibile l'affermazione senza negazione, l'eliminazione dell'asservimento del particolare all'universale, sostituendo loro, alla maniera di Deleuze e Guattari, le categorie di “differenza”, ripetizione o rizoma».

<sup>23</sup> Espressione utilizzata da Bodei come titolo di un capitolo della sua ricostruzione della filosofia del Novecento, cfr. R. Bodei, *La filosofia nel Novecento*, Donzelli, Roma 1997.

<sup>24</sup> Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, Cortina, Milano 1997, p. 1: «L'argomento qui trattato è manifestamente nell'aria e se ne possono rilevare i segni: l'orientamento sempre più deciso di Heidegger verso una filosofia della Differenza ontologica; l'esercizio dello strutturalismo fondato su una distribuzione di caratteri differenziali in uno spazio di coesistenza; l'arte del romanzo contemporaneo che gira attorno alla differenza e alla ripetizione, non soltanto nella sua riflessione più astratta, ma nelle sue tecniche effettive; la scoperta nei campi più svariati di una propria capacità di ripetizione, che sarebbe anche quella dell'inconscio, del linguaggio, dell'arte. Tutti questi segni possono essere ricondotti a un antihegelismo generalizzato: la differenza e la ripetizione hanno preso il posto dell'identico e del negativo, dell'identità e della contraddizione».



momenti non si sottraggono a un confronto critico con l'eredità hegeliana<sup>25</sup>: se l'esistenzialismo si scaglia contro il senso della storia hegeliano per purificare Marx dall'ottimismo teleologico proprio dei giovani marxisti, toccando a tratti punte di soggettivismo, lo strutturalismo, in polemica aperta con l'esistenzialismo, deve far fuori il poco scientifico Hegel per poter trattare il mondo umano con gli strumenti dell'analisi della scienza della natura, sostituendo al primato della coscienza e dell'individuo il concetto di struttura, con l'obiettivo di garantire la conoscenza scientifica contro «tutte le mistificazioni della “conoscenza” ideologica»<sup>26</sup>. Sul versante di quello che è poi stato definito il poststrutturalismo, e che solo in parte ha ai riguardi dello strutturalismo un atteggiamento oppositivo, condividendone per esempio le riserve maggiori nei confronti, appunto, dell'esistenzialismo, si potrebbe poi indicare, sempre a livello sintomatico, un esito piuttosto significativo. Il post-strutturalismo in effetti sottoscrive le indicazioni dello Hegel dell'*Enciclopedia* sopra riportate: non solo il '68 francese è stato «un'intrusione del reale puro»<sup>27</sup> nella politica e nella filosofia del tempo, ma la prova del fatto che il mondo stesso è stato pensato come «un processo vitale, qualcosa che sempre di nuovo si produce» sta nella peculiare coincidenza tematica che coinvolge il lascito testamentario di Foucault<sup>28</sup>, di Deleuze<sup>29</sup> e di Derrida<sup>30</sup>, e che Agamben ha definito «la vita nella sua erranza»<sup>31</sup>. In tutti e tre i casi si tratta di una vita che si distingue dalla vita biologica e che può essere pensata come un impersonale che, in determinati momenti, si affaccia sul mondo sotto forma di evento: questa «una vita» non è, in fondo, il modo in cui una filosofia si legittima come totalità sfuggendo al contempo alla gabbia dorata del soggettivismo e al vortice del panlogismo? Che non sia sovrapponibile a qualcosa come lo slancio vitale bergsoniano lo si intuisce dalla particolare attenzione che questi pensatori attribuiscono al concetto di differenza. Se, nel caso di Deleuze, quest'ultimo deriva in parte dal suo proprio “bergsonismo”, fortemente eccedente rispetto allo stesso Bergson, lo stesso non può certamente essere detto di Derrida, i cui riferimenti filosofici

---

<sup>25</sup> Cfr. G. Bataille, «Hegel, l'uomo e la storia», in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, tr. it. di F. C. Papparo, Guida editori, Napoli 2000, p. 169: «I giochi del pensiero attuale mi sembrano in generale falsati dal misconoscimento, di cui ci compiacciamo, della descrizione complessiva dell'Uomo e dello Spirito umano data da Hegel fin dal 1806. Non posso sapere né fino a qual punto la descrizione sia grandiosa né se sia il tema più importate che debba esser proposto alla mia riflessione; ma essa c'è e s'impone nella misura in cui la conosciamo: il meno che posso dirne è che è inutile ignorarla, e ancora più inutile sostituirvi le improvvisazioni imperfette tacitamente insinuate, forse in modo sornione, da tutti quelli che parlano dell'uomo».

<sup>26</sup> Sottotitolo di *Leggere Il Capitale*.

<sup>27</sup> G. Deleuze, *Pourparler (1972-1990)*, tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, p. 192.

<sup>28</sup> Cfr. M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza*, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, vol. 3 (1978-1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, tr. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998.

<sup>29</sup> Cfr. G. Deleuze, *Immanenza: una vita...*, tr. it. di F. Polidori, in «aut-aut», 271-272, 1996, pp. 4-7.

<sup>30</sup> Cfr. J. Derrida, *Apprendre à vivre enfin...*, intervista rilasciata a «Le Monde» nell'agosto 2004.

<sup>31</sup> Cfr. G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in «aut-aut», 276, 1996, pp. 39-57. In questo articolo, Agamben si sofferma su Foucault e Deleuze; tuttavia non si può non notare che la questione può essere ampliata, ai fini dell'interrogazione e senza pretendere di trarne conclusioni preliminari, anche all'intervista cosiddetta testamentaria di Derrida.

hanno indotto Nancy a parlare di una tassonomia tedesca<sup>32</sup> (principalmente ontologia heideggeriana e fenomenologia), all'interno della quale egli si (auto)inscrive a sua volta. Non si tratta quindi di uno «scorrere indifferenziato della vita» che annienterebbe, secondo Adorno, «il sale della dialettica»<sup>33</sup>, ma di un ripensamento, per invenzione o per ritorzione, di quei concetti che definiscono la dialettica a vantaggio di una diversa teoria e pratica del divenire<sup>34</sup>. Se è vero che nella biblioteca di Derrida l'opera di Hegel compare «in un margine interno e meno visibile»<sup>35</sup>, è vero anche che Derrida stesso fonda e conduce i propri argomenti filosofici proprio lungo i margini<sup>36</sup>; non siamo dunque autorizzati a priori a credere che gli attori del post-strutturalismo non si siano interrogati su Hegel, o al più che abbiano fondato un generico fronte antihegeliano, pena l'impossibilità di cogliere la complessità delle questioni cogenti in Francia dagli anni sessanta in poi. Inoltre, la necessità del contingente vuole che Deleuze, Foucault e Derrida abbiano studiato con Jean Hyppolite, scoprendo, scontrandosi con e avendo modo di apprezzare il «lavoro difficile» e «interminabile» che il confronto con Hegel costituisce per il filosofo contemporaneo. Anche la questione principale del marxismo francofono si articola sotto la forma del differenziale: lo sforzo primario degli intellettuali francesi militanti ruota infatti intorno all'individuazione della *differenza specifica* di Marx rispetto agli autori che ha attraversato (Stirner, Feuerbach, Hegel), all'aspetto complessivo del suo pensiero (si può parlare di frattura epistemologica tra il giovane Marx e il Marx della maturità?), delle interpretazioni dominanti che hanno codificato il linguaggio e dettato il canone (Lenin, Stalin, Lukács, Gramsci). I termini della questione – alienazione, coscienza infelice, riappropriazione, proprietà – pur modificati e talvolta risemantizzati in parte attraverso quelle che Merleau-Ponty battezzerà *Le avventure della dialettica*<sup>37</sup>, sono e restano intimamente hegeliani.

La tesi secondo la quale Hegel sarebbe il grande rimosso della filosofia francese e l'idealismo una tensione speculativa che non agisce sotto trama nel post-strutturalismo va quindi profondamente ripensata; il suo elemento di eccentricità non è definibile nei termini di una eliminazione, bensì di uno slittamento temporale degli studi hegeliani rispetto a Germania, Inghilterra, Italia e Stati Uniti, la cui causa più prossima e conseguenza più immediata è stata una chiusura del dibattito all'interno

---

<sup>32</sup> J.-L. Nancy, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, tr. it. di T. Ariemma e L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona 2008, p. 24: «la linea di Deleuze è la linea francese, almeno al primo livello, al livello dei genitori, cioè Bergson – i nonni e i bisnonni non sono esattamente francesi, ma sono in ogni caso latini d'Europa. Invece la linea di Derrida è evidentemente la linea tedesca. E io ritengo di trovarmi di più sul filo della linea tedesca: pur nella bastardaggine c'è un grosso cromosoma tedesco».

<sup>33</sup> T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, tr. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 10.

<sup>34</sup> È infatti solo all'interno di questa cornice teorica che è possibile interrogarsi seriamente sul senso della convergenza tematica che caratterizza gli anni '60-'70 intorno al concetto di differenza.

<sup>35</sup> Cfr. J. Derrida, *La disseminazione*, tr. it. di M. Odorici, Jaca Book, Milano 2018.

<sup>36</sup> Per una breve ma efficace introduzione al rapporto tra Derrida e Hegel si veda S. Soresi, *Derrida e Hegel – linee per un confronto*, in J. Derrida, *Il tempo degli addii*, tr. it. di S. Soresi, Mimesis, Milano-Udine 2006.

<sup>37</sup> M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, tr. it. di F. Madonia, Sugar, Milano 1965.

dei confini nazionali. Causa più prossima, perché la *Hegellosigkeit*, denunciata da Koyré nel 1930 al I Congresso hegeliano dell’Aia<sup>38</sup>, è stata ostinatamente portata avanti dall’imperante spiritualismo di fine Ottocento, che individua nella dialettica la sola spinta negatrice con conseguente distruzione dell’io, del mondo e di Dio in favore di un panlogismo, inevitabilmente dogmatico. Quando poi le espressioni di Hegel vennero sfruttate dalla retorica del nazionalismo tedesco in prossimità dello scoppio delle ostilità, «nessuno dubitava che la sua [di Hegel] dottrina politica fosse il fondamento filosofico delle ideologie pangermaniste e imperialiste del I Reich»<sup>39</sup>. Tale atteggiamento guardingo permarrà oltre la data simbolica del 1929, anno di pubblicazione del già citato saggio di Wahl; sarà necessaria l’azione congiunta di Koyré, Kojève e Hyppolite per consentire infine a Hegel di mettere piede sul suolo francese<sup>40</sup>. Conseguenza più immediata, perché gli strumenti hegeliani, rilette alla luce di e fortemente contaminati da Kierkegaard e Heidegger, si presentano nel panorama francofono contribuendo proprio a quell’istanza distintiva portata avanti dal post-strutturalismo: rispondere «al tempo della dismissione generalizzata del filosofico»<sup>41</sup> affermando il «diritto [della filosofia] a esistere come filosofia speculativa»<sup>42</sup>. E, come insisterà Nancy, «lo speculativo non fa che resuscitare»<sup>43</sup>, ossia è vita che si afferma oltre la morte schivando la trappola della predicazione, l’affermazione di un luogo del pensiero in cui il rapporto intellettuale tra soggetto e attributo viene sciolto, permettendo il passaggio dell’uno nell’altro – le somiglianze di famiglia con lo stile della sinistra hegeliana sono, non a caso, notevoli.

Ecco quindi sorgere la prima e fondamentale domanda che ci guiderà lungo questo percorso, domanda che, come indica chiaramente Derrida, ci sottrae al dibattito tra «storici o eredi della filosofia»<sup>44</sup>:

in che cosa la possibilità di un *avvenire in generale* dipenderebbe dall’avvenire di *Hegel*, tanto dall’avvenire *promesso* a questo pensatore quanto dall’avvenire *pensato da* questo pensatore? [...] C’è avvenire al di là della pretesa fine della storia, al di là di quel luogo o di quel *topos* che si chiama sapere assoluto? Ossia, al di là di una certa presentazione del tempo in generale? Che cos’è? L’a-venire

<sup>38</sup> Cfr. A. Koyré, *Rapport sur l’état des études hégéliennes en France*, in Id., *Études d’histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1961.

<sup>39</sup> R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974, p. 42.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, p. 46: «la conclusione che si impone [alla fine di queste considerazioni sulla filosofia hegeliana nel contesto della cultura francese] è una sola: non solo vi fu un lunghissimo periodo di tempo (dalla fine dell’800 al 1929) nel quale il pensiero di Hegel fu quasi del tutto misconosciuto e ignorato, ma anche quando – dal 1929 al 1947 – si sviluppa una vigorosa corrente di studi hegeliani, persiste una altrettanto risoluta chiusura da parte di vasti ambienti intellettuali e accademici. La si chiami o meno *Hegellosigkeit*, si tratta pur sempre di quell’“atteggiamento di ostilità” registrato nel 1930 da Koyré; di quel “pregiudizio antihegeliano” ancora così forte – ricordava de Gandillac – nel 1933; di quella “sensibilità dei professori” che, come notava Châtelet, negava il diritto di cittadinanza filosofica a Hegel ancora nel 1945».

<sup>41</sup> R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, Feltrinelli, Padova 2015, p. 11.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>43</sup> J.-L. Nancy, *Secondo seminario*, in J.-L. Nancy, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, cit., p. 46.

<sup>44</sup> J. Derrida, *Il tempo degli addii*, cit., p. 8.

si pensa o si annuncia a partire dalla domanda «che cos'è»? o anche, più in generale, a partire da ciò che si chiama una «domanda»? E in che cosa tutte le frasi che così produciamo sottoscriverebbero, se la sottoscrivono, la tradizione e l'avvenire di questo nome proprio, Hegel? l'interpretazione della sua eredità?<sup>45</sup>

Domanda, questa, che impone la questione metodologica agli artefici della rinascita hegeliana, e che sembra doppiare quella già posta da Adorno, nel primo dei *Tre studi su Hegel*, quando invita non a «chiedersi che cosa in Kant, e ora anche in Hegel, abbia un senso per il presente»<sup>46</sup> ma, al contrario, «che senso abbia il presente di fronte a Hegel»<sup>47</sup>. Il tema dell'avvenire, inoltre, consente l'accesso a quella forma di impersonale che, come si è cercato di suggerire, risuona nel discorso post-strutturalista, offrendo un primo nome proprio a quel «non detto che pure è presente in ciò che [il filosofo] dice»<sup>48</sup>. Vedremo che questi due aspetti, quello dell'eredità di Hegel e del suo avvenire, si ricongiungono in una unica domanda, che ha precisamente la forma del «che cos'è», e individuando la quale si è di conseguenza in grado di determinare l'essenziale che accomuna l'idealismo al marxismo e all'Illuminismo.

### 1.2.2 Per una filosofia dell'avvenire

L'urgenza di ridefinire la cornice di un pensiero dell'avvenire si affaccia prepotentemente nella Francia della prima metà del Novecento, ricalcando in misura non trascurabile il movimento francofono di rinascita della filosofia hegeliana<sup>49</sup>: da una parte, la lettura esclusiva del giovane Marx, il cui debito teorico nei confronti di Feuerbach è stato poi messo in luce, tra altri, da Althusser<sup>50</sup>, porta a eleggere la problematica feuerbachiana della «filosofia dell'avvenire» come nucleo teorico fondamentale del marxismo; dall'altra, Koyré e lo stesso Kojève insistono, sotto influenze heideggeriane, sulla centralità del futuro nella temporalità hegeliana: «ce n'est pas “du passé” que nous vient le temps, mais de l'avenir»<sup>51</sup>, scriverà Koyré nel 1934, e Kojève gli farà eco nel 1947: «Il

---

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> T. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, a cura di G. Zanotti, Il Mulino, Bologna 2014, cit., p. 33.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, p. 181.

<sup>49</sup> Come non manca di notare Vincent Descombes, nella sua lucidissima ricostruzione, anch'essa datata 1979, della filosofia francese dal 1933 al 1978, le ragioni principali della ripresa di Hegel sono le seguenti: «L'une est le regain d'intérêt pour le marxisme, à la suite de la révolution russe. Une part du prestige qui entoure les dirigeants bolcheviques rejaillit sur Hegel, dans la mesure où Lénine, par exemple, en avait vivement recommandé la lecture. L'autre raison est l'influence du cours prononcé par Alexandre Kojève à l'École pratique des hautes études à partir de 1933 et qui se prolongera jusqu'en 1939», V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Les Editions de Minuit, Paris 1979, pp. 21-22.

<sup>50</sup> Cfr. L. Althusser, *Prefazione: Oggi*, cit., pp. 45-48.

<sup>51</sup> A. Koyré, *Hegel à Iéna*, in Id., *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971, pp. 176-177 : « La durée ne se prolonge pas du passé au présent. Le temps se forme en s'étendant ou mieux en s'extériorisant à partir du “maintenant”, mais non, encore une fois, en se prolongeant, en durand. C'est au contraire, de l'avenir qu'il vient à soi dans le maintenant. La “dimension” prévalent du temps est l'avenir qui est, en quelque sorte, antérieur au passé. C'est cette insistance sur l'avenir, la primauté donnée à l'avenir sur le passé, qui constitue, à notre avis, la plus grande originalité de Hegel. Et cela nous fait comprendre pourquoi, dans les additions de l'*Encyclopédie*, Hegel parle de l'attente, de l'espoir.

tempo a cui Hegel pensa [...] è caratterizzato dal primato dell'Avvenire»<sup>52</sup>. Lo smarrimento innanzi al quale si trova la prima sinistra hegeliana quando, forte dell'idea di un compimento della storia in nome della ragione e della libertà, assiste al ritorno al potere del dispotismo con l'incoronazione di Federico Guglielmo IV, ha senza dubbio punti di affinità non secondari con la perdita di fiducia che colpisce gli intellettuali marxisti che assistono alle Grandi Purghe staliniane della metà degli anni trenta e, in generale, al fallimento dell'esperimento sovietico. Non deve sorprendere quindi che parte delle soluzioni adottate per far fronte alla sensazione di una cesura incolmabile tra teoria e realtà siano le stesse.

Feuerbach è stato il primo a offrire ai neo-hegeliani una proposta teorica che permettesse di pensare un “dopo” Hegel – per l'appunto, nei *Principi della filosofia dell'avvenire*<sup>53</sup> – e che possiamo individuare sotto l'etichetta di umanesimo idealista. Il debito del Marx pre *Ideologia tedesca* nei confronti di questi testi è enorme, salvo poi tradursi in un rifiuto della soluzione feuerbachiana dal 1845 in poi (con una conseguente riformulazione, per quanto implicita, delle critiche rivolte a Hegel). Lungi dal voler ripercorrere le tappe di questo confronto, serrato e stimolante, ci si limiterà a lasciar emergere attraverso l'argomento di Feuerbach l'origine di quel filo rosso che, come vedremo, riemergerà un secolo dopo in Francia, per alcuni aspetti per mano di Althusser, per altri per mano di Sartre, sebbene reinterpreted. Dopo aver scardinato la presunta coincidenza tra filosofia hegeliana e realtà, invocando la necessità del fluire del tempo, Feuerbach spiega pazientemente che anche la grande filosofia di Hegel, suo malgrado, è una filosofia determinata e particolare, e che l'avvenire potrebbe persino giudicarla «una filosofia ormai lontana e tradizionale»<sup>54</sup>. Liberati i suoi contemporanei dal peso della teleologia, egli si prende l'incarico teoretico di scardinare l'impianto della *Scienza della logica*, scagliandosi contro il presupposto secondo il quale l'opposto dell'essere sarebbe il non essere. Affinché la filosofia hegeliana attraversi realmente la contraddizione insita in essa, occorre che si metta radicalmente in dubbio, senza cedere alla tentazione di giocare su piani diversi: il contrario dell'essere logico non è il nulla, bensì l'essere sensibile, ed è solo partendo da

---

Et aussi du regret. C'est que le temps hégélien est, avant tout, un temps *humain*, *le temps de l'homme*, lui-même cet être étrange qui “est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est”, être qui se renie en ce qu'il est au profit de ce qu'il n'est pas, ou n'est pas encore, être qui, partant du présent, le renie, cherchant à se réaliser dans l'avenir, qui vit pour l'avenir y trouvant, ou du moins, y cherchant sa “vérité”; être qui n'existe que dans cette transformation continue de l'avenir dans le maintenant, et qui cesse d'être le jour où il n'y plus d'avenir, où rien n'est plus à venir, où tout est déjà venu, où tout est déjà “accompli”. Et c'est parce que le temps hégélien est *humain* qu'il est aussi *dialectique*, comme c'est parce qu'il est l'un et l'autre, qu'il est essentiellement, un temps *historique* ».

<sup>52</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it. di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 457.

<sup>53</sup> Sebbene la tematica sia già anticipata nelle *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, scritte in forma aforistica due anni prima (1842) e ragionevolmente considerate materiale preparatorio per il primo testo citato, e nella *Critica alla filosofia hegeliana*, che risale al 1839.

<sup>54</sup> L. Feuerbach, *Critica della filosofia hegeliana*, in Id., *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1979, p. 8.

quest'ultimo che si potrebbe provare la realtà del primo. Il confronto con la natura diventa quindi una esigenza primaria per qualsiasi sistema filosofico che voglia affermarsi in quanto tale, pena una unilateralità che altra non è, in fondo, che quella del teismo: per trattare dell'essenza dell'uomo bisogna occuparsi dell'uomo, e non alienarne l'essenza in un aldilà logico-metafisico. Feuerbach giunge così alla conclusione che la filosofia di Hegel è «l'ultimo rifugio, l'ultimo sostegno della teologia razionale»<sup>55</sup>. Profondamente dialettico, prosegue poi opponendo alla massima espressione della teologia la sua contraddizione, l'ateismo, in direzione di un superamento. Se l'idealismo assoluto è il compimento della teologia, la forma filosofica che corrisponde all'ateismo è individuata da Feuerbach nel panteismo stoico e spinoziano. Parziali e incompleti per ragioni complementari<sup>56</sup>, questi due modelli teorici devono affrontarsi l'un l'altro: riconoscendo poi che il panteismo è a sua volta affetto dal punto di vista della teologia, ossia è «una negazione della teologia che è essa stessa teologia»<sup>57</sup>, il pensiero potrà procedere in direzione della nuova filosofia, che sarà finalmente una antropologia. Il punto di vista è, come Marx non tarderà a svelare, ancora intimamente hegeliano, ma il primo grande confronto tra Hegel e Spinoza è stato ormai messo in piedi e il carattere necessario di questo dialogo continuerà a resistere ai tentativi di dismissione della filosofia speculativa. È interessante notare qui la doppia operazione che Feuerbach conduce: da una parte, come abbiamo visto, rivendica una idea di mediazione e superamento che contraddice le conclusioni hegeliane, ritenendo il sistema di Spinoza una antitesi all'idealismo assoluto, non un elemento già assorbito – arriva persino a rivolgere contro Hegel l'accusa che quest'ultimo aveva mosso a Spinoza, ossia quella di orientalismo<sup>58</sup>; dall'altra, sostenendo l'identità tra ateismo e panteismo, tralascia uno dei punti

---

<sup>55</sup> L. Feuerbach, *Teorie provvisorie per una riforma della filosofia*, in Id., *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., p. 63.

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, p. 65: «La proposizione paradossale di Hegel: “la coscienza che noi abbiamo di Dio è l'auto-coscienza di Dio” riposa sullo stesso fondamento dell'altra, altrettanto paradossale, proposizione di Spinoza: “l'estensione, o la materia, è un attributo della sostanza”; e non ha altro senso che questo: l'autocoscienza è un attributo della sostanza o di Dio, e Dio è l'Io. La coscienza, quella coscienza che il teista attribuisce a Dio distinguendola della coscienza reale, è soltanto una rappresentazione senza realtà. La proposizione di Spinoza: “la materia è un attributo della sostanza”, non significa altro che questo: la materia è un essere sostanziale e divino. Allo stesso modo che la proposizione di Hegel null'altro dice se non che la coscienza è un essere divino».

<sup>57</sup> L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, in Id., *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., p. 98.

<sup>58</sup> L'orientalismo starebbe nell'aver considerato il nulla come una sostanza o un principio opposto all'essere, cfr. L. Feuerbach, *Critica della filosofia hegeliana*, cit., p. 43: «Il nulla, come opposto dell'essere, è una creazione della immaginazione orientale che rappresenta come essere la mancanza d'essere, e contrappone alla vita la morte intesa come un principio autonomo di annientamento, e alla luce la notte, come se questa fosse non soltanto la pura mancanza della luce, ma qualcosa di positivo di per se stesso. Quanta o quanto poca realtà ha la notte come essere contrapposto alla luce, altrettanto o altrettanto poco, o addirittura ancor minore, fondamento e realtà razionale ha il nulla come opposto dell'essere in generale. La notte viene considerata come una sostanza reale, quando l'uomo perde la nozione della differenza tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo, e quindi scambia le proprie impressioni e le proprie sensazioni soggettive per proprietà oggettive; quando l'orizzonte della sua sfera di rappresentazioni è ancora sommamente limitato, in modo che il suo punto di vista circoscritto ad un determinato punto dello spazio vale come punto di vista del mondo o dell'universo; quando perciò il dileguarsi della luce gli appare come un dileguarsi effettivo, e l'oscurità gli appare come la fonte della luce stessa, della luce solare, che si estingue; e infine quando l'uomo spiega l'oscuramento del sole affermando che esiste un essere particolare nemico della luce intravvisto nell'eclissarsi del sole sotto forma di un drago o di un serpente in lotta con l'essere della luce. L'oscurità, intesa come un essere particolare nemico della luce, trova la sua ragion d'essere

fondamentali della critica di Hegel a Spinoza, che non si fonda sulla vulgata del *maledictus*, bensì sull'accusa di acosmismo – ponendosi contro una lunga tradizione di ricezioni parziali e fuorvianti del pensiero spinoziano, sfociata nella celebre stagione del *Pantheismusstreit*.

La stessa antitesi si ritrova, in versione francofona, nell'hegelismo di Alexandre Kojève, il quale ha fortemente influenzato attori fondamentali della filosofia francese di metà secolo attraverso i noti seminari tenuti all'*Ecole pratique des Hautes Etudes* dal 1933 al 1939, e successivamente pubblicati, nel 1947, sotto il titolo di *Introduzione alla lettura di Hegel*. Inserendosi nel solco già preparato da Koyré, il quale gli chiese per l'appunto di sostituirlo, inizialmente per un solo anno, alla guida del seminario di «Scienze religiose», che sotto la sua regia si occupava esclusivamente del primo Hegel, Kojève si concentra sulla *Fenomenologia dello spirito*, discutendo ogni lunedì pomeriggio con personaggi quali Aron, Bataille, Lacan, Weil, Caillois, Merleau-Ponty, Queneau. L'esito della proposta di Kojève si trova in linea di continuità con la soluzione feuerbachiana, caratterizzandosi a sua volta come una forma di antropologia. Partendo anch'egli dalla critica alla sostanzialità del nulla, Kojève apre la strada, che sarà poi ulteriormente battuta dal Sartre de *L'essere e il nulla*, a quella che Descombes definisce una «umanizzazione del nulla». La negazione non è altro che il modo dell'azione umana, intesa lungo l'apposizione lavoro-lotta<sup>59</sup>; in altri termini, ogni azione è una lotta contro l'identità piena della natura, opposizione a un avversario che comporta una trasformazione dello stato del mondo. Affinché l'introduzione del nuovo nel già esistente sia possibile, occorre che vi sia azione umana; ne segue che la negatività è, per Kojève, l'essenza stessa della libertà:

L'humanisation du néant implique qu'il n'y ait rien de négatif dans le monde hors de l'action humaine. La nature, puisque tel est le nom de ce qui produit sans que l'homme agisse, doit être pleinement positive. L'être naturel se définira par l'identité (au sens ordinaire et « non dialectique » du terme). La chose naturelle – ce caillou, ce chien, est ce qu'elle est et n'est rien que ce que sa nature (son identité) lui commande d'être. D'où l'enseignement de Kojève : l'*histoire* est dialectique, la nature ne l'est pas<sup>60</sup>.

Kojève propone quindi una ontologia dualista in cui l'essere naturale è semplice perpetuazione di sé, convergendo con il *conatus* spinoziano, mentre l'essere storico resta hegeliano in virtù dello speciale rapporto che intrattiene con il niente, tradotto anche in un desiderio di essere altro da sé, di contestazione della propria identità, di continua differenziazione<sup>61</sup>. Affinché questi due universi

---

soltanto in un'oscurità dell'intelletto: esiste soltanto nell'immaginazione. Nella natura non c'è nessun essere reale opposto alla luce».

<sup>59</sup> Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 113: «L'Uomo, presenza reale del nulla nell'essere (tempo), è azione, vale a dire lotta e lavoro: - nient'altro».

<sup>60</sup> V. Descombes, *Le même et l'autre*, cit., p. 47.

<sup>61</sup> Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 219: «Ora, l'abbiamo visto e lo vedremo ancora, la base profonda dell'antropologia hegeliana è formata da questa idea che l'Uomo non è un Essere che è in una identità eterna con se stesso nello Spazio, ma un Nulla che *annienta* in quanto Tempo nell'Essere spaziale, mediante la *negazione* di

antagonisti trovino conciliazione, occorre una terza ontologia o logica che sia in misura di integrarli dialetticamente. Ora, in una filosofia che si voglia concreta, tratto distintivo della tradizione della sinistra hegeliana, il sapere assoluto, ossia il luogo in cui pensiero ed essere riconoscono la propria identità, si traduce in chiave antropologica nella fine di ogni conflitto. Kojève ne parla in termini di «fine della Storia», ossia di fine delle avversità e della conseguente possibilità dell'uomo di dedicarsi a ciò che lo rende felice (come il gioco, l'amore e l'arte) con la tranquillità del saggio epicureo. Va da sé che nella post-storia si compierebbe di fatto “la morte dell'uomo”, ossia si darebbe la conseguenza ultima della nietzschiana morte di Dio: «la fin de l'Histoire est la *mort* de l'Homme proprement dit». In altre parole, alla fine della storia l'idealismo sarà la vera filosofia, ma fino a quel compimento essa è falsa e fuorviante, perché distoglie l'uomo dal suo impegno concreto di opposizione: quest'ultimo è precisamente la *praxis*, terminologia marxiana che sarà poi sostituita, dopo il 1965, dall'espressione meno esistenzialista «pratica», il cui scopo ultimo è precisamente far sì che ideale e reale coincidano. Ma per poter spiegare «il fatto della storia», quindi per Kojève affinché la filosofia sia possibile, occorre chiarire chi parla di filosofia e come può far sì che il proprio discorso non cada su un piano meramente individuale ma acceda al punto di vista dell'assoluto<sup>62</sup>. Questa interrogazione, la cui urgenza dopo la pubblicazione di *Essere e tempo* non può essere ignorata, porterà Kojève a una considerazione provocatoria e interessante:

Che cos'è dunque questo Hegel? Prima di tutto, è un uomo in carne e ossa, che si *sa* tale. Poi, quest'uomo non sta sospeso nel vuoto. È seduto su una sedia, davanti a un tavolo, e scrive con una penna su un pezzo di carta. E *sa* che tutti questi oggetti non sono caduti dal cielo; sa che sono dei prodotti di quella cosa che si chiama il *lavoro* umano. Sa anche che questo lavoro si effettua in un *Mondo* umano, in seno a una Natura, di cui egli stesso fa parte. E questo Mondo è presente nel suo spirito nello stesso momento in cui scrive la risposta al suo “che cosa sono?”. Così, per esempio, ode dei rumori che vengono da lontano. Ma non ode soltanto dei *rumori*. Sa anche che questi rumori sono colpi di cannone, e sa che i cannoni sono anch'essi prodotti di un *Lavoro*, fabbricati, questa volta, in vista di una *Lotta* a morte tra gli uomini. Ma c'è dell'altro. Egli sa che ciò che ode sono i colpi sparati dai cannoni di Napoleone alla battaglia di Jena. Dunque egli sa di vivere in un mondo in cui agisce Napoleone. Ora, in ciò vi è qualcosa che Descartes, Platone, e tanti altri filosofi ancora *non* sapevano, *non potevano* sapere. E non è proprio per questo che Hegel arriva a quel Sapere assoluto al quale i suoi

---

questo Essere; mediante la negazione o trasformazione del dato, a partire da un'idea o da un ideale che *non* è ancora, che è ancora nulla («progetto»); mediante la negazione che si chiama *Azione* (Tat) della Lotta e del *Lavoro* (*Kampf und Arbeit*)».

<sup>62</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 203: «L'insieme della PhG, riassunto nel capitolo VIII, deve rispondere alla domanda: “Cos'è il Sapere assoluto e come è possibile?” Vale a dire: quali devono essere l'Uomo e la sua evoluzione storica perché, a un certo momento di questa evoluzione, un individuo umano, casualmente chiamato Hegel, si veda in possesso di un Sapere assoluto, cioè di un Sapere che gli rivela non più un aspetto particolare e momentaneo dell'Essere (che egli ha il torto di prendere per la sua totalità), ma l'Essere nel suo insieme integrale, qual è in sé e per sé?».



predecessori hanno aspirato *invano*? Forse. Ma, perché allora è Hegel a pervenirvi, e non uno qualsiasi dei suoi contemporanei che, tutti, sanno dell'esistenza di un uomo chiamato Napoleone? [...] Hegel è il solo che può accettare e giustificare l'esistenza di Napoleone, cioè "dedurla" a partire dai primi principi della sua filosofia, della sua antropologia, della sua concezione della storia. Gli altri si vedono costretti a condannare la *realtà* storica, e i loro sistemi filosofici sono tutti, per ciò stesso, condannati da questa realtà. Hegel sarebbe dunque questo *Hegel*, pensatore dotato di un Sapere *assoluto*, solo perché, da una parte, *vive* al tempo di Napoleone, e, dall'altra, è *il solo a comprenderlo*? Nella *PhG* Hegel dice precisamente questo<sup>63</sup>.

Ponendo l'accento sullo Hegel uomo che passo dopo passo rinuncia al proprio io individuale per farsi carico del discorso dell'Assoluto, Kojève si allinea lungo l'asse dell'enfasi heideggeriana sul dramma della finitudine umana, marcando il pugno sul versante soggettivo dell'esistenza. Il rapporto con l'oggettività rischia infatti di far perdere di vista all'uomo la propria specificità; per ritrovarla, occorre invece il confronto con l'altro, che nella *Fenomenologia* è esemplificato dal rapporto servo-padrone, momento centrale in Kojève<sup>64</sup>. Anche la questione del cominciamento cambia polo di riferimento, venendo interpretata da Kojève, innanzitutto, come possibilità dello stesso discorso filosofico. Su questo punto, egli confronta l'*Etica* di Spinoza e la *Scienza della logica* hegeliana, rivelando in fondo come entrambi i testi, sebbene in modo diverso, nascondano una matrice essenzialmente teologica:

L'*Ethique* explique tout, sauf la possibilité pour un homme vivant dans le temps de l'écrire. (...) L'*Ethique* n'a pu être écrite, si elle est vraie, que par Dieu lui-même ; et, notons-le bien, par un Dieu non incarné. On peut donc formuler la différence entre Spinoza et Hegel de la manière suivante. Hegel devient Dieu en pensant ou écrivant la *Logique* ; ou, si l'on veut ; c'est en devenant Dieu qu'il l'écrit ou la pense. Spinoza par contre, doit être Dieu de toute l'éternité pour pouvoir écrire ou penser son *Ethique*<sup>65</sup>.

In altre parole, il limite dell'*Etica* è di non essere preceduta da un equivalente teorico della *Fenomenologia dello spirito*, come invece accade per la *Scienza della logica*, che sia in grado di spiegare perché il sistema è possibile e come può essere enunciato da un soggetto incarnato, rimanendo, in ultima istanza, infondata. Sebbene dunque Kojève concordi sostanzialmente con Feuerbach nel porre il sistema di Spinoza e quello di Hegel come due letture teologiche del mondo, egli ritiene che il punto di partenza di Hegel permetta di salvarne il progetto; spostando l'accento sulla dimensione antropologica, che non disdegna una certa insistenza sullo Hegel uomo che soffre e fatica innanzi all'emergere nel suo pensiero del sapere assoluto, che ne annichilisce la finitezza, la

---

<sup>63</sup> Ivi, pp. 204-205.

<sup>64</sup> Coerentemente, il desiderio umano viene letto nei termini di desiderio dell'altro, desiderio di riconoscimento da parte dell'altro, quindi in ultima istanza necessità dello sguardo dell'altro.

<sup>65</sup> V. Descombes, *Le même et l'autre*, cit., p. 59.

scrittura hegeliana è il sentiero percorso dal singolo verso la totalità nel dolore della sua realizzazione<sup>66</sup>. Si tratta, anche nel caso di Kojève, di opporre il modello panteista alla proposta hegeliana: la sintesi tra le due sarà orientata in direzione di un superamento della loro parzialità verso una nuova forma dell'*anthropos*, una forma che non si accontenta più di essere definita nella sua finitezza attraverso le coordinate del trascendentalismo kantiano – aspetto, questo, che Heidegger non aveva trascurato di evidenziare nel suo *Kant e il problema della metafisica* – ma che insiste sulla potenza negatrice della coscienza che coinvolge l'Io concreto come suo oggetto nel momento in cui quest'ultimo si impegna nella riflessione su di sé. La frattura all'interno dell'Io concreto determina irrimediabilmente una ferita al cuore del cogito cartesiano: non solo non esiste più alcuna posizione che possa essere definita umana a partire dalla quale l'Io possa riflettere assolutamente su se stesso e giungere alla verità speculativa, ma tra certezza e verità si inserisce strutturalmente una distanza incolmabile, che costringe l'Io a uscire da sé, aprendosi così all'intersoggettività e all'essere a sua volta oggetto dell'Altro. In altre parole, il soggetto subisce un decentramento talmente radicale da non essere più in misura di pensarsi esclusivamente come tale, ma si scopre preda dell'Altro come conseguenza dell'alterità di sé a sé, senza che alcuna promessa di riconciliazione possa sottrarlo a questo destino. La condizione umana è per Kojève l'estenuante ricerca di un continuo errare per sfuggire da sé nel tentativo di ritrovarsi fuori da sé, una contraddizione reale all'interno della quale si dà tutta la sua esistenza.

L'originale lettura kojèviaiana della *Fenomenologia* di Hegel offre al cantiere della riflessione filosofica francese tematiche che ne sono giustamente considerate la cifra distintiva: dall'approfondimento del ruolo della morte e del sacrificio, incoraggiata dalla speculazione di Bataille, poi di Baudrillard e Derrida, alla questione del desiderio, resa definitivamente centrale da Lacan, poi ridiscussa da Deleuze e Guattari, giusto per citarne gli esempi più noti, Kojève sembra collocarsi al crocevia tra urgenze heideggeriane, provocazioni nietzschiane e rinascita hegeliana che ben si adegua a un contesto europeo che ha perduto la propria centralità, e che sente l'urgenza di riflettere sui propri presupposti teorici. In equilibrio precario, egli non può offrire un vero e proprio avvenire alla filosofia: quest'ultima è inevitabilmente portata alla propria soppressione, esattamente come accadrà allo Stato, alla fine della storia. Il tiranno e il filosofo, in fondo, tendono a coincidere, al punto che la fine dell'uno sarà al contempo la soppressione dell'altro. Per questa ragione, egli

---

<sup>66</sup> Tale questione continua a emergere nel panorama della filosofia francese contemporanea. Ne è un esempio particolarmente rilevante la filosofia di Alain Badiou, per esempio nel suo seminario dedicato al concetto di infinito. Attraversando questo testo ci si imbatte infatti nell'idea che se la filosofia è una forma di diagnostica dell'*impasse* teorica e politica, che non può quindi mai avere l'ultima parola, va da sé che essa non può avere neanche la prima, con il risultato che «si può essere nel sapere assoluto in riferimento al soggetto, non in riferimento all'essere», cfr. A. Badiou, *L'Infinito. Aristotele, Spinoza, Hegel. Il Seminario 1984-1985*, tr. it. di A. Destasio, Orthotes, Napoli 2018, p. 29.

caratterizza spesso e con gran compiacimento la propria produzione filosofica come una lunga introduzione. Impegnato nell'introduzione all'introduzione del sistema hegeliano, Kojève sembra mancare il momento di verità, rimandandone l'esposizione a quando, con la fine della storia, non vi sarà più alcuna necessità di esporlo, dato che ogni conflitto sarà infine risolto. Il modo dell'introduzione diventa la sola possibilità che il singolo ha per tentare di affacciarsi sul sapere assoluto attraverso l'analisi della data storica, rinunciando così di fatto al discorso filosofico sul sistema. Quando quest'ultimo sarà infatti possibile, si rivelerà sostanzialmente inutile. Il discorso di Kojève resta ancorato al lato soggettivo, incapace quindi di discutere dall'interno l'impianto del sistema hegeliano, di offrire la proposta di un sistema che ha a sua volta perso il proprio centro, e l'accesso allo spinozismo risulta parziale e incompleto, dunque a sua volta impotente innanzi alla dismissione del filosofico.

### 1.2.3 La «légende» Spinoza

In Feuerbach e in Kojève il sistema spinoziano compare dunque in antitesi a quello hegeliano, ma tale raffronto si articola nella semplicistica versione di una proposta complementare ottenuta per negazione del primo e soggetta agli stessi limiti, perché legata indissolubilmente a presupposti hegeliani: come lo stesso Hegel non ha mancato di esplicitare in diversi luoghi della sua produzione, egli considera il discorso di Spinoza come inizio fondamentale del filosofico e, al contempo, come una postura teorica alla quale opporsi radicalmente. Sebbene, infatti, la filosofia di Spinoza sia indiscutibilmente all'origine della riflessione intorno al «rapporto essenziale tra il pensiero e l'assoluto»<sup>67</sup>, al punto che per essere filosofi bisogna innanzitutto essere spinoziani («*du hast entweder den Spinozismus oder keine Philosophie*»<sup>68</sup>), Hegel ritiene che tale punto di vista, limitato alla sostanza, debba essere elevato al soggetto<sup>69</sup>, pena il permanere nella forma del *das Starre*. Ciò che c'è di vero nel sistema di Spinoza si dà in forma compiuta, per Hegel, nel proprio progetto teorico, che non sacrifica il divenire in favore del già da sempre. Feuerbach e Kojève leggono Spinoza come antitesi a Hegel, e lo fanno ancora in modo totalmente hegeliano: Spinoza resta complementare a Hegel perché nel suo sistema manca il principio soggettivo; nell'ambito della religione, il panteismo è ateismo, mentre dal punto di vista della storia del mondo esso non è altro che natura incapace di condurre una riflessione su se stessa. Il fatto che la sintesi ottenuta in seguito, in direzione di una

---

<sup>67</sup> P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, tr. it. di E. Marra, Ombre Corte, Verona 2016, p. 21.

<sup>68</sup> Cfr. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1964, vol. III/2, p. 137.

<sup>69</sup> Cfr. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 656: «L'unica confutazione dello spinozismo può quindi consistere soltanto in ciò che si riconosca anzitutto come essenziale e necessario il suo punto di vista, e che poi in secondo luogo si elevi questo punto di vista da se stesso al punto di vista superiore», e Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, §151, agg., p. 367: «La sostanza è un grado essenziale nel processo di sviluppo dell'idea, ma non è l'idea stessa, non è l'idea assoluta, bensì l'idea nella forma ancora limitata della necessità».

antropologia nel primo caso e di una ridefinizione dell'umano nel secondo, non trovi nel pensiero filosofico la propria espressione, ma si affidi ad altri ambiti, suggerisce però che il contemporaneo collasso del modello hegeliano e di quello spinoziano coincida, nei fatti, con la fine della filosofia. Vi è dunque quantomeno una postura filosofica presunta comune tra Hegel e Spinoza, legata a doppio filo con l'idea del sistema come inseparabilità tra concetto ed essere.

A rafforzare il senso di prossimità tra i due sistemi, l'interpretazione offerta nell'*Anti-Dühring* di Engels, il quale distingue il pensiero metafisico dal pensiero dialettico, annoverando in quest'ultima direzione teorica proprio Spinoza (e Cartesio) quale suo «splendido rappresentante»<sup>70</sup> moderno. Si riconferma qui l'idea, profondamente hegeliana, che Spinoza sia il precursore di un movimento di pensiero da portare a compimento. La differenza sostanziale tra quelle due visioni del mondo sta nella capacità di cogliere l'intero, di pensare la realtà nella sua totalità: secondo Engels il pensiero classico è, nella sua visione «primitiva, ingenua, ma sostanzialmente giusta del mondo»<sup>71</sup>, intrinsecamente dialettico. Il pensiero metafisico è invece una invenzione della modernità che consiste in una parcellizzazione dei fenomeni la cui origine risiede in uno studio della natura che ha lasciato da parte l'insieme per dedicarsi al particolare. Merito di Hegel è aver pensato «tutto quanto il mondo naturale, storico e spirituale [...] come un processo, cioè in un movimento, in un cambiamento, in uno sviluppo che mai hanno tregua»<sup>72</sup>; sua colpa, l'aver sacrificato la realtà all'idea, che logicamente precede il mondo, condannando così il suo sistema a divenire «un colossale aborto»<sup>73</sup>. Che la si ponga dunque in opposizione diretta o in continuità con la proposta hegeliana, la filosofia di Spinoza sembra non poter essere letta fuori dal confronto con Hegel, che in una certa misura la definisce e che finisce per asservirla, in una forma o nell'altra, al movimento dialettico. Il risultato è un confronto falsato, già viziato in principio da un presupposto non fondato talmente forte da scoraggiare in partenza la lettura dello stesso Spinoza (sebbene «per riconoscere infine Spinoza è necessario tornare ad ascoltare la sua voce»). Eppure, parafrasando una celebre espressione di Althusser, se noi, da spinozisti, siamo sembrati hegeliani (o quanto meno dialettici), occorrerà spiegarne le ragioni<sup>74</sup>. Tramite le riflessioni di Althusser è agile capire per quale motivo Spinoza è interpellato come sfondo a partire dal quale misurare la postura hegeliana; all'interno dell'economia del nostro lavoro, l'ingresso di Spinoza come ulteriore interlocutore apparentemente estraneo al tema delle metanarrazioni, permette di individuare con maggiore chiarezza ciò che c'è in comune tra idealismo e marxismo, lasciando al contempo emergere l'indice del loro differenziarsi. A rafforzare la curiosità verso questo «sentimento di

---

<sup>70</sup> Cfr. F. Engels, *AntiDühring*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 22.

<sup>71</sup> Ivi, p. 23.

<sup>72</sup> Ivi, p. 26.

<sup>73</sup> Ivi, p. 27.

<sup>74</sup> Cfr. L. Althusser, *Elementi di autocritica*, tr. it. di N. Mazzini, Feltrinelli, Milano 1975.

estranea familiarità che prova ogni lettore hegeliano di Spinoza, ogni lettore spinoziano di Hegel»<sup>75</sup> contribuisce senz'altro il fatto che, come Gueroult ha instancabilmente avvalorato nel suo monumentale primo volume su Spinoza<sup>76</sup>, il concetto di *causa sui* non è, nell'*Etica*, la verità prima della sostanza, come vorrebbe la lettura hegeliana, né il suo cominciamento, sottolineando che il *sive* posto tra *res* e *causa sui*, come Spinoza chiarisce nel *De intellectus emendatione*, è solo *ut vulgo dicitur*. Si tratta, per Gueroult, di contrastare quella che definisce la *légende* dello spinozismo, fenomeno la cui paradossalità è già insita nella contraddizione esistente tra l'etimologia del termine *legenda* e il significato poi assunto dal suo uso: ciò che doveva essere letto nasconde, al contrario, il senso stesso di un testo, in favore di una narrazione. Per quanto non si tratti più, nella Francia degli anni sessanta, della narrazione sei-settecentesca dello Spinoza ateo, incomprensibile e spesso incoerente, una nuova narrazione, maturata soprattutto in suolo tedesco con esiti altrettanto mistificanti, si è sostituita alla prima. Sebbene tale trasformazione avvenga in Germania, essa è estremamente preziosa per comprendere i termini della ricezione francofona di Spinoza perché, come sottolineerà Jean-Félix Nourrisson, l'interesse francese per Spinoza nasce precisamente sull'onda dei dibattiti e delle interpretazioni tedesche intorno alla sua filosofia.

Prima della ripresa tedesca, infatti, la circolazione delle idee spinoziane era parziale e fuorviante; due esempi particolarmente significativi a tal proposito sono il *Dictionnaire historique et critique* (1697) di Bayle, spesso unico canale di diffusione dello (anti)spinozismo in Europa, e la *Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza* (1731), considerato l'evento più significativo per l'interpretazione dello spinozismo in Francia, contenente i saggi di Fénelon (1718), la ripubblicazione del testo di Lamy (1696) e la falsa confutazione del conte di Boulainvilliers (1731). Lamy, cartesiano, ritiene inammissibile la sostanza unica di Spinoza, sostenendo che tale assunto, premessa *sine qua non* del panteismo, equivalga a una dichiarazione di ateismo. Bayle cerca di mettere in ridicolo le posizioni di Spinoza, affermando che quest'ultimo è contraddittorio con se stesso, che dimostra male quello che sostiene di dimostrare e che non prova ciò per cui ci sarebbe bisogno di una prova, per trarre poi da tutto questo conclusioni errate<sup>77</sup>. A sua volta si scaglia contro l'unicità della sostanza: l'immutabilità

---

<sup>75</sup> P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 16.

<sup>76</sup> Martial Gueroult si impegna esplicitamente nel contrastare la "leggenda" dello spinozismo, ossia quel fenomeno di abbagliamento dato dalla presunzione di conoscere già il contenuto dei testi spinoziani prima di averli attraversati. Contro la maggior parte delle interpretazioni precedenti, egli sostiene inoltre la necessaria lettura sintetica del progetto spinoziano, troppo spesso trascurata in favore di un approccio analitico che vorrebbe portare il lettore dalle definizioni delle parti al tutto. Restituito il suo senso generale al metodo geometrico, Gueroult si concentra in particolare sulle prime undici definizioni dell'*Etica*, mostrando che l'inizio formale non è Dio, come sembrerebbe suggerire la lettura hegeliana; al contrario, Dio non è oggetto della prima definizione, bensì della sesta, per essere nominato esplicitamente soltanto nella undicesima. Questa scelta va misurata nel suo carattere di necessità, pena il rischio di mancare sin dall'inizio l'ingresso allo spinozismo. Cfr. M. Gueroult, *Spinoza. I, Dieu (Éthique I)*, Paris, Aubier-Montaigne, collection Philosophie, 1968.

<sup>77</sup> Cfr. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Compagnie des libraires, Amsterdam, 1734 (Gallica, ed. online): « Ainsi dans le système de Spinoza, tous ceux qui disent: Les Allemands ont tué 1000 Turcs, parlent mal et fausement, à

di Dio è incompatibile con la natura composita dell'estensione e con la contraddittorietà dei pensieri dell'uomo. Fénelon, dal canto suo, fa eco a Lamy e Bayle: non sorprende dunque che, dal suo punto di vista, essere spinozisti equivalga a essere atei e contraddittori. Non avendo letto direttamente Spinoza, Fénelon è preda facile del gioco paradossale di un pensiero che si afferma proprio nel momento in cui l'obiettivo dichiarato è quello di disarticolarlo: se già Nourrisson nota la prossimità tra gli argomenti apparentemente anti-spinoziani di Fénelon e lo stesso Spinoza, Brunschvicg (*Spinoza et ses contemporains*, 1971) afferma che il senso di tale vicinanza è dato soprattutto da un certo modo di pensare l'infinito, ossia dall'infinito intensivo, definito come «un infini simple et indivisible, immuable et sans aucune modification, en un mot un infini qui soit un, et qui soit toujours le même»<sup>78</sup>. Si tratta, per Fénelon, di affermare una continuità il cui fondamento è l'interiorità spirituale, purificata dal razionalismo cartesiano. Al conte Boulainvilliers va invece attribuita una maggiore comprensione delle tesi spinoziane, che andavano a suo avviso fortificate attraverso una esposizione epurata da quello che Janet definiva il «metodo ipocrita del XVIII secolo»; egli è certo uno dei primi acclamatori dello spinozismo in Francia, ma non riesce in realtà a sostenere Spinoza: eliminando quella che riteneva secchezza matematica ne indebolisce, suo malgrado, gli argomenti. A questo coro occorre aggiungere come minimo altri due autori, fondamentali per quella che Paul Janet definisce «la storia dello Spinoza metafisico»<sup>79</sup>: si tratta di Malebranche e di Leibniz. Per il primo, l'antireazionismo di Spinoza è semplicemente inaccettabile, nonché la prova del suo essere non solo empio, ma anche illogico. Per Leibniz la questione è molto più complessa: egli dedica parole amare al metodo spinoziano, associandosi a Bayle nel sostenere che ciò che Spinoza indica come “dimostrazione” non ha affatto valore definitorio, salvo esserne privatamente affascinato. Entrambi ingaggiano una battaglia teoretica estremamente interessante contro le conseguenze della *causa sui* di Spinoza, ossia contro l'ammissibilità dell'infinito in atto, e lo fanno attraverso lo stesso stratagemma, invocando cioè l'ausilio dell'infinito matematico.

Tra Settecento e Ottocento la strada per “correggere” Spinoza si biforca lungo due direzioni: da una parte, sembra delinearci una sorta di auspicato pseudo-platonismo o di protoidealismo, in cui le tesi di Spinoza si rifarebbero non già alla sostanza unica, ma piuttosto a una sorta di iperuranio matematico che starebbe dietro o davanti la realtà fisica e che sarebbe in grado di sostenerne la struttura geometrica; in alternativa, sembra che il cammino dei mistici sia l'unica strada in grado di

---

moins qu'ils n'entendent: Dieu modifié en Allemands a tué Dieu modifié en 1000 Turcs; et ainsi toutes les phrases par lesquelles on exprime ce que font les hommes les uns contre les autres n'ont point d'autre sens véritable que celui-ci: Dieu se hait lui-même; il se demande des grâces à lui-même, et il se les refuse: il se persécute, il se tue, il se mange, il s'envoie sur l'échafaud, etc. ».

<sup>78</sup> L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, PUF, Paris 1971, p. 254.

<sup>79</sup> Cfr. P. Janet, *Le spinozisme en France*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», Paris 1882, Janvier-Juin, pp. 109-132.

accogliere a braccia aperte Spinoza. Questo bivio interpretativo è stato confermato dall'analisi delle opere di una serie di autori minori che si sono occupati dei problemi dello spinozismo, individuati soprattutto grazie all'ausilio dei manuali francesi di metà Ottocento. Il *compte rendu* di Jean-Félix Nourrisson (*Spinoza et le naturalisme contemporain*, 1866) e quello di Paul Janet (*Le spinozisme en France*, 1882) si sono rivelati uno strumento particolarmente prezioso a tale scopo: attraverso un confronto incrociato è possibile infatti individuare gli autori che hanno cercato di spingere Spinoza in una direzione (quella di una anticipazione dell'idealismo: cfr. l'abate Sabatier de Castres, Beaussire nella sua analisi del testo di Deschamps, il conte di Gobineau) o nell'altra (misticismo: Abate di Lignac, Saint-Simon, Leroux). Tralasciando le specificità di questi testi, interessanti per una visione d'insieme della questione ma filosoficamente poco rilevanti, ci limiteremo a notare il risultato complessivo della prima di queste due tendenze, ossia il progressivo emergere dell'immagine di uno Spinoza precursore di Hegel. Sul versante francese occorre inoltre segnalare il ruolo della scuola di Victor Cousin<sup>80</sup>, il quale, dopo una fase di approfondimento degli idealisti scozzesi, promossa anche dal suo allievo Jouffroy, presta il proprio orecchio a Fichte, Schelling e Hegel, concentrandosi sul problema della sintesi dell'identità a partire dalle antinomie soggettivo-oggettivo, io-non io, finito-infinito<sup>81</sup>. Egli entra in contatto con i testi di Spinoza attraverso le lenti di Herder, Goethe, Novalis e Schleiermacher, le energie dei quali si sono concentrate nello scindere il nesso apparentemente ormai consolidato tra panteismo e ateismo. Analizzando meglio le basi teoriche della scuola di Cousin si colgono con relativa agilità le ragioni per le quali la fascinazione per lo spinozismo è destinata a restare tale a causa di un assunto di partenza inconciliabile con quella dottrina: l'importanza

---

<sup>80</sup> Così Moreau riassume le posizioni di Cousin: «Victor Cousin, maître de l'école éclectique puis de l'institution universitaire, mène un combat sur deux fronts, contre le sensualisme et le traditionalisme. Il s'est d'abord réclamé de Hegel et de Spinoza; critiqué alors comme panthéiste par la droite, il abandonne ces références encombrantes pour s'instituer successeur de Descartes, consacré comme "premier psychologue français"; il peut ainsi fonder la métaphysique sur l'analyse de la conscience. Dans une telle configuration, Cousin et les siens accusent Spinoza d'avoir outré le cartésianisme en méprisant les enseignements de la conscience et de l'expérience et en se laissant pousser par le démon des mathématiques jusqu'à l'affirmation de la nécessité absolue; il a donc versé dans le panthéisme ou, plutôt, dans l'une des deux formes du panthéisme: celle qui absorbe le monde en Dieu et non l'inverse (la leçon de Hegel a été entendue); il est donc assimilable non pas au matérialisme, mais plutôt à une sorte de déviation mystique du cartésianisme. L'école de Cousin fabrique ainsi quelques stéréotypes, qui auront cours longtemps dans l'Université française et chez ceux qui s'en inspireront. Cette construction est critiquée par un spiritualisme plus radical que celui de Cousin, qui attaque Descartes en le compromettant par Spinoza (on reconnaît la tactique de Leibniz, et d'ailleurs le principal tenant de cette thèse est Foucher de Careil, éditeur des œuvres inédites de Leibniz). Cousin se défend dans ses dernières années en essayant de détacher plus encore Descartes de Spinoza. Il énonce alors que le panthéisme vient à Spinoza de la tradition juive, et notamment de la Cabbale – la doctrine désormais ne doit plus rien à la science cartésienne, même par exagération. Une autre critique est celle des positivistes qui reprochent aux cousinienens leur rhétorique incapable d'expliquer les lois réelles du développement de l'humanité. Taine en est un bon exemple, lui qui se réclame de Spinoza précisément parce qu'il y lit ce déterminisme jusqu'ici tellement abhorré. Toutes nos actions sont déterminées par des lois explicables comme celles qui gouvernent les objets de la nature. On peut expliquer La Fontaine et Tite-Live, ou encore des passions d'un homme et le tempérament d'un peuple, sur le modèle que nous ont donné la troisième et la quatrième partie de l'*Ethique*. Sous la plume de Taine, Spinoza apparaît ainsi comme le précurseur de la version la plus objectiviste des sciences sociales», in P.-F. Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, MD Impressions, Vendôme 2009, pp. 117-118.

<sup>81</sup> Fondamentale notare che anche il primo traduttore francese dell'opera di Spinoza, E. Saisset, appartiene a sua volta alla scuola di Cousin.

fondamentale data, in quel contesto, al principio della personalità, umana e divina. Tra Descartes, Maine de Biran (per Cousin il più grande filosofo francese del XIX secolo), Leibniz, una certa tradizione legata alla dottrina dei diritti dell'uomo (es. Tocqueville) e l'interpretazione della filosofia di Spinoza da parte dello stesso Hegel, lo spinozismo non poteva effettivamente attecchire in Francia se non come panteismo naturalista, che sfociava però facilmente in un misticismo (ne è un esempio la scuola di Saint-Simon). La conclusione del testo di Janet sembra confermare questa linea interpretativa: egli afferma infatti che, sebbene Vacherot, Renan e Taine abbiano testimoniato come dal 1850 in poi il punto di vista dell'unità della sostanza cominci ad essere accettato in Francia, in realtà

le génie de Spinoza n'est pas très adapté à la nature de l'esprit français. La France n'est pas mystique. Elle aime les idées nettes et bien délimitées<sup>82</sup>.

Si noti che gli argomenti pro e contro Spinoza scivolano velocemente sul piano nazionalistico, con il risultato paradossale che quest'ultimo sarà considerato di fatto alla stregua di un prodotto degli spiriti tedeschi, allo scopo di squalificarlo:

mais, en réservant à Spinoza la place qui lui appartient dans l'histoire, reléguons le Spinozisme parmi les lointaines et capitales erreurs des siècles écoulés. En philosophie aussi bien qu'en tout le reste, la France n'a qu'à se souvenir d'elle-même. Qu'elle renonce décidément aux traditions allemandes de Spinoza, pour reprendre et ne plus abandonner les traditions toutes françaises de Descartes. Ou si elle éprouve le besoin d'emprunter à d'autres peuples des modèles, qu'au génie poétique de Descartes elle associe le génie pratique d'un Franklin<sup>83</sup>.

Un elemento particolarmente interessante è l'effetto retroattivo che tali giudizi hanno avuto sulle premesse teoriche dello spinozismo. Brunschvicg per esempio, confrontando la filosofia di Malebranche con quella di Spinoza nel suo *Spinoza et ses contemporains*, si lancia in una tesi anti-intuitiva: dal punto di vista metafisico sarebbe a suo avviso scorretto annoverare lo spinozismo tra i realismi e l'occasionalismo tra gli idealismi. Egli ritiene infatti che i punti di vista dei due filosofi debbano essere invertiti, pena l'impossibilità di comprendere l'esigenza fondamentale che muove il loro pensiero: Malebranche è il realista, perché pone tra essenza ed esistenza una barriera che impedisce a ciò che è di essere ridotto alla deduzione idealista, stabilendo così un principio di eterogeneità che permette di salvare il creazionismo e la volontà divina; al contrario, la perentoria

---

<sup>82</sup> P. Janet, *Le spinozisme en France*, cit., p. 131.

<sup>83</sup> F. Nourrisson, *Spinoza et le naturalisme contemporain*, Librairie académique Didier et C., Libraires-éditeurs, Paris (Gallica), p. 305.



definição I del libro primo dell'*Etica* («Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente»<sup>84</sup>) è sinonimo di idealismo assoluto, ossia di hegelismo<sup>85</sup>. Parimenti Moreau conclude il suo *Spinoza et le spinozisme* avanzando quella che potrebbe persino sembrare una provocazione:

en fin de compte, l'adjectif qui convient le mieux pour qualifier le spinozisme est sans doute celui de «rationaliste». Et comme il convient encore à d'autres philosophies, il faut le préciser lui-même. Un rationalisme absolu. L'expression, empruntée à Gueroult et Matheron, ne doit pas tromper : il s'agit de dire non pas que la Raison est partout, d'emblée ; mais que le réel est totalement intelligible ; que nous n'avons rien de mieux que la Raison pour comprendre la nature, y compris celle des hommes. Un rationalisme historique. L'expression surprendra ceux qui voient en Spinoza un philosophe tout entier tourné vers un dieu à peine informé de l'existence humaine ; mais elle désigne assez bien celui qui pense la production historique des normes de vérité, le développement des différentes formes d'Eglises et d'Etats, l'histoire concrète de la liberté. Un rationalisme militant. Il s'agit ici non de faire référence à quelques anecdotes (encore qu'elles soient significatives), à quelques formules cassantes face aux tenants de l'obscurantisme (Boxel ou Burgh), mais de rappeler que le système a un objectif,

---

<sup>84</sup> Spinoza, *Etica*, libro I, def. I, in Id., *Opere complete*, tr. it. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007, p. 787.

<sup>85</sup> Cfr. L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, cit., pp. 245-246: « Ce qui serait dangereux, ce serait de faire la somme telle quelle de ces solutions en les détachant du problème auquel elles se rapportent, et de conclure simplement que Spinoza est réaliste, que Malebranche est idéaliste; ce serait substituer aux doctrines elles-mêmes, prises dans leur simultanéité historique, l'ombre qu'elles ont projetée sur la pensée des Berkeley ou des Kant. Or, pour qui se dégage d'une illusion de perspective, dont il est facile ici de dénoncer l'origine, le rapport de Spinoza et de Malebranche s'exprime en termes exactement inverses de ceux que nos préoccupations modernes nous ont rendus familiers. Considérés comme métaphysiciens, c'est Spinoza qui est idéaliste, Malebranche qui est réaliste. [...] Or les idées qui sont en Dieu, idées qui sont, de l'aveu commun de Spinoza et de Malebranche, adéquates en l'homme, correspondent-elles immédiatement à ce qui existe ? l'ordre des essences suffit-il à engendrer l'ordre des existences ? y a-t-il passage immédiat, identité de nature, entre l'idée et l'être, continuité enfin entre l'infini et le fini, Dieu et l'homme ? Répondre affirmativement, c'est professer l'idéalisme absolu, et Spinoza répond affirmativement. Répondre négativement, c'est placer entre l'essence et l'existence, entre l'idée et l'être, une barrière opaque et indestructible, l'"autre que le même", la matière différente de l'esprit ; c'est reconnaître l'irréductibilité du réel à la déduction idéaliste, c'est professer le réalisme. Et Malebranche répond négativement; tout son système est construit pour justifier la réponse négative, pour opposer à l'unité de la nature divine qui entraînerait une production nécessaire et éternelle de l'univers, l'hétérogénéité en Dieu de la sagesse et de la volonté: "La volonté de créer des corps n'est point nécessairement renfermée dans la notion de l'Être infiniment parfait, de l'Être qui se suffit pleinement à lui-même. Bien loin de cela, cette notion semble exclure de Dieu une telle volonté." (ibid., VI, 5.) Dès lors nous ne pouvons pas rattacher à un système de déductions logiques l'acte absolument libre, absolument arbitraire, de Dieu: "S'il voit dans sa sagesse les idées incorruptibles, il voit dans ses volontés toutes les choses corruptibles, puisqu'il n'arrive rien qu'il ne fasse". Le monisme idéaliste est donc l'erreur par excellence. Du point de vue de la vérité nous pouvons dire sans doute qu'"il n'y a pas de deux sortes d'étendue", et sur ce point Malebranche reconnaît expressément qu'il est d'accord avec Spinoza : l'étendue intelligible est l'essence de l'étendue matérielle. Mais il est absurde de conclure de la vérité à la réalité : "Tu dois, dit Jésus dans les *Méditations*, distinguer deux espèces d'étendues, l'une intelligible, l'autre matérielle : L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire ; c'est l'immensité de l'être divin, en tant qu'infiniment participable par la créature corporelle, en tant que représentatif d'une matière immense ; c'est en un mot l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles... L'autre espèce d'étendue est la matière dont le monde est composé, et bien loin que tu l'aperçoives comme un être nécessaire, il n'y a que la foi qui t'apprenne son existence... Le misérable Spinoza a jugé que la création était impossible, et par là dans quels égarements n'est-il point tombé !" (IX, 9-13) ».

et que tout ce qui est dit tend vers ce but : *faire partager à tous les hommes la paix, la sécurité et la liberté politique ; et au maximum d'entre eux, la libération de l'âme*<sup>86</sup>.

Idealista e razionalista, a tratti persino storicista, sembra che il ritratto di Spinoza che si profila in suolo francese abbia più affinità con l'idealismo assoluto di quanto non accada ai rimaneggiamenti francofoni dello stesso Hegel.

#### 1.2.4 Oltre l'impasse

Ma se il pensiero metafisico è invenzione della modernità, se l'apice del pensiero dialettico è Hegel o al più Marx, se il compimento del pensiero metafisico è celebrato da Heidegger con l'avvento di Nietzsche, e se il post-moderno, oltre a squalificare il dialettico, ha la prerogativa di creare una cesura tra l'uomo e la sua storia, sembra davvero che il pensiero filosofico non abbia più strade e che non si ricordi nemmeno di averne mai percorse. L'uomo si ritrova frammentato, flessibile, scisso dal suo passato e incapace di una progettualità a lungo termine. Innanzi a questo scenario, Althusser assume una posizione forte, un posizionamento politico: sebbene già ai tempi de *La sacra famiglia* Engels e Marx avessero annoverato Spinoza nel calderone dei sistemi metafisici contro i quali l'Illuminismo aveva dovuto combattere<sup>87</sup>, Althusser, nel suo interrogarsi sull'avvenire del marxismo, afferma che «possiamo considerare Spinoza come l'unico antenato diretto di Marx»<sup>88</sup>. Non solo. Nell'esprimere le ragioni per le quali a suo avviso vi è una unica tradizione materialista che parte da Spinoza, egli spiega anche le ragioni della prossimità percepita ai riguardi del percorso hegeliano: Hegel e Spinoza sono infatti accomunati dalla fattualità paradossale di essere i pensatori più dogmatici e, nonostante questo, gli unici capaci di *produire* libertà. Si tratta, per Althusser, di due pensieri che dimostrano esemplarmente che il senso della filosofia si dà nei suoi effetti, il cui scopo è sempre quello di occupare uno spazio già occupato da teorie pregresse. Non della forma della loro esposizione, bensì dello spazio di ricerca e di azione che aprono; in questo senso, tesi apparentemente arbitrarie possono essere poste senza che vi sia verifica empirica, perché la loro tenuta si misura in funzione dello spazio di libertà che sono in grado di sviluppare:

Dans ces conditions, l'exposition systématique n'a absolument rien de contradictoire avec les *effets* philosophiques produits, tout au contraire elle peut, par la rigueur de l'enchaînement de ses raisons,

---

<sup>86</sup> J.-F. Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, cit., pp. 123-124.

<sup>87</sup> Per una prima presentazione del tema cfr. V. Morfino, *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Hildesheim: Georg Olms Verlag AG, 2016.

<sup>88</sup> L. Althusser, *L'oggetto del Capitale*, in L. Althusser, E. Balibar, *Leggere Il Capitale*, cit., pp. 109-110.

non seulement serrer de plus près l'espace qu'elle entend ouvrir, mais rendre la cohérence de sa propre production infiniment plus rigoureuse et plus sensible et féconde (au sens fort) à la liberté de l'esprit<sup>89</sup>.

Lo spazio, già prepotentemente occupato, al quale Spinoza e Hegel si rivolgono, è per Althusser quello della ridefinizione della soggettività a partire dal rifiuto del cogito cartesiano l'uno e della soggettività trascendentale l'altro, in favore del movimento, della trasformazione e dell'azione. Al *cogito* subentra infatti l'*homo cogitat*, mentre in Hegel la soggettività si afferma nella forma del divenire, del processo; di conseguenza, la teoria epistemica viene a sua volta ridefinita sulla base di questa trasformazione a livello della soggettività, costretta a privarsi della garanzia divina (Cartesio) e giuridica (Kant) per trovare la propria conferma negli effetti che produce. Occorre sottrarre il pensiero agli inganni prodotti dal senso comune, da quella *Lebenswelt* che vorrebbe l'uomo al centro della percezione, dell'azione, degli oggetti, come soggetto portatore di senso, e riconoscere piuttosto che il reale non si comprende, ma si dispiega, non risponde all'ordine dei fini ma a quello delle cause. La critica alla conoscenza immediata è quindi nei due casi necessaria, e Althusser ritiene che, nel modo in cui essa è condotta da Spinoza e a partire dalle sue conquiste, sia possibile individuare le basi per una teoria dell'ideologia, il cui scopo è, non da ultimo, quello di distinguere definitivamente quest'ultima dalla filosofia. La strategia filosofica messa in atto da Spinoza per contrastare ogni teoria del fondamento originario del senso e della verità è per Althusser un invito a spingersi oltre i limiti del pensiero stesso; suo obiettivo finale, affermare radicalmente la necessità del fattuale. Ripartire da Spinoza, senza mancare di reinterpretarlo alla luce delle teorie della sovranità e delle conquiste della psicoanalisi, permette allora di ripensare il materialismo proposto da Marx e, in una certa misura, di offrire una diversa interpretazione, più utile dal punto di vista degli strumenti che se ne possono trarre per le urgenze dell'oggi, dello stesso Hegel.

La proposta teorica del gruppo che gli si riunisce intorno rinuncia dunque alla filiazione canonica della storia della filosofia per operare all'interno di un reticolo consistente di concetti e di idee a partire dal quale la storia del pensiero prende direzioni non teleologiche e la filosofia può riemergere dall'*impasse*:

per Hegel il pensiero di Spinoza non è ancora abbastanza dialettico. E se lo fosse già troppo? O se almeno lo fosse in un modo inaccettabile per Hegel? La decisa negazione di questa dialettica – diciamo, per farla breve: di una dialettica senza teleologia – alla quale Hegel procede con l'intermediazione di Spinoza, è proprio il suo modo per incontrare nello sviluppo del proprio pensiero un ostacolo invalicabile, l'ostacolo di un discorso di cui non bisogna affermare che non è *ancora* hegeliano, ma

---

<sup>89</sup> L. Althusser, *L'unica tradizione materialista*, a cura di V. Morfino, Unicopli, Milano 1998, p. 77.

che non lo è già più. È così che la presentazione evoluzionistica della storia della filosofia va in frantumi, giacché anche Spinoza rifiuta Hegel, oggettivamente<sup>90</sup>.

Con queste parole Pierre Macherey conclude, nello stesso 1979, l'introduzione a uno degli ultimi volumi pubblicati dalla collana «Théorie», diretta da Althusser, che intitola significativamente *Hegel o Spinoza*, e che ha per oggetto il sistema, inteso, alla Fischback, come ontologia dell'attività produttrice<sup>91</sup>. Si tratta quindi di una cesura epistemica che, nel mettere in questione l'ordine del già e del non ancora, permette ai concetti di entrare in risonanza tra loro. Se in Althusser questo avveniva attraverso l'incontro tra Hegel, Marx, Spinoza, Machiavelli e Freud, in Macherey, contro ogni tentativo riduzionista, l'obiettivo è quello di cercare una forma di unità non dialettica tra punti di vista irriducibili l'uno all'altro, quello di Hegel e quello di Spinoza per l'appunto, tra i quali si gioca, per l'autore in questione, l'avvenire di Marx. In altre parole, il carattere necessario della doppia articolazione, premessa fondamentale e tradimento anticipato di ogni dialettica, viene identificato come ciò che permane tra Hegel e Spinoza; e proprio l'interrogazione su ciò che permane ci permette allora di compiere un altro passo lungo la nostra direzione di ricerca. È chiaro, a questo punto, che ogni presunzione di discorso intorno alla possibilità di una metanarrazione cade a lato delle intenzioni teoriche di Althusser e del suo gruppo, che non la riterrebbero altro che una forma di ideologia. Non solo quindi la lezione strutturalista è stata appresa e applicata, ma ha anche preparato il terreno per poter rispondere all'urgenza del post-strutturalismo: proprio come accade nelle insuperate prime pagine de *L'archeologia del sapere*, il primo gesto di una tale strategia teoretica consiste infatti nel mettere in crisi quelle nozioni che altro non fanno che riaffermare «il tema della continuità»<sup>92</sup>, quali «tradizione», «influenza», «evoluzione», nonché l'idea che vi sia una e una sola storia della filosofia, che inevitabilmente fonderebbe la propria legittimità su presupposti hegeliani. Si apre così il campo alla discontinuità, alla soglia e alla serie, la possibilità

di pensare il «mantenere insieme» del disparato stesso. Non di tenere assieme il disparato, ma di portarsi là dove il disparato stesso tiene assieme, senza ferire la dis-giuntura, la dispersione o la differenza, senza cancellare l'eterogeneità dell'altro. Ci è richiesto (ingiunto, forse) di consegnarci, noi, all'avvenire, di congiungerci in questo noi, là dove il disparato si sottomette a questo congiungere singolare, senza concetto né assicurazione di determinazione, senza sapere, senza o prima della giunzione sintetica della congiunzione o della disgiunzione. L'alleanza di un ricongiungere senza

---

<sup>90</sup> P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., pp. 18-19.

<sup>91</sup> Cfr. F. Fischback, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, PUF, 2005, coll. «Actuel Marx confrontations», pp. 203-213.

<sup>92</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, tr. it. di G. Bogliolo, BUR, Milano 1999, p. 29.

congiunto, senza organizzazione, senza partito, senza nazione, senza Stato, senza proprietà (il “comunismo” che soprannomineremo più avanti la nuova Internazionale)<sup>93</sup>.

Una forma di ricongiungimento che, se avviene, avviene dunque nei suoi *effetti*, che non possiede il proprio concetto ma che dei concetti si serve nella molteplicità di pratiche nelle quali si esprime, e attraverso l'analisi delle quali fonda la teoria. Parafrasando Althusser, potremmo quindi dire che i diversi confronti storicamente messi in piedi tra Hegel e Spinoza<sup>94</sup> hanno in sé la risposta all'interrogativo moderno del riconoscimento, ma che tale riconoscimento resta separato dalla sua enunciazione teorica, la quale richiede nell'oggi, con maggiore radicalità, «la *produzione* di una conoscenza e la *critica* di un'illusione»<sup>95</sup>, affinché si sia finalmente in grado di colmare lo scarto tra teoria e pratica. L'indicazione fondamentale che Althusser offre alla costituzione del materialismo dialettico è la seguente: le condizioni, termine con il quale si intendono sia le condizioni esistenti sia quelle di esistenza di un fenomeno, secondo il protocollo dialettico, non solo sono un oggetto del pensiero speculativo e non di una constatazione meramente empirica, ma sono precisamente l'esistenza stessa del «tutto complesso sempre-già-dato»<sup>96</sup>. Affinché la teoria sia all'altezza del già dato, occorre che essa sia in grado di pensare quest'ultimo non nella sua forma fenomenica, come vorrebbe Hegel, bensì a partire dal concreto, misurandosi quindi con il reale «riflettersi delle condizioni nella contraddizione» (definizione althusseriana del concetto di surdeterminazione). Ne segue una radicale distinzione tra il concetto marxiano di totalità e quello hegeliano: questi due modelli condividerebbero infatti esclusivamente il nome, l'idea di un certo rapporto all'unità e certi nemici teorici, divergendo però sin dal principio dal punto di vista dell'essenza e della loro funzione teorica. Insistere sulla differenza tra l'unità semplice hegeliana e l'unità strutturata del tutto complesso che si riflette in ogni contraddizione reale di Marx significa mettersi nelle condizioni di fondare una pratica politica. Spinoza diviene allora centrale all'interno di questo stato di cose, perché, letto dopo Hegel e Marx, fornisce un modello teorico e di analisi concreta di stampo materialistico insuperato: infatti non solo, attraverso Spinoza, si può affermare lapidariamente che «l'ordine e la

---

<sup>93</sup> J. Derrida, *Spettri di Marx*, tr. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, p. 41.

<sup>94</sup> In tempi più recenti, De Giovanni ha sostenuto che il punto in comune tra Hegel e Spinoza, nonché la ragione per la quale ha ancora senso interrogarsi su questi due autori, è la questione del Moderno, del significato da attribuire alla *neuer Zeit*; o meglio, è stato proprio il tempo moderno, come «una sorta di pratica della filosofia», a insinuarsi nei concetti che Hegel e Spinoza hanno elaborato e nel modo in cui li hanno utilizzati. La tesi può essere così riassunta: dialogo sul Moderno non significa dialogo su una soggettività egemone, ma interrogazione sulla crisi del finito, alla quale Hegel e Spinoza cercano di rispondere stabilendo una unità che ne permetta il salvataggio. Impostando il confronto tra le due posizioni a partire da questa premessa, l'accusa hegeliana di acosmismo ai riguardi di Spinoza gli viene progressivamente rivolta contro: non sarebbe, insomma, l'eternità della sostanza non-soggetto a spazzar via il finito, bensì la ragione hegeliana a negarne l'autonomia ai riguardi dell'infinito. Premessa, però, che rischia di ridurre la modernità teoretica a una direzione unica e inappellabile che non tiene in conto quelli che sono stati i grandi compiti che quest'ultima ha dato alla filosofia, e che potrebbero, con le dovute cautele, riemergere come linee direttive nel progetto di una filosofia dell'avvenire. Cfr. B. De Giovanni, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul Moderno*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2011.

<sup>95</sup> L. Althusser, *Sulla dialettica materialista. L'ineguaglianza delle origini*, in *Per Marx*, cit., p. 146.

<sup>96</sup> Ivi, p. 181.

connessione delle idee sono identici all'ordine e alla connessione delle cose»<sup>97</sup>, ma egli fornisce una definizione fondamentale dei rapporti che intercorrono tra le cose singolari in connessione tra loro:

Per cose singole intendo cose che sono finite e hanno un'esistenza determinata. Ché, se più individui concorrono in una sola azione in modo tale da essere tutti insieme causa di un solo effetto, li considero tutti, sotto questo riguardo, come una sola cosa singola<sup>98</sup>.

Mettendo insieme questi due passaggi dell'*Etica* di Spinoza, alla luce di quanto affermato sulla differenza tra la totalità in Marx e la totalità in Hegel, emerge la possibilità di pensare secondo questa proposta teorica un materialismo che, sebbene non rifiuti la dialettica, sia adeguato al mondo, e al modo in cui il tutto del mondo si dà, fornendo come prima indicazione che tale darsi può essere compreso solo a partire da una riformulazione del concetto di causa *a partire dall'effetto*. Allo stesso modo, e per le stesse ragioni, si potrebbe pensare la proposta di Althusser come il luogo all'interno del quale, nella Francia della seconda metà del Novecento, Spinoza, Hegel e Marx concorrono, come una sola cosa singola, sebbene non semplice, alla definizione dei contorni di un pensiero speculativo che non cede sul carattere di necessità della variazione continua, solco che la contemporaneità insiste proficuamente a interrogare<sup>99</sup>.

### 1.3 Fenomenologia e scienza

Un ulteriore affaccio sulla complessità del tema dell'eredità del moderno e del suo avvenire, che senz'altro si trova al cuore del confronto tra Hegel e Spinoza, viene da un volume, del 2011, di Quentin Meillassoux, nel quale il filosofo francese indica nel primato della relazione rispetto ai termini relati il «“passo di danza” del moderno»<sup>100</sup>; la ricerca del correlato, che si va quindi a sostituire da Kant in poi alla ricerca del sostrato, sarebbe la ragione per la quale il pensiero del XX secolo ha

---

<sup>97</sup> Spinoza, *Etica*, in Id. *Opere complete*, cit., Libro II, prop. VII, p. 840.

<sup>98</sup> Ivi, def. VII, p. 836.

<sup>99</sup> Ne sono un esempio particolarmente rilevante le tesi di Fishbach e di Tosel: entrambi, pur accogliendo la tesi althusseriana secondo la quale il marxismo contemporaneo si gioca tra Hegel, Spinoza e Marx, insistono sull'analisi del rapporto diretto di Marx a Spinoza, prendendo spunto soprattutto dal *Cahier Spinoza*, strumento di eccellenza che permette non tanto di sostenere che Marx è più vicino a Hegel nei luoghi in cui Hegel è più spinoziano, dunque in ultima istanza meno hegeliano, bensì di schierare Spinoza tra gli alleati anti-hegeliani dello stesso Marx. Cfr. F. Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, cit., p. 35: « Nous ferons quant à nous ici l'hypothèse selon laquelle, si le rapport de Marx à Spinoza est en effet passé par Hegel, comme le dit Althusser, ce ne fut pas pour recueillir le spinozisme de Hegel lui-même, mais au contraire parce que Marx a eu besoin de Spinoza pour sortir de Hegel, au sens où Marx a fait jouer Spinoza contre Hegel, au sens donc où Spinoza serait apparu à Marx comme celui qui permettait de critiquer de façon radicale, de l'intérieur même de son accomplissement hégélien, la philosophie moderne entendue comme métaphysique idéaliste et théologique de la subjectivité ». Tosel, dal canto suo, rilancia, sulla scia della proposta di Schrader del 1984 (« Substanz und Funktion : zur Marxsrezeption Spinoza's »), la necessità di individuare il ruolo che Spinoza gioca nell'elaborazione dell'economia politica marxiana attraverso una analisi delle occorrenze del riferimento e della loro funzione strutturale. Cfr. A. Tosel, « Des usages "marxistes" de Spinoza. Leçons de méthode », in O. Bloch (a cura di), *Spinoza au xxe siècle*, Paris, P.U.F., 1993, p. 515 : « L'histoire du rôle de la pensée spinozienne dans la formation et le développement de l'œuvre de Marx reste à écrire ».

<sup>100</sup> Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, tr. it. M. Sandri, Mimesis, Milano 2012, p. 18.

individuato nel linguaggio e nella coscienza i due ambiti fondamentali per il proprio esercizio. Questi due oggetti-mondi sono infatti precisamente luogo di unificazione e presupposto non sottoposto alle stesse leggi dell'insieme al quale danno vita nel proprio essere formatori-di-mondo. Se Lyotard indicava già negli assiomi di incompletezza di Gödel il punto paradossale in cui l'esigenza di legittimazione svela il proprio limite, doppiandolo filosoficamente con il prospettivismo nietzschiano, Meillassoux rincara la dose sostenendo che ogni filosofia post-kantiana che non si sia rifugiata in una posizione pre-critica è inevitabilmente un correlazionismo, in cui l'*adaequatio rei et intellectus* cede il posto all'intersoggettività – tesi ormai classica utilizzata prevalentemente per squalificare non solo ogni ritorno allo spinozismo, ma anche l'intera esperienza dello strutturalismo. Secondo questa lettura, quindi, il pensiero moderno si confronta sì con l'elaborazione di un lutto, ma questo lutto non è quello, astratto, del rischio di una soppressione teorica del finito, i cui danni sarebbero relativi, ma un lutto di tipo esistenziale, che ha a che fare con la perdita definitiva dell'Esterno assoluto e un conseguente senso di smarrimento e di soffocamento: «tutto è al di fuori, ma è impossibile uscirne»<sup>101</sup>. Con le parole di Meillassoux:

da una parte il correlazionismo insiste volentieri su un legame originario della coscienza, come pure del linguaggio, con un esterno radicale (la coscienza della fenomenologia si trascende – “esplode”, come dice Sartre – verso il mondo); d'altra parte, questa insistenza sembra dissimulare uno strano sentimento di segregazione, di reclusione entro questo esterno (la “gabbia trasparente”). Perché noi siamo comunque rinchiusi nell'al-di-fuori del linguaggio e della coscienza, dato che vi siamo *sempre-già* (altra locuzione essenziale del correlazionismo, insieme al “co-”), dato che non disponiamo di alcun punto di vista dal quale poter osservare dall'esterno questi “oggetti-mondi”, donatori imprescindibili di ogni esteriorità. Ora, se questo esterno ci appare come un *esterno claustrale*, un esterno nel quale è sensato sentirsi reclusi, è perché un tale esterno è in realtà del tutto relativo. È – per l'esattezza – relativo a noi stessi. La coscienza ed il suo linguaggio si trascendono certo verso il mondo, ma non c'è mondo se non in quanto una coscienza vi si trascenda<sup>102</sup>.

Il progressivo affermarsi nel Novecento della fenomenologia e della filosofia analitica sarebbe stato, quindi, un movimento necessario: occorre varcare le soglie di questo impensato, e giungere a risemantizzare le questioni del moderno in questo nuovo spazio speculativo. Ancora una volta però, l'esperienza del post-strutturalismo sembra cadere silenziosamente a lato di ogni questione intorno alla possibilità di pensare un Tutto, sia esso relativo o assoluto, quasi non ci fosse, in quegli autori, nessun interesse a riguardo. Eppure, la riflessione intorno al movimento fenomenologico è stata, insieme al marxismo e all'idealismo, e legandosi spesso a questi due movimenti, luogo fondamentale

---

<sup>101</sup> F. Wolff, *Dire le monde*, cit. in Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine*, cit., p. 19.

<sup>102</sup> Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine*, cit., pp. 19-20.

della formazione e della speculazione teorica francofona del cuore del Novecento, a partire dalla quale la possibilità di rilanciare la teoretica prende piede proprio in quello che era percepito, come abbiamo già avuto modo di presentare brevemente, come il grande vuoto dell'inizio degli anni trenta.

### 1.3.1 Ritorno alle cose stesse

Nel 1929, nella collezione *Les Revues*, Georges Politzer pubblica un *pamphlet* il cui bersaglio filosofico è il pensiero di Henri Bergson. Giunto a Parigi alla fine dei propri studi superiori, questo giovane scrittore e militante del partito comunista denuncia la povertà della proposta teorica bergsoniana, sferrando un attacco diretto al suo autore: a suo avviso infatti, Bergson non sarebbe altro che un impostore, la cui principale occupazione è quella di gettare polvere negli occhi ai propri lettori. Non c'è niente di nuovo, niente di rivoluzionario, soltanto concetti vaghi e una forte istanza conservatrice.

Il celebre *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*<sup>103</sup> suscita interesse e curiosità in Francia, in parte perché diviene di fatto il sigillo di quella che potremmo chiamare, com'è stato fatto, l'«eclissi del bergsonismo»<sup>104</sup>, ma soprattutto per l'intento polemico che assume nei confronti della categoria di cui Bergson fa parte, ossia quella dell'intellettuale conservatore impegnato nella propria reiterazione, per il quale l'immobilismo a livello politico e lo spiritualismo sul piano individuale sono valori fondanti. Paul Nizan, amico di Politzer e impegnato a sua volta in prima persona, insieme ad altri pensatori quali Lefebvre e Friedmann, nella guerra contro il ritorno dell'oscurantismo<sup>105</sup> nel pensiero francese, utilizzerà, appena qualche anno più tardi (1932), l'espressione «I cani da guardia»<sup>106</sup> per descrivere quei pensatori che parlano esclusivamente dell'uomo in generale nel tentativo di perpetuare i valori morali stabiliti e lo statuto economico-sociale borghese<sup>107</sup>. «I cani da guardia» sono il nemico contro il quale la nuova generazione deve lottare, sono i Bergson, i Boutroux, i Maritain e i Lalande dei quali l'università pullula e che ostacolano l'affermazione di una filosofia dell'azione che si impegni in favore del proletariato e del cambiamento.

Alla voce di un marxismo che denuncia una psicologia incapace di cogliere il concreto, inaugurata da Politzer, e che si perfezionerà nel corso degli anni trenta, se ne aggiungono altre: Lévi-Strauss si pronuncia contro Bergson, avanzando di contro le conquiste dello strutturalismo, Lacan combatte

---

<sup>103</sup> G. Politzer, *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, Les Revues, Paris 1929 ; rééd. Pauvert, Paris, 1968.

<sup>104</sup> Cfr. V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris 1979, p. 21.

<sup>105</sup> Per sottolineare il quale Politzer si firma in quest'opera con lo pseudonimo di François Arouet, ossia Voltaire.

<sup>106</sup> P. Nizan, *Les chiens de garde*, Rieder, Paris, 1932 ; rééd. Agone, Marseille 2012.

<sup>107</sup> Cfr. P. Nizan, *Les chiens de garde*, cit., p. 168: « Les philosophes d'aujourd'hui rougissent encore d'avouer qu'ils ont trahi les hommes pour la bourgeoisie. Si nous trahissons la bourgeoisie pour les hommes, ne rougissons pas d'avouer que nous sommes des traîtres ».



contro il misticismo, Canguilhem sostiene una epistemologia della vita contro il trasformismo de *L'evoluzione creatrice*, Foucault rifiuta il concetto di durata<sup>108</sup>. La genetica, dal canto suo, non conferma le tesi bergsoniane e la corrispondenza con Einstein svela una fondamentale incomprensione, da parte del filosofo, della teoria della relatività. La filosofia francese sente il bisogno di strapparsi di dosso opere dal respiro così corto, e lo sguardo si rivolge verso la Germania. Inizia così il regno delle tre H: non solo una ripresa di Hegel, come accennato, ma anche un occhio curioso e simpatizzante in direzione di Husserl, il quale proprio nel 1929 presenta un ciclo di conferenze in Sorbona, tradotto poi, nel 1931, in lingua francese da Peiffer e Levinas e pubblicato con il titolo *Meditazioni cartesiane*.

Seguendo la direzione dell'ingresso della fenomenologia in Francia, occorre sottolineare che il 1929 è anche l'anno di pubblicazione dell'articolo di Levinas su *Ideen*, preambolo della sua adesione alla fenomenologia husserliana, sebbene commisto di orientazione heideggeriana. Durante lo stesso anno, Marcel si converte al cristianesimo, inaugurando così una svolta nel suo pensiero che lo porterà a elaborare il concetto di esistenzialismo cristiano, al cui sviluppo assiste da vicino il suo giovane allievo Paul Ricœur, il quale scoprirà proprio per questo tramite gli scritti husserliani durante gli anni trenta e proseguirà il proprio lavoro di approfondimento di tale autore attraverso la traduzione di *Ideen I*, nella quale si impegna dal 1940 al 1945 (durante la cattività in Pomerania). Tra il 1927 e il 1929 la terza H si inserisce nella costellazione degli autori ai quali la Francia si rivolge: con la pubblicazione di *Essere e tempo*, nel 1927, Heidegger si presenta al pubblico filosofico come un pensatore autonomo, spogliatosi dalle vesti husserliane; egli assume inoltre il ruolo accademico del suo maestro, occupando la cattedra di Husserl a Friburgo nel 1928, e nel giro del solo anno 1929 dà alla luce *Che cos'è la metafisica?*, *Kant e il problema della metafisica* e *L'essenza del fondamento*.

Il percorso filosofico più fecondo a partire dal quale è possibile osservare come gli elementi appena descritti giocano insieme è indubbiamente quello di Jean-Paul Sartre. Allievo di Brunschvicg, egli ritiene insoddisfacente l'astrattezza dell'idealismo di stampo francofono che per mano del maestro aveva invaso la Sorbona, e che si esprimeva nella forma di un rifiuto di ogni empirismo, del primato della conoscenza, dell'unicità dell'uomo; Sartre reagirà cercando un confronto nuovo con Hegel, nutrito dalla lettura delle pagine de *La coscienza infelice* di Wahl e della frequentazione delle tesi kojèviane, senza mancare le opere di Marx e di Kierkegaard<sup>109</sup>. Amico di Nizan, conosciuto a Parigi nel '20, con il quale condivide la necessità dell'impegno politico e la passione per il marxismo, il giovane Sartre ha l'opportunità di frequentare da vicino il dibattito intorno alla fenomenologia

---

<sup>108</sup> È interessante notare come in realtà queste opposizioni tenderanno ad affievolirsi nel tempo, al punto che questi stessi autori rivolgeranno a Bergson uno sguardo decisamente più interessato nei decenni successivi.

<sup>109</sup> Cfr. S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Milano 1997, pp. 10-12.

husserliana e le evoluzioni heideggeriane. La marca specifica dell'approccio del giovane Sartre al bisogno di rinnovamento nella filosofia in Francia risiede proprio nella sua originale lettura della fenomenologia husserliana, inaugurata lungo le pagine de *La trascendenza dell'ego*, redatte con tutta probabilità già a partire dal 1934, quindi alla fine del suo soggiorno a Berlino, ma pubblicate tardivamente nel 1936 nella rivista *Recherches philosophiques*, diretta da Alexandre Koyré. In questo testo, Sartre illustra le ragioni del suo entusiasmo per la fenomenologia: le «mirabili descrizioni»<sup>110</sup> husserliane ci mostrano chiaramente che la coscienza trascendentale ha per oggetto non solo il mondo, ma anche la coscienza individuale. Egli spinge però Husserl oltre se stesso, offrendo una risposta diversa alla questione che quest'ultimo pone:

Questo me psichico e psico-fisico non è, forse, sufficiente? Occorre accompagnarlo con un Io trascendentale, struttura della coscienza assoluta? Evidenti sono le conseguenze della risposta. Se questa è negativa ne risulta che: 1) il campo trascendentale diventa impersonale o, se si preferisce, «prepersonale», è *senza Io*; 2) l'Io non appare che al livello dell'umano e non è che una faccia del Me, la faccia attiva; 3) l'Io penso può accompagnare le nostre rappresentazioni perché compare su un fondo di unità che non ha contribuito a creare ed è questa unità preliminare che anzi lo rende possibile; 4) sarà lecito domandarsi se la personalità (anche la personalità astratta di un Io) è un accompagnamento necessario di una coscienza e se si possono concepire delle coscienze assolutamente impersonali. Orbene, Husserl ha risposto al problema. Dopo aver considerato il Me una produzione sintetica e trascendente della coscienza (nelle *Ricerche Logiche*), è tornato, nelle *Idee*, alla tesi classica di un Io trascendentale, che sarebbe dietro a ogni coscienza, struttura necessaria di queste coscienze, i cui raggi (*Ichstrahlen*) cadrebbero su ogni fenomeno che si presentasse nel campo dell'attenzione. Era necessaria questa concezione? È compatibile con la definizione che Husserl dà della coscienza?<sup>111</sup>

Per Sartre, occorre quindi restituire alla coscienza la purezza che Husserl le aveva dato attraverso la riduzione, prima dunque dell'inquinamento provocato dalla modalizzazione egologica, residuo di un kantismo che rischia di far crollare il piano di costruzione di una scienza rigorosa e, con esso, l'intero progetto della fenomenologia.

### 1.3.2 Noli foras ire

In apertura delle *Meditazioni cartesiane*, Husserl aveva infatti caratterizzato la fenomenologia come un *Neu-Cartesianismus*<sup>112</sup>, formula che intende sottolineare proprio l'importanza rivoluzionaria di

---

<sup>110</sup> Cfr. J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'ego*, tr. it. di R. Ronchi, Marinotti Edizioni, Milano 2011, p. 30.

<sup>111</sup> Ivi, pp. 30-31.

<sup>112</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, in E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e I discorsi parigini*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, p. 45: «Il maggior pensatore francese, Renato Cartesio, ha dato con le sue meditazioni un nuovo impulso alla fenomenologia; mediante lo studio di quest'opera si è invero contribuito molto a trasformare la fenomenologia, la quale è ancora in fase di sviluppo, in una sorta di filosofia trascendentale. Si potrebbe anzi dire, per ciò, che la fenomenologia è un neocartesiano, sebbene essa sia costretta a negare quasi tutto il contenuto dottrinale comunemente noto della filosofia cartesiana, ma appunto in virtù di uno sviluppo radicale dei motivi cartesiani». Cfr.

una visione della filosofia come «scienza universale»<sup>113</sup> che non cerchi il proprio fondamento in un trionfante oggettivismo naïf, ma che al contrario cambi radicalmente la propria direzione di marcia volgendosi verso una soggettività trascendentale («*eine radikale Wendung vom naiven Objectivismus zum transzendentalen Subjektivismus*»). Tale cambiamento di paradigma si basa sull'idea secondo la quale il fondamento di una filosofia che si voglia universale possa essere esclusivamente l'ego cogito, ossia una posizione di autoriflessione che porti, come suo primo momento, alla confutazione di ogni presupposto non fondato. Questo non vuol dire che l'*epoché* fenomenologica intenda sopprimere l'esistenza del mondo esterno, ma al contrario che per suo tramite sia possibile assegnare a quest'ultimo la giusta collocazione a partire dall'unico possibile giudizio formulabile sui dati immediati che l'esperienza fornisce: i fenomeni in questione sono inseriti nel mio vivere-il-mondo<sup>114</sup>. Il senso e il valore d'essere dell'ego sono dati dal vivere coscienziale, in cui il mondo intero e l'ego come soggettività sono posti. Cartesio ha inaugurato questa possibilità, salvo poi cedere alla tentazione di trasformare l'ego in *substantia cogitans*, impedendosi così, secondo Husserl, di giungere alla vera filosofia trascendentale<sup>115</sup>. L'errore cartesiano consiste nell'aver appiattito la dimensione trascendentale sul piano dell'esistenza naturale, trascurando dunque la priorità logica della dimensione trascendentale sul piano ontico; affinché la fondazione della filosofia come scienza sia una fondazione assoluta, occorre che il fondamento acceda al piano oggettivo. Solo così la riduzione fenomenologica assume i tratti di una riduzione trascendentale, e diventa infine possibile passare dalla «mia esperienza psicologica di me»<sup>116</sup> all'«esperienza di sé trascendentale-fenomenologica»<sup>117</sup>. Di Cartesio, si mantiene quindi «la tendenza scientifica verso l'universalità», ossia l'idea che la scienza si distingua dal senso comune per la sua costante ricerca di verità che siano valide per tutti

---

anche E. Husserl, *I discorsi parigini*, in E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e I discorsi parigini*, cit., p. 3 «Nessun filosofo del passato ha arrecato contributi così decisivi al senso della fenomenologia quanto il maggior pensatore francese, Renato Cartesio. È lui che la fenomenologia deve riverire come proprio patriarca. Lo studio delle Meditazioni cartesiane, sia detto espressamente, ha avuto veramente una influenza diretta sulla ricostituzione della fenomenologia nascente, poiché le ha dato quel senso e quella forma che ha tuttora e che le permette di denominarsi “nuovo cartesianesimo”, cartesianesimo del XX secolo».

<sup>113</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 46.

<sup>114</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 65: «L'*epoché*, come può anche dirsi, è il metodo radicale ed universale per il quale io colgo me stesso come io puro e con la mia propria vita di coscienza pura, nella quale e per la quale è per me l'intero mondo oggettivo, nel modo appunto in cui esso è per me. Ogni cosa mondana, ogni essere spazio-temporale è per me – ciò vuol dire vale per me, e proprio in modo che io lo esperisca, lo percepisca, me ne ricordi, ne pensi qualcosa, lo giudichi, lo valuti, lo desideri ecc.».

<sup>115</sup> E. Husserl, *I discorsi parigini*, cit., pp. 9-10: «è questo purtroppo che capita a Cartesio in quella svolta del suo pensiero, che potrebbe sembrare insignificante ma che è piena di insidie, che fa dell'ego la *substantia cogitans*, l'*animus* umano separato, punto di partenza per ragionamenti di causalità, quella svolta, in breve, per la quale egli è divenuto il padre di quel controsenso che è il realismo trascendentale. Noi ci terremo discosti da tutto ciò, se ci manterremo fedeli al radicalismo proprio della presa del senso di sé [*Selbstbesinnung*] e, insieme, al principio della intuizione pura, in modo che non lasciamo valer nulla che noi non abbiamo effettivamente ed anzi in modo del tutto immediato posto sul campo dell'ego cogito, apertoci dalla *epoché*, ed in modo che non veniamo ad esprimere null'altro di ciò che abbiamo noi stessi veduto».

<sup>116</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 70.

<sup>117</sup> Ibid.

gli uomini e che non si sottraggano a continua verifica, ma la sua proposta filosofica viene radicalizzata:

Se la scienza, come essa stessa deve finire per ammettere, non riesce a portare a compimento un sistema di verità assolute ed è costretta a modificare sempre di nuovo le sue “verità”, essa deve pur tuttavia andar dietro all’idea della verità assoluta o scientificamente vera e propria e vivere al di dentro di un infinito orizzonte di approssimazioni che convergono verso l’idea stessa. Con queste approssimazioni, essa intende di potere oltrepassare in un processo all’infinito la conoscenza banale [*Alltagserkennen*] ed andare oltre se stessa. Ma può far ciò anche perché essa mira alla universalità sistematica della conoscenza, sia riferita ad un certo territorio scientifico chiuso, oppur riferita ad una presupposta unità totale dell’ente in generale, se è questione di una filosofia e della sua possibilità. Secondo l’intenzione, quindi, all’idea della scienza e della filosofia appartiene *un ordine conoscitivo che va dalle conoscenze in sé anteriori alle conoscenze in sé posteriori*. V’è quindi infine un principio ed un seguito che non può essere arbitrariamente scelto, ma che è fondato sulla natura stessa delle cose<sup>118</sup>.

Ecco che il nuovo cartesianesimo si afferma come movimento di ricerca e di messa in questione costante animato dall’aspirazione alla «costituzione di una scienza posta sotto l’idea di un sistema definitivamente valido di conoscenze»<sup>119</sup>. Pur restando fedele alla soggettività trascendentale come fondamento della scienza, l’apoditticità dell’ego cogito è messa in questione da Husserl, il quale procede non più dall’identità dell’io sono, ma da «una universale struttura apodittica di esperienza dell’io»<sup>120</sup>, prendendo così le distanze dall’ambito psicologico per accedere al nuovo orizzonte conoscitivo inaugurato, per l’appunto, dalla dimensione del trascendentale. Husserl sottolinea inoltre che, se esperito trascendentalmente, l’ego stesso è già di per sé un campo di lavoro sterminato; non si può infatti proseguire cartesianamente dall’apoditticità dell’ego cogito in direzione di una catena sillogistica, pena il rischio di mancare clamorosamente il lato oggettivo, che pure è presente in ogni *cogitatio*. Si giunge così alla prima regola fondamentale della fenomenologia husserliana:

Ogni momento di coscienza in generale [*Bewusstseins Erlebnis*] è in se stesso coscienza di questo o quest’altro, comunque stia mai la cosa riguardo al giusto colore di realtà effettiva di quest’ente oggettivo [*Gegenständliches*] e comunque possa io mai, nel mio atteggiamento trascendentale, astenermi da questo o quest’altro atto di valutazione naturale. Il significato trascendentale dell’ego cogito deve essere quindi arricchito di un nuovo elemento: ogni cogito, o come anche diciamo, ogni

---

<sup>118</sup> Ivi, pp. 56-57.

<sup>119</sup> Ivi, pp. 58-59.

<sup>120</sup> Ivi, p. 74.

momento di coscienza “intende” [*meint*] qualcosa e porta in se stesso il suo eventuale *cogitatum* nel modo di ciò che è «in-teso»<sup>121</sup>.

Ogni momento di coscienza ha quindi in sé il proprio oggetto nel modo che gli è proprio, sia esso percezione, ricordo, giudizio, valutazione e così via, e proprio a partire da questo legame essenziale con l'oggetto che le appare la coscienza diviene coscienza intenzionale. Correlativamente, è precisamente grazie alla nozione di intenzionalità, per Sartre, che «Husserl ha reinserto l'orrore e l'incanto nelle cose»<sup>122</sup>, proprio perché, sfuggendo all'astrazione rappresentata dalla presunzione del *per sé*, ha finalmente rinsaldato il legame tra *res cogitans* e *res extensa*, procedendo così a una vera e propria rivoluzione filosofica. Husserl ha infatti affermato la possibilità di fondare una scienza a partire dall'esperienza, a patto però di procedere a una critica serrata e radicale che non cada nella tentazione di rivolgersi alla sensibilità o all'interiorità, ma che acceda al piano dei fondamenti essenziali. Si apre così il campo trascendentale dell'esperienza, la cui condizione di possibilità resta, come visto, l'ego cartesiano, perché è proprio a partire dall'ego che ogni descrizione diviene possibile; tuttavia, per accedervi, occorre rivolgersi in primo luogo al *cogitatum*. Non deve dunque sorprendere che sia proprio a partire da un esempio particolare che Husserl individua la caratteristica essenziale della coscienza: in questa fase iniziale delle descrizioni fenomenologiche, in cui non si dà ragione della differenza tra un modo dell'intuizione e un altro, l'«oggetto intenzionale come tale»<sup>123</sup> di ciascuna coscienza è precisamente *l'unità immanente di quei diversi modi di coscienza*. L'oggetto qualsiasi che appare alla coscienza diviene dunque per la coscienza stessa, che resta condizione necessaria del suo apparire, «guida trascendentale», polo nord che orienta la sintesi intenzionale a livello noetico e noematico. Si dà qui la cifra distintiva dell'esperienza fenomenologica rispetto all'esperienza naturale, ossia l'indistinguibilità tra la coscienza che intende e ciò che essa intende, dove in ciò che essa intende è presente non solo l'individualità esperita, ma l'insieme di un orizzonte esterno ed interno al dato, un continuo, sebbene parziale, rapportarsi a una totalità. Non solo quindi le molteplicità coscienziali costitutive, ossia «quelle che debbono, realmente o possibilmente, portarsi all'unità della sintesi nello stesso ente», pervengono a tale unità in forma organica e non rapsodica sulla base di fondamenti essenziali, ma «ogni oggetto, ogni oggetto in generale, anche se immanente, designa una struttura di regole dell'io trascendentale». Prendendo le mosse dall'oggetto individuale, la ricerca fenomenologica riesce a strapparsi dalla contingenza della singola apparizione per affrontare il piano universale delle condizioni di tale apparire nella coscienza, assumendo su di sé il compito di esporre sistematicamente la «teoria della costituzione trascendentale dell'oggetto in

---

<sup>121</sup> Ivi, p. 79.

<sup>122</sup> J.-P. Sartre, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in F. Fergnani, P. A. Rovatti (a cura di), *Materialismo e rivoluzione*, Milano, Il Saggiatore, 1977, p. 142.

<sup>123</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 87.

generale»<sup>124</sup>. Riflettendo su tale incedere però, la coscienza scopre che anche l'oggetto soggettivo può divenire guida delle ricerche costitutive, aprendo esplicitamente l'interrogazione sul vivere dell'ego, sul suo scorrere e sulle sintesi che lo contraddistinguono; estendendo poi l'analisi dal singolo oggetto, sia esso soggettivo o oggettivo, reale o potenziale, all'insieme degli oggetti possibili che chiamo mondo, si giunge ad affermare che «il mondo è un problema universale egologico e parimenti, considerato secondo una direzione pura immanente dello sguardo, esso è l'intera vita della coscienza nella sua temporalità immanente». La mutua appartenenza di mondo e coscienza, se opportunamente connessa a quanto detto sull'esperire della coscienza, apre alla fondamentale indicazione che chiude la seconda meditazione:

Tutto ciò preannunzia una sintesi costitutiva universale in cui esplicano la loro funzione tutte le sintesi con un ordine ben determinato, ed in cui perciò tutte le oggettività possibili e reali come tali sono comprese assieme in quanto esistono per l'io trascendentale; correlativamente, ciò vale per tutti i modi di coscienza possibili e reali. Noi potremmo anche dire che qui si annunzia un compito immane, che è poi quello stesso di tutta la fenomenologia trascendentale, compito per il quale, nell'unità di un totale ordinamento sistematico e sotto la guida mobile di un sistema di tutti gli oggetti d'una coscienza possibile, (sistema che deve essere elaborato per gradi), ed in tanto del sistema delle categorie formali e materiali degli oggetti, *tutte le ricerche fenomenologiche debbono essere eseguite come ricerche costitutive corrispondenti*, e quindi costruite in connessione tra di loro strettamente sistematica. Diciamo meglio, piuttosto, che si tratta qui di una *idea regolativa* infinita. Il sistema, presupposto in una anticipazione evidente, di tutti gli oggetti possibili come tali, come oggetti di una coscienza possibile, è pur esso una idea (non però una invenzione, un "come se") e ci pone sotto mano un principio per connettere tra di loro le teorie costitutive relativamente compiute, in quanto esso rivela costantemente non solo gli oggetti della coscienza, ciascuno entro il proprio orizzonte, ma anche gli orizzonti che indicano qualcosa all'esterno [*nach aussen...verweisenden*] ossia che mirano alle forme essenziali di connessione<sup>125</sup>.

Tale esterno è quindi da intendere più nella forma di un confine conoscitivo che si estende in proporzione al nostro esperire il mondo che come un limite al di là del quale si troverebbe un qualcosa come un in sé indipendente dal me<sup>126</sup>. La posta in gioco si rivela qui essere la possibilità, a partire dal

---

<sup>124</sup> Ivi, p. 98.

<sup>125</sup> Ivi, pp. 100-101.

<sup>126</sup> Sulla questione del Fuori della fenomenologia, cfr. R. Ronchi, *Introduzione*, in J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'ego*, cit.. Dopo aver presentato l'argomento husserliano e averlo confrontato con le considerazioni del giovane Sartre, Ronchi prosegue l'analisi facendo sua la posizione di Meillassoux ed esplicitando le ragioni del suo consenso in proposito. Cfr. ivi, p. 20: «Ma la coscienza- intenzionalità di Husserl porta veramente nel Grande Fuori del mondo? Permette veramente quella fondazione del materialismo assoluto che era la posta in gioco della *Transcendance* e la ragione della sua dedica conclusiva ai "teorici di estrema sinistra"? Oppure il Fuori al quale si accede grazie all'intenzionalità è quel *dehors claustral*, stigmatizzato da Quentin Meillassoux nel suo bellissimo libro sul superamento del moderno? "La coscienza e il suo linguaggio – egli scrive – si trascendono certo verso il mondo, ma non si dà mondo se non per una coscienza che vi si trascenda". Il fuori cui accediamo grazie al *s'eclater vers* dell'intenzionalità è un fuori che io direi claustrofobico ed

sistema come idea regolativa, di indagare i problemi costitutivi non più esclusivamente dell'oggetto intenzionale in generale, ma quelli della ragione e della realtà effettiva, dove la ragione è «l'espressione di una *universale forma strutturale essenziale della soggettività trascendentale in generale*»<sup>127</sup> e «rimanda alle possibilità della conferma, e quest'ultima in fine rimanda al farsi-evidente ed allo avere-in-evidenza»<sup>128</sup>. Si delinea così il progetto di stampo illuministico al quale Nizan e il gruppo dei giovani militanti francofoni anelavano: una critica serrata della ragione «logica e pratica» che permetta alla filosofia di diventare finalmente scienza. Che il manifesto husserliano *La filosofia come scienza rigorosa* e *La trascendenza dell'ego* di Sartre debuttino ambedue con un riferimento – polemico – esplicito al Kant della *Critica della ragion pura* sembra confermare l'importanza di tale aspetto programmatico. Inoltre, ne *La filosofia come scienza rigorosa*, si pone esplicitamente, sempre in apertura, la questione del sistema:

Una simile convinzione va espressa ancora una volta con decisione e onestà, e proprio in queste pagine, agli esordi della rivista «Logos», che intende dare testimonianza di una significativa svolta della filosofia e preparare il terreno al futuro «sistema» della filosofia. Infatti, evidenziando con decisione la non scientificità di tutta la filosofia precedente, si solleva subito la questione se la filosofia voglia ancora in futuro mantenere lo scopo di essere scienza rigorosa, se essa possa e debba volerlo. Che cosa dovrà significare per noi la nuova «svolta»? Forse l'abbandono dell'idea di una scienza rigorosa? E quale significato dovrà avere per noi quel «sistema» che desideriamo e che ci deve illuminare come ideale nelle profondità del nostro lavoro di ricerca? Un «sistema» filosofico in senso tradizionale, quasi una Minerva, che nasca perfetta e armata dalla testa di un genio creatore per venire poi conservata nelle epoche successive accanto ad altre Minerve simili nel silenzioso museo della storia? Oppure un sistema filosofico che, dopo l'imponente lavoro preparatorio di generazioni, incominci veramente dal basso su fondamenta indubitabili e si innalzi come ogni buona costruzione in cui si pone su di una solida base, conformemente a principi guida, pietra dopo pietra, ciascuna solida quanto l'altra?<sup>129</sup>

Con questa mossa retorica Husserl sembra doppiare proprio la distinzione tra *esprit systématique* ed *esprit de système* tipica dell'Illuminismo, arricchendola però, in entrambe le direzioni, con l'implicita necessità di prendere in considerazione anche il fatto storico: si avrà infatti, da una parte, il museo

---

ossessivo perché non si dà mai senza l'accompagnamento di una coscienza-Ego che lo illumina con i suoi *Ichstrahlen*. In ogni nostro esodo intenzionale siamo sempre accompagnati da noi stessi. Non ci dimentichiamo mai veramente di noi. È come se non cessassimo mai di scrivere compulsivamente la nostra autobiografia mentre viviamo. Esercizio sfinente, perché il polo vivente precede sempre di un passo il polo riflesso, ed esercizio deprimente perché ci impedisce di accedere a quella meravigliosa sensazione di libertà che Sartre nella *Transcendance de l'Ego* (e in tanti altri luoghi della sua opera) descrive quando parla della felice smemoratezza di sé che prende il lettore che legge appassionatamente (oppur, che è lo stesso, che prende l'uomo che ama appassionatamente) e che è tutt'uno con lo spettacolo che gli si apre davanti, senza «fare coppia», senza guardarsi leggere, senza guardarsi amare e senza guardarsi guardare mentre legge, ama e guarda. Il mondo per il fenomenologo – ma, direi, il mondo per i «moderni» – è invece sempre *per una coscienza*».

<sup>127</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 104.

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> E. Husserl, *Filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Bari 2000, pp. 7-8.

delle Minerve, quindi la sclerosi, l'incomunicabilità di strutture troppo rigide e date arbitrariamente una volta per tutte e, dall'altra, il lavoro delle generazioni, quindi l'aspetto affermativo, l'istanza di progresso, la collaborazione delle menti per uno scopo più alto. È proprio a partire da questa seconda direzione di ricerca che Husserl può tracciare una breve storia del pensiero sistematico attraverso le sue svolte, individuate innanzitutto nella «consapevole volontà di scienza rigorosa»<sup>130</sup> della filosofia socratico-platonica, poi nella rivoluzione scientifica e infine nella filosofia di Kant e di Fichte. Al contrario, il romanticismo avrebbe invece rinunciato, dal suo punto di vista, alla fondamentale critica della ragione, ottenendo presso i propri seguaci ed eredi «l'effetto sia di un indebolimento sia di una falsificazione dell'impulso alla costituzione della rigorosa scienza filosofia»<sup>131</sup>. In particolare, l'hegelismo ha determinato le tendenze della filosofia contemporanea, contribuendo sostanzialmente quindi a diffondere quelle tensioni del pensiero che Husserl combatte, in particolare il naturalismo<sup>132</sup>, lo storicismo<sup>133</sup> e la filosofia della *Weltanschauung*<sup>134</sup>. Rispetto allo storicismo, e in parte anche alla filosofia della *Weltanschauung*, si critica la tendenza ad archiviare ogni esito speculativo come una formazione spirituale contingente, posizione che rende semplicemente impossibile la costruzione di una scienza esatta; Husserl obietta invece che «da ragioni storiche possono essere tratte soltanto

---

<sup>130</sup> Ivi, p. 9.

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Le obiezioni rivolte contro il naturalismo sono due: la naturalizzazione della coscienza e la naturalizzazione delle idee. Husserl mostra che il suo esito speculativo non può sottrarsi allo scetticismo, mancando quindi la possibilità di costruire una scienza esatta.

<sup>133</sup> Come nel caso del naturalismo, Husserl mostra che anche lo storicismo cade inevitabilmente in uno scetticismo. Cfr. E. Husserl, *Filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 75: «È facile vedere che lo storicismo, portato fino alle sue ultime conseguenze, conduce all'estremo soggettivismo scettico. Le idee verità, teoria, scienza perderebbero, come tutte le idee, la loro validità assoluta. Che un'idea è valida significherebbe che essa è una formazione fattuale dello spirito che è ritenuta valida e che determina il pensiero in questa fatticità del valere. Non vi sarebbe validità pura e semplice o "in sé", la quale è ciò che è anche se nessuno può realizzarla ed anche se nessuna umanità potesse mai nella storia realizzarla. Quindi neanche il principio di contraddizione e l'intera logica, che pur nei nostri giorni è in pieno sviluppo, avrebbero una simile validità. Potrebbe essere che alla fine i principi logici di non contraddizione si trasformino nel loro contrario. Di conseguenza non avrebbero in sé alcuna validità nemmeno tutte le proposizioni ora espresse, nonché le stesse possibilità che abbiamo considerato e preteso come valide».

<sup>134</sup> Nella sua conferenza «*Genesi e struttura*» e *la fenomenologia* del 1959, poi pubblicata nel 1964, Derrida confuta l'apparente incompatibilità della coppia concettuale genesi-struttura mostrando l'incedere della fenomenologia husserliana. Nel farlo, si confronta abbondantemente con *Filosofia come scienza rigorosa*, spiegando come segue le ragioni del rifiuto di Husserl della filosofia della *Weltanschauung*: «Lo strutturalismo della *Weltanschauungsphilosophie* appare a Husserl uno storicismo. E contro le appassionate proteste di Dilthey, Husserl persisterà a ritenere che, come ogni storicismo e malgrado la sua originalità, esso non eviti né il relativismo né lo scetticismo. Poiché riassume la norma a una fattualità storica, esso finisce col confondere, per parlare col linguaggio di Leibniz e delle *Ricerche logiche*, le *verità di fatto* con le *verità di ragione*. La verità pura o la pretesa alla verità pura sono mancate nel loro *sensu*, quando si tenta, come fa Dilthey di renderne conto all'interno di una totalità storica determinata, cioè di una totalità di fatto, di una totalità finita in cui tutte le manifestazioni e tutte le produzioni culturali sono strettamente solidali, coerenti, regolate dalla stessa funzione, dalla stessa unità finita di una soggettività totale. Questo senso della verità, cioè della filosofia o della scienza, è un'Idea infinita, un'Idea nel senso kantiano. Ogni totalità, ogni struttura finita le è inadeguata. Ora, l'Idea o il progetto che alimentano e unificano ogni struttura storica *determinata*, ogni *Weltanschauung*, sono *finiti*: partendo dalla descrizione strutturale di una *visione del mondo* è quindi possibile render conto di tutto, tranne che dell'apertura infinita alla verità, cioè della filosofia. D'altra parte è sempre qualcosa come un'*apertura*, quello che farà fallire l'assunto strutturalista. Quel che non posso mai comprendere, in una struttura, è proprio ciò per cui essa non è chiusa», J. Derrida, «*Genesi e struttura*» e *la fenomenologia*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, pp. 206-207.



conseguenze storiche»<sup>135</sup>, e che quindi dal fatto che la filosofia non si sia finora elevata a scienza rigorosa non può in nessun modo seguire l'impossibilità di un sistema di metafisica assoluta:

Certo, abbiamo bisogno anche della storia. Non però di perderci, come fa lo storico, nell'analisi delle connessioni in cui si sono sviluppate le grandi filosofie; piuttosto noi abbiamo bisogno di queste filosofie per se stesse, dello stimolo che proviene dal proprio contenuto spirituale. Infatti da queste filosofie del passato scaturisce, se sappiamo sprofondare il nostro sguardo in esse, penetrando l'anima delle loro parole e delle loro teorie, una *vita* filosofica, con tutta la ricchezza e la forza delle loro motivazioni viventi. Ma non diventeremo filosofi grazie alle filosofie. [...] *Non dalle filosofie, ma dalle cose e dai problemi deve provenire l'impulso alla ricerca*<sup>136</sup>.

Tale *vita* filosofica lega a doppio filo la spinta individuale a cercare la verità a partire dalla propria esperienza del mondo al progetto collettivo di uscita dallo stato di minorità. Il compito, come ci viene reso esplicito nell'«Epilogo» delle *Meditazioni cartesiane*, è chiaramente infinito, e la posta in gioco supera il piano speculativo per innestarsi sulla vita pratica. Per liberarsi dalla minorità che è ormai divenuta natura, e che Husserl chiama piuttosto «ingenuità» o addirittura «rozza ingenuità», occorre infatti assumere quella posizione di autoriflessione che sola permette di intraprendere il compito paradossale di una costruzione a priori del mondo, il progetto di uno «sviluppo sistematico dell'a priori universale»<sup>137</sup> o di una «universale *ontologia concreta*»<sup>138</sup>.

### 1.3.3 Un compito pratico infinito

Quando sarà Foucault a confrontarsi con la novità offerta dalla fenomenologia husserliana e con il rapporto che quest'ultima è riuscita a intessere con la speculazione francofona coeva e successiva, egli insisterà precisamente sul tentativo di Husserl di fondare una scienza a partire dall'ego cogito, suggerendo che si debba fondamentalmente a questa direzione di indagine, di stampo illuminista, l'impatto che la fenomenologia ha avuto in suolo francese:

Se, dopo un lungo periodo in cui fu tenuta al guinzaglio, la fenomenologia ha finito a sua volta per affermarsi, questo è probabilmente avvenuto dal giorno in cui Husserl, nelle *Meditazioni cartesiane* e nella *Crisi*, ha posto la questione dei rapporti tra il progetto occidentale di una manifestazione universale della ragione, la positività delle scienze e la radicalità della filosofia<sup>139</sup>.

Proprio perché l'interesse per il sistema, il rapporto con la storia e l'interrogazione sul fondamento sono tratti distintivi del Novecento francese, Husserl diviene, in tale contingenza, un interlocutore

---

<sup>135</sup> Ivi, p. 77.

<sup>136</sup> Ivi, p. 105.

<sup>137</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 209.

<sup>138</sup> Ibid.

<sup>139</sup> M. Foucault, «La vita: l'esperienza e la scienza», cit., p. 320.

privilegiato; sarà infatti proprio a partire dai suoi testi, e in particolare dalle *Meditazioni cartesiane*, che la Francia rilancerà il dibattito filosofico intorno alla possibilità stessa della scienza al tempo della sua dismissione, facendo propria la lotta all'approccio ingenuo al mondo per una metafisica a venire. Derrida esprime precisamente questo aspetto quando insiste sulla continuità tra fenomenologia e progetto metafisico (esplicitata dallo stesso Husserl in conclusione alle *Meditazioni cartesiane*), specificando naturalmente che si tratta di una forma «degenerata nel corso della sua storia»<sup>140</sup>, «perché all'interno dell'*eidos* più universale della storicità spirituale, la conversione della filosofia in fenomenologia sarebbe l'ultimo stadio di differenziazione (stadio, cioè *Stufe*, piano strutturale o tappa genetica)»<sup>141</sup>. E proprio il riferimento all'Idea in senso kantiano offrirebbe, per Derrida, l'apertura che caratterizza il progetto di Husserl, il nodo inscindibile tra genesi e struttura e la dimostrazione definitiva della non contraddittorietà di questi due concetti e, di conseguenza, il sodalizio strettissimo tra tre aspetti dell'interrogazione filosofica:

La presenza alla coscienza fenomenologica del *Telos* o *Vorhaben*, anticipazione teoretica infinita che si dà simultaneamente come compito pratico infinito, è indicata ogni volta che Husserl parla dell'*Idea in senso kantiano*. [...] Poiché il *Telos* è completamente aperto, è l'apertura stessa, dire che è il più potente *a priori* strutturale della storicità, non è designarlo come un valore statico e determinato che informerebbe e imprigionerebbe la genesi dell'essere e del senso. È la possibilità concreta, la nascita stessa della storia e il senso del divenire in generale. È quindi strutturalmente la genesi stessa, come origine e come divenire<sup>142</sup>.

Il *Telos* è propriamente il «movimento infinito del pensiero»<sup>143</sup> nel mondo-della-vita, e il suo risvolto pratico è la riaffermazione di quella tensione etica che vede nell'approfondimento dell'interrogazione sulla ragione il solo sinonimo di umanità. Tale recupero non avviene però nella forma dello schema dialettico, ma è decisamente più affine alla direzione indicata da Heidegger quando sostiene che la fenomenologia si incarica di far vedere «ciò che in maniera straordinaria resta *al coperto* o torna a *vedersi* o si mostra solo “in modo spostato”»<sup>144</sup>, e che per sua essenza costituisce al contempo l'essenza e il fondamento di ciò che si mostra. In altre parole, il sistema come idea regolativa (in

---

<sup>140</sup> J. Derrida, «*Genesi e struttura*» e *la fenomenologia*, cit., p. 216.

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> Ivi, pp. 216-217.

<sup>143</sup> Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, tr. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996, pp. 90-91: «Husserl diceva che i popoli, anche nell'ostilità, si raggruppano in tipi che hanno un “proprio luogo” territoriale e una parentela familiare, come per esempio in India; ma solo l'Europa, malgrado le rivalità delle sue nazioni, potrebbe proporre a sé e ad altri popoli “un incitamento a europeizzarsi sempre di più”, producendo un apparentamento globale dell'umanità in Occidente, come già accadde una volta in Grecia. Tuttavia si fa fatica a credere che sia l'avanzata “della filosofia e delle scienze co-incluse” a spiegare questo privilegio di un soggetto trascendentale propriamente europeo. È necessario dunque che il movimento infinito del pensiero, quello che Husserl chiama *Telos*, entri in congiunzione con il grande movimento relativo del capitale che non cessa di deterritorializzarsi per assicurare la potenza dell'Europa su tutti gli altri popoli e la loro riterritorializzazione sull'Europa».

<sup>144</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2011, p. 60.

senso kantiano) di Husserl rilancia l'interrogazione intorno all'articolazione tra genesi e struttura su cui il post-strutturalismo non smetterà di interrogarsi. Occorre inoltre specificare che, per quanto sia stato brillantemente sottolineato come l'*a priori* storico foucaultiano si costruisca progressivamente in opposizione all'«a priori storico e concreto» di Husserl, è innegabile il ruolo fondamentale che il rinnovamento husserliano della precedente concettualizzazione kantiana, già presente nelle *Origini della geometria*, ha assunto per la speculazione di Foucault<sup>145</sup>. Il debito è comunque riconosciuto implicitamente dal filosofo di Poitiers, il quale descrive l'importanza che la lettura di Husserl ha avuto in Francia già a partire dagli anni trenta lungo due direzioni fondamentali, tra cui quella degli epistemologi, ai quali egli si sente più prossimo per intenzioni e metodi:

Pronunciate nel 1929, riviste, tradotte e pubblicate poco dopo, le *Meditazioni cartesiane* hanno ben presto costituito la posta in gioco di due letture possibili: una che, nella direzione di una filosofia del soggetto, cercava di radicalizzare Husserl e non avrebbe tardato a misurarsi con le questioni di *Essere e tempo*: è l'articolo di Sartre su *La trascendenza dell'Ego* del 1935; l'altra, che risalirà ai problemi fondanti del pensiero di Husserl, quelli del formalismo e dell'intuizionismo; saranno, nel 1938, le due tesi di Cavaillès sulla *Méthode axiomatique* e su *La formation de la théorie des ensembles*. Qualunque possano essere state, in seguito, le ramificazioni, le interferenze, anche i riavvicinamenti, queste due forme di pensiero hanno costituito in Francia due trame che sono rimaste, almeno per un certo tempo, profondamente eterogenee. Apparentemente, la seconda è rimasta, allo stesso tempo, più teorica, più ancorata a dei compiti speculativi e anche più distante dagli interrogativi politici immediati. E, tuttavia, è quella che, durante la guerra, ha preso parte, e in modo molto diretto, alla lotta, come se la questione del fondamento della razionalità non potesse essere dissociata dall'interrogazione sulle condizioni attuali della sua esistenza. È quella che, nel corso degli anni sessanta, ha avuto una parte decisiva in

---

<sup>145</sup> Cfr. L. Paltrinieri, «A priori storico, archeologia, antropologia: suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault», in *Studi kantiani XX*, Fabrizio Serra Editore, Pisa – Roma 2008, pp. 73-97, in particolare pp. 85-86: «Husserl vuole slegare il trascendentale da quell'a priori naturalistico e psicologista cui Kant l'aveva connesso, finendo così per fondare l'indagine trascendentale sull'empirico, ovvero sulla costituzione antropologica della ragione umana. Il passaggio attraverso Husserl è necessario per capire cosa Foucault conserva dell'a priori kantiano allorché lo storicizza, e cosa invece abbandona. Proprio Husserl infatti aveva parlato di "a priori storico" nell'*Origine della geometria*, in un senso che Foucault doveva necessariamente conoscere. Husserl voleva comprendere l'origine delle oggettualità ideali tematizzate dalla geometria e a questo scopo si trattava di spiegare il loro passaggio dalla soggettività dell'inventore (i proto-fondatori della geometria) a quell'"essere persistente" che le fa valere per chiunque in tutte le epoche. [...] in nessun caso, secondo Husserl, si trattava di fare una "storia empirica" della geometria ma di rivelarne una temporalità intrinseca, una storicità trascendentale. Contro Kant, per il quale i concetti non hanno storia, Husserl sosteneva che la scienza geometrica è una formazione di senso vivente e progressiva che si erge sui sedimenti delle precedenti produzioni, la cui costruzione graduale e sistematica è possibile grazie al riattivamento continuo delle evidenze originarie. [...] In breve, l'a priori storico di Husserl è l'a priori universale della storia, una struttura essenziale e generale propria di ogni presente storico, passato o futuro, per la quale siamo originariamente disposti in una dimensione in cui tutto è storico: non è l'a priori ad essere storico, ma è la storicità universale che ha la sua origine in una struttura apriorica. L'a priori universale assoluto si presenta allora come una struttura invariabile, "costantemente implicita nell'orizzonte fluente-vivente": è la sfera spaziotemporale delle forme che viene assunta come evidente nell'idealizzazione permettendo così ad una formazione ideale di "essere compresa, tramandata e riprodotta nel suo identico senso intersoggettivo in qualsiasi futuro e da tutte le generazioni umane". [...] Al contrario, Foucault non cerca di fondare una storicità trascendentale attraverso un'evidenza originaria, ma di pensare un a priori che si modifica nel corso del tempo».

una crisi che non coinvolgeva semplicemente l'Università, ma lo statuto e il ruolo del sapere. Ci si può domandare perché un simile tipo di riflessione si sia trovato seguendo la sua logica peculiare, così profondamente legato al presente<sup>146</sup>.

Da una parte, dunque, la domanda sempre aperta di Husserl conduce, data l'insistenza sull'ego come punto di partenza dell'interrogazione, a una indagine intorno al senso di questo domandare come un chiedere qualcosa a qualcuno, come uno spazio di ambiguità teoretica tra soggetto e oggetto nella richiesta, o, per usare le parole di Heidegger, tra chiesto, inchiesto e richiesto. Dall'altra, si apre un orizzonte che sarebbe per Foucault peculiare alla pratica filosofica francofona, e che quindi proprio per questa ragione, sebbene inaugurata da Cavaillès, non può essere terreno esclusivo dei logici (altrimenti non si capirebbe il senso della frase di apertura del testo *La vita: l'esperienza e la scienza*, che esordisce con «tutti sanno che in Francia esistono pochi logici, ma che vi è stato un numero considerevole di storici delle scienze»<sup>147</sup>). Da una parte, quindi, l'interrogazione insiste sul trascendentale come tensione teoretica e pratica specifica per il superamento della metafisica in direzione di una antropologia; dall'altra, si annuncia una rinuncia a tale contenitore, ritenuto superfluo o addirittura dannoso, e una nuova postura filosofica si afferma in regioni storicamente poco note alla pratica teoretica. In entrambi i casi, la fenomenologia che entra in Francia è interpretata in chiave realista e anti-idealista e può per questo divenire cantiere di lavoro per la giovane sinistra parigina, che si riscalda al grido di battaglia «alle cose stesse!».

#### 1.3.4 Esistenzialismo e umanismo

Sarà proprio durante un convegno sul tema *Filosofia e antropologia* che Derrida esplicherà l'elemento paradossale della congiuntura Hegel-Husserl-Heidegger nella Francia post-bellica, simbolicamente rappresentata dalla filosofia di Sartre:

Dopo la guerra, con il nome di esistenzialismo, cristiano o ateo, e collegato ad un personalismo fondamentalmente cristiano, il pensiero che dominava in Francia si presentava come essenzialmente umanista. Anche non volendo riassumere il pensiero sartriano nello slogan «l'esistenzialismo è un umanismo», si deve riconoscere che, nell'*Essere e il nulla*, nelle *Idee per una teoria delle emozioni*, ecc., il concetto centrale, il tema di fondo, l'orizzonte e l'origine irriducibili, è ciò che viene a quel tempo chiamata «realtà umana»<sup>148</sup>.

«Realtà umana» è una traduzione «per tanti aspetti mostruosa» del *Dasein* di Heidegger, e proprio tale forzatura è da cogliere come un sintomo: si rivela infatti qui il progetto di ripensare la nozione di uomo, metafisicamente troppo carica, in favore di un concetto più neutrale, sulla scia della

---

<sup>146</sup> M. Foucault, «La vita: l'esperienza e la scienza», cit., p. 318.

<sup>147</sup> Ivi, p. 317.

<sup>148</sup> J. Derrida, «Fini dell'uomo», in J. Derrida, *Margini della filosofia*, tr. it di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 159.

fenomenologia trascendentale di Husserl e della lettura antropologica dei testi di Hegel e di Heidegger. La congiuntura delle tre H entra quindi in Francia nella forma di un colossale fraintendimento, che ignora sistematicamente l'esplicita presa di distanza di ciascuno di questi tre autori dall'umanismo. Passata l'onda antropologica, scrive ancora Derrida, ci si sarebbe potuti attendere un ritorno alle critiche già poste da quegli autori all'umanismo, un recupero strategico dei testi fino a quel momento ignorati o trasfigurati per dar manforte alla nuova postura filosofica; anche in questa seconda fase però, la lettura di Hegel, Husserl e Heidegger è rimasta marginale, e l'unico risultato ottenuto è un «amalgama» che li confina, ancora una volta, nella regione disegnata da Sartre. Derrida si interroga allora sugli elementi che hanno fatto sì che tale lettura fosse possibile, ossia su ciò che nel gesto anti-antropologico di questi tre autori fa segno a una dichiarazione di umanismo; nel caso di Hegel e di Husserl, tale ambiguità si trova proprio nel *telos* o *eskhaton* dell'uomo<sup>149</sup>, dunque in ultima istanza nel loro residuo kantiano. In Heidegger invece le cose sembrano essere più complicate. Anche in questo caso, l'ambivalenza si inserisce nella «posizione del noi nel discorso»<sup>150</sup>; dopo averne apprezzato i meriti, chiarendo la distanza tra il *Dasein* e la coscienza soggettiva, Derrida specifica che il *Dasein* è l'ente che *noi stessi* siamo, e che proprio questa adesione all'umanità lo costringe nella morsa dei problemi classici della metafisica<sup>151</sup>. In altre parole, «si vede dunque che il *Dasein*, se non è l'uomo, non è tuttavia *altro* che l'uomo»<sup>152</sup>, raddoppiamento che sta alla base delle storpiature antropologiche di Marchio francese. Si capisce a questo punto l'insistenza sulla duplicità dell'espressione «fine dell'uomo»: il discorso sull'essere è un discorso che porta con sé la doppia tensione del *telos* e della morte. Rifiutare l'umanismo significa dunque, in ultima istanza, rigettare

---

<sup>149</sup> Cfr. *ivi*, pp. 167-169: «Il rilevamento o la rilevanza dell'uomo è il suo *telos* o il suo *eskhaton*. L'unità di tali due *fini* dell'uomo, l'unità della sua morte, della sua conclusione, del suo compimento è racchiusa nel pensiero greco del *telos*, nel discorso sul *telos*, che è anche discorso sull'*eidōs*, sull'*ousia* e sull'*aletheia*. Tale discorso, in Hegel come in tutta la metafisica, collega indissociabilmente la teleologia ad una escatologia, a una teologia e ad un'ontologia. *Il pensiero di fine dell'uomo è dunque sempre già prescritto nella metafisica, nel pensiero della verità dell'uomo*. Ciò che oggi è difficile da pensare, è che si dia fine dell'uomo senza l'organizzazione di una dialettica della verità e della negatività, fine dell'uomo che non sia una teleologia alla prima persona plurale. Il *noi* che nella *Fenomenologia dello spirito* articola tra loro la coscienza naturale e la coscienza filosofica assicura la vicinanza a sé dell'ente fisso e centrale per cui si attua questa riappropriazione circolare. Il *noi* è l'unità del sapere assoluto e dell'antropologia, di Dio e dell'uomo, dell'ontoteleologia e dell'umanismo. L'"essere" e la lingua – il gruppo di lingue – che esso governa o che esso apre, ecco il nome di ciò che assicura questo passaggio attraverso il *noi* tra metafisica e umanismo. Ci siamo dunque resi avvertiti della necessità che lega il pensiero del *phainesthai* al pensiero del *telos*. In questa stessa apertura si può leggere la teleologia che comanda la fenomenologia trascendentale di Husserl. Malgrado la critica dell'antropologia, "umanità" è anche qui il nome dell'ente al quale si annuncia il *telos* trascendentale, determinato come Idea (in senso kantiano) o anche come Ragione. È l'uomo come *animal rationale* che, nella sua determinazione metafisica più classica, designa il luogo in cui si dispiega la ragione teleologica, cioè la storia. Per Husserl come per Hegel la ragione è storia e non c'è storia che della ragione. [...] La fenomenologia trascendentale sarebbe il compimento ultimo di questa teleologia della ragione che attraversa l'umanità».

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>151</sup> Cfr., *ivi*, p. 174: «d'altra parte, come il *Dasein* – l'ente che noi stessi siamo – serve da testo esemplare, da buona "lezione" per l'esplicitazione del senso dell'essere, così il nome dell'uomo rimane il legame o il filo conduttore paleonimico che collega l'analitica del *Dasein* alla totalità del discorso tradizionale della metafisica».

<sup>152</sup> *Ibid.*

correlativamente il discorso sull'essere in favore di un approfondimento del ruolo del senso mediante la sua riduzione, dell'interrogazione continua del "noi siamo" attraverso la decostruzione del nostro linguaggio e discontinui «cambi di terreno», di un ragionamento sull'uomo che sia sempre biforcuto alla radice, secondo l'esempio, appunto del(la) fine dello Zarathustra. Sorprendentemente però queste cifre distintive del pensiero francese contemporaneo a Derrida, pur manifestandosi nella forma di strattoni necessari a Hegel, Husserl e Heidegger, e implicitamente alla proposta esistenzialista di Sartre, non rifiutano con altrettanta nettezza il discorso intorno al sistema, rafforzando così l'analisi di Derrida sull'ambivalenza delle letture. Anzi:

L'attenzione al sistema e alla struttura, per l'aspetto per cui essa è più inedita e più solida, cioè per cui non ricade subito nel vaniloquio cultural-giornalistico o, nel migliore dei casi, nella più pura tradizione «strutturalista» della metafisica, tale attenzione, che è rara, non consiste a) né nel restaurare il motivo classico del sistema, che si potrebbe mostrare essere sempre regolato sul *telos*, sull'*aletheia* e sull'*ousia*, tutti valori raccolti nei concetti di essenza o di *senso*; b) né nel cancellare o distruggere il senso. Si tratta piuttosto di determinare la possibilità del *senso* a partire da un'organizzazione «formale» che in se stessa non ha senso, ciò che non vuol dire che essa sia il non-senso o l'assurdità angosciante che aleggia minacciosa attorno all'umanismo metafisico. Ora, se si considera che la critica dell'antropologia da parte degli ultimi grandi metafisici (specialmente Hegel e Husserl) veniva fatta in nome della verità e del senso, se si considera che queste «fenomenologie» – che erano delle metafisiche – avevano come motivo essenziale una *riduzione al senso* (è questa *letteralmente* la proposta di Husserl), si capisce come la riduzione *del* senso – cioè del significato – prenda in primo luogo la forma di una critica alla fenomenologia. Se d'altra parte si considera che la distruzione heideggeriana dell'umanismo metafisico si attua in primo luogo a partire da una questione *ermeneutica* sul *senso* o la *verità* dell'essere, si capisce che la riduzione del senso si operi attraverso una sorta di rottura con un pensiero dell'essere che ha tutti i tratti di un *rilevamento* (*Aufhebung*) dell'umanismo<sup>153</sup>.

Ecco che la proposta di una *Logica del senso*, pubblicata da Deleuze l'anno successivo a quello in cui Derrida tiene la conferenza «Fini dell'uomo», guadagna da questa cornice concettuale la possibilità di emergere sotto il taglio teorico dell'interrogazione del percorso sartriano, quale emblema dell'ingresso in Francia dell'amalgama Hegel-Husserl-Heidegger. Senz'altro, la proposta di Deleuze fa proprio quel rifiuto dell'umanismo che Derrida indica come sforzo teorico caratteristico del pensiero francofono del suo tempo, e per sottolineare il quale cita in epigrafe, dopo i *Fondamenti della metafisica dei costumi* di Kant e *L'essere e il nulla* di Sartre, una delle frasi più note e discusse della conclusione de *Le parole e le cose* di Foucault<sup>154</sup>. Rifiuto dell'umanismo che si sovrapporrà in

---

<sup>153</sup> Ivi, p. 183.

<sup>154</sup> Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. di E. A. Panaitescu, BUR, Milano 1998: «L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra facilmente la data recente. E forse la fine prossima».

parte al rifiuto dello stesso esistenzialismo sartriano, come testimoniato dalle vivaci reazioni alla celebre conferenza del 1945 dall'emblematico titolo *L'esistenzialismo è un umanismo*, che sotto la penna di Tournier assume i toni di un vero e proprio tradimento intellettuale<sup>155</sup>. Eppure Sartre ha tracciato un solco «nella direzione di una radicale desoggettivazione del trascendentale»<sup>156</sup> (già intrapresa, forse persino con maggiore radicalità, da Bergson, ma rimasta come in sordina), arena di confronto per la discussione filosofica della generazione successiva, per la quale egli è stato, in forme diverse e con esiti diversi, ineluttabile figura di riferimento. Ed è attraverso Deleuze, che non ha mai rinnegato l'importanza di Sartre nella propria formazione, che è possibile capire quali sono le caratteristiche specifiche della goccia Sartre nella definizione di quell'incavo nella roccia della soggettivazione, già in atto, che continuerà ad essere scavato, nella determinazione quindi di quella condizione di possibilità inaggirabile per la costruzione di una nuova forma di sistema filosofico che non faccia più del soggetto il proprio fondamento. Due gli elementi che saltano subito agli occhi: da una parte, egli si concentra sui primi scritti di Sartre, insistendo sulla novità del concetto di campo trascendentale impersonale e radicalizzandone la proposta; dall'altra, Deleuze esprime un apprezzamento di ordine più generale nei confronti della postura di Sartre:

Nel disordine e nelle speranze della Liberazione si scopriva e si riscopriva tutto: Kafka, il romanzo americano, Husserl e Heidegger, le infinite precisazioni sul marxismo, lo slancio verso un nuovo romanzo... Tutto è passato per Sartre, non solo perché, in quanto filosofo, *aveva il genio della totalizzazione*, ma perché sapeva inventare il nuovo<sup>157</sup>.

Il ruolo fondamentale della totalizzazione come movimento del pensiero filosofico in quanto tale è sottolineato, in questo breve scritto celebrativo di Deleuze, in più luoghi, mostrando con fermezza che è proprio questo aspetto che fa di Sartre il «nostro maestro», il maestro di una generazione: Deleuze sostiene infatti che non solo «ciò che manca oggi, ciò che Sartre seppe riunire e incarnare per la generazione precedente, sono le condizioni di una *totalizzazione*: quella in cui la politica, l'immaginario, la sessualità, l'inconscio, la volontà si riuniscono nei diritti della *totalità umana*»<sup>158</sup>, ma anche che «almeno Sartre ci consente di aspettare in maniera vaga dei momenti futuri, delle riprese in cui il pensiero si riformerà e ripeterà le proprie totalità, in quanto potenza insieme collettiva e privata»<sup>159</sup>. Sembrerebbe dunque questa la chiave di volta utilizzata da Deleuze per attraversare senza

---

<sup>155</sup> M. Tournier, *Le Vent Paraquet*, dans F. Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2009, p. 120 : « Nous étions atterrés. Ainsi notre maître ramassait dans la poubelle où nous l'avions enfouie cette ganache éculée, puant la sueur et la vie intérieure, l'*humanisme* ».

<sup>156</sup> Cfr. R. Ronchi, *Il canone minore*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 142.

<sup>157</sup> G. Deleuze, «È stato il mio maestro», in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, tr. it. di D. Borca, Einaudi, Torino 2007, cit., pp. 95-96, corsivo nostro.

<sup>158</sup> Ivi, p. 97.

<sup>159</sup> Ivi, pp. 97-98.

aderirvi quel commisto tra fenomenologia e hegelismo che passa attraverso Sartre<sup>160</sup>; un rimettere in gioco, ancora una volta, le ambiguità, il fare dello stesso Sartre un alleato nella svolta antiumanista insistendo su quella coincidenza tra pensiero e movimento di totalizzazione che, nel suo linguaggio, prende il nome di *immanenza pura*. In altre parole, sembra che Deleuze compia uno sforzo simmetrico rispetto a quello portato avanti da Derrida: se quest'ultimo infatti, come si è visto, cerca i tratti ambivalenti che nell'anti-umanismo di Hegel, Husserl e Heidegger hanno potuto lasciare in Francia l'impressione di una deriva antropologica, Deleuze rilancia la questione affrontando in Sartre gli elementi del suo umanismo che si prestano al progetto inverso. L'assenza di riferimenti alla «realtà umana» o di qualsiasi altro riferimento all'Esserci in favore di una valorizzazione del tema della totalizzazione segnala inoltre una preferenza per il movimento della *Critica della ragion dialettica* rispetto al progetto ontologico de *L'essere e il nulla*, sebbene siano entrambi citati con toni lusinghieri. Scelta strategica che, unita alla ripresa del campo trascendentale in chiave antifenomenologica, permette di strappare a Sartre, in un cortocircuito tra primi testi ed esito ultimo della sua riflessione, le basi per un discorso che sia radicalmente impersonale, coincidendo infine, come vedremo, con un orizzonte acoscienziale. L'insistenza sul tema della totalizzazione come istanza filosofica indispensabile in un testo della fine del 1964 fa poi emergere il sospetto che vi sia, lungo queste pagine, un certo intento polemico nei confronti della proposta teoretica di Levinas, presentata al pubblico francese nel 1961 con il volume *Totalità e infinito*, il cui emblematico sottotitolo è *Saggio sull'esteriorità*; il sospetto poi si radicalizza ricordando che proprio nel 1964 quest'ultimo torna ad essere oggetto di dibattito in occasione della pubblicazione di *Violenza e metafisica* di Derrida. Riprenderemo in seguito quest'ultima considerazione, la cui funzione in questo momento si risolve semplicemente nel supportare l'affermazione deleuziana secondo la quale è sciocco chiedersi se Sartre è all'inizio o alla fine di qualcosa, ancor peggio dunque immaginare che possa chiudere una parentesi che coinvolge il secolo precedente<sup>161</sup>, perché egli, in quanto genio creatore, è sempre nel *milieu* e nel *milieu* va considerato.

---

<sup>160</sup> Cfr. G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, tr. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre Corte, Verona 2007, pp. 18-19 : « A la Libération, on restait bizarrement coincé dans l'histoire de la philosophie. Simplement on entrait dans Hegel, Husserl et Heidegger ; nous nous précipitions comme de jeunes chiens dans une scolastique pire qu'au Moyen Age. Heureusement il y avait Sartre. Sartre, c'était notre Dehors, c'était vraiment le courant d'air d'arrière-cour (et c'était peu important de savoir quels étaient ses rapports au juste avec Heidegger du point de vue d'une histoire à venir). Parmi toutes les probabilités de la Sorbonne, c'était lui la combinaison unique qui nous donnait la force de supporter la nouvelle remise en ordre. Et Sartre n'a jamais cessé d'être ça, non pas un modèle, une méthode ou un exemple, mais un peu d'air pur, un courant d'air même quand il venait du Flore, un intellectuel qui changeait singulièrement la situation de l'intellectuel. C'est stupide de se demander si Sartre est le début ou la fin de quelque chose. Comme toutes les choses et les gens créateurs, il est au milieu, il pousse par le milieu. Reste que je ne me sentais pas d'attrait pour l'existentialisme à cette époque, ni pour la phénoménologie, je ne sais vraiment pas pourquoi, mais c'était déjà de l'histoire quand on y arrivait, trop de méthode, d'imitation, de commentaire et d'interprétation, sauf par Sartre ».

<sup>161</sup> Di questo avviso sembra invece essere Foucault, il cui giudizio su Sartre è senz'altro più duro. Cfr. M. Foucault, «È morto l'uomo?», in Id. *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste (1961-1970)*. Vol. 1, tr. it. di G. Costa, Feltrinelli,



### 1.3.5 Il miraggio dell'Ego

La tesi sostenuta da Sartre ne *La trascendenza dell'Ego* è che la coscienza husserliana, definendosi attraverso l'intenzionalità, non ha bisogno di altro fondamento, rendendo così inutile il ricorso a un Io quale principio sintetico:

La coscienza può essere limitata (come la sostanza di Spinoza) soltanto da se stessa. Essa costituisce dunque una totalità sintetica e individuale completamente isolata dalle altre totalità dello stesso tipo e l'Io non può che essere, evidentemente, che una *espressione* (e non una condizione) di questa incomunicabilità e di questa interiorità delle coscienze. Possiamo quindi rispondere senza esitazione alcuna: la concezione fenomenologica della coscienza rende il ruolo unificante e individualizzante dell'Io totalmente inutile<sup>162</sup>.

Sebbene l'esplorazione dell'egologia condotta da Husserl sia una analisi fondamentale, il raddoppiamento dell'ego nasce da un errore di valutazione, ossia dall'idea che per salvaguardare l'unità del mondo occorra elevare l'ego al piano trascendentale. Al contrario, per Sartre, non solo la dimensione trascendentale della coscienza non deve assumere su di sé il ruolo di principio di unificazione, ma nel momento in cui se ne incarica diviene, nella forma dell'Io trascendentale, il primo antagonista della coscienza stessa, condannandola allo scacco. La monade husserliana è il frutto di una erronea assolutizzazione, una soluzione deludente che fa sì che la coscienza perda «quel carattere che faceva di essa l'esistente assoluto *a forza di non esistere*»<sup>163</sup>. In una riduzione che si voglia completa, l'Io, esistente concreto, deve cadere. Husserl ha oltrepassato Kant affermando, sulla scia di Cartesio, che il cogito è una constatazione di fatto e non una condizione di possibilità, ma egli non arriva ad allontanarsi sufficientemente da quest'ultimo per non cadere a sua volta nell'errore di postulare un piano unico per l'Io e per il me. Lo stesso Husserl sembrava aver riconosciuto il limite di questa teoria quando, nelle analisi sulla *Coscienza interna del tempo*, poneva l'operazione riflessiva come operazione di secondo grado (individuando così una differenza tra pensiero riflesso e pensiero irriflesso), ma ha mancato l'essenziale di questo cambiamento, ovvero l'apparizione dell'Io. Rilanciando l'analisi a partire dall'Io concreto, Sartre scopre che si tratta di un esistente di genere affatto particolare, che si dà all'atto riflessivo come suo oggetto trascendente, divenendo così occasione di affermazione della coscienza riflessiva. Se Husserl lo ha mancato, è perché è caduto in

---

Milano 1996, p. 125: «Mi sembra che scrivendo la *Critica della ragion dialettica* Sartre abbia in qualche modo un punto finale, abbia chiuso una parentesi su quell'episodio della nostra cultura che inizia con Hegel. Ha fatto quanto ha potuto per integrare la cultura contemporanea alla dialettica, vale a dire le conquiste della psicoanalisi, dell'economia politica, della storia, della sociologia. Ma è sintomatico che non poteva non lasciar cadere tutto ciò che rientrava nell'ambito della ragione analitica e che è profondamente legato alla cultura contemporanea: logica, teoria dell'informazione, linguistica, formalismo. La *Critica della ragion dialettica* è il magnifico e patetico sforzo di un uomo del XIX secolo per pensare il XX secolo. In questo senso, Sartre è l'ultimo hegeliano, e direi anche l'ultimo marxista».

<sup>162</sup> J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'ego*, cit., p. 23.

<sup>163</sup> Ivi, p. 25.

una trappola nascosta: con la formula «j'ai conscience de quelque chose» si assume infatti che il Je sia oggetto di una evidenza apodittica, mentre l'esperienza ci riporta all'impossibilità di affermarla come tale. Mostrando una certa prudenza speculativa, Sartre sostiene l'opportunità di sostituire al «j'ai conscience de quelque chose» il contenuto «il y a conscience de quelque chose», combattendo quindi l'idea, questa volta di stampo kantiano, che l'Io sia una struttura formale. La proposta sartriana è quindi che l'Io sia il risultato di una contrazione del Me materiale, strappandolo così alla sua condizione «meramente formale»<sup>164</sup> e sottolineando la ragione per la quale deve cadere sotto l'*epoché*. Ma se l'Io è una contrazione del Me materiale e dell'Io si è sostenuto che non è sempre presente nella coscienza, si può ragionevolmente dubitare, contro certi psicologi, che lo stesso Me materiale sia presente in ogni coscienza. Si svela così che l'errore commesso in ambito psicologico è affine a quello imputato ai pensatori del cogito: anch'esso sorge infatti dall'incapacità di distinguere le due forme di esistenza di una coscienza, con la conseguente confusione tra atti riflessivi e atti irriflessivi<sup>165</sup>. Mettere in dubbio l'affidabilità del cogito significa inoltre affermare che la veridicità dell'esperienza non si dà esclusivamente sul piano razionale, ma che si muove anche in una regione di opacità all'interno della quale si danno gli "stati", la dimensione passiva dell'Ego. Attraverso le analisi di Sartre, l'Ego si rivela essere una totalità che non può essere analizzata al di fuori del suo essere totalità. In altre parole, Ego diventa il nome di questa totalità che non si lascia ridurre, come nel caso di una melodia, al semplice insieme delle sue parti, intese come isolate le une dalle altre. Tale totalità è per Sartre una totalità infinita, perché sempre aperta; ed è proprio per questa ragione che l'atto riflessivo che tentasse di coglierla immaginandola come conclusa si muoverebbe in una zona incerta. L'incertezza è un elemento caratteristico dell'Ego, perché tratto fondamentale di ogni trascendente, e le nuove acquisizioni in ambito egologico vengono riportate nell'orizzonte pre-riflessivo, considerato nel suo insieme attuale e potenziale:

Se noi cercassimo un analogo per la coscienza irriflessa di ciò che è l'Ego per la coscienza di secondo grado, dovremmo piuttosto pensare al *Mondo*, concepito come la totalità sintetica infinita di tutte le

---

<sup>164</sup> Ivi, p. 33.

<sup>165</sup> Anche in questo caso occorre quindi ripartire dall'esperienza concreta, questa volta di stampo psicologico, per svelare l'errore: l'analisi dell'esperienza «avere pietà di Pierre» ha infatti come risultato la dimostrazione dell'autonomia della coscienza irriflessiva sulla coscienza riflessiva. L'esito di questa doppia confutazione porta Sartre alla seguente riflessione: «l'esame meramente psicologico della coscienza «intramondana» ci conduce alle stesse conclusioni del nostro studio fenomenologico: il Me non deve essere cercato *negli* stati di coscienza né *dietro* ad essi. Il Me appare soltanto con l'atto riflessivo e come correlato noematico di un'intenzione riflessiva. Cominciamo a intravedere che l'Io e il Me sono il medesimo. Cercheremo di mostrare che questo Ego, di cui l'Io e il Me non sono che due facce, costituisce l'unità ideale (noematica) e indiretta della serie infinita delle nostre coscienze riflesse», cfr. J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, cit., p. 37. Si relega così la funzione dell'Ego al piano della riflessione, mentre l'unità del mondo è garantita dal suo semplice esistere come coscienza. Non solo, quindi, il mondo viene riconosciuto come autonomo rispetto allo sguardo umano, ma la ragione per la quale lo si era legato a un principio sintetico soggettivo si rivela essere quella stessa tendenza erronea del cogito che consiste, come si è visto, ad affermare più di quanto sarebbe in suo diritto.

cose. Capita anche, infatti, che il Mondo al di là del nostro ambiente immediato sia da noi colto come una vasta esistenza concreta. In questo caso le cose che ci circondano appaiono soltanto come la punta estrema di questo Mondo che le oltrepassa e le ingloba. L'Ego sta agli oggetti psichici come il Mondo sta alle cose<sup>166</sup>.

Il Mondo coincide quindi con la totalità concreta aperta delle cose come l'Ego coincide con la totalità infinita degli stati e delle azioni; entrambi trascendono gli insiemi che supportano, entrambi sono costruiti in senso inverso dalla coscienza rispetto alla loro produzione reale. Si capisce quindi che il rapporto tra totalità e infinito non è affatto di opposizione, ma al contrario che la totalità qui in questione non è una totalità reale, ma una *unità ideale*, all'interno della quale si articolano le totalità concrete e la dimensione potenziale. Con le parole di Sartre, l'Ego è «nello stesso tempo una unità ideale di stati per la maggior parte assenti ed una totalità concreta che si dà nella sua interezza all'intuizione»<sup>167</sup>. Questa è precisamente la ragione per la quale l'intuizione dell'Ego è «un miraggio sempre deludente»<sup>168</sup>; l'intuizione può cogliere solo una minima parte di tale unità ideale, ossia quella che si incorpora, quella che, direbbe Bergson, si attualizza. Ogni tentativo di interrogazione diretta dell'Ego da parte di una coscienza che ne faccia il proprio oggetto è destinato allo scacco; se è vero che l'Io compare sul piano irriflesso, questo accade esclusivamente nella forma di un concetto vuoto, ovvero «nello stesso modo in cui, attraverso un semplice concetto, posso pensare ad una sedia in assenza di ogni sedia, così posso pensare l'Io in assenza dell'Io»<sup>169</sup>. Inoltre, precisa Sartre, nel passaggio da piano riflesso a irriflesso l'Io si degrada, nel senso che da presunto elemento intimo dell'unità della coscienza diviene sostegno di azioni fatte o da fare nel mondo, che non sono altro che qualità del mondo. Ancora una volta, un esempio viene in soccorso al lettore:

perché il fuoco prenda, la legna *deve* essere spezzata in piccoli pezzi. Lo *deve*: è una qualità della legna ed è un rapporto oggettivo della legna col fuoco che *deve* essere acceso. Adesso *io* spezzo la legna, l'azione, cioè, si realizza nel mondo e il sostegno oggettivo e vuoto di questa azione è l'*Io-concetto*<sup>170</sup>.

L'Io concreto viene così degradato a Io-concetto, per il quale l'azione è visibile a partire dal corpo proprio. Se le precedenti riflessioni sul cogito non sono giunte a questa stessa conclusione, è semplicemente a causa di una impurità intrinseca in questo tipo di analisi, ossia una intenzione di fondo che è per sua natura idealmente legata a un Io. Il dubbio cartesiano, ad esempio, parte da una

---

<sup>166</sup> Ivi, p. 49.

<sup>167</sup> Ivi, p. 59.

<sup>168</sup> Ibid.

<sup>169</sup> Ivi, p. 60.

<sup>170</sup> Ivi, p. 61.

azione e si muove interamente nell'orizzonte di una intenzione, restando così la narrazione delle «imprese di un Io»<sup>171</sup>. Arrestarsi sul piano delle azioni e degli stati psicologici significa cadere in questo errore; piuttosto, occorrerebbe limitarsi a esaminare la coscienza che si rivolge al presunto Io penso, senza fare di quest'ultimo l'agente creatore della spontaneità della coscienza. Si apre così un campo trascendentale impersonale, in cui non si dà più la dicotomia tra oggetti concreti e stati psichici, gli uni intuibili oggettivamente e i secondi soggettivamente, gli uni dati nel mondo e gli altri nell'intimità di una coscienza, ma in cui anche gli stati sono degli oggetti, e il Me non è altro che un oggetto trascendente che, come nel caso degli stati, è accessibile alla mia coscienza come a quella di un altro, sebbene in entrambi i casi nella forma di una evidenza inadeguata. Le considerazioni che seguono, e che costituiscono il nucleo concettuale centrale della conclusione del saggio di Sartre, saranno destinate ad avere grande risonanza in Francia:

L'atteggiamento riflessivo è correttamente espresso da questa famosa frase di Rimbaud (nella *Lettera di un veggente*): «Io è un altro (Je est un autre)». Il contesto prova che egli ha semplicemente voluto dire che la spontaneità delle coscienze non potrebbe emanare da un Io, essa va verso l'Io, lo raggiunge, lo lascia intravedere sotto il suo limpido spessore, ma si dà in primo luogo come spontaneità *individuata e impersonale*. [...] Possiamo dunque formulare la nostra tesi: la coscienza trascendentale è una spontaneità impersonale<sup>172</sup>.

Questa posizione permette in primo luogo al Sartre de *La trascendenza dell'Ego* di salvare la fenomenologia dall'accusa di solipsismo delle coscienze: se l'Io cade sotto i colpi dell'*epoché*, resta semplicemente una coscienza assoluta che non offre più nessun privilegio al mio Io rispetto agli altri. Questa posizione si complicherà nel capitolo de *L'essere e il nulla* dedicato al "per-altri", in cui "altri" si presenta come negazione della mia esperienza, perché altri è l'altro, ossia precisamente l'io che non è me. Si specificherà lungo quelle pagine che, a differenza dell'idealismo, il rapporto con altri deve essere considerato come una relazione tra esseri, e non tra conoscenze; inoltre, come ha ben sottolineato Heidegger, tale rapporto non è esteriore, ma essenziale. Questa presenza in persona mi ruba il mondo<sup>173</sup>, e lo fa in primo luogo attraverso lo sguardo<sup>174</sup>, per mezzo del quale io ottengo la

---

<sup>171</sup> Ivi, p. 62.

<sup>172</sup> Ivi, pp. 66-67.

<sup>173</sup> J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 308: «Così, improvvisamente, è apparso un oggetto che mi ha derubato del mondo. Ogni cosa è al suo posto, tutto esiste sempre per me, ma tutto è percorso da una fuga invisibile, tesa verso un nuovo oggetto. L'apparizione di altri nel mondo corrisponde quindi al manifestarsi di uno scivolamento di tutto l'universo; a un decentrarsi del mondo che mina dal di sotto la centralizzazione che io compio nello stesso tempo».

<sup>174</sup> Cfr., ivi, p. 322: «l'apparizione dello sguardo è percepita da me come il nascimento di un rapporto ek-statico d'essere, di cui l'uno dei termini sono io, in quanto per-sé che è ciò che non è e che non è ciò che è, e di cui l'altro termine sono ancora io, ma fuori dalla mia portata, fuori dal mio raggio d'azione, fuori dalla mia conoscenza».

coscienza di essere oggetto, ritornando quindi alla condizione di me-oggetto-per-me che è un me che non è me, ossia a quel movimento spontaneo di degradazione che, come abbiamo visto, aveva già coinvolto l'io: «Je est un autre». È proprio per insistere sulla presenza concreta di altri che l'esempio al quale Sartre resta fedele è quello dell'amico Pierre, inteso come personaggio concettuale che ricostruisce al piano d'immanenza tutte le fughe di trascendenza: Pierre è in mezzo al mondo di Sartre, è «il deflusso fissato degli oggetti del mio mondo verso un oggetto definito del mio universo». Inoltre, il riferimento alla frase di Rimbaud, che si ritroverà in autori quali Lacan<sup>175</sup>, Derrida, Barthes e nello stesso Deleuze, permette a Sartre di correggere quella che, a suo avviso, è una altra grave mancanza dell'argomentazione husserliana, ossia l'assenza del carattere di necessità che dia il via al procedere fenomenologico: nel caso della riduzione husserliana infatti, non si capisce per quale ragione l'atteggiamento naturale dovrebbe cedere il posto alla pratica dell'*epoché*; nel suo quietismo, quest'ultimo non incorrerebbe infatti in nessuna contraddizione, mancando così quella che, già per Platone, era la chiave per la «conversione filosofica»<sup>176</sup>. Sartre insiste invece sull'aspetto spaventoso della tesi della spontaneità della coscienza proprio nel cuore dell'atteggiamento naturale, facendone il motore necessario dell'intero movimento fenomenologico; se si considera l'angoscia che prova la coscienza nel momento in cui, attraverso un semplice atto di riflessione, improvvisamente sfugge all'Ego, sperando così la «fatalità della sua spontaneità», ossia svelando l'inganno di una creazione assunta come sua legge e criterio di distinzione del possibile e del reale, si accede invece a una necessità che non ha più niente di intellettualistico, ma che al contrario è precisamente lo sforzo di quello stesso atteggiamento naturale dal quale sembrava occorresse allontanarsi per trovare la strada della verità<sup>177</sup>. Entrambe queste esperienze, l'analisi del rapporto con Altri e l'angoscia esperita dalla

---

<sup>175</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi 1954-1955*, tr. it. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006. Dopo una breve rassegna delle diverse teorie filosofiche dell'io da Socrate a Kant, Lacan introduce la concezione freudiana come una «rivoluzione copernicana», che può ben essere espressa, per l'appunto, con l'espressione di Rimbaud. Cfr. pp. 9-10: «Abbiamo usato il termine rivoluzione copernicana per qualificare la scoperta di Freud. Non che ciò che non è copernicano sia assolutamente univoco. Gli uomini non hanno sempre creduto che la Terra fosse una specie di piano infinito, le hanno imputato anche dei limiti, delle forme diverse, a volte quella di un cappello da signora. Ma tutto sommato avevano l'idea che vi fossero cose che stavano in basso, al centro diciamo, e che il resto del mondo si edificasse sopra. Ebbene, anche se non sappiamo ciò che un contemporaneo di Socrate poteva pensare del suo io, c'era comunque qualcosa che doveva essere al centro, e non sembra che Socrate ne dubiti. Probabilmente non era fatto come quell'io che cominci a una data che possiamo situare verso la metà del XVI, inizio del XVII secolo. Ma era al centro, alla base. In rapporto a questa concezione, la scoperta freudiana ha esattamente lo stesso senso di decentramento apportato dalla scoperta di Copernico. La esprime bene la formula folgorante di Rimbaud – i poeti, che non sanno quel che dicono, è ben noto, dicono però sempre le cose prima degli altri – *Io (je) è un altro*».

<sup>176</sup> J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'ego*, cit., p. 70.

<sup>177</sup> Cfr. *ivi*, p. 70: «È noto che Fink, nel suo articolo nei *Kantstudien*, confessa non senza malinconia che, finché si rimane nell'atteggiamento «naturale», non c'è ragione, non c'è «motivo» per praticare l'*epoché*. Questo atteggiamento naturale è infatti perfettamente coerente e non vi si saprebbero trovare quelle contraddizioni che, secondo Platone, condurrebbero il filosofo a fare una conversione filosofica. L'*epoché* appare così nella filosofia di Husserl come un miracolo. Husserl stesso, nelle *Meditazioni cartesiane*, fa un'allusione assai vaga a certi motivi psicologici che condurrebbero ad effettuare la riduzione. Ma questi motivi non sembrano affatto sufficienti e, soprattutto, la riduzione sembra potersi operare solo al termine di un lungo studio: essa appare quindi come una operazione *dotta*, cosa che le conferisce una specie di gratuità. Se invece l'"atteggiamento naturale" appare nella sua interezza come uno sforzo che la coscienza fa per sfuggire a se

coscienza, confermano la necessità di abbandonare l'Io come struttura della coscienza assoluta, oltrepassando di conseguenza la dualità soggetto-oggetto<sup>178</sup>, ultimo ostacolo affinché il progetto del materialismo storico possa finalmente giungere a compimento, svelando quindi l'intera portata del contributo fenomenologico alla filosofia: l'essere della coscienza è «la sorgente e la condizione di ogni possibilità»<sup>179</sup>, e la sua esistenza ne implica l'essenza.

#### 1.4 Apologia del sistema

La domanda dalla quale muovevamo si rivolgeva a ciò che quelle istanze, definite metanarrative da Lyotard, e che percorrono il pensiero speculativo francese dagli anni trenta agli anni settanta, hanno in comune. L'esito di questo primo resoconto, attraverso il quale sono emerse due figure di riferimento dell'epoca (Althusser e Sartre) sembra essere una certa insistenza sul tema della totalità fattuale, e dell'urgenza di adeguare l'analisi teorica al piano del darsi storico. Nonostante l'asprezza con la quale il sistema in filosofia è stato attaccato nella seconda metà del Novecento, come immagine falsificatrice nelle sue premesse e premessa di ogni ideologia, vi è tuttavia qualcosa che di quel concetto resta fondamentale nel pensiero filosofico francese di quella stessa epoca. Ogni tentativo di conferma o di confutazione di questa affermazione non può, a questo stato dell'analisi, non mancare la presa: sistema è infatti ancora un termine troppo vago e scivoloso affinché si possa sperare di proseguire oltre, senza armarsi di opportuni strumenti. Una prima indicazione di massima ci viene però fornita da alcuni luoghi della scrittura di Deleuze, Derrida e Foucault, nei quali questi autori si confrontano con la nozione di sistema: queste dichiarazioni si danno sia nella forma di intenti programmatici sia in quella, forse più significativa, di auto-resoconti del proprio percorso filosofico e, se prese sul serio, confermano l'impossibilità di cedere in partenza sull'istanza classica, portata avanti con forza dai filosofi in questione, di occuparsi della filosofia come sistema. Non del sistema in senso classico, ma di quella istanza propriamente filosofica, e quindi classica nel senso di

---

stessa proiettandosi nel Me e immergendovisi, e se questo sforzo non è mai completamente premiato, se basta un atto di semplice riflessione perché la spontaneità cosciente si allontani bruscamente dall'Io e si manifesti come indipendente, allora l'epoché non è più un miracolo, non è più un metodo intellettuale, un procedimento dotto. È un'angoscia che si impone a noi e che non possiamo evitare, è, al tempo stesso, un evento puro di origine trascendente e un accidente sempre possibile nella nostra vita quotidiana».

<sup>178</sup> Cfr. *ivi*, p. 73: «Il Mondo non ha creato il Me, il Me non ha creato il Mondo; il Mondo e il Me sono due oggetti per la coscienza assoluta, impersonale ed è grazie ad essa che essi si trovano connessi. Questa coscienza assoluta, quando è purificata dall'Io, non ha più niente di un *soggetto*, non è nemmeno una collezione di rappresentazioni: è semplicemente una condizione prima ed una sorgente assoluta di esistenza. E il rapporto di interdipendenza che essa stabilisce fra il Me e il Mondo basta perché il Me appaia come «in pericolo» davanti al Mondo, perché il Me (indirettamente e tramite gli stati) tragga dal Mondo tutto il suo contenuto. Non occorre altro per fondare una morale e una politica assolutamente positive».

<sup>179</sup> J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 21. Si noti la coincidenza terminologica tra la definizione della coscienza assoluta in *La trascendenza dell'ego* e in *L'essere e il nulla*.

caratterizzante ed essenziale, che anima il pensiero speculativo, e che nella storia della filosofia ha assunto diverse forme.

#### 1.4.1 Deleuze

In una intervista pubblicata su «Libération» nel 1980, Deleuze viene chiamato a pronunciarsi, a sua volta, intorno allo statuto del sapere filosofico, osservando sì il «rischio di essere soffocati anzitempo» dei giovani filosofi e scrittori a causa della costituzione di uno spazio letterario europeo che altro non è che «un sistema generalizzato di “acculturazione” e di anticreazione», ma senza ritrattare per questo sulla necessità moderna del sistema in filosofia. In quella che potrebbe sembrare una risposta a Lyotard, Deleuze afferma che, sebbene oggi sia divenuta di dominio comune l’idea secondo la quale fare sistema sia una operazione impossibile, che altro non fa che tradire la presunta malafede di chi non si accontenti di lavorare su micro-settori disciplinari e di muoversi esclusivamente all’interno di quei confini, quella necessità resta imprescindibile per il pensiero filosofico:

è precisamente la potenza del sistema la sola cosa che può liberare direttamente ciò che è buono o cattivo, ciò che vi è di nuovo o non nuovo, di vivo o non vivo in una costruzione concettuale. Nulla è buono in assoluto, tutto dipende dall’uso che se ne fa nel sistema e dalla prudenza<sup>180</sup>.

Al sistema dell’anticreazione, a quello che non può ergersi al di là del bene e del male (non è un caso che Deleuze usi buono/cattivo, insieme a nuovo/non nuovo e vivo/non vivo) e che tuttavia occupa lo spazio della produzione concettuale, come mostra l’invadenza dei suoi effetti e il rischio concreto che quest’ultimi portano con sé, occorre quindi, per Deleuze, opporre un sistema dotato di forza creativa e vitale, in grado di spazzare via la stasi, un «sistema aperto», per esprimere il quale Deleuze e Guattari utilizzano, nel proprio lavoro, l’immagine del rizoma<sup>181</sup>. Il rizoma è una modalità di ramificazione che si contrappone idealmente, ma anche politicamente, eticamente e affettivamente, all’immagine dell’albero-mondo, il quale implica «una bella interiorità organica, significativa e soggettiva»<sup>182</sup>, e il cui procedimento proprio è quello della logica binaria. Il movimento che parte dall’uno e divide in due non si trova solo nell’incedere dialettico, ma si è insinuato nella politica maoista, nella psicoanalisi e nella linguistica, nello strutturalismo e nell’informatica; quello che

---

<sup>180</sup> Ivi, p. 47.

<sup>181</sup> G. Deleuze, «Conversazione su Mille Piani», in Id., *Pourparler*, cit., pp. 46-47: «Oggi, in virtù della diversificazione dei saperi, sono divenute di dominio comune le considerazioni sul fallimento dei sistemi, sull’impossibilità di fare sistema (“non siamo più nel XIX secolo...”). Questa idea ha due inconvenienti: il lavoro non viene considerato serio se non è svolto su piccole serie molto localizzate e determinate; e, ancor peggio, ciò che è più ampio viene confinato in un non-lavoro da visionario, dove si può dire quello che si vuole. Di fatto, i sistemi non hanno propriamente perduto nulla della propria forza vitale. Oggi assistiamo, nelle scienze o in logica, a un vero e proprio inizio di una teoria dei sistemi cosiddetti aperti, fondati sulle interazioni, che rifiutano solo le causalità lineari e trasformano il concetto di tempo. Io ammiro Maurice Blanchot: la sua opera è tutt’altro che frammentaria e aforistica, è un sistema aperto che costruisce in anticipo uno “spazio letterario” da opporre a quanto accade oggi. Ciò che Guattari ed io chiamiamo rizoma è precisamente un caso di sistema aperto».

<sup>182</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di P. Vignola, Orthotes, Napoli 2017, p. 49.

nasconde, e che Deleuze e Guattari intendono far emergere, è la molteplicità o, meglio, le molteplicità. *Mille piani* è il progetto che mostra l'intercambiabilità della molteplicità con l'unità, a patto di concepire tale unità a partire dalle molteplicità: il sistema, inteso come insieme di concetti, concetti che non si riferiscono più a essenze ma che traducono sul piano teorico realtà empiriche, si dà a partire dall'invenzione dei primi come loro tessuto connettivo. La scelta di scrittura a quattro mani, già sperimentato ne *L'anti-Edipo*, si rivela allora un esperimento potente in questa direzione; è infatti convinzione degli autori che per sconfiggere l'uno come premessa e giungere all'uno come esito, occorra essere già più di uno dal principio, e sebbene lo si sia già in sé, l'altro permette a tale pluralità di affermarsi radicalmente e infine di combinarsi con nuove forze, aprendo così il campo per esiti volontariamente inattesi. Si giunge così a una forma paradossale: Deleuze e Guattari promuovono una visione frammentaria ed eterogenea alla quale, tuttavia, attribuiscono il nome di rizoma, che in ultima istanza è, dal loro punto di vista, sistema. Inoltre, la stessa struttura del libro in questione, che in questo senso, e in altri che vedremo, trova in *Logica del senso* un antecedente, sembra suggerire che quanto più si dà frammentarietà, quanto più ci si avvicina a tale sistema. Tutta l'operazione, ci dicono ancora, consiste nell'applicare la funzione n-1, sottrarre all'insieme l'unità, e ritrovare all'interno della molteplicità che ne resta le connessioni che vanno da un punto all'altro, attraverso il moltiplicarsi delle quali l'intero sistema cambia. Questa modalità del pensiero, che differisce qualitativamente da ogni forma di tipo rappresentativo, è stata, come vedremo, la tensione, la necessità speculativa degli anni sessanta e settanta in Francia, ed è solo a partire da una comprensione di questa postura filosofica fondamentale che i concetti sopra elencati alla rinfusa e quelli qui brevemente presentati ritrovano la propria dignità speculativa.

Dieci anni dopo, Deleuze e Guattari, nel loro *Che cos'è la filosofia?*, insisteranno ulteriormente sul tema: «si parla del fallimento dei sistemi odierni, quando è soltanto il concetto di sistema che è cambiato»<sup>183</sup>. Ci si può allora iniziare a interrogare sul momento in cui il concetto di sistema è cambiato, sulle ragioni per le quali è cambiato, su ciò da cui si è separato cambiando e, infine, sulla forma che ha assunto. Tali questioni possono essere avvicinate solo complicando ulteriormente il quadro dei riferimenti espliciti all'argomento, coinvolgendo quindi altri luoghi della scrittura filosofica, e non solo di quella di Deleuze – egli si riferisce infatti a un cambiamento di tipo *epocale*, e questa indicazione va presa sul serio. Una ulteriore indicazione esplicita sulla concezione deleuziana del sistema si trova in una lettera a Jean-Clet Martin del 1993, pubblicata poi come prefazione alla monografia *La philosophie de Gilles Deleuze*:

---

<sup>183</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. XV.



Je crois à la philosophie comme système. C'est la notion de système qui me déplaît quand on la rapporte aux coordonnées de l'Identique, du Semblable et de l'Analogue. C'est Leibniz, je crois, qui le premier identifie système et philosophie. Au sens où il le fait, j'y adhère. Aussi les questions «dépasser la philosophie», «mort de la philosophie» ne m'ont jamais touché. Je me sens un philosophe très classique. Pour moi, le système ne doit pas seulement être en perpétuelle hétérogénéité, il doit être une *hétérogénèse*, ce qui, il me semble, n'a jamais été tenté<sup>184</sup>.

Ecco che allora le avvertenze già presenti al tempo di *Differenza e ripetizione* tornano a richiedere una certa attenzione: la rivendicazione teorica che si rivolga a un tema chiave della filosofia deve essere avvalorata contro gli altri pretendenti; il riferimento all'Identico, al Simile e all'Analogo, e il successivo rimando alle questioni legate alla fine della filosofia, permettono già di avanzare delle ipotesi piuttosto forti intorno a tali pretendenti e all'esito di quelle costruzioni nel panorama a Deleuze contemporaneo, nonché di definire la necessità di indagarne i presupposti per coglierne adeguatamente le differenze. Cosa si possa immaginare di intendere con eterogenesi o sistema eterogenetico, sarà materia della seconda parte del lavoro.

#### 1.4.2 Derrida

Per quanto il concetto di rizoma sia, com'è noto, propriamente deleuzo-guattariano, la necessità dalla quale proviene l'urgenza di avanzare in quella direzione è fortemente condivisa da altri autori, i quali scoprono talvolta con sorpresa la prossimità tra le proprie tesi e quelle dei loro contemporanei. Se Deleuze si rivolge esplicitamente a Blanchot nei passaggi in cui parla del sistema, Derrida avverte nel percorso deleuziano «l'esperienza sconvolgente, così sconvolgente, di una prossimità o di una affinità quasi totale nelle "tesi"»<sup>185</sup>. Nel suo senso più forte, qualora si fosse in grado di suggerire che in entrambi questi autori la possibilità di ridefinire il sistema in filosofia è una questione centrale, l'affermazione derridiana potrebbe permettere di comparare gli esiti di due speculazioni senz'altro condotte, sempre per ammissione dello stesso autore, attraverso strategie molto diverse. Dell'idea che il sistema fosse al cuore dell'urgenza filosofica di Derrida era senz'altro Foucault, il quale, con intenti fortemente critici (a seguito di una celebre polemica avviata con il primo sul ruolo del sogno e della follia in Cartesio) non esita a definirlo, spregiativamente, «il rappresentante più decisivo, nel suo ultimo splendore»<sup>186</sup> del sistema. Sistema che, per cogliere il senso dell'invettiva, occorre senz'altro intendere come sistema nel senso hegeliano del termine. La critica foucaultiana può essere allora esplicitata in direzione di una denuncia a quella che il filosofo di Poitiers interpreta come una forma di sacrificio delle condizioni materiali in favore di un progetto metafisico mistificante, incentrato su

<sup>184</sup> G. Deleuze, «Lettre-préface de Gilles Deleuze», dans J.-C., Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, cit., p. 7.

<sup>185</sup> J. Derrida, *Ogni volta unica la fine del mondo*, tr. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2003, pp. 209.

<sup>186</sup> M. Foucault, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, tr. it. di E. Renzi e V. Vezzoli, in Id. *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. di F. Ferrucci, BUR, Milano 2006, p. 508.

una pretesa di oggettività in senso classico i cui presupposti sono ingiustificati. Derrida rinunciarebbe quindi, *per sistema*, al mondo, in favore di una costruzione teorica che Foucault battezza, senza mezzi termini, come una “metafisica del testo”. Si rimanda, per adesso, l’indagine intorno alla tenuta di tale critica, scegliendo per il momento di mostrare, rimanendo nell’orizzonte delle posizioni esplicitamente dichiarate intorno al rapporto tra la propria filosofia e il sistema, uno dei luoghi all’interno dei quali è lo stesso Derrida a pronunciarsi a tal proposito, esplicitando così il proprio rapporto con questa forma di pensiero:

Se per “sistema” si intende una sorta di conseguenza, di coerenza, di insistenza – un certo raccoglimento –, c’è un’ingiunzione al sistema cui non ho mai potuto, né voluto, rinunciare. Lo attesta la ricorrenza, che, a una certa età, trovo abbastanza sorprendente, di motivi, di richiami da un testo all’altro, malgrado la varietà delle occasioni e dei pretesti. Quanto ho potuto scrivere nel corso di questi ultimi trent’anni è stato guidato da una certa insistenza, che altri potranno trovare anche molto monotona. Se, invece, si intende per sistema, in un senso filosofico più stretto e forse più moderno, una totalizzazione nella configurazione, una continuità fra tutti gli enunciati, una forma di coerenza (e non *la* coerenza) che implica la sillogicità della logica, un certo *syn* che non definisce più la raccolta soltanto, ma anche la composizione di proposizioni *ontologiche*, allora la decostruzione, pur non essendo anti-sistemica, è, però, non solo la ricerca, ma la conseguenza deliberata del fatto che il sistema è impossibile; spesso consiste, in modo regolare o ricorrente, nel far apparire in ogni preteso sistema, in ogni autointerpretazione del sistema, una forza di dislocazione, un limite nella totalizzazione, nel movimento di sintesi sillogistica<sup>187</sup>.

Anche in Derrida sembra allora articolarsi l’idea, coerentemente con quanto appena visto in Deleuze, che parlare di sistema nella seconda metà del Novecento comporti l’esigenza di ridefinirne i termini. Non solo: sembra anche che Derrida abbia sentito l’esigenza di continuare ad affrontarlo, di proseguire nella direzione di una «ingiunzione al sistema», e che la ragione per la quale occorre farlo sia un carattere di necessità al quale non si può rinunciare. Date le evidenti difficoltà nelle quali si incorre nel tentativo di offrire un nome a tale ingiunzione, questa tensione verso il sistema si può, perlomeno e in via preliminare, separare dalla concezione, questa invece piuttosto ben definita, di un certo modello di sistema speculativo, ritenuto ormai impossibile, sebbene non contraddittorio alla decostruzione. Il tramonto di questo modello ha permesso ad altre forme filosofiche, sistematiche in un altro senso, di sorgere all’interno di uno spazio lasciato vuoto. Si rafforza così l’idea che attraverso una riformulazione del concetto di sistema, ormai strappato (soprattutto forse, dalla storia) alla concezione hegeliana (l’autorappresentazione del soggetto), sia stato possibile rilanciare il pensiero speculativo oltre i limiti nei quali si era imbattuto, *in primis* il dominio di una certa logica, da Derrida

---

<sup>187</sup> J. Derrida, M. Ferraris, «Ho il gusto del segreto», in Id., *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 5.

appunto denunciata. L'indagine condotta da Derrida intorno al linguaggio (e l'intero progetto della decostruzione) diviene allora un movimento che, nella sua *pars destruens*, si occupa di ciò che ogni tentativo di totalizzazione lascia, suo malgrado, fuori, o meglio in un cono d'ombra nel quale, sebbene non visto, non scompare. Nella sua proposta positiva, si tratta di mostrare il «*sistema generale*» dell'economia della *différance*, differenza grafica e non fonetica che diverrà modello del differire stesso; anche in questo caso, non è ammessa possibilità di errore in proposito: Derrida chiarisce subito che si tratta di un tentativo di spiegare la molteplicità di direzioni nelle quali la *différance* si è mostrata, in termini di occasioni testuali, durante il suo (personale) percorso di scrittura. Si tratta quindi di pensare un sistema il cui prodotto è un *fascio*, per quanto questa parola sia più adatta a indicare «la struttura di un groviglio, di una tessitura, di un incrocio che lascerà che i differenti fili e le differenti linee di senso – o di forza – riprendano la loro strada così come sarà pronto ad annodarne degli altri»<sup>188</sup>. Invece di preoccuparsi del tema della fine della metafisica, Derrida ritiene infatti più interessante rivolgersi al movimento di chiusura, questo sì, della metafisica in senso classico, e ritornare sui testi di quegli autori che vi hanno giocato un ruolo singolare, una forma di contestazione o piuttosto di resistenza che li ha portati a lasciar intravedere, forse senza che lo volessero, i non detti in ciò che hanno scritto – ciò che, nel suo dirsi, di fatto si nasconde. L'intera storia di quella che Derrida chiama, sulla scia heideggeriana, la metafisica della presenza, attrae allora l'occhio del filosofo, il quale vi trova vertigini tali da rimetterne in discussione i presupposti originari e la stessa possibilità che si diano dei presupposti originari. Va da sé che questa operazione non può concludersi nella forma di un superamento, sia esso un superamento della metafisica della presenza o il superamento della metafisica *tout court*: l'insistenza, la forma quasi ossessiva di ritorno sul già scritto e sul già pensato, ma anche l'insistenza sul margine, sul bordo, sul limite, sembra essere, al contrario, la conferma che la speculazione filosofica, esercitandosi sul già dato, sarà sempre possibile, e che potrà determinare posture etico-politiche all'altezza del presente con il quale quest'ultime si confrontano. È per questa stessa ragione, che un lavoro che voglia occuparsi della concezione post-strutturalista del sistema non può esimersi da una indagine intorno allo spazio teorico più generale all'interno del quale questi autori operano e con il quale si sono confrontati.

#### 1.4.3 Foucault

Una ulteriore indicazione a sostegno dell'idea che la riflessione intorno al sistema resta uno snodo fondamentale della filosofia contemporanea, viene da una famosa intervista rilasciata da Foucault un mese dopo la pubblicazione di *Le parole e le cose*, per la rivista «La Quinzaine Litteraire»: in quell'occasione, Foucault individuerà la distanza marcata dalla sua generazione, ossia di chi «non

---

<sup>188</sup> J. Derrida, «La différence», in Id. *Margini della filosofia*, cit., p. 30.

aveva ancora vent'anni durante la guerra»<sup>189</sup>, dalla generazione precedente, quella dei «Tems modernes», in «una diversa passione» filosofica, alla quale darà un nome preciso:

Abbiamo sentito la generazione di Sartre come una generazione sicuramente coraggiosa e generosa, che aveva la passione della vita, della politica, dell'esistenza... Ma abbiamo scoperto in noi stessi qualcosa di diverso, una passione diversa: la passione del concetto e di quello che chiamerò il "sistema" [...] Il punto di rottura risale al giorno in cui Lévi-Strauss per le società e Lacan per l'inconscio ci hanno dimostrato che probabilmente il senso era solo un effetto di superficie, un luccichio, una schiuma, e che quello che ci attraversava nel profondo, quello che era prima di noi, quello che ci sosteneva nel tempo e nello spazio, era il *sistema*<sup>190</sup>.

Prendendo distanza dagli studi sartriani sul senso<sup>191</sup>, Foucault afferma dunque l'esigenza condivisa di rivolgersi al sistema, ossia alla trama che preesiste all'uomo, a un sapere senza soggetto che emerge in ogni ambito d'indagine, dalla biologia alla linguistica, dalla paleontologia alla mitologia, e che svela che il nostro pensare è condizionato proprio da questo pensiero impersonale legato a una epoca e a un linguaggio. In questo senso, ogni sistema è preceduto da un sistema, ogni linguaggio da un linguaggio, e il compito del filosofo è quello di individuare quello sfondo sul quale una controcondotta diventa possibile. In altre parole, a una indagine intorno al senso che valorizza l'aspetto razionale dell'esistenza, Foucault preferisce la questione della sua genesi a partire da una analisi di quello che Bataille aveva già definito il non-senso, inteso però non come semplice negazione del primo, ma come ricerca «di un oggetto libero di senso», affinché la ricerca possa vertere sulla vita nel suo insieme, su «tutta la vita»<sup>192</sup>. Altrove, Foucault riafferma questa separazione e ne specifica meglio le parti; nel suo ultimo testo pubblicato, dal titolo *La vita: l'esperienza e la scienza*, egli avanza una proposta interpretativa del movimento complessivo che ha animato in sordina le macro-opposizioni che hanno caratterizzato il panorama filosofico francese dalla fine della guerra ai primi anni '80: restio a costruire la griglia in base a schieramenti pro e contro (Marx, Freud, la settorializzazione del sapere, l'università, la teoria pura), egli separa «una filosofia dell'esperienza, del senso e del soggetto, da una filosofia del sapere, della razionalità e del concetto»<sup>193</sup>. Lungo il primo asse annovera Sartre, Merleau-Ponty e i loro seguaci, dall'altro Cavaillès, Bachelard, Koyré e

---

<sup>189</sup> M. Foucault, «Intervista con Madeleine Chapsal», in M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2005, p. 35.

<sup>190</sup> Ivi, p. 36.

<sup>191</sup> Quando Deleuze, in *Logica del senso*, descrive il tratto caratteristico dello strutturalismo, conferma un diverso approccio alla questione del senso rispetto al modello dell'esistenzialismo: «Gli autori che una recente moda ha definito strutturalisti hanno forse soltanto questo punto in comune, ma questo punto è *l'essenziale*: il senso, non come apparenza, ma come effetto di superficie o come effetto di posizione prodotto dalla circolazione della casella vuota nella serie della struttura (posto del morto, del re, macchia cieca, significante fluttuante, valore zero, cantonata, causa assente...)» cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, tr. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Torino 1997, p. 69.

<sup>192</sup> Cfr., G. Bataille, *Su Nietzsche*, tr. it. di A. Zanzotto, Saggi Cappelli, Bologna 1980, pp. 40-41.

<sup>193</sup> M. Foucault, «La vita: l'esperienza e la scienza», cit., p. 318.

Canguilhem, noti per il proprio impegno nella storia delle scienze. Si delinea quindi un apparente paradosso: la generazione di Foucault, quella che si dedica al sistema, distanziandosi così dai maestri di una certa ricezione della fenomenologia in Francia, lo fa sulla scia di autori che si sono occupati prevalentemente di storia di singoli aspetti del pensiero in archi spazio-temporali ben determinati. Ne segue che la prima domanda che la rinnovata attenzione per il concetto di sistema in Francia si pone ha a che fare con il suo rapporto con la storia. Con le parole di Foucault:

La questione del «momento presente» è diventata un'interrogazione da cui la filosofia non ha più potuto separarsi: in che misura questo «momento» dipende da un processo storico generale e in che misura la filosofia è il punto in cui la storia stessa deve decifrarsi nelle sue condizioni? La storia è diventata allora uno dei problemi principali della filosofia<sup>194</sup>.

La questione comune che si ritrova nei testi di Koyré, Bachelard, Cavaillès e Canguilhem è, nella lettura di Foucault, una forma tutta francese di rilanciare la domanda illuministica sui limiti e sul fondamento della razionalità umana *a partire dalla sua storia e dalla sua geografia*<sup>195</sup>, domande da rivolgere a una razionalità che aspiri all'universale pur prendendo le proprie mosse dalla contingenza, e che è la sfida della filosofia contemporanea:

Sia la storia delle scienze in Francia, sia la teoria critica tedesca si propongono di esaminare in profondità una ragione la cui autonomia di struttura comprende la storia dei dogmatismi e dei dispotismi – una ragione, quindi, che produce degli effetti di affrancamento soltanto alla condizione di riuscire a liberarsi di se stessa<sup>196</sup>.

In altre parole, *affinché una interrogazione sul sistema sia possibile occorre ripartire dalla storia, intesa come il non-identico concreto*, sostituendo alla violenza dell'analisi, che presuppone ancora l'identità a sé di un soggetto conoscente e una certa idea di verità, lo strumento dell'interpretazione (lezione, quest'ultima, sulla quale non ha mancato di insistere, oltre allo stesso Adorno, anche Heidegger). L'esito speculativo della scuola di Francoforte è noto: tale movimento di liberazione della ragione da se stessa, che è esplicitamente movimento dialettico, porta inevitabilmente al tramonto, o meglio all'eutanasia, della filosofia stessa. Compito del post-strutturalismo sarà quello di scrivere un altro finale possibile; nostra ipotesi, che lo faccia rilanciando la riflessione intorno al concetto di sistema.

---

<sup>194</sup> Ivi, pp. 319-320.

<sup>195</sup> Cfr. ivi, p. 319: «la storia delle scienze deve la sua dignità filosofica al fatto di trattare un tema che è stato introdotto forse un po' surrettiziamente, e quasi per caso, nella filosofia del secolo XVIII. Per la prima volta, a quell'epoca, il pensiero razionale è stato posto di fronte al problema, non solo della sua natura e del suo fondamento, dei suoi poteri e dei suoi diritti, ma a quello della sua storia e della sua geografia, a quello del suo passato immediato e delle sue condizioni di esercizio, a quello del suo momento, del suo luogo e della sua attualità».

<sup>196</sup> Ivi, p. 321.

## 2. Il sistema

Si deve senz'altro sempre rifiutare la figura inautentica del sistema e la mania di costruire sistemi, ma solo perché il sistema, nel vero senso della parola, è un compito, anzi il compito della filosofia.

Heidegger, *Schelling*

### 2.1 La compagine, l'ammasso, la cornice

La domanda che si pone a questo punto è, in tutta la sua banalità, la seguente: cos'è un sistema? Se si prende sul serio l'indicazione del *Che cos'è la filosofia?* di Deleuze e Guattari, se si assume quindi che "sistema" sia un concetto che, nel tempo, si è modificato e non smette forse di farlo<sup>197</sup>, con quale legittimità si può stabilire un confronto tra sistemi appartenenti a momenti storici distinti, a diverse immagini del pensiero? Una ricognizione dei modi in cui il concetto di sistema è stato utilizzato nella storia della filosofia sembra quindi richiedere una certa attenzione, e non soltanto a scopi compilativi. Seguendo le indicazioni metodologiche offerte della *Begriffsgeschichte*, si è cercato quindi di individuare e valutare opportunamente le variazioni che il concetto di sistema subisce a partire dai problemi speculativi ai quali, in tempi e spazi determinati, cerca di rispondere, non senza una certa diffidenza, di Koselleckiana memoria, nei confronti della presunta identità del termine a se stesso.

Quando Heidegger cerca di rispondere al «che cos'è?» del sistema, nelle questioni preliminari del corso su Schelling, egli dispiega una pluralità di significati del concetto già a partire dall'etimologia:

Sistema viene dal greco σύστημα, io metto insieme; e ciò può avere due significati. In primo luogo: io dispongo in un ordine tale che non solo ciò che è presente e che accade viene ad essere ripartito secondo una rete di punti già data, e sistemato in essa – un po' come la lastra di vetro che viene inserita in un telaio di finestra già pronto –, ma in un ordine tale che, proprio così facendo, viene progettato l'ordine stesso [...] "Io metto insieme" può però significare anche semplicemente: io raccolgo – pur senza un ordine schematico preconstituito – ad arbitrio e all'infinito, qualsiasi cosa insieme con qualsiasi altra. Quindi σύστημα può anche voler dire: semplice conglomerato e accumulo. *Tra* questi due significati, che rappresentano gli estremi opposti – la commessura [*Fuge*] interna e il puro e semplice ammasso – si trova quello secondo il quale sistema significa: cornice, non un ordine interno, ma nemmeno un mero accumulo esterno. Il fatto che sistema possa significare più cose, la compagine interna che dà alla cosa in questione il suo fondamento e il suo sostegno, ma anche il semplice ammasso esterno, e infine, tra i due, qualcosa come una cornice, sta a indicare che al sistema appartiene sempre questa possibilità intrinseca di oscillare tra la compagine, l'ammasso e la cornice, che ogni sistema autentico

---

<sup>197</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. XV: «si parla del fallimento dei sistemi odierni, quando è soltanto il concetto di sistema che è cambiato». Non possiamo non leggere qui un riferimento polemico a *La condizione postmoderna* di Lyotard, testo al quale Deleuze si riferisce anche altrove in toni non lusinghieri.

rimane sempre sotto la minaccia di uno scadimento nell'inautentico, che ogni sistema inautentico può sempre darsi l'apparenza di un sistema autentico<sup>198</sup>.

Se la compagine e l'ammasso sono considerati l'uno l'opposto dell'altro nella descrizione del sistema, è tuttavia possibile notare come entrambi siano legati a doppio filo a una azione o attività, e non, come si potrebbe essere portati a pensare, a una staticità. "Io metto insieme" significa infatti prima di tutto "io compio una azione", e questa azione consiste, nel primo caso, nell'ordinare, nel secondo, invece, nell'accumulare. Il terzo significato non fa eccezione: la commessura impone prima di tutto la ricerca di una misura comune e la sua applicazione. Ne segue che nelle sue tre forme il sistema non è qualcosa di dato o di fisso; non si tratta di qualcosa da scoprire, ma da costruire o, meglio, che un *io* deve costruire. Questo *io* è a tutti gli effetti architetto del mondo, e si esercita sul sensibile operando in vista del fine supremo; in altre parole, egli tenta una commessura tra il cielo e la terra, tra l'eterno e il temporale, guardando al perfetto in sé o fuori da sé e plasmando, di conseguenza, la materia, come un artigiano più che come un artista<sup>199</sup>. Un *io*, dunque, che può avere tratti divini – si pensi al demiurgo platonico – ma che, per sopperire all'eccesso di soggettivismo, e dunque al rischio di arbitrarietà nella costruzione, prende presto la strada di una forma di impersonale che viene chiamata, già da Aristotele, scienza. La nascita del sistema autentico in senso filosofico è però legata a un certo modo di concepire la conoscenza e il mondo, e risponde a determinate condizioni storiche che lo rendono desiderabile e necessario; tali condizioni sono legate all'era moderna, e tutto quello che incontriamo prima nella storia del pensiero può essere certo misurato alla luce di quella, ma non ha per questo il ruolo di precursore diretto, a meno di non rendere estremamente labili i margini del concetto o affrontarne singoli aspetti. Per questa ragione, il lungo sodalizio stretto dal termine sistema con l'ambito cosmologico può essere considerato la prima forma oggettiva della questione solo a patto di concordare sulla debolezza dell'espressione "forma oggettiva". L'indagine condotta sul *systema mundi* ebbe però il merito di rilanciare la domanda intorno alla fonte dei principi della conoscenza, primo momento di una riflessione filosofica sul sistema vero e proprio; la rivoluzione copernicana aveva infatti minato in un colpo solo i presupposti aristotelico-cristiani da una parte e l'affidabilità dell'esperienza sensibile in ambito conoscitivo dall'altra, preparando così il terreno per quella nuova posizione epistemologica simbolicamente rappresentata dalla speculazione cartesiana. L'immanentizzazione delle leggi che governano il mondo nella ragione del soggetto conoscente ha due conseguenze fondamentali: l'affermazione dell'interdipendenza delle scienze; la necessità di una riflessione sul metodo in grado di difendere e affermare la coerenza della conoscenza e di difendersi

---

<sup>198</sup> M. Heidegger, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, tr. it. di E. Mazzarella e C. Tataschiere, Guida Editori, 1998, pp. 66-67.

<sup>199</sup> Un esempio particolarmente rilevante a tal proposito, che infatti conoscerà una ampia stagione di studi nella Francia strutturalista, è la mitologia.

dagli errori. Con la fine della stagione dei grandi sistemi metafisici, conclusasi tra le divertite risa della razionalità illuminista, che non ammette più il Dio come garanzia di coerenza tra *res cogitans* e *res extensa* e che denuncia l'arbitrarietà delle proposte meta-scientifiche seicentesche, il sistema viene progressivamente allontanato dalla filosofia e comparato al più a una tensione, spesso ingannevole, che non può certo dare ragione dei fenomeni, ma piuttosto indicare allo scienziato che sappia essere abbastanza sobrio da non pretenderne la costruzione, limitandosi all'osservazione e alla sperimentazione, la via della verità. Anche nella Germania wolffiana il sistema è l'obiettivo al quale mirare, la giusta ricompensa cognitiva per l'uso corretto del metodo matematico; occorrerà una nuova rivoluzione, quella kantiana, per innalzare il sistema del sapere a punto di partenza dell'indagine speculativa e restituirlo alla filosofia nel suo concetto cosmico. Con l'idealismo, la posizione kantiana viene poi radicalizzata: la filosofia, a differenza delle altre scienze, non si fonda su un oggetto del quale non rende ragione, ma al contrario si definisce come la scienza senza oggetto, una pratica del districare e del mettere in questione, la più radicale di tutte le scienze perché capace di riconoscere i presupposti come presupposti, movimento di eliminazione del proprio carattere presupposizionale, che pure è la sua condizione di possibilità. Sistema diventa allora il nome di questa dinamica, di questo porre e al contempo contestare, un ruggito anti-fondazionalista che non è altro che il lato negativo dell'auto-fondazione, e che è sostanzialmente divenire. La vera filosofia non può dunque non essere sistematica: se quest'ultima infatti non deve dipendere da niente, occorre anche che sia sapere della totalità, che non lasci nulla fuori di sé. Nietzsche vide in questo entusiasmo lo svolgersi di una commedia il cui unico obiettivo era quello di distruggere il sensualismo, il sogno di una gioventù già da sempre vecchia<sup>200</sup>. Non solo il sistema è una «mancanza di onestà»<sup>201</sup>, perché pur di sostenerlo si è pronti a «deformare premeditatamente la verità, a chiudere occhi ed orecchi, pur di giustificare la propria logica»<sup>202</sup>, ma la stessa volontà di verità, ossia «la verità di rendere pensabile tutto l'essere», non è altro che l'espressione del desiderio di dominazione; in ultima istanza, il logos logico-razionale non sarebbe altro che una radicale forma di violenza. La critica al concetto di totalità di Levinas e l'affermazione dell'incommensurabilità tra concettuale e non concettuale, con la

---

<sup>200</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2008, p. 17: «Venne la luna di miele per la filosofia tedesca; tutti i giovani teologi del pio istituto di Tubinga si misero tosto in caccia – tutti cercarono delle “facoltà”. E che cosa non si riuscì a trovare – in quell'età innocente, ricca, ancor giovane, dello spirito tedesco, in cui aleggiava e cantava una fata maliziosa, il Romanticismo, in quel tempo in cui non si sapeva ancora tener distinti “trovare” da “inventare”! [...] A tutto questo movimento tracotante ed entusiasta, che era giovinezza, per quanto si fosse arditamente travestito di concetti canuti e senescenti, non si può fare un torto maggiore che prenderlo sul serio e trattarlo addirittura, a un certo punto, con moralistica indignazione; basta così, si divenne più vecchi – il sogno se ne volò via. Venne un tempo in cui ci si stropicciò la fronte: e ce la stropicciamo ancora oggi. Avevamo sognato: avanti a tutti e per primo – il vecchio Kant».

<sup>201</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa con il martello*, tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2008, p. 28.

<sup>202</sup> F. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*, tr. it. di G. Pacini, Feltrinelli, Milano 1995, p. 24.



corrispettiva denuncia dell'apparenza del primo come identità a sé, di Adorno, si muovono a loro volta in questa direzione. Questa operazione non lascia però la filosofia indenne: l'attacco al sistema si traduce infatti, come minimo, nella rinuncia a un *determinato discorso filosofico*, in una messa in discussione dei contenuti fondamentali della filosofia stessa. Inoltre, la radicale critica della psicoanalisi dell'identità a sé e l'attacco heideggeriano all'essere come presenza hanno contribuito a squalificare la filosofia come «il tentativo più autorevole di investire di significato il mondo circostante»<sup>203</sup>. Derrida però fa notare che i discorsi di demolizione sono inevitabilmente presi a loro volta in un cerchio unico che

esprime la forma del rapporto tra la storia della metafisica e la distruzione della storia della metafisica: *non ha alcun senso* non servirsi dei concetti della metafisica per far crollare la metafisica; noi non disponiamo di alcun linguaggio – di alcuna sintassi e di alcun lessico – che sia estraneo a questa storia; non possiamo enunciare nessuna proposizione distruttrice che non abbia già dovuto insinuarsi nella forma, nella logica e nei postulati impliciti a quello stesso che si vorrebbe contestare<sup>204</sup>.

Una analisi delle implicazioni di quel discorso filosofico al quale è stato storicamente attribuito il nome di sistema si rileva quindi necessaria, sia pure ai fini della sua definitiva distruzione. Ciò non vuol dire però che la si condurrà ingenuamente o con la pretesa di offrirla nella sua oggettività: si tratta qui di affrontarla in uno spazio-tempo determinato, che è quello della sua ricezione nella seconda metà del Novecento in Francia, e con una intenzione precisa, ossia quella di mostrare che proprio le implicazioni di una filosofia che non rinunci a occuparsi del sistema continuano a essere oggetto di discorso nello strutturalismo e, di conseguenza, nel post-strutturalismo. Per queste ragioni, saranno proprio le produzioni filosofiche della Francia contemporanea a guidare l'indagine.

---

<sup>203</sup> G. Strummiello, *Il logos violato*, Edizioni Dedalo, Bari 2001, p. 15.

<sup>204</sup> J. Derrida, «La struttura, il segno e il gioco», in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 362.

## 2.2 Finito e infinito

### 2.2.1 Il limite

Il rapporto tra finito e infinito è una variazione sul tema rispetto al tutto-parti, o meglio il caso limite in cui il tutto coincida appunto con la totalità, e permette di mettere subito a fuoco una delle questioni fondamentali che rischiano di sconfessare sin dal principio la possibilità stessa di un sistema: se la caratteristica prima dell'infinito è la sua inesauribilità, come può quest'ultimo essere presente per intero nel pensiero di un essere finito? Si noti che questo argomento, già posto da Aristotele, attraversa i secoli fino ad Adorno, che proprio per questa ragione considera il concetto di sistema inevitabilmente contraddittorio: un sistema conchiuso è e resterà sempre finito, per quanto aneli a inglobare l'infinito positivo, ossia l'insieme del reale. Ogni sistema che si voglia chiuso firmerebbe quindi inevitabilmente la propria «condanna alla non verità»<sup>205</sup> già nelle proprie pretese. Questione stimolante anche dal punto di vista matematico, rappresentata eminentemente dal problema della quadratura del cerchio e complicata dal calcolo infinitesimale, dai numeri irrazionali e dall'insiemistica, fino al transfinito cantoriano, questa comincia a prendere parte alla storia della cultura nella particolare forma della cosmologia, che poi, come accennato, diventa anche la destinazione prima del significato che il termine "sistema" assume fino all'era moderna. È quindi per una ragione interna al concetto di sistema che la questione cosmologica si afferma come primo luogo d'espressione delle criticità dei temi dell'inesauribilità e dell'incommensurabilità, ed è per una ragione storica che occorre affrontarlo in primo luogo nei termini del rapporto tra finito e infinito.

Particolarmente preziosa a questo proposito la ricognizione condotta da Alexandre Koyré nel suo *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, pubblicato in Francia nel 1957: in questo saggio, che ha goduto di una certa popolarità all'epoca, viene infatti offerta una sorta di storia filosofica della cosmologia utilizzando come binario di riferimento, per l'appunto, la coppia oppositiva finito/infinito, e mostrando come il passaggio da un orizzonte dominato dal limite a un pensiero dell'infinito si innesti a cavallo tra XVI e XVII secolo, per affermarsi con pienezza durante il Seicento. Si potrebbe obiettare che le prime riflessioni sull'infinità del cosmo furono avanzate dagli atomisti, ma l'argomento dell'autore è, come vedremo, che una storia del concetto deve anche considerare che tali teorie furono fortemente respinte dal canone maggioritario del pensiero greco, scivolando progressivamente nell'oblio in epoca medievale. In effetti, il mondo antico si rivolge all'infinito con sospetto: già dal punto di vista etimologico il termine *apeiron* svela un conio ottenuto per negazione, una definizione non descrittiva ma privativa, che corrisponde a una concezione essenzialmente negativa del concetto stesso, identificato con l'impossibilità di fissare un limite e una

---

<sup>205</sup> T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 25.

misura, anticamera della fallacia speculativa e della perdita di sé<sup>206</sup>. Sebbene Erik Frank prima e Rodolfo Mondolfo poi abbiano contribuito significativamente a sfatare il pregiudizio idealistico secondo il quale l'animo greco vedesse nell'infinito esclusivamente un segno di imperfezione, fondandosi proprio su astronomia e matematica il primo, su mitologia, epopea, musica e filosofia il secondo, e mostrando dettagliatamente come concetti quali l'eternità, il movimento circolare, ma anche il Tartaro e il cosmo, fossero parte integrante della cultura greca e contenessero in sé l'idea di infinito, in Francia la tradizione classicistica di stampo deterministico inaugurata dall'austriaco Gomperz e sostenuta poi da Alfred e Maurice Croiset e da Auguste Jardé ebbe una stagione fiorente, richiedendo l'azione congiunta di numerosissimi studiosi per riuscire a complicare il quadro nella direzione già proposta dagli studi nietzschiani sull'antica Grecia<sup>207</sup>. Ed è proprio dall'essere parmenideo come totalità finita e ben compiuta che Koyré prende le mosse per trattare del concetto di infinito nel mondo classico, indagando poi nel dettaglio le variazioni, a suo avviso più rilevanti, di Platone e Aristotele sul tema. Del *Filebo* sottolinea che la questione viene esplicitamente posta in termini etici: dopo aver convenuto con Protarco sull'"universalità del nesso uno-molti", Socrate presenta Limite e Illimitato come generi sommi, in cui il primo è il principio che ordina il reale, il fondamento della misura, l'antidoto al connaturato eccesso/difetto del secondo. L'unione dei due dà origine al misto, che altro non è che la realtà stessa, per analizzare la quale è necessario ricorrere al metodo dialettico:

SOCRATE – A me sembra chiaro che da una sede degli Dei un qualche Prometeo ha gettato agli uomini un dono divino, insieme con un fuoco abbagliante. E gli antichi, che erano migliori di noi e che vivevano più vicini agli dèi, ci hanno trasmesso questo messaggio: che le realtà che diciamo esistere sempre, essendo costituite da uno e da molti, hanno in sé connaturato limite e illimitato<sup>208</sup>.

Se la realtà è il misto, occorre però sapere quale tra il Limite e l'Illimitato ne è la causa, e a questo scopo Socrate-Platone moltiplica i principi: avremo quindi il Limite, l'Illimitato, il Misto, la causa del Misto. L'Illimitato è caratterizzato dal più o meno, mentre il Limite accoglierà l'uguaglianza, il doppio «e tutto ciò che è numero in rapporto ad un numero o misura in rapporto ad una misura»<sup>209</sup>. Se la pluralità dell'Illimitato viene compresa nell'unità del più o meno, il Misto è il genere della molteplicità per eccellenza, e viene definito da Socrate come «una generazione verso l'essere», conseguente dall'azione del Limite sull'Illimitato. La causa di una tale generazione va a sua volta determinata, e Socrate la indicherà nell'intelligenza. Nella seconda parte del dialogo viene instaurata

---

<sup>206</sup> Per una introduzione al tema, cfr. P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1980.

<sup>207</sup> Cfr. R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1956.

<sup>208</sup> Platone, *Filebo*, tr. it. di M. Migliori, Bompiani, Milano 2006, p. 59.

<sup>209</sup> Ivi, p. 85.

l'identificazione del Limite con il Bene, che non è quindi solo causa finale dell'intelligenza, ma viene a coincidere con il principio ontologico di ciò che diviene. Occorre infine aggiungere che Platone sostituisce il termine Peras con Uno, giungendo quindi a una polarizzazione che vede, da una parte, il Peras-Bene-Uno e, dall'altra, l'Illimitato, che assume di conseguenza una connotazione morale negativa<sup>210</sup>.

La preoccupazione di Aristotele è invece esplicitamente fisico-cosmologica: in *Fisica III* egli afferma che la trattazione dell'infinito è un passaggio imprescindibile per chi si occupa della scienza della natura, quindi delle grandezze, del movimento e del tempo. Chi, come i Pitagorici o Platone, pone l'infinito di per sé, può certo essere indotto a farlo dai più svariati motivi, tra i quali il tempo, i numeri, le grandezze matematiche, l'eternità di generazione e corruzione e via discorrendo, ma considerare questi elementi infiniti, ossia considerare infinito ciò che sta fuori, significa inevitabilmente ammettere che anche i corpi e i mondi sono infiniti, con aporie e contraddizioni insolubili. Aristotele rivendica quindi la concretezza del finito contro il paradigma platonico della priorità logica di ciò che astrae dal carattere fisico sul fisico: in una parola, la molteplicità e il movimento reali come punto di partenza della speculazione filosofica contro l'Uno astratto come fondamento. Una volta analizzati gli argomenti che portano a sostenere l'esistenza attuale dell'infinito, Aristotele conclude che

non è vero che, per impedire la cessazione del divenire, vi debba necessariamente essere un corpo sensibile infinito in atto: infatti, è possibile che la distruzione di una cosa particolare sia la generazione di un'altra, pur essendo il tutto limitato. [...] È assurdo poi prestar fede al pensiero soggettivo: il procedimento all'infinito dell'eccesso e del difetto non avviene nella realtà, ma nel pensiero. Infatti, si potrebbe pur anche pensare ciascuno di noi moltiplicato in se stesso tante volte da crescere all'infinito; ma se al di fuori [della città] ci fosse un tale della stessa grandezza che abbiamo noi, ciò non avviene per il semplice fatto che lo si pensi, bensì perché quel tale c'è realmente: il pensarlo, invece, è

---

<sup>210</sup> All'inizio del suo *Logica del senso*, Deleuze tratterà il rapporto tra limite e illimitato in Platone sotto una nuova luce: Platone ci invitava a distinguere due dimensioni: 1) quella delle cose limitate e misurate, delle qualità fisse, sia permanenti, sia temporanee, ma che sempre suppongono soste e stati di quiete, costituzioni di presenti, assegnazioni di soggetti: un soggetto dato ha una data grandezza, una data piccolezza in un dato momento; 2) e quella di un puro divenire senza misura, vero divenire-folle che non si arresta mai, nei due sensi contemporaneamente, che schiva sempre il presente, che fa coincidere futuro e passato, il più e il meno, il troppo e il non-abbastanza nella simultaneità di una materia indocile (“[...] il ‘più caldo’ avanza sempre, non si ferma mai e così ‘il più freddo’. È la quantità determinata che sta e che cessa di esserlo se avanza.” “[...] il più giovane [viene a essere] più vecchio rispetto al più vecchio, il più vecchio più giovane rispetto al più giovane. Essi però non sono in grado di portare a termine questo processo; se lo facessero infatti non verrebbero più ad essere, ma sarebbero.”) G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 9. [Deleuze cita in coda Platone, *Filebo*, 24 (d) e *Parmenide*, 154-155] A partire da queste analisi Deleuze individuerà la dualità platonica oltre le dicotomie normalmente prese in considerazione (quali sensibile-intelligibile, Idea-materia, Modello-copia) nella distinzione tra copia e simulacro, dove l'illimitato è materia di quest'ultimo, mentre la prima dimora nell'orizzonte della misura, del limite. Il simulacro apre le porte a quello che Deleuze definisce il puro divenire, ossia a una contestazione costante dell'identità individuale, la stessa che farà perdere il nome all'Alice di Lewis Carroll, e che si rifà allo stoicismo.

accidentale. Il tempo e il movimento sono infiniti insieme con il pensiero; ma ciò non comporta la reale sussistenza di quello che viene desunto da essi. La grandezza, invece, non è infinita né per una riduzione né per un accrescimento che siano meramente pensati<sup>211</sup>.

L'infinito è quindi antitesi del principio formale: esiste, ma solo come ciò che è inesauribile nel nostro pensiero, ossia come potenzialità non attuata e non attuabile. È infinito negativo che esiste solo a partire dal finito, perché aspetto soggettivo del pensiero, e in sua funzione. È per questa ragione, e per la priorità offerta al dato, che Aristotele è il primo a poter immaginare l'enciclopedismo come forma adeguata per presentare le conoscenze dell'epoca, e per trovare il primo esempio affine nella storia della filosofia bisognerà, come nota Badiou, saltare molto in avanti, fino a rivolgersi a Leibniz<sup>212</sup>. La sostanza aristotelica si presta alla strategia filosofica della definizione dei concetti, perché si tratta di una sostanza non soggettiva e immanente al mondo, e nel pensiero dell'essere come sostanza in questo senso sembra che non vi sia spazio per un infinito positivo, il quale, al contrario, non potrebbe coincidere con la presenza del mondo a se stesso.

Le prime valutazioni positive delle implicazioni dell'affermazione di un infinito in atto saranno quelle degli epicurei. Sulla scia di Democrito, quest'ultimi lo identificheranno infatti con il vuoto, dunque con una componente essenziale dell'universo. Legittime però, su questo punto, le perplessità di Koyré:

a me pare impossibile ridurre la storia dell'infinitizzazione dell'universo alla riscoperta della concezione del mondo degli atomisti greci, la cui conoscenza crebbe in seguito alla riscoperta di Lucrezio ed alle nuove traduzioni di Diogene Laerzio. Non dobbiamo dimenticare che le concezioni infinitistiche degli atomisti greci erano state respinte dal filone, o dai filoni principali del pensiero filosofico e scientifico greco – la tradizione epicurea non era scientifica – e che per questa ragione essi, benché mai del tutto dimenticati, non poterono essere accolti dai medievali.<sup>213</sup>

Affinché l'infinito positivo si affermi si deve quindi risalire alla tradizione neoplatonica e al cristianesimo, sulla scia dei quali si arriverà in seguito all'identificazione dell'infinito matematico con l'infinità reale di Dio, superando così il vincolo aristotelico.

---

<sup>211</sup> Aristotele, *Fisica*, III, 8, 9-23, a cura di Roberto Radice, Bompiani, Milano, 2011, pp. 71-72.

<sup>212</sup> Cfr. A. Badiou, *L'Infinito. Aristotele, Spinoza, Hegel. Il Seminario 1984-1985*, cit., p. 30: «Dal punto di vista della filosofia, [Aristotele] è il primo filosofo o, ancor più, il primo metafisico. Almeno secondo il punto di vista del divenire accademico, universitario, della filosofia. Aristotele ha stabilito, nella nostra disciplina, la visione enciclopedica. Per trovare qualcuno che abbia cotanto organizzato il sapere del proprio tempo bisogna andare molto lontano, forse potremmo pensare a Leibniz».

<sup>213</sup> A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, tr. it. di L. Cafiero, Feltrinelli, Milano 1970, p. 13.

### 2.2.2 L'infinitudine dell'Uno

Sebbene l'Uno di Plotino non sia un infinito spazio-temporale, quindi non un infinito quantitativo in senso proprio<sup>214</sup>, è pur vero che la sua caratteristica fondamentale è proprio l'"infinitudine", una infinitudine radicale affine, per certi versi, a quella dei naturalisti. L'infinito plotiniano è forza creatrice, principio immateriale che si erge al di sopra di ogni determinazione, della stessa Intelligenza platonica e dell'Essere aristotelico, fonte di tutto e che quel tutto trascende<sup>215</sup>. È indefinibile e indicibile, ragione per la quale ci si può riferire ad esso solo per via negativa: la qualificazione positiva infatti è del tutto incapace di cogliere un aspetto quale che sia dell'Uno, per via della conseguente limitazione che tale attribuzione provoca in virtù del principio di non contraddizione. Se è qualcosa, esso non può contemporaneamente esserne l'opposto. Ne segue che dell'Uno non si può dire a rigore neanche che è o che non è. Particolarmente interessanti risultano per noi le considerazioni plotiniane sulla coppia aristotelica essere in potenza/in atto (Enn, II 5), il cui culmine è l'analisi strategica del rapporto tra il concetto di sostanza e quello di qualità (Enn, II 6). Nel primo di questi due trattati Plotino asserisce che l'essere in potenza appartiene solo ed esclusivamente al mondo sensibile, mentre in quello intelligibile «non c'è posto per la potenzialità»<sup>216</sup>. Il passaggio da potenza ad atto implica infatti una trasformazione il cui agente è, ancora una volta, atto. Ciò che è in sé e per sé può essere solo atto, e nel suo essere in atto è potenza, *energeia* e forza vitale. Ne segue che il non-essere, identificato con la materia, non è in sé e per sé, ossia non si contrappone come altro rispetto all'Uno, non è altro dall'Uno. La si dice in potenza perché permane immobile e immutabile in sé in attesa di una forma che le venga dall'esterno, ma la si dovrebbe definire piuttosto come un non-essere in atto,

---

<sup>214</sup> Sull'ambiguità della posizione plotiniana sull'infinito in atto, un ottimo riferimento rimane l'analisi del Lovejoy di *La grande catena dell'essere*. Dopo aver presentato l'Uno e il processo di emanazione, sottolineando che in Plotino si trova già in qualche forma l'espressione del principio di pienezza, Lovejoy precisa: «Plotino non vuol dire che il numero degli esseri temporali, o il numero che corrisponde ad essi nel Mondo Intelligibile, sia letteralmente infinito. Come la maggior parte dei filosofi greci, egli prova un'avversione estetica per l'idea dell'infinito, che è incapace di distinguere dall'indefinito. Dire che la somma delle cose è infinita equivale a dire che non esiste assolutamente un preciso carattere aritmetico. Nulla che sia perfetto, o in pieno possesso del proprio essere potenziale, può mancare nei limiti determinati. L'idea di numero infinito è, oltre tutto, contraddittoria; è, dice Plotino ripetendo un argomento già trito, contraria alla stessa natura del numero. D'altra parte, egli non può ammettere che il Numero Ideale, l'archetipo dell'aspetto numerico del mondo sensibile, sia un determinato numero finito. Infatti noi possiamo sempre concepire un numero maggiore di esso; ma nel mondo intellegibile non è ammissibile pensare un numero che superi il numero pensato dall'intelletto divino, perché quel numero è già completo: "non fu mai preso e non sarà preso giammai un numero tale da poter essergli aggiunto". Così la posizione di Plotino resta sostanzialmente equivoca; il numero degli essere è ad un tempo finito e maggior di qualsiasi numero finito. È proprio a questa stessa evasività che vedremo ricorrere molti altri. Ma, finito o no, il mondo è in ogni caso per Plotino, nella sua dottrina consueta, per quanto non sempre costante, così "pieno" che non vi manca alcun genere possibile di essere», cfr. A. O. Lovejoy, *La grande catena dell'Essere*, tr. it. di L. Formigari, Feltrinelli, Milano 1966, p. 72.

<sup>215</sup> Sulla convergenza tra platonismo e aristotelismo in Plotino, cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di R. Bordoli, Laterza, Bari 2009, pp. 378-379: «Plotino può venir definito sia neoplatonico, sia neoaristotelico; in lui si trovano parecchie esposizioni, relative ad un'unica e medesima idea fondamentale, le quali sono di carattere interamente aristotelico; le forme aristoteliche della dynamis, potentia, energeia, energia, eccetera giocano un ruolo importante anche in Plotino ed anche in lui tema essenziale della trattazione è la relazione fra esse. Dunque, questa scuola non è neoplatonica in antitesi ad Aristotele».

<sup>216</sup> Plotino, *Enneadi* II, 5, 3, tr. it di R. Radice, Mondadori, Milano 2012, p. 381.

falsificazione, simulacro (*eidolon* in greco),<sup>217</sup> perché simulacro è tutto ciò che rompe la semplice unità dell'Uno, potenza di tutte le cose<sup>218</sup>; simulacro è il nome con il quale si potrebbe indicare il Misto del *Filebo*, il mondo sensibile nel suo essere pluralità, ossia mera immagine (*eidos*). Ma come affrontare la molteplicità, come trattare gli enti? Prima di rispondere, Plotino invita a una accortezza metodologica:

Del resto, sta sempre qui l'origine dei nostri errori nel trattare del "qualcosa", perché nella ricerca che lo riguarda noi fatalmente scivoliamo, ricadendo nell'ambito delle qualità. In verità, l'essere del fuoco non è quello che noi affermiamo a partire dalla sua qualità visibile, ma è la sostanza; invece, quegli aspetti che noi ora vediamo, e che non perdiamo di vista mentre ne parliamo, ci distolgono da questo «qualcosa», spingendoci a definirlo come qualità. Ciò, tuttavia, non è irragionevole nel caso delle realtà sensibili, perché nessuna di esse è una sostanza, ma è affezione della sostanza<sup>219</sup>.

La percezione dunque, e la tensione che il soggetto prova nei confronti dell'oggetto percepito, rischia di inquinare il procedimento logico che permette di separare la sostanza dalla qualità, quindi il vero in sé, l'autentico, da una forma di abbaglio sensoriale sul piano ontologico, la cui funzione ha esclusivamente a che fare con il condursi della vita nel mondo. Per accedere all'ontologia, occorre avviare una indagine intorno alle cause della messa in forma della materia, ossia del darsi della potenza divina come causa emanativa del mondo. Ritenendo necessario precisare il concetto di qualità nel suo aspetto non ingannevole, Plotino prosegue affermando che la qualità non è né forma né sostanza, ma che

<Piuttosto, il titolo di qualità spetta> a quei caratteri che sono più esterni a ogni sostanza e qui non appaiono in certi casi come qualità e in certi altri come non qualità, ma semplicemente contengono quello che serve da complemento alla sostanza, come le virtù, i vizi, il pudore, la bellezza, la salute e l'essere conformati in un certo modo. Così, per esempio, né il triangolo, né il quadrato sono di per sé qualificati, mentre dobbiamo dire essere qualificato l'assumere figura triangolare, perché questo equivale ad assumere una certa figura. Dunque, non la triangolarità è una qualità, ma la figura di triangolo, e così pure lo sono le arti e le abilità. In tal senso la qualità è una certa disposizione che

---

<sup>217</sup> Ivi, p. 387: «Sia dunque la materia non-essere, ma non nel senso di qualcosa di diverso dall'essere, com'è il movimento che si lascia portare dall'essere ad un tempo sua origine e sua sede. La materia invece è come espulsa e del tutto separata dall'essere: essa, invero, non riesce neppure a trasformare se stessa, ma qual era in origine, cioè non-essere, tale si mantiene per sempre. Ora, quel suo starsene appartata da tutti gli esseri fa sì che fin dal principio non fosse in atto e che mai lo sia diventata. Infatti, quelle cose in cui voleva calarsi neppure l'hanno sfiorata, perché essa, la materia, si mantiene sempre in quello stato di relazione potenziale con ciò che la segue; e così, là dove finiscono gli esseri intellegibili eccola comparire, riassorbita dalle realtà successive, rispetto alle quali si pone al limite. In tal modo, essendo catturata da ambedue i tipi di essere, la materia non è in atto nessuno dei due e quindi può essere solo in potenza, un'inconsistente e oscuro simulacro che non riesce a prendere forma: dunque, un'immagine in atto, una falsificazione in atto».

<sup>218</sup> Enn, III, 8, 10: «Ma che cos'è, insomma, <questo Uno>? È la potenza di tutte le cose, senza la quale nulla esisterebbe, e neppure l'Intelligenza sarebbe vita originaria e universale».

<sup>219</sup> Ivi, p. 395.

inerisce a sostanze già esistenti tanto come carattere acquisito quanto come carattere originario, ma, in ogni caso, se anche la qualità non si accompagnasse <alla sostanza>, questa non ne soffrirebbe. La qualità, poi, può essere più o meno mutevole, tanto che si distingue in due generi: quella passeggera e quella stabile<sup>220</sup>.

Anche Aristotele, in *Metafisica V*, aveva distinto due sensi della categoria qualità: essa è differenza della sostanza in senso forte (come nel caso dei numeri) e in senso debole affezione delle sostanze mobili. Plotino continua ad accettare la distinzione aristotelica ma, come nel caso della distinzione tra essere in atto ed essere in potenza, la modifica profondamente: la qualità in senso forte altro non è che l'immagine di una forma, ossia il movimento di astrazione attraverso il quale si isola una caratteristica da una sostanza. Simulacro a sua volta di un puro atto, essa è consistente solo per la ragione che analizza la sostanza, ma non le aggiunge e non le toglie niente. L'errore da non compiere è quindi quello di pensare che la qualità definisca in qualche sua forma essenziale la sostanza; di più, Plotino afferma chiaramente che qualità è solo ciò che è accidentale, perché atta a conoscere la forma, mentre per comprendere la ragione formale delle cose occorre considerarle come un "qualcosa". In *Enneadi VI, 3*, luogo dedicato all'analisi della quantità, della qualità e della misura, Plotino afferma che la prima tratta del numero e della grandezza, e che la contrarietà ne faccia parte, perché possiamo opporre il grande al piccolo, il molto al poco, passando dall'uno all'altro per incremento. La geometria dunque si occupa propriamente della quantità, perché si occupa di grandezze<sup>221</sup>.

Quando Deleuze si troverà a dover distinguere la causa neoplatonica da quella spinoziana, egli sottolineerà che la differenza tra le due non è affatto semplice da porre. Questo perché la causa emanativa e la causa immanente sono entrambe causalità efficiente, causa per sé e causa prima. Lo scarto tra le due non si gioca all'interno di una teoria classica della causalità, bensì sul piano dei loro effetti, ossia della loro produzione del reale. Le due catene generative si distinguono infatti perché il prodotto della causa emanativa non è in sé, ossia non trova in sé la ragione e il senso dell'operazione di genesi e viene come espulsa dall'unità originaria della sua causa. In altre parole, nel neoplatonismo

---

<sup>220</sup> Ivi, p. 399.

<sup>221</sup> Cfr. *Enneadi*, VI, 3, 14, pp. 1581-1583: «Che cosa vogliamo dire della linea retta? Non è forse una grandezza? Qualcuno potrebbe suggerire che la retta è una grandezza dotata di qualità. In tal caso che cosa impedisce che sia una specificazione della linea? Del resto, il retto che altro è se non uno stato della linea? E poi anche le differenze della sostanza noi le deduciamo dalla qualità. Per tanto, se la linea retta è una qualità differenziata, allora, per ciò stesso, non è il composto della linea e della caratteristica dell'essere retto: se proprio la si volesse come composto, allora lo sarebbe con la sua differenza specifica. E perché non includere nella quantità anche quella figura che è costituita da tre rette, cioè il triangolo? [...] Dal momento che noi diciamo qualitativamente caratterizzato il triangolo, dobbiamo dire lo stesso anche del quadrato e quindi siamo tenuti a porlo nella qualità, sicché nulla impedisce che lo stesso oggetto finisca in più categorie: in tal modo, nella misura in cui è una grandezza, una ben definita grandezza, si troverà nella quantità; nella misura in cui condivide una certa figura, si troverà nella categoria della qualità. Il triangolo di per sé è una data figura; e dunque perché non definire qualità anche la sfera? Certo che, a questa stregua, la geometria finirebbe per occuparsi non più della quantità, ma della qualità. Non mi sembra il caso: il suo oggetto specifico è la grandezza».



la produzione è ottenuta per distinzione e differenziazione, non per composizione, con il risultato fondamentale che l'effetto è meno della sua causa, secondo il canone di ogni teoria della degradazione. In Spinoza si tratta, al contrario, di composizione della sostanza, sebbene la teoria della distinzione si dia con altrettanto rigore. Dio come causa efficiente di tutte le cose diviene allora la formula per indicare non più una catena generativa, ma un unico piano all'interno del quale ogni effetto rimanda a un altro come sua causa, perdendo così l'illusione finalista che animava ancora Plotino. In termini di *causa sui*, occorre insistere sul fatto che non solo il Dio di Spinoza ha la causa di sé in sé e non in altro, aspetto che condivide con l'Uno neoplatonico, ma anche che ha i suoi effetti in sé, per combinazione e non per partecipazione. Alla teologia negativa si oppone quindi una posizione di affermazione. Conseguenza fondamentale della causa immanente è la teoria del parallelismo, assolutamente incomprensibile dal punto di vista di una causa occasionale o da una causa ideale. Una sola e stessa costanza è "compresa" sotto più attributi e una sola e stessa cosa è "espressa" da tutti gli attributi: si dà così una "identità d'essere" che afferma l'unità ontologica tra tutte le serie degli attributi. L'univocità della serie generativa del neoplatonismo, connessa al suo rapporto con un fuori o con un limite esterno di tale produzione (la materia come ciò che l'Uno non è, l'altro polo), porta a una concezione del sistema che vede nel rapporto causa-effetto l'elemento centrale da analizzare per coglierne l'essenziale, ma che sacrifica in suo onore la rete di rimandi tra gli effetti, mancando così l'indagine sul reale. Il rapporto tra finito e infinito è quindi sempre un rapporto di verticalità: l'uomo, negando la via dei sensi e seguendo quella della ragione, può percorrere a ritroso il movimento di emanazione fino a cogliere l'Uno, che si è dato nel molteplice attraverso la degradazione.

Con Plotino e Proclo si conclude, per lo Hegel delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, «il primo periodo, quello della filosofia greca»<sup>222</sup>, caratterizzato da un semplice progredire dell'astratto dall'immediatezza, come essere, al pensare (*nous*)<sup>223</sup>.

---

<sup>222</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 389.

<sup>223</sup> Cfr. R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, cit., pp. 37-38: «Durante tutto il Medioevo ragione ed effettualità non hanno mai costituito un'endiadi. Il "mondo intellegibile" aveva un'esistenza separata e proclamava la sua natura di unica realtà effettuale, di fronte alla vuota parvenza, alla *vanitas vanitatum*, del mondo terreno; questo, a sua volta, non aveva nessun effettivo riconoscimento da parte della coscienza, in quanto era sostanzialmente dominato dall'arbitrio, dalla particolarità e dal privilegio feudali. Con l'era moderna l'universale discende nel mondo e si intreccia alla realtà, che diventa, a questo contatto, effettualità; e il mondo terreno, ottenendo la sua autentica consacrazione dalla coscienza, diventando "patria" dello spirito, si innalza verso la ragione. Ormai la storia è intessuta di questa trama contigua di ragione ed effettualità, giacché la ragione è penetrata nel mondo (soprattutto in Francia) e il mondo è penetrato nella ragione (soprattutto in Germania). L'ulteriore sforzo ancora da compiere è la mediazione completa nel mondo e nella coscienza di questi due movimenti locali».

### 2.2.3 Cosmologia moderna

Proseguendo lungo l'indagine cosmologica, che si nutre della progressiva trasformazione delle teorie della causalità in ambito fisico e filosofico, Koyré non si limita a porre la scoperta dell'universo infinito dopo il Medioevo, ma la posticipa ancora oltre, confutando chi ne attribuisce la paternità a Cusano, a Palingenio o a Copernico<sup>224</sup>. Se Cusano si separa con arditezza dalla concezione dell'universo del Medioevo, rendendolo *sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nullibi* i cui rapporti con Dio sono determinati dai principi dell'*explicatio* e della *complicatio*, è vero anche che egli si muove nell'orizzonte della finitezza, riducendo il concetto di infinito attuale al massimo assoluto<sup>225</sup>, «estrema configurazione di stabilità, di riposo assoluto, in cui scompare ogni possibilità di successivi aumenti e diminuzioni»<sup>226</sup>, nel quale “il più e il meno”, versione platonica dell'*apeiron* aristotelico, si trova infine risolto. Similmente Palingenio, il quale afferma l'infinità del cielo di Dio, non arriva a postulare quella del mondo. A sua volta Copernico incarna lo spirito del Rinascimento, respingendo le teorie cosmologiche di aristotelica memoria, sebbene

egli non ci dice mai che il mondo visibile, il mondo delle stelle fisse, è infinito, ma soltanto che non è misurabile (*immensum*), talmente grande che non solo la terra (il che era già stato affermato da Tolomeo), ma l'intera orbita della sua rivoluzione annua intorno al sole, paragonata ai cieli, sono “come un punto”; e aggiunge che non conosciamo, né possiamo conoscere, il limite, la dimensione del mondo<sup>227</sup>.

Sarà però proprio un copernicano a passare dal mondo chiuso al mondo aperto, l'inglese Thomas Diggs,<sup>228</sup> e Giordano Bruno ne dispiegherà le conseguenze sul piano metafisico. Bruno infatti,

---

<sup>224</sup> Per questa ragione, sebbene egli non condivide l'idea secondo la quale il concetto di infinito faccia già parte integrante della riflessione del mondo classico, non gli si può neanche imputare in toto la prospettiva idealistica che vede nel mondo antico un'attenzione esclusivamente oggettivistica e finitistica e nel mondo moderno l'epoca del soggettivismo e dell'infinitismo.

<sup>225</sup> Per una diversa lettura del ruolo attribuito da Cusano all'infinito, cfr. S. Givone, *Sull'infinito*, Il Mulino, Bologna 2018, cap. V, «La dolce prospettiva»: «Che l'infinito non sia solo un'ipotesi e una finzione ma alcunché di reale, vero e proprio *ens realissimus*, è un'idea che si affaccia con il pensiero di Niccolò Cusano negli stessi anni in cui matematici e pittori s'interrogano sulla prospettiva. Tale è l'infinito per Cusano nonostante la contraddizione e addirittura in forza della contraddizione che è nel cuore dell'essere e di ogni ente. L'universo per Cusano è bensì una sfera, ma una sfera il cui centro può essere dappertutto. E se il centro può essere dappertutto, ogni punto dell'universo è insieme centro e periferia, è in alto ed è in basso, addirittura è uno ed è molti, non è niente ed è tutto. È la coincidenza degli opposti, Quella coincidenza che è Dio. Posto l'infinito, risalire verso il principio abissale di tutte le cose o discendere verso l'abisso in cui tutte le cose finiscono è lo stesso».

<sup>226</sup> P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, cit., p. 110.

<sup>227</sup> A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, cit., p. 32.

<sup>228</sup> Cfr. *ivi*, pp. 34-35: «Fino a tempi recenti si è comunemente assunto che a fare il passo decisivo sia stato Giordano Bruno, ispirandosi a Lucrezio e fraintendendo, in maniera creativa, Nicola da Cusa. Oggi, dopo la scoperta fatta nel 1934 da F. R. Johnson e S. V. Larkey del *Perfit Description of the Caelestiall Orbes according to the most aunciene doctrine of the Pythagoreans lately revived by Copernicus and by Geometricall Demonstrations approued*, che Thomas Digges aggiunse nel 1576 al *Prognostication everlasting* del padre Leonhard, l'onore deve essere, almeno in parte, attribuito all'Inglese. Infatti, benché si possano dare diverse interpretazioni del testo di Thomas Diggs – e la mia differisce per certi aspetti da quella di Johnson e Larkey – è in ogni caso certo che egli fu il primo copernicano a sostituire il mondo chiuso del suo maestro con uno aperto». Cfr. anche B. Levergeois, *Giordano Bruno*, tr. it. di M. Maddamma, Fazi Editore, Roma

chiamato a difendere le posizioni di Copernico, accetterà l'eliocentrismo e la semplicità del moto dei pianeti, ma ne prenderà le distanze sui temi che quest'ultimo condivideva con la teoria aristotelico-tolemaica, *in primis* la finitezza del cosmo. Come ben spiega Levergeois nella sua biografia del filosofo nolano, l'eliocentrismo non contravviene di per sé «ai principi di Roma»<sup>229</sup>, tant'è che «il *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico (1543) sarà messo all'Indice solo nel 1616»<sup>230</sup>. Concordemente, Lovejoy specifica che «la parte più significativa della vecchia cosmologia, tanto dal punto di vista poetico che religioso, fu ben poco lesa dalla dottrina copernicana»<sup>231</sup>. Lo stesso Tommaso in effetti, pur attribuendo l'infinito assoluto solo a Dio, aveva riconosciuto in via di principio un *infinitum ex parte materiae*, un infinito potenziale, e quindi non reale, nel quale rientra, per esempio, l'infinito quantitativo dei matematici. Propone quindi Paolo Zellini:

se si volesse risalire fino all'origine dell'invincibile vocazione alla ricerca dell'infinito non sarebbe inutile spostare l'attenzione su quello che venne definito da A.O. Lovejoy «principio di pienezza». Questo principio, che a giudizio dell'autore di *The Great Chain of Being* governa segretamente molta storia del pensiero dell'Occidente, allude, come egli spiega, all'universo come *plenum formarum*, in cui trova esauriente esemplificazione la serie di tutte le possibili varianti di generi di cose viventi; e si fonda anche «sul presupposto che nessuna vera potenza dell'essere possa restare inattuata, che l'estensione e la ricchezza della creazione debbano essere tanto grandi quanto la possibilità di esistenza, e proporzionati alla capacità produttiva di una Fonte “perfetta” ed inesauribile, e che il mondo tanto è migliore quante più cose contiene». Di questa urgenza di colmare ogni vuoto interstizio della realtà, ogni barlume del possibile, Lovejoy ravvisa alcune tracce fin dai dialoghi di Platone, e negli scritti di Aristotele; e non potrebbe essere descritto proprio come un'estrapolazione all'infinito di questo principio il contenuto di molte successive affermazioni dell'esistenza dell'infinito attuale?<sup>232</sup>

---

2013, p. 156: «Anche in Inghilterra Copernico suscita pareri contrastanti. Il primo riferimento all'astronomo di Toruń risale alla pubblicazione di *Caste of Knowledge* di Robert Recorde (1556). Poi, per ragioni soprattutto metodologiche, la nuova ipotesi cattura l'attenzione di John Dee e John Field. Infine, Thomas Diggs, in una appendice al *Prognostication Everlasting* di suo padre Leonard (1576), comincia a diffonderla articolandola sull'idea di un universo infinito.»

<sup>229</sup> B. Levergeois, *Giordano Bruno*, cit., p. 166.

<sup>230</sup> Ibid.

<sup>231</sup> A. O. Lovejoy, *La grande catena dell'Essere*, cit., p. 110. Nelle pagine seguenti, Lovejoy sviluppa il suo argomento giungendo a formulare la seguente tesi, p. 114: «Le tesi cosmografiche veramente rivoluzionarie che presero terreno nel Cinquecento e finirono per essere accettate in modo abbastanza generale prima della fine del Seicento erano cinque, e nessuna di esse era implicita nei sistemi puramente astronomici di Copernico o Keplero. Quando si studia la storia della moderna concezione del mondo e si indica la posizione di un singolo autore, è sempre bene non perdere di vista queste distinzioni. Le cinque innovazioni più significative sono: 1) l'affermazione secondo la quale gli altri pianeti del nostro sistema solare sono abitati da creature viventi, senzienti e razionali; 2) la demolizione delle mura esterne dell'universo medievale, sia che queste si identificassero con l'estrema sfera cristallina oppure con una definita “ragione” delle stelle fisse, e la dispersione di queste stelle entro spazi vasti e irregolari; 3) l'idea delle stelle fisse come soli simili al nostro, tutti o quasi tutti circondati da propri sistemi planetari; 4) l'ipotesi che anche i pianeti di questi altri mondi fossero abitati da esseri ragionevoli; 5) l'asserzione della effettiva infinità dell'universo fisico nello spazio, e del numero di sistemi solari in esso contenuti.»

<sup>232</sup> P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, cit., p. 103.

La novità di Giordano Bruno può quindi essere così espressa: egli si avvale radicalmente del principio di pienezza, rendendo proprio la *complicatio* infinita, e dunque postulando il carattere necessario dell'infinità dell'*explicatio*; affermerà inoltre che solo l'intelletto è in grado di cogliere l'infinito. Si capisce quindi in che misura il principio di pienezza possa essere considerato il precursore del principio di ragion sufficiente. Lungi però da Koyré affermare che la visione di Bruno sia coerente, né dal punto di vista filosofico né da quello scientifico. Questa forma dell'intuizione dell'infinito trova in effetti in Keplero un valido oppositore, e Galilei si limiterà a sostenere che nessuno può dimostrare che l'universo sia limitato o che figura abbia; in altri termini, il ruolo della filosofia di Bruno nel pensiero dell'epoca non è identificabile a partire da una sorta di evoluzione della visione della cosmologia sulla scia di una progressiva matematizzazione, e non ricade quindi nell'ambito scientifico, ma la sua importanza sta nell'aver sostenuto, attraverso l'infinità dell'universo e l'infinità della conoscenza, un "misanthropismo cosmico" o, con le parole di Althusser, un "antiumanesimo teorico", come premessa fondamentale per pensare «una totalità articolata ma non delimitabile apriori e che non rientra in nessuna partizione disciplinare, ma piuttosto sorge al crocevia, nelle intersezioni, nelle contaminazioni, ai margini degli oggetti dati dei saperi esistenti»<sup>233</sup>. Le conseguenze di questo nuovo senso della realtà saranno i grandi sistemi della modernità, ossia i tentativi di costruzione di una struttura extra- o metascientifica in funzione dell'idea di infinito; è proprio l'idea di infinito, infatti, a liberare la filosofia dal ruolo di ancella che il Medioevo le aveva attribuito:

Per il filosofo greco il [proprio] della filosofia è il pensiero indipendente. La filosofia è filosofia perché la sola base della sua esistenza è il pensiero indipendente. Ammettere una verità indipendente dalla filosofia, che provenga da altrove, sarebbe il senso della filosofia per il filosofo greco. Filosofia = sovranità/autonomia. La filosofia che troneggiava al vertice per il filosofo antico era subordinata per il filosofo medievale ad una verità rivelata. Questa subordinazione non è realmente tale, è solo nella misura in cui il pensiero umano cade nell'errore che vi è opposizione. Il pensiero filosofico si esercita all'interno di un quadro dato. Descartes ci dice nella prefazione alla *lettera ai Dottori della Sorbona* che il pensiero filosofico non può ricevere censure da chicchessia. Per l'età moderna [c'è dunque] autonomia, sovranità, del pensiero filosofico<sup>234</sup>.

Per Cartesio l'idea positiva dell'infinito non solo esiste nell'uomo, ma è il riferimento a partire dal quale «il limite appare un difetto e il desiderio e il dubbio un sintomo di una volontà di affrancamento»<sup>235</sup>. L'infinito positivo, per quanto non totalmente comprensibile per l'uomo, non si limita in Cartesio al piano euristico, ma accede al mondo fisico in termini di una divisione "indefinita"

---

<sup>233</sup> A. Cavazzini, *Scienza e Realtà. Lettura di Koyré*, in A. Koyré, *Filosofia e storia delle scienze*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano 2003, p. 18.

<sup>234</sup> A. Koyré, *Corsi sulla scomparsa di Dio e il mondo infinito*, in A. Koyré, *Filosofia e storia delle scienze*, cit., p. 62.

<sup>235</sup> P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, cit., p. 139.

della materia che si distribuisce nello spazio, determinando zone più o meno rarefatte. Proprio perché la mente non può seguire questa divisione indefinita, occorre che il metodo stesso della sua analisi del mondo si adegui a questa incolumabilità; con il rifiuto del modello conoscitivo basato sulla somiglianza e con l'elezione dell'intuizione a principio della nuova scienza<sup>236</sup>, Cartesio si afferma come il primo filosofo moderno in senso pieno.

---

<sup>236</sup> Cfr. *ivi*, p. 79: «In ogni caso non furono né Bruno né Galileo, ma Descartes colui che, in maniera chiara e distinta, formulò i principi della nuova scienza – il suo sogno de *reductione scientiae ad mathematicam* – e della nuova cosmologia matematica» e p. 83: «L'idea di infinito ha un ruolo importante nella filosofia di Descartes, tanto importante che il cartesianesimo si può considerare totalmente basato su di essa».

## 2.3 Sistema e scienza

### 2.3.1 Questioni epistemologiche

Debitore dell'impianto teoretico di Koyré, e in particolare dell'idea secondo la quale lo studio della storia del pensiero è uno sforzo necessario per potersi occupare di episteme, luogo all'interno del quale si mostra in tutta la sua forza che il reale non è il razionale, perché l'irrazionale ne fa intimamente parte<sup>237</sup>, Foucault prosegue l'analisi di questo mantenere insieme nel corso dei suoi studi da archeologo. Un esempio particolarmente esemplificativo a tal proposito è proprio il succitato *Le parole e le cose*, testo pubblicato nove anni dopo *Dal mondo chiuso all'universo infinito* di Koyré, e il cui successo in Francia fu immediato e strepitoso. L'archeologia foucaultiana va infatti alla ricerca delle condizioni di possibilità del conosciuto attraverso una scissione del sinolo illuminista tra episteme e razionalità. Alla perfettibilità del modo della conoscenza, Foucault oppone la discontinuità dell'interpretazione della «esperienza nuda dell'ordine»<sup>238</sup>. Il progetto risulta il *pendant* teorico di *Storia della follia*: condividendone la metodologia, non si concentra più sull'analisi dell'individuazione storica dell'Altro ma, al contrario, sullo studio della determinazione del Medesimo<sup>239</sup>. Anche in questo campo d'indagine verrà individuata una cesura prima tra Rinascimento ed età classica, poi tra età classica ed età moderna, le cui conseguenze sono, ci dice Foucault, ancora in atto. Fino alla fine del Cinquecento infatti è la somiglianza a giocare un ruolo dominante nella costruzione del sapere in Occidente, specialmente attraverso le figure della *convenientia* (prossimità spaziale ed adeguamento a tale condizione), della *aemulatio* (riflesso e imitazione), della *analogia* (irradiazione), della *simpatia/antipatia* (conciliazione/lotta); griglia che può essere applicata sulle cose in virtù della «segnatura», ossia dell'elemento che le contraddistingue e che permette alla prima somiglianza descritta di emergere. A ben guardare però la segnatura stessa non è altro che un nuovo ordine di somiglianza, necessario per riconoscere il primo, dal quale tuttavia si distingue per l'elemento che trattiene come rilevante: «la segnatura e ciò che essa indica sono esattamente di uguale

---

<sup>237</sup> A. Koyré, *Filosofia e storia delle scienze*, cit., pp. 50-51: «Essa [la storia del pensiero scientifico] si presenta a noi non già come una cronologia di scoperte o, inversamente, come un catalogo di errori, *graveyard of forgotten theories*, ma come la storia di un'avventura straordinaria, quella dello spirito umano che persegue ostinatamente, malgrado le costanti sconfitte, un obiettivo impossibile da raggiungere, quello della comprensione, o meglio, della razionalizzazione del reale. Storia nella quale, per questo stesso motivo, gli errori, i fallimenti, sono tanto istruttivi, tanto interessanti e anche tanto degni di rispetto quanto lo sono i successi. Successi sempre parziali, poiché – penso di non aver bisogno di insistere su questo punto – secondo Meyerson la razionalizzazione del reale, cioè a dire la scoperta di uno strato di realtà più profonda, più stabile, più omogenea, che si sostituisce alla trama variopinta e cangiante dei fenomeni, non può riuscire che parzialmente. Il reale non è razionale, in quanto appunto è reale, e l'irrazionalità – la qualità, la molteplicità, il cambiamento – non può essere espunta da questo mondo. L'ideale perseguito dal pensiero, quello della riduzione del diverso all'identico – è in questo che, per Meyerson, consiste la ragione, o, per dirla con gli antichi, la riduzione dell'Altro all'Identico – è impossibile e contraddittoria, perché dovrebbe possedere ad un tempo la trasparenza del Nulla e la "massività" dell'Essere».

<sup>238</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 11.

<sup>239</sup> Cfr., *ivi*, p. 14.

natura; non obbediscono che ad una legge di distribuzione diversa; il ritaglio è lo stesso»<sup>240</sup>. La somiglianza è quindi la cifra dell'universale, ermeneutica e semiologia insieme. Si delinea così la nozione di microcosmo, una tensione verso l'identico che deve molto al neoplatonismo e che opera come garanzia di coerenza in un orizzonte più ampio, il quale però sarà, per definizione, finito. Per raggiungere questo scopo, magia e divinazione non sono affatto disdegnate. Sul piano del rapporto con il testo scritto, ossia del confronto con l'*auctoritas*, l'erudizione pre-seicentesca viene definita in termini affini a quelli utilizzati per descrivere la divinazione, con l'unica differenza che l'una cerca il segno in quei testi che la tradizione ha salvato mentre l'altra si concentra sulla natura. Il procedimento complementare di interpretazione del testo e della natura innerva la conoscenza rinascimentale e, prendendo in prestito una celebre espressione hegeliana, si potrebbe persino dire che il loro insieme svela «la rete adamantina» del mondo:

Tra segni e parole non corre la differenza che esiste tra osservazione e autorità accettata, o tra il verificabile e la tradizione. C'è ovunque lo stesso gioco, quello del segno e del simile, ed è per questo che la natura e il verbo possono intersecarsi all'infinito, costituendo per chi sa leggere come un gran testo unico<sup>241</sup>.

Il grande libro della natura galileiano è quindi significativo di questa *Weltanschauung*, ma solo a patto di considerarne anche la premessa implicita che Foucault lascia emergere, ossia l'attribuzione di una forma di materialità alle parole, o meglio la tendenza a trattarle come se avessero in sé una materialità non dissimile da quella degli enti. Nascono così i progetti enciclopedici, la cui mira è precisamente quella di ristabilire l'ordine del mondo attraverso la disposizione delle parole, e si impone il ruolo centrale della scrittura, marca del Rinascimento, che a tratti sembra precedere ontologicamente l'oralità. Il testo già scritto e non enunciabile viene interpretato e commentato nel tentativo di rivelarlo nella sua compiutezza, sebbene il risultato sia, ancora una volta, una molteplicità di discorsi che si destreggia in un compito infinito. L'ultimo eroe di questa visione del mondo è Don Chisciotte, che non fa altro che cercare nella realtà la verità dei libri letti proprio attraverso il gioco delle somiglianze. Il mulino a vento fa segno a Don Chisciotte in direzione di un simile, e se l'associazione non è immediata per gli altri o addirittura suscita la loro derisione è solo perché sulle cose agisce l'incantesimo che maschera il Medesimo, anch'esso descritto nei libri: Don Chisciotte si avvia così verso la propria progressiva trasformazione in libro, unico luogo all'interno del quale la sua verità sarà al sicuro. Fiero «garante della funzione dell'*omosematismo*»<sup>242</sup>, egli diviene il precursore di ogni follia a venire. Il cambio di paradigma è manifesto: il gioco delle somiglianze passa dall'essere

---

<sup>240</sup> Ivi, p. 43.

<sup>241</sup> Ivi, p. 48.

<sup>242</sup> Ivi, p. 64.

criterio conoscitivo ad essere relegato a tentazione ingannevole di una immaginazione selvaggia. Di lì a poco la sentenza cartesiana, riportata da Foucault, dichiarerà inappellabile la condanna della conoscenza per similitudine. Non solo: nelle *Regulae ad directionem ingenii* Cartesio si confronta con l'epistemologia aristotelica e ne demolisce uno dei capisaldi, ossia l'indipendenza di ogni scienza dalle altre (*ex allou genous metabanta*, non è possibile dimostrare passando da un genere a un altro); ne segue che i principi di una scienza non si deducono per Cartesio dagli enti che quest'ultima ha per oggetto, ma possono essere ricondotti a una sola scienza, l'umana sapienza. Ecco che l'uomo moderno, riscopertosi più platonico che aristotelico, diffida della datità, ne mette persino in dubbio, sebbene per un attimo, l'esistenza; il suo obiettivo non è più quello di estrapolare dagli oggetti che esamina un ordine, ma di stabilire tra loro quell'unico *ordo* coerente all'identità a se stesso del cogito. In altre parole, *il confronto tra enti non viene abbandonato, ma lo si fa rispondere alle esigenze dell'identità (del pensiero) e della differenza (della datità)*; proseguendo dal semplice al complesso, la conoscenza si separa dalle cose per aderire alle leggi dell'intelletto, confrontando solo ed esclusivamente secondo la misura e l'ordine, e la rappresentazione assume un ruolo centrale. Ne emerge una tensione che non abbandonerà la filosofia moderna:

L'idea che esista effettivamente una "scienza superiore a tutte", la metafisica, i cui principi fungono da presupposto di quelli di tutte le altre scienze; unita all'esigenza di svincolare questa scienza dalla struttura diaporetica del testo aristotelico, per trattarla in modo autonomo, privilegiando l'*ordo doctrinae*; sommata, infine, all'idea che tale *ordo* non dipenda dagli oggetti ai quali tale scienza si rivolge, ma dall'umana sapienza in sé, la quale resta sempre unica e medesima; tutto ciò attesta la crescente tensione della filosofia verso un modello di sapere scientifico unificato e totalizzante, ovverosia, secondo il termine che gli stessi moderni eleggeranno, verso un sistema<sup>243</sup>.

Tra le conseguenze che ne derivano, troviamo la separazione tra storia e scienza. I giudizi certi infatti non hanno niente a che vedere con la storia, e anche qualora avessimo «letto tutti i ragionamenti di Platone e di Aristotile... non avremmo appreso delle scienze, a quanto pare, ma della storia»<sup>244</sup>. Monito, questo, che risuonerà severamente anche nelle pagine della *Critica della ragion pura* dedicate all'architettura<sup>245</sup>. Se il Rinascimento si riferiva all'interpretazione, caratteristica prima

---

<sup>243</sup> S. D'Agostino, *Sistemi filosofici moderni. Descartes, Spinoza, Locke, Hume*, ETS, Pisa 2003, p. 10.

<sup>244</sup> Cartesio, *Regulae ad directionem ingenii*, III, in M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 71.

<sup>245</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 511: «Se prescindendo da ogni contenuto di conoscenza, considerata oggettivamente, ogni conoscenza allora, soggettivamente, è storica o razionale. La conoscenza storica è *cognitio ex datis*, quella razionale invece *cognitio ex principiis*. Una conoscenza originariamente data, donde che sia, in chi la possiede, è storica se egli conosce soltanto nel grado in cui, e per quel tanto per cui gli è stata data, vuoi per immediata esperienza o narrazione, o anche per istruzione (conoscenze generali). Quindi chi abbia propriamente imparato un sistema di filosofia, per es., il wolffiano, quantunque abbia nella testa tutti i principi, schiarimenti e dimostrazioni, nonché la divisione di tutta quanta la dottrina, e possa quasi contar tutto sulle dita, pure non ha altro che una conoscenza storica della filosofia di Wolff: egli sa e giudica solo quanto gli fu dato. Se gli contestate una definizione, egli non sa dove prenderne un'altra. Egli si è formato secondo una ragione estranea; ma



dell'età classica è il riferimento all'ordine, il quale si applica sui segni. In altre parole, l'età classica ha per strumento specifico il «*sistema dei segni*»<sup>246</sup>, in cui il segno non ha più niente a che vedere con la divinazione, ma al contrario «introduce nella conoscenza la probabilità, l'analisi e la combinatoria, l'arbitrarietà giustificata del sistema»<sup>247</sup>, aprendo così il campo dell'empirismo. È questa l'epoca in cui nasce l'idea di *genesi*, potere di determinare un ordine a partire da quelle impressioni che la natura ci offre disordinatamente, di integrare la vaghezza della somiglianza con la componente virtuosa dell'immaginazione. Alla forma dell'esegesi testuale si oppone un uso del linguaggio critico: la rappresentazione diventa discorso e ordina il pensiero parte per parte, linearmente, proprio perché i fonemi possono essere emessi uno per volta. Tra il sogno di una lingua universale e il progetto di una enciclopedia assoluta, vengono alla luce classificazioni e tassonomie, animate da «una nuova curiosità»<sup>248</sup> per le «scienze della vita»<sup>249</sup>. Nell'ambito della botanica si conierà il concetto di *struttura*, che permette di trascrivere nel linguaggio la composizione e il collegamento delle parti che formano una pianta prima, un animale poi:

La teoria della *struttura* che percorre, nell'intera sua estensione, la storia naturale durante il periodo classico, sovrappone, in una sola e medesima funzione, i compiti assolti nel linguaggio dalla *proposizione* e dall'*articolazione*. In tal modo la possibilità d'una storia naturale viene a saldarsi alla *mathesis*. La teoria della struttura riconduce, infatti, l'intero campo del visibile a un sistema di variabili, di cui tutti i valori possono essere stabiliti, se non in base a una quantità, per lo meno in base a una descrizione perfettamente chiara e sempre finita. Si può dunque, tra gli esseri naturali, fissare il sistema delle identità e l'ordine delle differenze. [...] La grande proliferazione degli esseri alla superficie del globo può entrare, in virtù della struttura, nella successione di un linguaggio descrittivo, e a un tempo nel campo d'una *mathesis* concepita in quanto scienza generale dell'ordine. Questo rapporto costitutivo, a tal punto complesso, s'instaura nella semplicità manifesta d'un *visibile descritto*<sup>250</sup>.

L'applicazione di questa teoria può prendere due strade: si può partire da un insieme di individui, dal confronto tra i quali si dedurranno somiglianze e differenze o, al contrario, prendere le mosse da un numero limitato di tratti e studiarne le variazioni in un gruppo di individui. Il primo procedimento è chiamato Metodo, il secondo Sistema. Il sistema è inizialmente arbitrario, ma una volta fissate le sue caratteristiche dovrà attenersi alla coerenza; il metodo, al contrario, non dipende da una decisione, ma è vicinissimo alla descrizione e deve essere sempre pronto a correggersi. In entrambi i casi la

---

la facoltà imitativa non è la facoltà produttiva, cioè la conoscenza non è provenuta in lui dalla ragione; benché quella oggettivamente fosse assolutamente una conoscenza razionale, pure soggettivamente è meramente storica. Egli ha ben capito e ritenuto, cioè imparato; ed è una maschera di gesso d'uomo vivo».

<sup>246</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 72.

<sup>247</sup> Ivi, p. 78.

<sup>248</sup> Ivi, p. 141.

<sup>249</sup> Ibid.

<sup>250</sup> Ivi, p. 153.

premessa è, evidentemente, che si dia continuità nella natura. Il presupposto epistemologico comune a questi due strumenti di analisi è quello che Foucault chiama il “contrassegno”, ossia l’individuazione di identità a partire dal reticolo delle differenze esistenti: una specie può emergere in virtù della propria caratteristica specifica, e assumere quindi il proprio carattere, solo a partire da uno schema preesistente di riferimento (la classificazione delle altre specie). La premessa implicita in questa forma di episteme è, ancora una volta, legata alla continuità<sup>251</sup>, che non solo agisce sia sul piano delle cose che sul piano delle parole come *a priori* storico, ma ne determina anche una serrata corrispondenza. Questa oggettivazione totalizzante non può accogliere il concetto di vita, ragione per la quale la storia naturale non può approdare, in età classica, al campo della biologia. Questa visione si traduce, sul piano filosofico, in un materialismo meccanicista che non esiterà a definire a più riprese l’uomo come una macchina della natura (basti pensare a La Mettrie).

### 2.3.2 Trattato sui sistemi

Chiarito questo cambio di paradigma, affrontato prima dal punto di vista della storia della cosmologia e in seguito sul piano, più ampio, dell’epistemologia, è possibile inaugurare il confronto diretto con la questione del sistema dal punto di vista filosofico. A questo scopo, il dibattito sul concetto di sistema che investe il XVII e il XVIII secolo costituisce un momento fondamentale<sup>252</sup>: dall’era dei grandi sistemi metafisici, basati saldamente sulle verità eterne garantite dal Dio, si passa, attraverso l’*Aufklärung*, a un atteggiamento apparentemente più prudente, che vede soprattutto nella fiera applicazione del metodo newtoniano una garanzia di oggettività. Apparentemente, perché dietro alle precauzioni prese dagli illuministi vi è, come vedremo, una fiducia pressoché totale nella ragione

---

<sup>251</sup> Sebbene nei sistemi e nei metodi abbia un valore diverso. Cfr. Ivi, pp. 163-164: «Per i sistematici, la continuità è fatta soltanto dalla giustapposizione compatta delle diverse regioni che i caratteri permettono di distinguere chiaramente; è sufficiente a tale scopo una gradazione ininterrotta dei valori che può assumere, nell’intero campo della specie, la struttura scelta come carattere; a partire da tale principio, risulterà evidente che tutti questi valori saranno occupati da esseri reali, se pur non ancora conosciuti. «Il sistema indica le piante, anche quelle di cui non ha fatto menzione; ciò che non può mai fare l’enumerazione d’un catalogo». E su tale continuità di giustapposizione, le categorie non saranno soltanto convenzioni arbitrarie; potranno corrispondere (se adeguatamente determinate) a regioni che esistono distintamente su questa falda ininterrotta della natura; saranno aree più vaste ma non meno reali degli individui. [...] In compenso, nei metodi per i quali le somiglianze, nella loro forma massiccia ed evidente, sono date a priori, la continuità della natura non sarà questo postulato puramente negativo (assenza di spazio bianco fra le categorie distinte), ma un’esigenza positiva: l’intera natura forma una grande trama entro la quale gli esseri via via si somigliano, entro la quale gli individui contigui sono infinitamente simili tra loro; tanto che qualsiasi taglio che non indichi l’intima diversità dell’individuo, ma categorie più ampie, è sempre irreali. Continuità di fusione in cui ogni generalità è sempre irreali».

<sup>252</sup> Cfr. G. Garelli, *La teleologia secondo Kant. Architettura, finalità, sistema (1781-1790)*, Pendragon, Bologna 1999, p. 38: «L’ampio catalogo contenuto in appendice alla ricostruzione storica del concetto di sistema operata da Ritschl [1906, *Anhang*, I-VII] attesta di una clamorosa esplosione nell’uso di questo termine e della sua straordinaria fortuna nei titoli della trattatistica filosofica, a partire dal XVII secolo. Fra le accezioni che da allora in poi si riscontrano con maggiore frequenza, [...] è quella, sempre più ricorrente in ambito naturalistico, già attestata in Descartes, Leibniz e poi sancita per esempio da Voltaire [cfr. Kambartel 1969, 101-104], secondo il cui *Dictionnaire philosophique* “sistema” significa anzitutto ipotesi o supposizione, e solo nell’abitudine dell’uso passerebbe a indicare un modello di interpretazione della struttura del cosmo: “noi intendiamo per sistema una supposizione (*supposition*): pertanto, quando questa supposizione è provata, non è più un sistema, è una verità” [OeCV XXII, 193-194]».

umana e nella sua capacità di ricostruire l'unità della natura – comunque presupposta – attraverso l'analisi.

Luogo privilegiato di tale confronto, il *Trattato sui sistemi* di Condillac (1749), precursore per eccellenza della definizione che del sistema sarà consacrata nell'*Enciclopedia* di Diderot e D'Alembert:

un Sistema altro non è che la disposizione delle differenti parti di un'arte, o di una scienza in un ordine nel quale vicendevolmente tutti si sostengono, e nel quale le ultime si spiegano per le prime. Quelle, che rendono ragione dell'altre, chiamate principi, e il sistema è tanto più perfetto, quanto più picciolo è il numero de' principi: egli è anzi a desiderare, che riducansi ad un solo<sup>253</sup>.

Tali principi sono di tre tipi, e da quelli derivano tre tipologie di sistema: i primi sono i «sistemi astratti», fondati su «massime generali», presunte evidenti o indiscutibilmente dimostrate. Tra i metafisici appartenenti a questa prima classe, Condillac annovera Cartesio, Malebranche e Leibniz, per concludere poi con Spinoza. La seconda tipologia di principi, le ipotesi, sono supposizioni indimostrabili, le quali però spiegano felicemente i fenomeni. Questa seconda tipologia nasce dall'insufficienza della prima, e sembra che il suo unico merito sia quello di opporvisi; in effetti, per Condillac, le filosofie che riposano su tali supposizioni non sono altro che espressioni dell'immaginazione, e che in più operano sugli interlocutori attraverso gesti violenti di messa in soggezione, per non dover così dare ragione del proprio impianto teorico. Infine, gli unici sistemi che possano in effetti essere definiti tali sono quelli del terzo tipo: quest'ultimi sono fondati su ipotesi, ma non rinunciano allo sforzo della dimostrazione. Procedendo nella confutazione dei sistemi astratti, Condillac attribuisce la scelta dei diversi principi che li sostengono all'ordine delle passioni del filosofo che li propone, sottolineandone così il carattere arbitrario: uno spirito mansueto fonderà il

---

<sup>253</sup> Condillac, *Trattato de' sistemi del Sig. Ab di Condillac, dove se ne mostrano gli inconvenienti e i vantaggi*, tr. it. dell'Ab. M. Fassadoni, presso D. Sangiacomo, Napoli 1804, p. 3. Cfr. «Système», in *Encyclopédie*, vol. XV, p. 778: «SYSTEME, s. m. (Métaphysique.) système n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un état où elles se soutiennent toutes mutuellement, & où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres s'appellent principes, & le système est d'autant plus parfait, que les principes sont en plus petit nombre : il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul. Car de même que dans une horloge il y a un principal ressort duquel tous les autres dépendent, il y a aussi dans tous les systèmes un premier principe auquel sont subordonnées les différentes parties qui le composent. On peut remarquer dans les ouvrages des philosophes trois sortes de principes, d'où se forment trois sortes de systèmes. Les uns sont des maximes générales ou abstraites. On exige qu'ils soient si évidens ou si bien démontrés, qu'on ne les puisse révoquer en doute. [...] Les vrais systèmes sont ceux qui sont fondés sur des faits. Mais ces systèmes exigent un assez grand nombre d'observations, pour qu'on puisse saisir l'enchaînement des phénomènes. Il y a cette différence entre les hypothèses & les faits qui surviennent des principes, qu'une hypothèse devient plus incertaine à mesure qu'on découvre un plus grand nombre d'effets, dont elle ne rend pas raison, au lieu qu'un fait est toujours également certain, & il ne peut cesser d'être le principe des phénomènes, dont il a une fois rendu raison. S'il y a des effets qu'il n'explique pas, on ne doit pas le rejeter, on doit travailler à découvrir les phénomènes qui le lient avec eux, & qui forment de tous un seul système. Il n'y a point de science ni d'art où l'on ne puisse faire des systèmes : mais dans les uns, on se propose de rendre raison des effets ; dans les autres, de les préparer & de les faire naître. Le premier objet est celui de la physique ; le second est celui de la politique».

proprio sistema sulla bontà di Dio; un altro, dalla fervida immaginazione, proverà a costruire un ordine sulla base di una catena causale; un terzo, odioso a sé e agli altri, costruirà il suo sistema sul destino, sulla fatalità, sul caso/necessità. Il pensiero filosofico, a differenza della fisica, non ha ancora capito quali sono i pericoli di questa «mania dei sistemi»<sup>254</sup>. In primo luogo, si rischia di prendere per verità una manciata di pensieri che volteggiano intorno a parole il cui significato non è ben determinato; l'ambiguità a tal proposito è resa possibile dal fatto che i supposti principi non vengono mai messi in discussione. Così procedendo ci si trova innanzi ad aporie intollerabili, quale il partire dagli stessi principi e giungere a conclusioni divergenti (per mostrarlo, Condillac utilizza esempi tratti da Locke). Inoltre, uno degli abusi peggiori del sistema è l'idea comune secondo la quale la grandezza di un filosofo debba essere valutata in base alla grandezza dell'oggetto di cui si occupa, e non rispetto alla maniera in cui se ne occupa. Per smentire questo pregiudizio, Condillac mostra che le ragioni degli errori dei filosofi non sono diverse da quelle che portano gli uomini comuni ad ingannarsi, annoverando numerosi esempi (il caso del cieco che si convince che ad ogni suono corrisponda un colore, la presunta analogia che porta a determinare le caratteristiche degli abitanti di Giove a partire da quelle degli esseri umani ma tenendo in conto la maggiore distanza dal Sole, la divinazione, le idee innate); presumendo di radicalizzare Locke, Condillac tuona:

Chiedete a un filosofo quello, ch'egli s'intenda per un tale, o tal principio; se lo stringete, e incalzate, scoprirete ben tosto la parte debole; vedrete che il suo sistema non si aggira, che sopra metafore, e comparazioni prese di lontano, ed allora non avrete maggior difficoltà ad atterrarlo, e distruggerlo, che ad attaccarlo<sup>255</sup>.

Così, ai cartesiani che pretendono di essere nel vero perché partono da idee chiare e distinte, si chiederà di definire l'idea, a Malebranche di spiegare come faccia a formare l'idea di una cosa dall'idea di un'altra, a Leibniz cosa siano la forza e le percezioni delle monadi. Anche lo spinozismo incorre negli errori dei sistemi astratti, e sebbene risponda perfettamente all'esigenza di ridurre i principi al minor numero possibile, o forse proprio per questo, è il più ingannevole:

Una sostanza unica, indivisibile, necessaria, dalla cui natura necessariamente derivano tutte le cose, come modificazioni, che n'esprimono l'essenza, ciascuna alla sua maniera; ecco secondo Spinoza l'universo. [...] Il mio disegno nel fare delle censure, ch'eluder non si possano, si è, di dare un manifesto esempio della maniera, con cui si fanno i sistemi astratti, e degli abusi, in cui essi traggono. Si conoscerà, che non v'ha opera più atta e valevole a far questo quanto quello di Spinoza<sup>256</sup>.

---

<sup>254</sup> Ivi, pp. 16-17.

<sup>255</sup> Ivi, p. 63.

<sup>256</sup> Ivi, pp. 143-144.

La prima critica, di stampo metodologico, si rivolge alla scelta, già espressa nel titolo dell'*Etica*, di avvalersi di dimostrazioni geometriche, sebbene la chiarezza delle idee e la precisione dei segni, caratteristiche fondamentali della geometria, non siano rispettate. La causa di sé è infatti, per Condillac, una espressione incorretta, perché il concetto di causa presuppone, a suo avviso, una relazione con qualcosa di distinto da sé, a un effetto che non può prodursi da sé. Inoltre sostanza, attributo, essenza ed esistenza sembrano i diversi nomi immaginari con i quali Spinoza gioca a rivolgersi a Dio; quest'ultimi infatti coincidono, e soltanto l'intelletto sarebbe in misura di distinguerli. Ma non si vede perché la fantasia di un filosofo dovrebbe interessare i suoi lettori<sup>257</sup>.

Andando avanti nella confutazione dell'*Etica*, Condillac si imbatte nell'«assolutamente infinito» della sostanza e nell'«infinito nel suo genere» degli attributi. Le sue perplessità si moltiplicano:

Spinoza è assai fortunato, maneggiando con tanta facilità l'idee dell'infinito. Confesso, ch'io duro fatica a seguirlo; e che quando egli parla di un attributo, ch'esprime un'essenza eterna, ed infinita, non ritrovo nella parola *esprime*, che un termine figurato, che nulla presenta di esatto. In quanto all'idea ch'egli pretende di avere dell'infinito, è questo un errore comune a molti altri filosofi<sup>258</sup>.

Purtroppo però, Condillac rinuncia alla confutazione di questo errore, perché «sarebbe troppo lungo il distruggerlo»<sup>259</sup>, e ci sarà nella Francia del Novecento chi darà rilievo decisamente maggiore alla «parola *esprime*». Egli non si sottrae però allo sforzo di criticare, passo dopo passo, l'intero primo libro dell'*Etica*, proponendolo come modello per l'abbattimento degli altri, che su questo si basano; anzi, egli si rivolge polemicamente alla presunta confutazione proposta da Bayle, sostenendo che quest'ultimo ha di fatto accettato i principi dello spinozismo per criticarne le conseguenze, sebbene questo metodo equivalga ad attaccare degli spettri e non l'incantatore che li produce<sup>260</sup>. Il giudizio di Condillac sullo spinozismo è dunque il seguente:

[Spinoza] non dubitava, che il nostro spirito non fosse capace di scoprire l'essenza delle cose, e di risalire a loro primi principi. Senza giustezza, non si formava che nozioni vaghe, di cui sempre si appagava; e se conosceva l'arte di ordinare e disporre delle parole, e delle proposizioni alla maniera de' geometri, non conosceva quella di formarsi dell'idee come loro. Una cosa mi persuade, che ha

---

<sup>257</sup> Ivi, pp. 151-152: «Nulla fa meglio conoscere la debolezza dello spirito, quanto gli sforzi, che fa per oltrepassare i limiti, che gli sono prescritti. Benché non abbiasi alcuna idea di quello, che chiamasi *sostanza*, si ha tuttavia inventata la parola *essenza* per significar quello, che costituisce la *sostanza*, e perché non si sospetti, che questo termine medesimo sia vuoto di senso, si ha ancora inventato quello di *attributo* per significare quello, che costituisce l'essenza. Finalmente quando si può fare a meno di queste distinzioni, si accorda, che la sostanza, l'essenza e l'attributo non sono che una medesima cosa. In questa guisa un laberinto di parole serve a nascondere la profonda ignoranza de' metafisici. Se, come credo di averlo provato, non conosciamo la sostanza, e se, come ne conviene Spinoza, la sostanza, e l'essenza, e l'attributo non sono realmente che una medesima cosa, questo filosofo non ha niente più idea dell'attributo, e dell'essenza, che della sostanza medesima».

<sup>258</sup> Ivi, p. 154.

<sup>259</sup> Ibid.

<sup>260</sup> Cfr. ivi, pp. 219-220.

potuto egli medesimo essere stato ingannato da' suoi raziocini; è questa l'arte, con cui gli ha insieme tessuti ed ordinati<sup>261</sup>.

Si conclude in questo modo la distruzione dei sistemi astratti, e Condillac può quindi passare alla valutazione delle ipotesi. Quest'ultime non sono da criticare in blocco, come accadeva per i principi astratti, ma occorre distinguere le buone dalle cattive; la storia della cosmologia continua a essere un riferimento privilegiato in tal senso. Condillac ripropone infatti il metodo virtuoso attraverso il quale gli astronomi riuscirono progressivamente a costruire sistemi più semplici e al contempo più adatti a descrivere la realtà: questo movimento consiste nell'elaborare ipotesi a partire da osservazioni sempre più accurate e, sempre sulla base di quest'ultime, criticare le ipotesi precedenti. Resteranno, comunque, ipotesi, data l'impossibilità di osservare l'insieme dell'universo. Nel regno della fisica l'esperienza sembra essere ancora più complessa: è infatti impossibile elaborare un numero di osservazioni tale da impostare un sistema generale, poiché sembra che sempre qualcosa sfugga, che qualche fenomeno manchi all'appello. Se l'astronomia può partire dalla certezza che i pianeti girano, presupponendo quindi moto ed estensione, la fisica che cerchi di partire dagli elementi primi dei composti o dalle essenze si troverebbe inevitabilmente priva di principi saldi, data l'impossibilità di impossessarsi una volta per tutte di tali concetti. Per innalzare una ipotesi a principio, occorre corroborare le spiegazioni che essa porge dei fenomeni con l'osservazione dei fenomeni stessi, che li spieghi tutti senza eccezione alcuna, e che non vi siano altre osservazioni che non tendano a confermarla. Le fondamenta del sistema quindi, in fisica come in politica, saranno costituite da fatti. Nel caso della politica, il sistema si rivolge alla produzione di effetti, mentre nel regno della fisica il sistema mantiene il ruolo di spiegazione dei fenomeni:

Avvi parimenti una gran differenza tra i principi di fisica, e quelli di politica. I primi sono fatti, di cui l'esperienza non permette di dubitare, gli altri non hanno sempre questo vantaggio. Sovente la moltitudine delle circostanze e la necessità di prontamente determinarli, costringono l'uomo di stato a regolarsi sopra quello, che non è che probabile. Obligato a prevedere, o ad apparecchiare l'avvenire, non può avere i medesimi lumi, che il fisico, il quale non raziocina, se non sopra quello, che vede. La fisica non può fabbricare sistemi, se non in alcuni casi particolari; la politica aver deve delle viste generali, ed abbracciare tutte le parti del governo. Nell'una non si possono atterrare, e distruggere di soverchio i cattivi principi; non v'ha precauzione da prendere, e si debbono sempre cogliere ed afferrar senza indugio quelli, che somministra l'esperienza: nell'altra conviene uniformarsi alle circostanze; non si può sempre rigettare tutto ad un tratto un sistema difettoso, che ritrovasi stabilito; si prendono delle misure, e non si tende, che con lentezza ad un sistema più perfetto<sup>262</sup>.

---

<sup>261</sup> Ivi, p. 221.

<sup>262</sup> Ivi, pp. 265-266.

Dopo aver analizzato i sistemi della meccanica, che seguono le regolarità della natura, e quelli delle arti, che se ne discostano, Condillac conclude il trattato sostenendo che i soli sistemi non ingannevoli sono quelli che si impegnano nella doppia operazione imposta dall'*analisi*, ossia scomposizione e composizione. Quanto più minuziosa sarà la prima, tanto migliore risulterà la seconda. Al contrario, il metodo noto come *sintesi* produce una descrizione dei fenomeni scissa da quest'ultimi, perché si ostina a fondarsi su idee astratte che rimandano le une alle altre. Metodo assolutamente non scientifico, tentare di stabilire delle verità per sintesi porta soltanto a una moltiplicazione dei principi la cui vaghezza perdura e persiste inevitabilmente. L'*analisi* metafisica invece, sebbene impraticabile in alcune occasioni, è l'unico modo per «dare il vero sistema di ciascun'arte». E Condillac precisa infine che

è raro, che abbracciar si possano con un istesso colpo d'occhio tutte le parti di un'arte, legarle insieme, e formarne un sistema. Questo è quello, che caratterizza e distingue l'uomo di genio. Coloro, che non veggono mai le cose, che sa un lato, e non ne comprendono i differenti rapporti, aver possono de' grandi talenti, ma non sono che uomini del secondo ordine<sup>263</sup>.

Appena qualche anno dopo sarà redatta la voce «sistema» nel grande progetto illuminista dell'*Enciclopedia*. Nel definire il sistema in ambito metafisico, l'autore (ignoto) si rifà esattamente a quanto proposto da Condillac nel *Trattato sui sistemi*, limitandosi a copiarne frasi scelte<sup>264</sup>. E, a ben guardare, anche la sottosezione «sistema» in senso filosofico riprende testualmente le posizioni espresse da Condillac:

Les expériences & les observations sont les matériaux des systèmes. Aussi rien n'est-il plus dangereux en Physique, & plus capable de conduire à l'erreur, que de se hâter de faire des systèmes, sans avoir auparavant le nombre de matériaux nécessaires pour les construire. Ce n'est souvent qu'après un très grand nombre d'expériences qu'on parvient à entrevoir la cause d'un effet, & il y en a même plusieurs,

---

<sup>263</sup> Ivi, p. 278.

<sup>264</sup> Cfr. «Système», in *Encyclopédie*, vol. XV, p. 778 : «SYSTEME, s. m. (Métaphysique.) système n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un état où elles se soutiennent toutes mutuellement, & où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres s'appellent principes, & le système est d'autant plus parfait, que les principes sont en plus petit nombre : il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul. Car de même que dans une horloge il y a un principal ressort duquel tous les autres dépendent, il y a aussi dans tous les systèmes un premier principe auquel sont subordonnées les différentes parties qui le composent. On peut remarquer dans les ouvrages des philosophes trois sortes de principes, d'où se forment trois sortes de systèmes. Les uns sont des maximes générales ou abstraites. On exige qu'ils soient si évidens ou si bien démontrés, qu'on ne les puisse révoquer en doute. [...] Les vrais systèmes sont ceux qui sont fondés sur des faits. Mais ces systèmes exigent un assez grand nombre d'observations, pour qu'on puisse saisir l'enchaînement des phénomènes. Il y a cette différence entre les hypothèses & les faits qui surviennent des principes, qu'une hypothèse devient plus incertaine à mesure qu'on découvre un plus grand nombre d'effets, dont elle ne rend pas raison, au lieu qu'un fait est toujours également certain, & il ne peut cesser d'être le principe des phénomènes, dont il a une fois rendu raison. S'il y a des effets qu'il n'explique pas, on ne doit pas le rejeter, on doit travailler à découvrir les phénomènes qui le lient avec eux, & qui forment de tous un seul système. Il n'y a point de science ni d'art où l'on ne puisse faire des systèmes : mais dans les uns, on se propose de rendre raison des effets ; dans les autres, de les préparer & de les faire naître. Le premier objet est celui de la physique ; le second est celui de la politique».

sur lesquelles des expériences répétées & variées à l'infini, n'ont pu encore nous éclairer. Le Cartésianisme qui avoit succédé au Péripatétisme, avoit mis le goût des systèmes fort à la mode. Aujourd'hui, grace à Newton, il paroît qu'on est revenu de ce préjugé, & qu'on ne reconnoît de vraie physique que celle qui s'appuie sur les expériences, & qui les éclaire par des raisonnemens exacts & précis, & non pas par des explications vagues.

Se questa operazione ha avuto il merito di portare a conoscenza di un pubblico più vasto quanto già espresso da Condillac, è chiaro però che il luogo più profondo della riflessione degli enciclopedisti intorno al concetto di sistema non si trova nella voce che ne tratta, ma altrove. Questo altrove è il *Discorso preliminare dell'Enciclopedia*, in cui D'Alembert propone la celebre, e al tempo largamente condivisa, distinzione tra *esprit de système* ed *esprit systématique*.

### 2.3.3 Esprit de système/esprit systématique

L'obiettivo che si pongono Diderot e D'Alembert nel progetto dell'*Enciclopedia* è, dato l'oggetto in questione, costitutivamente duplice: da una parte, lo scopo dell'enciclopedia è quello di «esporre nel modo più esatto possibile l'ordine e la connessione delle conoscenze umane»<sup>265</sup>; in quanto dizionario, essa «deve spiegare i princìpi generali su cui si fonda ogni scienza e arte, liberale o meccanica, e i più notevoli particolari che ne costituiscono il corpo e l'essenza»<sup>266</sup>. Allo scopo di introdurre la propria prospettiva materialista, i due autori procedono, sempre sulla scia di Locke e Condillac, alla distinzione tra conoscenze dirette e riflesse, dove le dirette sono quelle che riceviamo attraverso le nostre sensazioni, la cui esistenza è certa – a differenza, naturalmente, delle idee innate. La filosofia non è altro che la combinazione delle conoscenze, o idee, dirette. Segue la disamina dello sviluppo della conoscenza (dalla geometria alla letteratura, dall'astronomia alle belle arti) sullo sfondo del rapporto tra i moderni e gli antichi, e degli ostacoli innanzi ai quali quest'ultima ha subito battute d'arresto e le congiunture a partire dalle quali ha registrato forti accelerazioni. Per quanto riguarda la filosofia moderna, essa si trova a fronteggiare «l'autorità spirituale congiunta a quella temporale»<sup>267</sup>, e lo fa attraverso l'opera di alcuni grandi, tra i quali spicca la figura di Bacone:

Bacone, nato nel seno della notte più fonda, sentì che la filosofia ancora non esisteva, benché molti indubbiamente s'illudessero di eccellervi: più un'epoca è rozza, più crede di possedere tutto lo scibile. Egli iniziò con l'abbracciare da un punto di vista generale i diversi oggetti di tutte le scienze naturali; le ripartì in diversi rami, che enumerò nel modo più esatto possibile; passò in rassegna le conoscenze già acquisite sopra ciascuno di tali oggetti; fece poi il catalogo immenso di quanto restava da scoprire [...] *Nemico dei sistemi*, considera la filosofia null'altro che quella parte delle nostre conoscenze, che

<sup>265</sup> Diderot, D'Alembert, *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri, ordinato da Diderot e D'Alembert*, tr. it. di P. Casini, Laterza, Bari 1968, p. 4.

<sup>266</sup> Ibid.

<sup>267</sup> D'Alembert, *Discorso preliminare*, in Diderot, D'Alambert, *Enciclopedia*, cit., p. 57.



deve contribuire a renderci migliori o più felici: sembra che voglia limitarla alla scienza delle cose utili, e ovunque raccomanda lo studio della natura<sup>268</sup>.

Si capisce quindi che per D'Alembert essere nemico dei sistemi equivale da una parte a prestare fedeltà al principio di concretezza e, dall'altra, all'indugiare in una certa cautela speculativa; una sorta di bagno di umiltà del filosofo che rinuncia ai postulati (astratti) per rivolgersi ai fenomeni. Al cancelliere si deve l'albero enciclopedico che fa da modello al progetto dell'*Enciclopedia*, ma anche e soprattutto l'esempio di una genialità rispettosa dei limiti della conoscenza umana che non rinuncia alla semplicità nell'esposizione e che non smette mai di confrontarsi con l'esperienza. A tutta una serie di correzioni apportate all'assetto generale della struttura di Bacone si aggiunge una differenza essenziale, che occorre esplicitare, tra gli illuministi e il filosofo inglese: se Bacone si basava infatti sull'ordine storico dei progressi dello spirito, D'Alembert prende piuttosto la strada dell'ordine metafisico. Su questa via incontra prima Cartesio, felice matematico (soprattutto nel modo in cui applica l'algebra alla geometria) ma filosofo non altrettanto felice, dato lo stato larvale in cui la filosofia verteva, e poi Newton, che offre invece alla neonata scienza una forma duratura: quest'ultimo lega infatti la fisica all'esperienza e alla geometria, e prosegue con grande modestia verso le più rigorose dimostrazioni. Egli si dedicò alla metafisica, dato che «era troppo filosofo per non rendersi conto che essa è il fondamento di tutte le nostre conoscenze e che soltanto in essa si debbono ricercare nozioni nette e precise di ogni cosa»<sup>269</sup>, ma forse per timore di essere frainteso, forse perché non soddisfatto dai risultati, non la divulgò. Questo compito fu assunto invece da Locke, il quale viene qui considerato il vero e proprio creatore della metafisica. Seguendo l'indicazione cartesiana del discendere nel profondo di se stesso, egli presentò poi nel *Saggio sull'intelletto umano* i risultati di questa «fisica sperimentale dell'anima»<sup>270</sup>, svelando così che i principi sui quali si basa sono gli stessi per il filosofo e per il popolo. In altre parole, il modo per conoscere il mondo non è proprietà esclusiva del dotto o dello scienziato, ma si fonda su regole universali. Altro metafisico al quale viene riservato un certo spazio è Leibniz: annoverato tra i grandi geni, per la profondità con la quale ha affermato l'insufficienza delle spiegazioni fino a quel momento fornite dei «fenomeni più alti» e per le sue doti di matematico, egli pecca però di tracotanza, nella narrazione di D'Alembert, quando aggiunge alla *pars destruens* un vero e proprio sistema metafisico, fondato sulle monadi, sul principio di ragion sufficiente e su una ottimistica teologia. Dato che il compito principale della filosofia è quello di istruire, essa deve sforzarsi di non cedere alla tentazione dell'immaginazione o al vizio stilistico,

---

<sup>268</sup> Ivi, pp. 57-58.

<sup>269</sup> Ivi, p. 65.

<sup>270</sup> Ivi, p. 66.

perciò appunto il gusto dei sistemi, più atto a lusingare l'immaginazione che ad illuminare la ragione, è oggi quasi del tutto bandito dalle buone opere. Uno dei nostri migliori filosofi, sembra avergli inferto un colpo decisivo [il riferimento è a Condillac]. Lo spirito d'ipotesi e di congettura poteva essere utilissimo una volta, ed era stato persino necessario per la rinascita della filosofia, poiché allora occorreva – prima di pensare bene – imparare a pensare con la propria testa. Ma i tempi sono mutati e uno scrittore che oggi prendesse a lodare i sistemi giungerebbe troppo tardi. I vantaggi che questo spirito può recare oggi sono troppo pochi per equilibrare gli inconvenienti che ne scaturiscono; e chi pretendesse di dimostrare l'utilità dei sistemi mediante il ridottissimo numero di scoperte che un tempo essi promossero, potrebbe anche consigliare ai nostri geometri di dedicarsi alla quadratura del cerchio, perché i tentativi compiuti da molti matematici per trovarla hanno reso possibile la scoperta di taluni teoremi. Lo spirito di sistema [*esprit de système*] sta alla fisica come la metafisica sta alla geometria. Se serve talvolta ad avviarci sulla via della verità, è quasi sempre inetto a guidarci da solo. Illuminato dall'osservazione della natura, può intravedere le cause dei fenomeni; ma spetta al calcolo verificare – per così dire – l'esistenza di tali cause, valutando con esattezza gli effetti che possono produrre e mettendoli a confronto con quelli che ci rivela l'esperienza. Ogni ipotesi, priva di tale ausilio, di rado acquista quel grado di certezza che è sempre necessario nelle scienze naturali, e che nondimeno è tanto raro in quelle frivole congetture che si onorano con il titolo di sistemi. Se potessero esservene soltanto di questo tipo, merito precipuo del fisico sarebbe propriamente di aver spirito di sistema, e di non farne mai. Quanto all'uso dei sistemi nelle altre scienze, mille esperienze dimostrano quanto sia pericoloso<sup>271</sup>.

Lo spirito di sistema è quindi una sorta di allucinazione che tende a sostituirsi al duro lavoro delle osservazioni, dei calcoli e delle dimostrazioni, rendendosi così responsabile di fantasticherie travestite da trattati scientifici. All'universalità aprioristica dei principi delle grandi metafisiche del XVII secolo, D'Alembert preferisce, sempre sulla scia di Condillac, la validità relativa dell'analisi, che nel suo confronto costante con la realtà si imbatte di volta in volta in punti d'arresto, fino al momento in cui, attraverso ulteriori indagini e l'ausilio di quei geni che in ogni tempo beneficiano il genere umano del proprio passaggio sulla terra, non riuscirà ad avvicinarsi di un ulteriore passo all'unità della natura, che resta comunque presupposta. In questo risiede l'*esprit systématique* che, come sembra suggerire Cassirer, pur non esprimendosi in questi termini, è l'elemento di continuità tra il XVII e il XVIII secolo: la relatività di cui parlano Condillac e D'Alembert non intacca infatti minimamente il potenziale omnicomprensivo della ragione umana, né la continuità della natura e, di conseguenza, la possibilità di elaborare una unica scienza in grado di spiegare tutti i fenomeni<sup>272</sup>. Se

---

<sup>271</sup> Ivi, p. 75.

<sup>272</sup> Cfr. E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, tr. it. E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 42-45: «Certamente la forma di sistema non può essere impressa dal di fuori ai singoli fatti ma deve scaturire da essi stessi. I "principi" che dobbiamo cercare dappertutto, senza i quali non è possibile alcuna conoscenza sicura in alcun campo, non sono inizi del pensiero scelti ad arbitrio e imposti all'esperienza concreta in modo da modificarla; sono invece le condizioni universali,

l'imperativo «un roi, une loi, une foi» del XVII secolo trovava il proprio fondamento nel postulato, astratto, dell'unità, il secolo seguente mira a dimostrare quella stessa unificazione a partire da una descrizione scientifica prodotta attraverso l'analisi, il cui presupposto resta comunque l'esistenza di tale continuità. Proprio per questo il sistema non è, come crede D'Alembert, ormai sconfessato, ma al contrario si avvicina a grandi passi verso la stagione della sua fioritura, e con esso l'idea secondo la quale la ragione sia concetto «non già di un essere, ma di un fare»<sup>273</sup>, ossia movimento di ricostruzione della struttura della totalità al fine di comprenderla.

#### 2.3.4 Architettura della ragion pura

Sarà proprio a partire dalla riflessione sulla ragione che Kant modificherà profondamente la visione del sistema in filosofia. Fino a questo punto la tensione verso il sistema si era articolata intorno al principio spinoziano *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (Spinoza, *Etica*, II parte, prop. VII), ossia sull'idea secondo la quale il sapere può, se ci si attiene alle regole procedurali del buon ragionamento matematico, rappresentare fedelmente l'Essere. Kant non nega il ruolo euristico dell'osservazione e della descrizione analitica dei fenomeni, ma non ritiene che a partire da queste ultime si possa dare ragione della loro essenza. Nell'introduzione alla *Critica della ragion pura* si legge che

---

alle quali ci può avvicinare soltanto l'analisi completa di ciò che è dato. La strada che il pensiero deve percorrere porta quindi, nella fisica allo stesso modo che nella psicologia e nella politica, dal particolare all'universale: ma questo stesso procedimento non sarebbe possibile, se ogni particolare non fosse in quanto tale subordinato a una regola universale, se l'universale non fosse fin dall'inizio racchiuso in esso e, per così dire, in esso "investito". Certo, lo stesso concetto di principio rinuncia in questo modo a quel carattere assoluto che aveva preteso di avere nei grandi sistemi metafisici del secolo XVII. Si accontenta di una validità relativa; vuole indicare soltanto di volta in volta il punto di arresto, al quale il pensiero è giunto nel suo procedere, con la riserva che possa abbandonare e superare anche questo. Conformemente a questa relatività esso viene a dipendere dallo stato e dalla forma della scienza, di modo che, per esempio, la stessa tesi che in una scienza è adottata come principio, può apparire in un'altra come apparenza derivata. [...] La relatività qui conosciuta non nasconde deduzioni né pericoli scettici; al contrario è soltanto l'espressione del fatto che la ragione non ha nel suo costante procedere limiti fissi e insormontabili, che invece ogni fine apparentemente raggiunta può e deve costituire per lei un nuovo inizio. Da tutto ciò appare che, quando si confronta il pensiero del secolo XVIII con quello del XVII, non si trova mai tra loro una vera discordia. Il nuovo ideale della conoscenza si evolve passo passo e logicamente dalle premesse che la logica e la teoria della scienza del secolo XVII, soprattutto Descartes e Leibniz, avevano create. La diversità nella forma di pensiero non rappresenta un mutamento radicale; ma si manifesta soltanto in una specie di spostamento di accento. L'accentuazione del valore si sposta sempre più dall'universale al particolare, dai "principi" ai "fenomeni". Ma la premessa fondamentale che fra i due territori non sussiste né contrasto né antitesi, bensì una pura determinazione reciproca, rimane (prescindendo dalla scempi di Hume, la quale contiene una forma nuova e diversa di problema) in pieno vigore. La "fiducia in sé" della ragione non subisce alcuna scossa. Soprattutto il postulato unitario del razionalismo conserva tutto il suo potere sugli spiriti. Il concetto di unità e quello di scienza sono e restano puri concetti reciproci. [...] "Riconoscere" una molteplicità significa porre le parti in un tale rapporto che partendo da un dato punto iniziale si possano percorrere tutte secondo una norma costante e universale. Questa forma di comprensione "discorsiva" era stata posta da Descartes come norma fondamentale del sapere matematico. Ogni operazione matematica (aveva detto) tende in fondo a determinare la proporzione tra una quantità "incognita" e altre quantità già conosciute. Ora, questa proporzione può essere compresa con vero rigore solamente quando il noto e l'incognito partecipano di una "natura comune". Entrambi, l'incognito e il noto, devono essere rappresentabili nella forma della quantità e, come quantità, acquisibili e derivabili dalla ripetizione di una medesima unità numerica. La forma discorsiva della conoscenza ha quindi sempre il carattere di riduzione: risale dal complesso al "semplice", dall'apparente diversità all'identità su cui si basa. Il pensiero del secolo XVIII fa suo questo compito fondamentale e cerca di estenderlo su territori sempre più vasti».

<sup>273</sup> Ivi, p. 32.

sebbene ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, non per questo essa deriva tutta quanta dall'esperienza. Potrebbe darsi benissimo, infatti, che la nostra stessa conoscenza empirica sia un composto di ciò che riceviamo mediante le impressioni e ciò che la nostra propria facoltà conoscitiva (semplicemente provocata dalle impressioni sensibili) apporta da se stessa: un'aggiunta, questa, che noi non distinguiamo rispetto a quella materia prima, fino a quando un lungo esercizio non ce la faccia riconoscere e non ci renda capaci di separare le due cose<sup>274</sup>.

Tale ipotesi di partenza si pone in linea di continuità con la tradizione dell'interrogazione sui limiti della conoscenza, tratto caratteristico dell'evoluzione della speculazione dal XVII al XVIII secolo: partendo sempre dalla intima congiunzione tra il problema della natura e quello gnoseologico, Kant si chiede, sulla scia di Cartesio, poi di Locke, quali siano i diritti degli strumenti conoscitivi a nostra disposizione, analizzandone la funzione e la legittimità (e rifiutandone ogni possibile soluzione su base teologica<sup>275</sup>). Già Condillac si era mosso in questa direzione, e lo scetticismo humiano aveva svelato gli inganni della ragione: era emerso un elemento essenzialmente irrazionale sullo sfondo di ogni atto conoscitivo, legato molto più alle passioni che al ragionamento logico-deduttivo e il cui luogo di appartenenza era piuttosto la psicologia. Anche Voltaire aveva sostenuto che la naturalità dei nostri giudizi sull'esperienza sensibile è illusoria, e che al contrario «noi impariamo a vedere come impariamo a scrivere e a leggere»; sebbene vi sia una sorta di monolinguisma dell'esperienza sensibile, non siamo per questo autorizzati a pensare che qualora la nostra condizione psicofisica cambiasse tale variazione non porterebbe con sé una sostanziale rivalutazione dell'esperienza stessa. Le considerazioni da fare a questo proposito sono numerose: se da una parte il problema del dualismo cartesiano sembra ormai risolto in favore di una soggettività che descrive il mondo al quale accede attraverso il corpo, d'altra parte tale soggettività tradisce ogni pretesa di universalità o vincolo di necessità. Inoltre, il monolinguisma della natura è in realtà un composto di esperienze alle quali accediamo attraverso sensi diversi, e ogni senso sembra rivendicare una propria coerenza che non comunica con gli altri se non attraverso l'apprendistato della consuetudine. Le tesi razionaliste vengono tacciate di astrazione, e l'empirismo sembra essere confermato da esperimenti medico-scientifici sempre più arditi. La tendenza dei pensatori francesi e inglesi è quella di continuare la speculazione sul piano psicologico dell'impressione; sebbene l'attenzione si sposti infatti dalla sensazione al giudizio, quest'ultimo non si spinge a reclamare il proprio statuto nell'ambito della

---

<sup>274</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 117.

<sup>275</sup> Cfr. I. Kant, *A Marco Herz*, 21. Febr. 1772, Opere (ed. Cassirer) IX, 104 sg., in E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 143: «Platone ammise una precedente visione spirituale della divinità come fonte dei puri concetti e principi intellettuali, il Malbranche ammise una visione ancora perdurante e perpetua di quell'essere originario... Ma nella determinazione dell'origine e della validità delle nostre conoscenze il Deus ex machina è quanto di più assurdo si possa scegliere, e oltre al circolo ingannevole nella serie ragionata delle nostre conoscenze, ha ancora lo svantaggio di favorire ogni capriccio, ogni fantasia devota, ogni pensiero chimerico».

logica. La Germania sembra invece animata da una istanza antitetica: la fame d'oggettività, che raggiungerà il proprio apice nell'idealismo e che coinvolgerà lo stesso Kant, aveva già trovato nella peculiarità dell'illuminismo tedesco una propria espressione:

In Germania [...] le teorie psicologiche del Locke e del Berkeley, del Hume e del Condillac non erano mai giunte a un dominio incontrastato. Per quanto l'influsso del Locke sembri che vi predomini per qualche tempo, l'elaborazione sistematica che la psicologia subì per opera di Cristiano Wolff gli aveva segnato sin dall'inizio determinati limiti. La psicologia razionale ed empirica del Wolff segue vie proprie e in esse rimane fedele alle premesse fondamentali del Leibniz. Essa fonda la dottrina dell'anima sulla dottrina della spontaneità e dell'indipendenza della monade, la quale nulla riceve dal di fuori, ma produce tutti i suoi contenuti secondo una sua legge peculiare. Con questa specie di produzione è inconciliabile l'idea di un *influxus physicus*, è inconciliabile fin il semplice concetto di "impressione", come lo intendono la psicologia inglese e la francese. Una psicologia, che cerca l'ultima ragione della vita psichica nell'impressione, sbaglia, secondo il Leibniz e il Wolff, fin l'impostazione del problema. Essa trascura il fenomeno primo dell'anima: il quale consiste nell'agire, non nel patire. Alla psicologia della "sensation" si contrappone ora una psicologia puramente *funzionale*<sup>276</sup>.

Il principio di immanenza che risuona nella filosofia leibniziana sarà assunto da Kant quale indicazione metodologica fondamentale nell'indagine gnoseologica, prendendo la forma di "krinèn" della ragione, sia nel senso di critica che di giudizio, ossia processo che la ragione intenta a se stessa riguardo ai propri principi, che non sono poi altro, per Kant, che i principi stessi del filosofare, del fare filosofia. In quanto azione, quest'operazione ha un tratto fortemente vitale e dinamico, che non permetterà più di pensare l'organizzazione della conoscenza come un sistema nato per generazione spontanea da una materia inerte<sup>277</sup> ma che, al contrario, potrà essere compreso solo a partire da una visione organicistica. Concessi i giusti meriti alla tradizione alla quale Kant si rifà, occorre però evidenziare l'originalità della sua posizione, che non può non coincidere in una certa misura con una presa di distanza dalla prima:

Stabilito che il vero sistema non può meramente essere dettato dall'esperienza, a garantirne l'unità organica non è sufficiente il metodo matematico, ma si richiede il possesso di un'idea di totalità su cui

---

<sup>276</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., p. 174.

<sup>277</sup> Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 1223: «I sistemi, come i vermi, formarsi per *generatio aequivoca*, dal semplice confluire di concetti raccolti insieme, dapprima in maniera incompleta, poi col tempo in maniera compiuta, sebbene tutti questi sistemi abbiano il loro schema – come il loro germe originario – in una ragione che si trova semplicemente in uno stato di sviluppo: pertanto non solo ogni sistema è articolato di per sé secondo un'idea, ma tutti quanti a loro volta si unificano adeguatamente tra loro, come membri di un tutto, in un sistema della conoscenza umana, e permettono un'architettonica di tutto il sapere umano. Un'architettonica, questa, che nell'epoca presente, dopo che tanto materiale è già stato raccolto o può essere preso dalle rovine di antichi edifici crollati, non soltanto sarebbe possibile ma non sarebbe poi neanche tanto difficile».

tale organismo sia fondato, e che *lo renda possibile*; idea che si può ricavare solamente con una riflessione e, per così dire, in seguito a una sorta di precomprensione dello scopo (*Zweck*) e della prospettiva intenzionale (*Absicht*) su cui si fonda la scienza: la *definitio philosophiae* non è infatti per la logica del tempo un dogma, ma uno dei suoi *praecognita* [Schneiders 1985, 62]. Per cui pare senz'altro da accogliere la puntualizzazione di Hinske: «mentre per Wolff il sistema è il *risultato* conclusivo dell'applicazione conseguente del metodo matematico, per Kant la premessa del progetto d'insieme costituisce palesemente il *punto di partenza*» [1991, 173]<sup>278</sup>.

L'idea a priori del tutto che sottende il sistema, e in assenza della quale quest'ultimo non sarebbe altro che un aggregato, sorregge e al contempo dirige l'insieme della speculazione, permettendo così alla filosofia di separarsi dalla matematica; la tendenza all'unificazione diventa il momento di affermazione della filosofia nella sua indipendenza dalle altre forme del pensiero, e la sintesi a priori la linea distintiva della novità kantiana, in opposizione al dominio dell'analisi sostenuto dagli illuministi francesi. Sebbene non si costituisca così un sistema omnicomprensivo, dato che la cosa in sé resta ignota al soggetto conoscente, si può tuttavia trattare della sua rappresentazione a partire da questa sorta di «*Bestimmung* naturale della ragione», di principio di unificazione, che gioca sia a livello dell'intelletto, attraverso le categorie, che attraverso la ragione in senso stretto, per mezzo delle leggi con le quali essa dirige l'intelletto nel suo esercizio<sup>279</sup>. Una corretta applicazione di tali indicazioni è di per sé una garanzia di oggettività, fermo restando che i confini dell'oggettività sono stati opportunamente ridisegnati rispetto alle ambizioni del razionalismo classico: resta l'idea secondo la quale la scientificità sia data da una unità sistematica, solo che tale unità si esercita sulle nostre rappresentazioni, sul “per noi” dei fenomeni e delle loro connessioni, perché è la nostra stessa ragione a essere sistematica. Illuminanti, a questo proposito, le pagine che compongono *L'architettonica della ragion pura*, terzo capitolo della *Dottrina trascendentale del metodo*. Dopo aver fatto le premesse di cui sopra, distinguendo così una mera rapsodia di conoscenze da un sistema, Kant fa notare che l'idea che guida la ragione, ossia «il concetto razionale della forma di un tutto»<sup>280</sup>, pur contenendo il fine e la forma della ragione stessa, non è di per sé sufficiente a formarne il sistema, perché

per poter essere eseguita, l'idea necessita di uno schema, cioè di una molteplicità essenziale e di un ordine essenziale delle parti, determinati a priori dal principio del fine. Quando lo schema non viene

---

<sup>278</sup> G. Garelli, *La teologia secondo Kant. Architettonica, finalità, sistema (1781-1790)*, cit., pp. 68-69.

<sup>279</sup> Kant, *Critica della ragion pura*, cit. p. 589: «Se l'intelletto è la facoltà dell'unità dei fenomeni mediante regole, la ragione sarà la facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto sotto principi. Essa dunque non si dirige mai in primo luogo all'esperienza, o a un qualche oggetto, bensì all'intelletto, per fornire a priori alle molteplici conoscenze dell'intelletto un'unità mediante concetti: unità che può chiamarsi unità della ragione ed è di tutt'altra specie da quella che può essere operata dall'intelletto. Questo è il concetto generale della facoltà della ragione».

<sup>280</sup> Ivi, p. 1219.

progettato secondo un'idea, cioè in base al fine principale della ragione, bensì empiricamente secondo degli scopi che si presentano in modo contingente (e la cui quantità non si può sapere in precedenza), esso dà origine a un'unità tecnica, mentre quando lo schema scaturisce soltanto da un'idea (lì dove la ragione assegna i fini a priori, e non li attende empiricamente) esso fonda un'unità architettonica. Ciò che chiamiamo scienza non può nascere tecnicamente, e cioè in virtù di una somiglianza che si riscontri nel molteplice, o sulla base di un impiego contingente nella conoscenza *in concreto* per ogni sorta di fini esterni e arbitrari, bensì può nascere solo architettonicamente, e cioè in virtù dell'affinità tra le parti e in virtù della loro derivazione da un unico fine supremo ed interno, il solo che renda possibile il tutto: in tal modo lo schema della scienza dovrà contenere il profilo (*monogramma*) e la ripartizione del tutto nei suoi membri conformemente all'idea – cioè a priori –, e dovrà distinguere in maniera certa e secondo principi questo tutto da qualsiasi altro. Nessuno tenterà mai di costruire una scienza senza avere un'idea alla base<sup>281</sup>.

Il problema nasce proprio dalla difficoltà di far corrispondere lo schema all'idea, difficoltà che costringe il più delle volte ad accontentarsi in via preliminare di una raccolta di «materiali da costruzione»<sup>282</sup> prima di poter avere chiara l'idea che già giaceva segretamente all'origine di quel tentativo. Ne segue che non c'è incomunicabilità tra conoscenza storica e conoscenza razionale, ma che al contrario vi è tra questi due poli una forma di sinergia, in virtù di una necessaria unità delle conoscenze. Tuttavia, occorre specificare, come fa Garelli, che questa distinzione è connessa, qui come nella *Einleitung* di *Metaphysik L<sub>2</sub>*, a una seconda distinzione, legata al modo di intendere la filosofia. Da una parte si trova infatti il concetto scolastico di filosofia, caratterizzato da un uso imitativo della ragione, mentre dall'altra abbiamo il concetto cosmico di filosofia, ossia la filosofia come pratica della ragione, libero uso e attività viva. In altre parole, in filosofia si rischia, a differenza che in matematica, di restare scolari per tutta la vita, limitandosi a impararla “storicamente”, mentre occorre «imparare a filosofare, cioè esercitare il talento della ragione, applicandone i principi universali in certi tentativi presenti, sempre però riservandosi il diritto, proprio della ragione, di indagare quei principi nelle loro sorgenti, confermandoli o rifiutandoli»<sup>283</sup>. Il genio architettonico è in rapporto con la *teologia rationis humanae*, e in questo senso non è artista, bensì «legislatore della ragione umana»<sup>284</sup>. Strettamente parlando, nessuno potrebbe essere chiamato o chiamarsi filosofo, perché tale sarebbe soltanto chi riuscisse a indirizzare verso la *Bestimmung* della ragione se stesso, tutti i filosofi e l'insieme degli agenti della conoscenza razionale, quali i matematici e i logici<sup>285</sup>.

---

<sup>281</sup> Ivi, pp. 1219-1221.

<sup>282</sup> Ivi, p. 1221.

<sup>283</sup> Ivi, p. 1227.

<sup>284</sup> Ibid.

<sup>285</sup> Ivi, p. 1229: «Come ideale, ci sarebbe ancora un maestro che dispone di tutti loro, utilizzandoli come strumenti per promuovere i fini essenziali della ragione umana, ed è soltanto lui quello che noi dovremmo chiamare filosofo: ma poiché non lo si incontra da nessuna parte, mentre l'idea della sua legislazione la si trova dappertutto, in ogni ragione umana, noi

Inoltre, coloro i quali sono stati storicamente riconosciuti come filosofi non sono stati in grado di definire l'idea della loro scienza, movimento che ha portato al progressivo screditamento della filosofia agli occhi di tutti. Eppure, merito di Kant è proprio aver permesso di essere consapevolmente filosofi, ossia di aver proposto una definizione chiara e omnicomprensiva della filosofia. Come sottolinea Leonardo Amoroso, già nel concetto scolastico di filosofia risuona infatti qualcosa come una tensione sistematica, proprio perché quelle distinzioni non sono sinonimo di incomunicabilità, ma tale istanza trova il proprio fondamento nel concetto cosmico, o mondano, di filosofia, secondo il quale

la filosofia fa valere “gli interessi” di ogni uomo, i quali, a loro volta, sono espressi nelle tre celebri domande (formulate nel *Canone* di quell'opera [la *Critica della ragion pura*): «Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Cosa mi è lecito sperare?»<sup>286</sup>.

Sebbene già nella *Critica della ragion pura* la più alta filosofia viene descritta come una morale, sarà nella seconda *Critica* che la definizione dei postulati pratici porterà a compimento questa idea. Qui le idee della metafisica (anima, mondo e Dio) verranno reinterpretate nel dominio dell'etica, potenziando quindi la propria funzione regolativa. Ciononostante, il fatto che le idee direttive abbiano solo un carattere euristico e non ostensivo fa sorgere nello stesso Kant dei dubbi circa la possibilità di una «fondazione sistematica del sistema nel senso del sistema»<sup>287</sup>, come dimostra la sua produzione successiva. Una tale fondazione sarebbe una autofondazione, e affinché tale autofondazione funzioni, occorre eliminare il noumeno e immanentizzare i principi, facendo così coincidere cominciamento e fine. Finché vi saranno un cielo stellato sopra al soggetto e una legge morale al suo interno, vi sarà una separazione che continuerà a mettere in crisi qualunque tentativo di compimento del sistema; la svolta kantiana deve essere «portata a compimento»<sup>288</sup>.

---

ci atterremo soltanto a quest'ultima e determineremo più precisamente che tipo di unità sistematica sia prescritta alla filosofia, sulla base di questo suo concetto cosmico, dal punto di vista dei fini».

<sup>286</sup> L. Amoroso, «Commento», in Hegel (?), Schelling (?), Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, tr. it. di L. Amoroso, ETS, Pisa 2009, pp. 33-34.

<sup>287</sup> M. Heidegger, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, cit., p. 88.

<sup>288</sup> Hegel (?), Schelling (?), Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, cit., p. 21.



## 2.4 Sistema e totalità

### 2.4.1 Autofondazione

Per esplicitare quanto fino a qui suggerito, nell'immediato pre-Hegel assistiamo a una svolta significativa nel modo di intendere, comunemente, il concetto di sistema. Con le parole di Bodei: «il modello analogico dell'organismo animale sostiene spesso l'idea di sistema e tende anzi a sovrapporsi al modello astronomico precedente, facendo cadere l'accento sul “sistema nello *sviluppo*”»<sup>289</sup>. Milanesi parla, a questo proposito, di «opera di “erosione” della visione newtoniana della natura»<sup>290</sup>, che in filosofia e in generale nella storia delle idee avviene ben prima delle scoperte della fisica teorica del XX secolo:

La spinta a superare un modello dominante di tipo prevalentemente meccanico, newtoniano, viene ad implementarsi insieme alla necessità di esplorare un particolare sistema di aggregazione – l'*organismo*: un sistema di elementi tenuti assieme non dall'azione di forze meccaniche o semplicemente chimiche, bensì da una diversa forza di attrazione: la *forza metafisica della vita*. Nel passaggio dal quantitativo al qualitativo viene ad allentarsi, come detto, il primato della matematica, con conseguente valorizzazione delle risorse e del primato della filosofia, che viene perciò stimolata a procurarsi strumenti analitici ed una nuova metodologia per confrontarsi con la più alta complessità dell'oggetto vivente<sup>291</sup>.

I riferimenti di queste pagine sono prevalentemente a Goethe e all'influenza che quest'ultimo ha avuto su Hegel, ma muovendosi lungo la traiettoria dell'eredità kantiana è agile notare che una interrogazione sulla totalità come sistema non solo non può accontentarsi di un confronto con un oggetto inorganico, ma deve ridefinire radicalmente il concetto stesso di confronto. Per trattare dell'Assoluto occorre cogliere quest'ultimo per quello che è, ossia, prima di tutto, *absolutum*, ciò che è separato e «che forma per la prima volta per se stesso il luogo che gli è proprio»<sup>292</sup>, o ancora il «puramente e semplicemente *privo-di-rapporti* con altro»<sup>293</sup>. Questo essere privo-di-rapporti con altro impone una nuova riflessione sul fondamento, che non può esprimersi che nella forma dell'autofondazione, per non sottrarre alla totalità o assoluto l'elemento che gli è proprio. Inoltre, il passaggio da una visione fondamentalmente meccanicista al modello organico impone una severa riflessione sull'effettiva compatibilità tra sistema e libertà. Per non entrare in contraddizione con l'appena affermata necessità secondo la quale un sistema della totalità non può lasciare nulla fuori di

---

<sup>289</sup> R. Bodei, *La civetta e la talpa*, cit., p. 339.

<sup>290</sup> P. G. Milanesi, «Goethe e Hegel. Il concetto dell'organismo tra fisica e metafisica», *Conf. Cephalal. et Neurol.* 2017; Vol. 27, N. 2: 79-90, p. 81.

<sup>291</sup> *Ibid.*

<sup>292</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, tr. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2002, p. 34.

<sup>293</sup> M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 92.

sé, si delineano due possibili strade speculative: o si denuncia la libertà come illusione mondana, oppure dalla libertà si parte per costruire il sistema stesso. Queste nuove esigenze speculative trovano alimento, oltre che nella filosofia kantiana, nella già accennata disputa sul panteismo, nota come *Panteismusstreit* e originariamente scaturita da un carteggio tra Jacobi e Mendelssohn, poi pubblicato nel 1785 con il titolo *Lettere sulla teoria di Spinoza*, i cui confini si estendono presto ben oltre la questione della coincidenza tra spinozismo e ateismo. Fu subito chiaro infatti che la posta in gioco non era redimere Lessing dalla professione di spinozismo, confessata poco prima della morte a Jacobi, quanto il fatto che si metteva radicalmente in discussione la possibilità stessa di un sistema razionale. Lessing era infatti al tempo uno degli esponenti principi dell'Illuminismo tedesco, antidogmatico feroce che vedeva nella filosofia una guida per l'umanità; erede della tradizione leibniziano-wolffiana, il suo entusiasmo per Spinoza rischiava di far coincidere l'intero razionalismo con un inguaribile ateismo. Per quanto Leibniz prima e Wolff dopo si fossero confrontati con Spinoza e ne avessero pubblicamente preso le distanze, la posizione di Lessing rischiava di far coincidere ogni filosofia sistematica con un determinismo nichilista, con un fatalismo che sconfessava ogni possibile libertà. Per evitare questi vicoli ciechi, Jacobi proponeva la via del teismo, mentre Mendelssohn tenta una separazione tra le tesi di Spinoza e quelle di Lessing, cercando di mostrare una sostanziale compatibilità tra religione e filosofia illuminista (*Ore del Mattino: ossia lezioni sull'esistenza di Dio*, 1785). Kant interverrà un anno dopo con il testo *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, prendendo le distanze dagli uni e dagli altri in direzione di una difesa del valore della ragione e della sua autonomia, difendendo quindi le conquiste dell'Illuminismo e affermando al contempo la necessità del criticismo. Contro Jacobi, prese pubblicamente posizione anche Herder in *Dio. Alcuni dialoghi* (1787) in cui propone una lettura quasi organicistica di Spinoza, e Goethe non mancò di esprimere il proprio apprezzamento nei confronti del filosofo olandese, che considerava *theissimus et christianissimus*, pur non partecipando direttamente alla polemica. Queste riletture di Spinoza accesero una nuova curiosità nei giovani kantiani, che presero a frequentarne sempre più assiduamente le pagine. Attraverso questi sforzi si scopre nel panteismo una risorsa preziosa per pensare una filosofia dell'immanenza, sia in direzione di una coincidenza con il fatalismo sia per salvaguardare la libertà all'interno di un sistema della totalità. Com'è noto, Schelling, Hegel e Hölderlin trovarono nello spinozismo un antidoto al dogmatismo rappresentato dai teologi dello *Stift* nei loro anni di formazione, e coniugandolo alle questioni sollevate da Kant, poi da Fichte, quindi riformulando il panteismo a partire dalle questioni del proprio tempo, ne trassero la fondamentale idea secondo la quale tutto è vita, processo, sviluppo. Volendo impostare la questione dal punto di vista del rapporto tra finito e infinito, l'aspro dibattito pubblico tra Schelling e Jacobi permette di descrivere, come fa Lovejoy, due posture teologico-filosofiche antitetiche: alla visione platonica

secondo la quale il meno perfetto deriva dal perfetto, secondo il processo di emanazione, si oppone progressivamente e in modo sempre più convincente l'idea per la quale, conformemente a quanto si constata esperienzialmente, è il meno perfetto a procedere verso una maggiore perfezione. Il dotto infatti è prima ignorante, e le teorie evolutive confermano che, partendo dal più elementare, gli organismi arrivano nel tempo a moltiplicare e complicare le soluzioni per assolvere alle proprie funzioni. Quest'ultima posizione implica anche una diversa visione della temporalità: essa si separa infatti dall'idea dell'immutabilità della natura come manifestazione della necessità divina della creazione, problematizzando al contrario il tempo come luogo della progressiva perfettibilità del mondo a partire dai suoi enti. Dopo aver riportato diversi esempi delle concezioni settecentesche delle conseguenze del principio di ragion sufficiente nel mondo naturale, volgarizzate rappresentativamente della formula "niente di nuovo sotto il sole" dell'abate Pluche, Lovejoy presenta la tesi avversa, ossia la temporalizzazione della Catena dell'Essere:

Il *plenum formarum* venne ad essere concepito da alcuni, non come l'inventario ma come il programma della natura, che si viene attuando gradualmente e con estrema lentezza nella storia cosmica. Se tutti i possibili esigono realizzazione, non tutti la ottengono nello stesso tempo. Alcuni l'hanno raggiunta in passato ed evidentemente l'hanno perduta; molti si incarnano nei generi di creature attualmente esistenti; senza dubbio, infinitamente molti di più sono destinati a ricevere il dono dell'esistenza reale nell'età avvenire. Il principio della pienezza vale soltanto per l'universo nella sua intera estensione temporale. Il demiurgo non ha fretta; e la sua bontà è sufficientemente dimostrata, se, presto o tardi, ogni idea trova la sua manifestazione nell'ordine sensibile<sup>294</sup>.

La possibilità di pensare un avvenire nel regno del finito in direzione del proprio compimento trova quindi tra Settecento e Ottocento il proprio luogo di espressione, imponendosi da quel momento in poi come compito fondamentale della filosofia, la quale si esercita sullo sviluppo organico come apertura verso un nuovo non ancora realizzato, permettendo così di prendere coscienza della realtà, della quale esiste già da sempre il progetto o lo schema. Già nel suo articolo di esordio nel panorama filosofico jenese, significativamente intitolato *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, pubblicato nel 1801, Hegel esplicita che «in ciò consiste il compito della filosofia: nell'unificare questi presupposti, porre l'essere e non-essere – come divenire, la scissione nell'assoluto – come manifestazione di esso, il finito nell'infinito – come vita»<sup>295</sup>. Lo sviluppo organico è anche, non a caso, il terreno di paragone che Hegel pone nelle primissime pagine della

---

<sup>294</sup> A. O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere*, cit., pp. 264-265.

<sup>295</sup> G. W. F. Hegel, *Differenza tra in sistema di Fichte e quello di Schelling*, in Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 17.

*Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, per spiegare come bisogna intendere l'alternarsi dei sistemi filosofici:

La gemma scompare quando sboccia il fiore, e si potrebbe dire che ne viene confutata; allo stesso modo, quando sorge il frutto, il fiore viene, per così dire, denunciato come una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Ora, queste forme non sono semplicemente differenti l'una dall'altra, ma l'una soppianta l'altra in quanto sono reciprocamente incompatibili. Nello stesso tempo, però, la loro natura fluida le rende momenti dell'*unità organica*, in cui non solo non entrano in contrasto, ma sono necessarie l'una quanto l'altra, e soltanto questa pari necessità costituisce la vita del Tutto<sup>296</sup>.

Appena qualche pagina dopo, l'irrompere del nuovo Spirito è paragonato alla nascita del bambino, e la mancanza di realtà compiuta a una ghianda che non è ancora quercia, pur contenendola già *in nuce*. L'esplicitazione dell'obiettivo che sottende la necessità e al contempo la fatica della *Fenomenologia* si separa in seguito dal piano figurativo, eliminando così ogni dubbio: per Hegel «tutto dipende dal concepire ed esprimere il vero non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto», dove «la sostanza vivente costituisce l'essere che è veramente *soggetto*» nella misura in cui «essa è il movimento del porre-se-stessa», ossia il suo stesso divenire tramite la negazione. Questo movimento è precisamente il movimento dell'auto-fondazione. L'Assoluto posto come soggetto, che Hegel vede già nell'uso della parola Dio, sebbene utilizzata come «un suono privo di senso, un mero nome»<sup>297</sup>, deve essere concepito nella sua realtà, che è auto-movimento. Continua Hegel:

Tra le diverse conseguenze che derivano da quanto detto finora, si può mettere in rilievo la seguente: solo come scienza, solo come *sistema*, il sapere è reale e può essere oggetto di esposizione. Si deve subito aggiungere, però, che un tale cosiddetto principio filosofico fondamentale, pur essendo vero, è al contempo anche falso nella misura in cui si limita a essere semplicemente principio, proposizione fondamentale. [...] L'attuazione autenticamente *positiva* dell'inizio ha verso quest'ultimo un rapporto in pari tempo anche negativo, e precisamente diretto contro l'unilateralità della sua forma, la quale consiste nell'essere qualcosa di *immediato*, nell'essere *il fine*. L'attuazione può perciò essere intesa anche come confutazione del *fondamento* del sistema; è più corretto però considerarla un indice del fatto che il *fondamento*, il principio del sistema, è in realtà solo l'*inizio* del sistema stesso<sup>298</sup>.

Il sapere è reale solo come scienza e può essere esposto solo come sistema; finché non sarà così concepito, esso non potrà che ricadere nel regno del falso. Ma visto che, come fa notare Vanni Rovighi, «uno strumento per conoscere propriamente non c'è, perché il conoscere è sempre al di qua

---

<sup>296</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2008, p. 51.

<sup>297</sup> Ivi, p. 73.

<sup>298</sup> Ivi, p. 75.

di tutti gli strumenti: è originariamente la presenza del conosciuto»<sup>299</sup>, bisognerà partire a tentoni dalla semplice immediatezza della datità, per impegnarsi in una critica del sapere apparente in direzione dell'«ultima, assoluta verità della coscienza»<sup>300</sup>, il cui sviluppo ultimo è oggetto della scienza pura, ossia della logica. La logica è l'unico vero cominciamento, ed è illusorio pensare di poter cominciare da qualcos'altro; tuttavia, iniziare dal puro essere equivale a cominciare con un vuoto essere, ossia con una astrazione priva di ogni contenuto positivo, una mera determinazione negativa. Ora, la conoscenza scientifica propriamente detta non ha in sé gli strumenti per porre tale questione: la geometria, per esempio, ha per oggetto lo spazio e lo tratta come proprio luogo d'azione e fondamento senza sottoporlo a una interrogazione. A tale accesso dogmatico all'oggetto però la filosofia, per sua costituzione, si ribella; essa infatti denuncia come falso ogni oggetto che si presenta al suo sguardo, ogni singola parola del suo vocabolario, in una opera costante di messa in questione dei propri presupposti che è precisamente il motore della *Fenomenologia*. L'opinione sul questo, nella sua falsità, è l'inizio dell'«esposizione del sapere fenomenico»<sup>301</sup>, ossia di quel

cammino che la coscienza naturale percorre nel suo impulso di giungere al vero sapere; oppure come l'itinerario dell'anima che, attraversando la serie delle proprie figurazioni come stazioni prefissate dalla sua stessa natura, si purifica e si innalza allo Spirito: e così, dopo aver fatto la completa esperienza di se stessa, l'anima giunge alla conoscenza di ciò che è in se stessa<sup>302</sup>.

Per questa ragione, la *Fenomenologia* svolge il ruolo di grande introduzione (logica e cronologica) a quella che sarà poi l'esposizione vera e propria del sistema, affidata alla *Scienza della logica*: seguendo il percorso esperienziale svolto dalla coscienza attraverso la negazione, o mediazione, soffermandosi lungo le diverse tappe raggiunte e poi superate dalla vita concreta dello Spirito, il lettore apprende che la ricerca intorno al sapere non può essere condotta e archiviata come una forma di fame speculativa, ma che va al contrario affrontata necessariamente passando attraverso «l'immane fatica della storia del mondo»<sup>303</sup>, proprio perché è solo nella sostanza vivente che il vero può esprimersi come soggetto. Alla fine di questo percorso, dal sapere concreto immerso nell'esteriorità si giungerà al sapere assoluto, ossia all'identità tra scienza e coscienza, in cui la *Scienza della logica* diventa possibile.

Si assiste dunque, nel passaggio da Kant all'idealismo tedesco, a una elevazione teoretica dell'idea di sistema, che passa da esigenza speculativa, quindi punto di partenza necessario, a verità da

---

<sup>299</sup> S. Vanni Rovighi, *Introduzione alla lettura della Scienza della logica di Hegel*, a.a. 1965-1966, Cooperativa Editrice Libreria Università Cattolica, Milano 1966, p. 8.

<sup>300</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 53.

<sup>301</sup> Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 153.

<sup>302</sup> Ibid.

<sup>303</sup> Ivi, p. 83.

compersi, all'interno di una catena temporale significativa che porta dall'errore al vero. Si capisce dunque perché, in questa riformulazione, la negazione assuma un ruolo fondamentale: vero motore della macchina dialettica, nella forma privilegiata della contraddizione, la negazione permette infatti di tracciare il percorso di tale avverarsi del sistema, di dimostrarla, razionalmente, come tesi. L'Io penso fichtiano permette infatti di rendere conto di quelle idee il cui statuto restava problematico in Kant, accentuando al contempo proprio le esigenze architettoniche che quest'ultimo aveva posto. Come sottolinea opportunamente Heidegger nella propria trattazione delle modifiche subite dal sistema, l'eredità kantiana intorno alle difficoltà sollevate dal tema diviene la materia prima dell'incedere idealista:

Il fondamento del sistema non si lascia mostrare. (Le idee sono solo delle direttive per trovare, ma di per sé non trovano nulla!). In breve: Il fondamento del sistema è oscuro; il cammino verso il sistema non è assicurato. La verità del sistema è del tutto problematica. E, d'altra parte, l'esigenza del sistema è inaggirabile. Solo il sistema garantisce l'unità interna del sapere, la sua scientificità e verità. Perciò, ai fini della verità e del sapere, si deve, prima di ogni altra cosa, rimettere sempre in questione il sistema, fondarlo nella sua essenza ed elaborarlo nel suo concetto. Così si comprende come il *sistema* diventi la parola d'ordine dell'idealismo tedesco e come questa parola non significhi altro che la vera autofondazione della totalità del sapere essenziale, *della* scienza per eccellenza, cioè della filosofia<sup>304</sup>.

Il movimento di continua messa in questione avviene nella storia, ragione per la quale la temporalità assume un ruolo di rilievo: luogo all'interno del quale lo Spirito si mostra, la sequenza ordinata degli istanti permette di leggerne il compimento nella storia come un processo necessariamente razionale. Una volta affermata la coincidenza tra reale e razionale è possibile, per Hegel, proseguire l'indagine sul piano della logica.

#### 2.4.2 Scienza della logica

Anche all'inizio della *Scienza della logica* il problema fondamentale resta quello del cominciamento; se la *Fenomenologia dello Spirito* esordiva con il sapere immediato, in questo testo il punto di partenza si installa sulle conquiste teoretiche guadagnate dalla coscienza:

Nella *Fenomenologia dello Spirito*, ciascun movimento è la differenza tra sapere e la verità, ed è il movimento in cui la differenza rimuove se stessa. La scienza, invece, non contiene affatto questa differenza né la relativa rimozione; avendo qui la forma del Concetto, il momento unifica in unità immediata la forma oggettiva della verità e la forma del Sé che sa se stesso<sup>305</sup>.

---

<sup>304</sup> M. Heidegger, *Schelling*, cit., pp. 89-90.

<sup>305</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 1061.

La scienza può iniziare solo con un immediato che è già un mediato, con un cominciamento astratto che è già unità dell'essere con il nulla, un primo che ha abdicato alla forma della coscienza come altro dall'oggetto. Non si tratta quindi di assumere una ipotesi da verificare né un primo vero da accogliere, ma di seguire il movimento dialettico della logica che si esprime già nel cominciamento come un «tornare addietro al fondamento»<sup>306</sup>. Commentando brevemente le tesi sostenute dall'ultimo Reinhold, Hegel scrive infatti che

l'esame di questa maniera di vedere offre in pari tempo l'occasione di fornir qualche spiegazione preliminare intorno al significato dell'avanzamento logico in generale, poiché quella maniera di vedere si connette subito coll'andare innanzi. Infatti essa riesce a dire che in filosofia l'andare innanzi è piuttosto un andare indietro e un fondare, per mezzo di che, soltanto, si giunge a vedere come quello con cui si era cominciato non sia semplicemente qualcosa che si è assunto ad arbitrio, ma sia nel fatto per un lato il vero, e per l'altro il primo vero<sup>307</sup>.

Tale movimento si articola secondo i seguenti tre momenti:

- 1) L'essere si determina contro l'essenza;
- 2) L'essere si determina in se stesso (qualità, quantità, misura);
- 3) L'essere si coglie come immediato, come indifferenza assoluta.

L'indifferenza assoluta sarà l'anticamera del passaggio dalla *Dottrina dell'Essere* alla *Dottrina dell'Essenza*, nonché una arena di confronto privilegiata tra la sostanza spinoziana e la logica hegeliana. L'intera *Dottrina dell'Essere* sembra infatti, da una parte, una assunzione della filosofia di Spinoza e, dall'altra, il luogo di una confutazione costante della stessa. Proprio nel passaggio dal libro I al libro II, nel segnare la distanza tra la sua posizione e quella di Spinoza, egli ne dichiara il punto di affinità:

Siccome l'indifferenza assoluta può sembrar la determinazione fondamentale della sostanza spinozistica, così si può in proposito osservare ancora, ch'essa è senza dubbio tale sotto il riguardo che, tanto in questa come in quella, vengon poste come scomparse tutte le determinazioni dell'essere, nonché in generale ogni ulterior concreta distinzione di pensiero ed estensione etc<sup>308</sup>.

A questo essere privo di determinazioni, che chiameremo *essere senza qualità*, come originaria presenza del conosciuto, compete l'arduo compito di essere fondamento della nuova scienza hegeliana, le cui caratteristiche principali emergono agilmente attraverso un confronto con la logica

---

<sup>306</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 56.

<sup>307</sup> Ibid.

<sup>308</sup> Ivi, p. 426.

aristotelica e quella kantiana. Il fatto che Hegel intenda occuparsi della scienza della logica, e non semplicemente della logica, offre di per sé un elemento prezioso per avanzare le primissime considerazioni intorno alle differenze tra la logica classica e la posizione hegeliana. Nell'*Enciclopedia delle scienze* di Aristotele infatti la logica non compare; essa non è una scienza poetica, perché non produce nulla, non è una scienza pratica, perché non ha a che fare con l'etica, non è una scienza teoretica, perché non ha un oggetto che le sia proprio. La logica aristotelica si occupa della forma del discorso dimostrativo, ossia di stabilire la correttezza del ragionamento che va dalle premesse alle conclusioni, e proprio per questa ragione è ancella delle scienze, alle quali rivela le regole da seguire per dimostrare le proprie affermazioni. Oltre all'indiscutibile valore metodologico, essa ha anche il ruolo di una propedeutica alle scienze, di introduzione al buon ragionamento, e un valore ontologico, perché ha una valenza reale sul piano dell'essere. Coerentemente alle posizioni di quella che Hegel chiama la «vecchia metafisica», per Aristotele la struttura del pensiero o del discorso corrisponde all'ordine della realtà. Se sul piano logico-linguistico si dà un giudizio, sul piano ontologico si avrà una realtà autonoma e realmente esistente che possiede una proprietà. Vi è perfetta corrispondenza dunque tra ordine del discorso e ordine delle cose, in cui il concetto è l'elemento semplice che suggella l'unità tra i due piani. La critica hegeliana si rivolge evidentemente alla logica formale, la cui fortuna è stata segnata dalla Scolastica: contro la separazione tra pensiero e realtà, presupposto che la *Fenomenologia dello Spirito* ha dimostrato essere aleatorio, occorre riaffermare l'imperativo della metafisica greca: la coincidenza tra concetto e oggetto. Il «predominio dell'intelletto» ha cristallizzato le intuizioni aristoteliche sino a un formalismo fine a se stesso, che Hegel si propone di abbattere. Infatti, se la realtà è l'unità circolare di due movimenti che si realizzano l'uno nell'altro, Essere ed Essenza, similmente la logica ritroverà il proprio tratto vitale nelle strutture concettuali che si trovano oggettivate nella Natura e nello Spirito: è in questa direzione che occorre valutare l'insistenza hegeliana sul momento della differenza e sull'inferiorità della natura rispetto all'unità dello spirito, ed è per questa stessa ragione che la matematica, che è adatta a conoscere soltanto il divenire dell'esserci, è inferiore alla filosofia, che si occupa anche del divenire dell'essenza. Applicandosi dall'esterno, la matematica falsa infatti il contenuto della cosa<sup>309</sup>. Il conoscere matematico «procede in superficie», e il limitarsi all'aspetto quantitativo significa incorrere in una conoscenza astratta, alternata e falsa. L'atteggiamento hegeliano ai riguardi della matematica è quindi ambiguo, oscilla tra il considerarla fonte di una conoscenza parziale a ritenerla inesorabile mistificazione del contenuto della cosa. Parimenti, l'analisi quantitativa perde importanza passando dalla Meccanica alla Fisica all'Organica: il comparire dell'individualità richiede il

---

<sup>309</sup> Come apprendiamo dalla *Fenomenologia dello spirito* infatti «fine o concetto della matematica è la grandezza. Ma questa è appunto la relazione inessenziale e aconcettuale (*unwesentliche, begrifflose Verhaeltnis*)».



qualitativo. Finché si resta nell'ambito delle scienze meccaniche il quantitativo ha una sua importanza, che va però sfumando man mano che ci si immerge nel regno dello Spirito. In questo sta la misura, secondo una struttura che ricalca il modello platonico-aristotelico, ma che rifiuta di prendere in prestito il metodo di una altra scienza.

In altri termini, la scienza della logica sarà sì la scienza dei concetti, ma questi non saranno più intesi come semplici elementi del discorso, ai quali corrispondono realtà empiriche, ma nel loro essere pure essenzialità. La scienza logica sarà allora la costituzione e l'esposizione del muoversi della vita spirituale dei pensieri puri dove non sono le cose a diventare oggetto, ma il loro concetto, ossia ciò che è loro essenziale. Debitrice della logica trascendentale, che si era a sua volta emancipata dalla logica formale prescindendo dai contenuti empirici in direzione dei concetti puri, quelli attraverso i quali «pensiamo certi oggetti completamente a priori» (KrV), la *Scienza della logica* hegeliana assume lo sconfinamento della metafisica nella logica utilizzando a pieno titolo concetti quali essere e causa; se Kant aveva avuto il merito fondamentale di mostrare il carattere necessario della dialettica, egli si era però fermato al suo lato negativo, e «il risultato è semplicemente la nota affermazione che la ragione è incapace di conoscere l'infinito»<sup>310</sup>. Deponendo l'Io come determinatezza finita, Hegel abbandona l'*a priori* kantiano per affrontare il concetto, che è idea e vita<sup>311</sup>.

#### 2.4.3 Negazione e determinazione

L'unica determinazione possibile del cominciamento è negativa: esso è astratto, mera forma senza contenuto, cominciamento non come un puro nulla ma nulla dal quale qualcosa deve uscire, che contiene già l'essere. Ciò che comincia non è ancora sebbene sia già. L'essere è quindi contenuto nel cominciamento come ciò che si allontana dal non essere, e lo toglie via considerandolo come a sé contrapposto. Ne segue che l'essere è anzitutto determinato in generale contro altro, poi si vien determinando dentro se stesso, infine, nel suo rigettare questa partizione anticipata, è astratta indeterminatezza e immediatezza, nella quale esso ha da costituire il cominciamento. Il primo momento è il momento in cui l'essere si spartisce contro l'essenza; poi l'essere diventa la sfera nella quale cadono le determinazioni (qualità, quantità, misura); infine l'essere, come astratta immediatezza, si rabbassa a una determinazione singola di fronte alle sue altre determinatezze dentro la sua sfera. Notiamo qui che la premessa teoretica che permette a Hegel di iniziare il discorso è che

---

<sup>310</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 39.

<sup>311</sup> «Certo, se la logica non dovesse contenere altro che vuote, morte forme di pensiero, non vi si potrebbe in generale parlare di un contenuto tal qual è l'idea o la vita. Ma se l'oggetto della logica è la verità assoluta e se la verità come tale è essenzialmente nel conoscere, si dovrebbe almeno trattar del conoscere. – Alla cosiddetta logica pura si suole allora anche far tener dietro, generalmente, una logica applicata – una logica che si occupa del conoscere concreto, senza contare la molta psicologia e antropologia che spesso si stima necessario intrecciar con la logica. Ma il lato antropologico e psicologico del conoscere riguarda il suo apparire, dove il concetto per se stesso non consiste ancora nell'aver per oggetto un'oggettività che gli è uguale, ossia se stesso.», cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 863-864.

intuire o pensare qualcosa sia diverso da intuire e pensare il nulla, quindi il nulla “è” qualcosa. Ma dato che il “qualcosa” è già un ente determinato, che si distingue da un altro, avremo così il nulla solo come nulla di qualcosa, non il puro nulla. Passando da Parmenide ai buddhisti a Eraclito, Hegel afferma che dire che l’essere è soltanto essere equivale a dire che il nulla è soltanto nulla, perché in entrambi i casi il divenire è impossibile: sono le due facce dello stesso indeterminato, e la loro differenza, vuota, sta solo nell’opinare e nell’intendere. La prima proposizione logica sarà quindi l’affermazione dell’identità tra essere e nulla. È nell’esserci che abbiamo la differenza reale tra i due, come essere qualcosa e un qualcos’altro. Bersaglio polemico privilegiato nell’analisi del rapporto tra l’essere e l’esserci è Kant: il contenuto determinato cento talleri non si riferisce a sé, non ha la forma della semplice relazione a sé, non ha l’indipendenza da altro propria del concetto. Kant è in errore quando afferma che:

Se io dunque penso una cosa con quali e quanti predicati io voglio (magari nella sua determinazione completa) non s’aggiunge alla cosa stessa il minimo che, pel fatto che io soggiungo ancora: questa cosa è. Perché altrimenti non esisterebbe per l’appunto lo stesso, ma più di quel che io avevo pensato nel concetto; e io non potrei dire che esiste precisamente l’oggetto del mio pensiero<sup>312</sup>.

Hegel accusa Kant di goffaggine espressiva, mostrando che ciò che Kant intende con concetto è in realtà la mera rappresentazione, determinazione di contenuto il cui significato è dato dal fatto che un altro lo delinea come tale: «cento talleri non son nulla che si riferisca a sé, ma sono un mutevole e un transitorio»<sup>313</sup>. Il reale, per Kant, non contiene più del pensabile, ossia il fatto di passare all’esistenza, di essere, non offre una determinazione ulteriore: cento talleri sono cento talleri, siano essi pensati o reali. Il passaggio all’esistenza dei cento talleri non ne cambia il concetto, mantiene immutato il suo contenuto eidetico: si limita a offrire alla nostra percezione un oggetto in più. Ma senza la possibilità di spendere effettivamente i cento talleri, senza considerare l’insieme delle relazioni nei quali i cento talleri esistenti vengono compresi nella totalità di ciò che esiste, essi non si riferiscono a niente nel mondo reale. Tali difficoltà nascono dall’apparente ambiguità del termine “realtà”, che Hegel si propone di sciogliere:

Nel senso filosofico si parla per esempio di una realtà semplicemente empirica come di un esistere privo di valore. Ma quando si dice di pensieri, concetti, teorie, ch’essi non hanno realtà, con ciò si intende dire che non compete loro alcuna attualità, mentre in sé, ossia nel concetto, l’idea, per esempio, di una repubblica platonica si suppone che possa anche essere vera. All’idea non si nega in questo caso

---

<sup>312</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 383

<sup>313</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 77.

il suo valore, si lascia che sussista anch'essa accanto alla realtà. Ma di fronte alle cosiddette semplici idee, di fronte ai semplici concetti, il reale vale come il solo vero<sup>314</sup>.

La realtà è *Dasein*, determinazione, ossia momento del negativo, posto come affermazione: esserci, per l'appunto, come qualità. Ma questo esserci è anche immediatamente un insieme di relazioni, la rete di reciproca interdipendenza del tutto. Allo stesso modo l'individuo, pur essendo ciò che pone i limiti ad ogni altro, colui che determina quindi attraverso l'attribuzione di qualità, non possiede in sé il proprio esserci: al livello dell'essere infatti l'individuo non è diverso da un qualunque altro determinato, è sottoposto alle stesse leggi di limitazione, all'impossibilità di cogliere il disegno della propria muta appartenenza al mondo. Precisati questi due aspetti, Hegel può concluderne che la determinatezza dell'esserci come qualità è proprietà «solo in quanto in una relazione esterna si mostra come determinazione immanente»<sup>315</sup>. Nell'esempio dei talleri, la logica dialettica riconosce la differenza reale tra essere e non essere solo nell'esserci determinato di tale patrimonio come l'essere proprietà di qualcuno (che altro non è, quindi, che la sua qualità). La “rete adamantina” inizia qui a intrecciarsi, fornendo al sistema hegeliano il proprio carattere di necessità: il contenuto del pensiero si rivela attraverso le categorie logiche, e proprio per questo, oltre ad essere esperienza della coscienza, è scienza. La differenza tra concetto e cosa è il motore del processo dialettico, l'impulso primo del filosofare, la consapevolezza del percorso da compiere fino al momento in cui la realtà non sarà adeguata alla definizione concettuale. Annullata la non identità, il percorso potrà ritenersi concluso, coincidendo così con la fine della storia. L'eternità allora si dà come il circolo concluso della dialettica, il ricongiungimento dell'identico per negazione di negazione in un anello dal quale il divenire è ormai espulso, piena presenza a sé dell'identità nella forma della contemplazione, compimento del sistema.

#### 2.4.4 La nostalgia di un contenuto

Nella sezione conclusiva del terzo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx denuncia la tendenza del suo tempo a sottrarsi alla seguente domanda: «come dobbiamo comportarci con la *dialettica hegeliana?*»<sup>316</sup>. Il «movimento critico recente», le cui figure di spicco sono Bauer e Strauss, ha infatti manifestato la tendenza a non mettere in discussione il sistema hegeliano, assumendone piuttosto acriticamente la dottrina con tuttavia la pretesa di averla già oltrepassata. In questo contesto, Feuerbach emerge in ragione del suo impegno critico nel confronto con Hegel, meritandosi per Marx l'appellativo di «vero superatore della vecchia filosofia»<sup>317</sup>. Il superamento avviene in direzione di

---

<sup>314</sup> Ivi, p. 106.

<sup>315</sup> Ivi, p. 109.

<sup>316</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004, p. 150.

<sup>317</sup> Ivi, p. 152.

una rinuncia alla filosofia come scienza delle scienze, di una dismissione dello speculativo puro, fonte di mistificazione, in favore di una riflessione intorno all'uomo reale. Tale prospettiva, come accennato, porterà con sé una onda lunga che caratterizzerà fortemente la riflessione francofona novecentesca, come Althusser non manca di sottolineare, individuando proprio in questa dismissione assunta dai marxisti francesi il rischio dello scacco, la pretesa di poter fare a meno della riflessione teorica<sup>318</sup>. In ultima istanza, il superamento della vecchia filosofia sarebbe già il riferimento all'esigenza, perché si dia prassi, dell'estinzione filosofica, secondo formule note come "fine della filosofia" o "filosofia come impossibile", in favore di – sulla scia di Feuerbach, per l'appunto – una antropologia o di un umanesimo. Il riferimento di Marx è alle *Tesi* e alla *Filosofia dell'avvenire*, testi dei quali condivide la nuova riduzione della filosofia a teologia e la ricerca della scienza reale che, come visto nel primo capitolo, si darebbe per l'appunto come antropologia<sup>319</sup>. Al movimento di estraniamento della sostanza messo in atto da Hegel, Feuerbach contrappone la positività materialistica, l'affermazione attraverso i sensi, offrendo così un nuovo senso alla dialettica nel suo insieme. Per spiegarne la portata, Marx propone di gettare «uno sguardo al sistema hegeliano»<sup>320</sup>, insistendo sull'esperienza della coscienza riportata nella *Fenomenologia dello spirito* come lettura del processo di estraniamento del reale condotto dal pensiero speculativo e della sua progressiva revoca fino al raggiungimento dello spirito assoluto. Quest'ultimo, lungi dal darsi nell'esistenza reale, sarebbe infatti pura astrazione, terreno quindi di una speculazione le cui affinità con la religione sono innegabili. Il «segreto» della *Fenomenologia* sarebbe allora quello di presentare come percorso che va dall'empirismo ingenuo all'idealismo la dissoluzione prima di quello stesso empirismo, il cui fondamento si vorrebbe ritrovare nello spirito giunto a se stesso. Cionondimeno, il percorso hegeliano descrive la dinamica tra opposizioni reali, quali soggetto/oggetto, in sé/per sé, e sebbene non riesca a renderne conto a causa della mistificazione appena descritta, non ci si può sottrarre al compito,

---

<sup>318</sup> Cfr. L. Althusser, «Prefazione "Oggi"», in Id., *Per Marx*, cit., p. 27: «Il partito francese è nato in queste condizioni di vuoto teorico ed è cresciuto nonostante questo vuoto, colmando come meglio poteva le lacune esistenti, nutrendosi della nostra sola tradizione nazionale autentica, per la quale Marx aveva il più profondo rispetto: la tradizione politica. È rimasto marchiato da questa tradizione *politica*, di qui un certo disconoscimento del ruolo della teoria, meno d'altronde della teoria politica ed economica che della teoria filosofica. Se ha saputo raccogliere intorno a sé intellettuali celebri, questi sono stati soprattutto grandi scrittori, romanzieri, poeti ed artisti, grandi specialisti delle scienze della natura, e anche qualche storico e psicologo di grandi qualità – e soprattutto per ragioni politiche; ma ben raramente uomini *filosoficamente* abbastanza formati da considerare che il marxismo avrebbe dovuto essere non soltanto una dottrina politica, un "metodo" di analisi e di azione, ma anche, in quanto scienza, il *dominio teorico di una ricerca fondamentale*, indispensabile allo sviluppo non solo delle scienze sociali e delle diverse "scienze umane", ma anche delle scienze della natura e della filosofia».

<sup>319</sup> Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pp. 152-153: «Il grande contributo di Feuerbach consiste: 1) nell'aver dimostrato che la filosofia non è altro che la religione ridotta in pensieri e svolta col pensiero; e che quindi bisogna parimenti condannarla, essendo una nuova forma, un nuovo modo di presentarsi dell'estraniamento dell'essere umano; 2) nell'aver fondato il *vero materialismo* e la *scienza reale*, facendo del rapporto sociale "dell'uomo con l'uomo" parimenti il principio fondamentale della teoria; 3) nell'aver contrapposto alla negazione della negazione, che pretende di essere l'assolutamente positivo, il positivo che riposa su se stesso ed è fondato positivamente su se stesso».

<sup>320</sup> Ivi, p. 154.

esegetico e (di conseguenza) teorico, di portare la critica, nascosta tra quelle pagine, a compimento. La riduzione dell'uomo alla sua essenza spirituale e l'idea secondo la quale quest'ultima coincida con il pensiero speculativo svelano la propria insufficienza in figure quali la coscienza infelice e la lotta servo-padrone, capitoli all'interno dei quali la concretezza rivendica i propri diritti, rifiutando di essere asservita al lavoro (per Hegel, esclusivamente spirituale). L'intera *Fenomenologia* si basa sull'assunto secondo il quale l'oggetto della coscienza è autocoscienza che non si riconosce ancora come tale, e che supera il suo essere oggetto, con il risultato che il movimento di estraniamento dell'uomo è sempre astratto, non reale. Con le parole di Marx:

*L'essere umano, l'uomo, è equiparato in Hegel all'autocoscienza. Ogni estraniamento dell'essere umano è quindi null'altro che estraniamento dell'autocoscienza. L'estraniamento dell'autocoscienza non vale come espressione, come espressione riflettentesi nel sapere e nel pensiero, della estraniamento reale dell'essere umano. L'estraniamento effettiva, che appare come reale, è anzi, secondo la sua più intima e nascosta essenza – messa in luce soltanto dalla filosofia –, null'altro che l'apparenza [il fenomeno] dell'estraniamento dell'essere umano reale, dell'autocoscienza. Per tale ragione la scienza che comprende questo si chiama «fenomenologia». Quindi ogni nuova appropriazione dell'essere oggettivo estraniato appare come una incorporazione nell'autocoscienza; l'uomo che s'impadronisce dell'essere oggettivo, il ritorno dell'oggetto all'io-personale<sup>321</sup> è perciò la nuova appropriazione dell'oggetto<sup>322</sup>.*

Finché il sapere resterà l'unico comportamento oggettivo della coscienza, il suo unico atto o lavoro, ogni determinazione dell'oggetto sarà appresa come determinazione del *Selbst*, con il risultato che l'uomo non sarà mai considerato nel suo lato oggettivo, rivelandosi infine un non-essere, una semplice astrazione che non dà ragione della naturalità<sup>323</sup>. Un essere che si voglia esclusivamente soggettivo dovrebbe infatti essere necessariamente il solo, perché l'incontro con l'altro ne confuterebbe la purezza: «non appena io non sono *solo*, io sono un *altro*»<sup>324</sup>. Questo significa, di conseguenza, che l'esistenza di qualcosa fuori da me è condizione necessaria affinché io sia un essere reale, dato che tale realtà si misura a partire dalla sensibilità, cioè dalla possibilità di essere oggetto dei sensi, dalla possibilità, in ultima istanza, di essere passivo, di poter patire. Attraverso il patire, l'uomo scopre la propria forza nel rapporto con l'oggetto come passione. Senza l'oggettività come tale, che l'autocoscienza hegeliana sembra non poter accettare, il passaggio dalla teoria alla vita è impraticabile: ne è una prova il fatto che ciò che cade sotto la soppressione hegeliana sono ancora

---

<sup>321</sup> *Selbst*.

<sup>322</sup> Ivi, pp. 160-161.

<sup>323</sup> Si capisce quindi per quale ragione la riflessione intorno all'io-personale assoluto o *Selbst* verrà sostituita dalla riflessione intorno al tema della morte, anch'esso consacrato da Kojève e fortemente presente nella riflessione francofona su Hegel.

<sup>324</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 164.

una volta oggetti del sapere, e non le realtà contro le quali sembrerebbe scagliarsi (la dogmatica al posto della religione reale, la scienza politica in luogo dello Stato reale, la scienza naturale invece che la natura). L'intero movimento di negazione della negazione si rivela dunque «una soppressione astratta priva di contenuto»<sup>325</sup>; questo inganno, svelato a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*, si estende fino all'*Enciclopedia*, coinvolgendo l'intero sistema hegeliano, afflitto da un sentimento mistico che Marx definisce come tedio o nostalgia di un contenuto. Si tratta, per Marx, dell'impossibilità di passare dall'astrazione all'intuizione, perché ciò che potrebbe offrire un contenuto positivo, ossia la natura come lato oggettivo, è preso solo astrattamente nella forma dell'autocoscienza alienata. L'unilateralità della posizione hegeliana è dunque, come già aveva sostenuto Feuerbach, il *pendant* teorico di quella forma di teologia rovesciata di senso che sposta il piano dell'analisi, altrettanto unilateralmente, sulla dimensione naturale dell'uomo; non si tratta dunque di scegliere tra idealismo e materialismo, ma di pensare in direzione di un naturalismo o umanismo che offra la giusta attenzione all'essere umano come natura e come specie. Se, come natura, egli risponde infatti alla logica del bisogno, come «essere naturale *umano*» ricerca un senso che non combaccia né con la *natura naturans* né con la *natura naturante*; la storia è allora per l'uomo il luogo all'interno del quale egli può avviare l'indagine intorno alla propria origine, alla sua vera *natura*, atto di origine consapevole che sopprime necessariamente se stesso. L'insistenza sull'esistenza concreta del non identico nella forma dell'oggetto si lega quindi a doppio filo nel giovane Marx a quella che si potrebbe chiamare la teoria della seconda natura, momento fondamentale di una riflessione intorno al sistema da Hegel in poi, e strada ampiamente battuta in Francia, non da ultimo nella forma della riflessione sull'esistenza di *autrui*: attraverso questa lente, è agevole osservare le ragioni per le quali la riflessione intorno a Marx in Francia ruota di preferenza intorno alla questione della dialettica servo-padrone<sup>326</sup>, immersa nel reale, creando il già citato sodalizio con umanesimo e antropologia. Finché la questione dell'alterità non verrà interrogata fuori dal movimento dialettico, la riflessione filosofica intorno al sistema è destinata a cercare il proprio compimento nella fine della storia; per questa ragione, nonostante l'accento posto sul piano antropologico, la visione marxiana della temporalità resta affine a quella hegeliana nel suo sviluppo, presentandosi nella forma della linearizzazione. Quando, nell'*Ideologia tedesca*, Marx sferrerà un attacco più deciso a Hegel, passando attraverso la presa di distanza da Feuerbach, egli non mancherà

---

<sup>325</sup> Ivi, p. 172.

<sup>326</sup> Cfr. G. Bataille, «Hegel, l'uomo e la storia», in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, cit., p. 170: «L'importanza quasi dominante che ha assunto oggi il marxismo ha peraltro contribuito a portare l'attenzione sulla filosofia di Hegel, ma una tendenza, a partire da Engels piuttosto che da Hegel, a evidenziare gli aspetti dialettici della natura ha lasciato un po' in ombra lo sviluppo dialettico fondamentale dell'hegelismo, che verte sullo Spirito – vale a dire sull'uomo – e il cui movimento decisivo prende in considerazione l'opposizione del Signore e del Servo (la divisione della specie umana in classi opposte)».

di osservare che la ragione per la quale la critica tedesca non è riuscita a sottrarsi davvero al sistema hegeliano risiede nell'aver preteso di farlo senza affrontare tale sistema nel suo insieme. Affinché il rovesciamento dell'hegelismo possa essere completo, occorre ripensare la genesi nel reale passando dal cielo alla terra, partendo cioè dai rapporti di produzione e dalle forme di relazione come presupposti "naturalisti" dell'uomo storico. Si avvia così l'indagine intorno a tale seconda natura, sconosciuta a Hegel, che non mancherà di stringere le proprie alleanze con l'economia politica da una parte e, dall'altra, con la psicoanalisi. Come determinazioni propriamente negative dello spirito soggettivo e dello spirito oggettivo, questi due nuovi campi di ricerca permettono di confermare la tesi fondamentale del materialismo, che vede nella centralità della esperienza la centralità della teoria, offrendo a quest'ultimo l'unica possibilità teorica in grado di giocare il gioco di un pensiero della totalità all'altezza dell'idealismo; si spiega inoltre così per quale ragione la questione del desiderio assume una rilevanza senza paragoni nel XX secolo: si tratta, precisamente, del terreno di battaglia comune a questi due universi, del loro primo e fondamentale prodotto, del loro insostituibile motore. È solo a partire da questa prospettiva che è possibile capire le ragioni del progetto firmato Deleuze e Guattari e intitolato *Capitalismo e schizofrenia*, l'intreccio di ricerche tra follia e potere in Foucault, la comunità di spirito tra Althusser e Lacan, l'intero percorso speculativo intorno all'economia del desiderio o dell'economia del simbolico<sup>327</sup>. E a partire dal vantaggio ermeneutico di chi viene dopo, le conquiste della psicoanalisi dovranno convergere con la teoria prima e svelare al lettore-militante il proprio contributo, non da ultimo fornendole nuove, e a volte più prudenti, forme espressive. E come non mancherà di affermare Althusser, descrivendo le strategie dei marxisti dopo la morte di Stalin e il XX congresso,

per spingere i migliori interlocutori a prestar loro attenzione, certi filosofi marxisti si ridussero – furono ridotti da un movimento naturale in cui non entrava nessuna riflessione tattica – a *camuffarsi*: a camuffare Marx da Husserl, Marx da Hegel, Marx da giovane Marx, etico o umanista, col rischio di scambiare un giorno o l'altro la maschera per il viso<sup>328</sup>.

Il camuffamento successivo, quello che Althusser non prende qui in considerazione, è la particolarissima operazione teorica svolta intorno a una figura imprescindibile della riflessione post-strutturalista, e che, ribadendo attraverso il carattere allusivo della definizione la propria portata, prenderà il nome di *Nietzsche Renaissance*. La figura di Nietzsche non viene infatti semplicemente depurata dai rimaneggiamenti nazionalistici germanofoni, ma viene inserita all'interno della

---

<sup>327</sup> Ferraris suggerisce che l'economia del simbolico sia un altro nome della riflessione del poststrutturalismo intorno al trascendentale. Cfr. M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Multhipla Edizioni, Milano 1981, pp. 97-131.

<sup>328</sup> L. Althusser, «Prefazione "Oggi"», cit., p. 29.

riflessione marxiana intorno al sistema hegeliano e al materialismo come sua alternativa, prendendo posto in una costellazione prevalentemente occupata da pensatori di sinistra.

#### 2.4.5 Nietzsche ha detto “noi”

Nella misura in cui l'indagine intorno al sistema si traduce in una riflessione sulla genesi, sulla possibilità di una seconda origine o natura e su un pensiero non lineare del tempo, la figura di Nietzsche svolge un ruolo fondamentale all'interno di quel movimento, influenzandolo fortemente e offrendo delle soluzioni prima impensate e impensabili. Consacratosi con i testi di Klossowski, Deleuze, Foucault e Derrida, la questione dell'eredità nietzschiana si era già affacciata in Francia in forma affermativa attraverso la lettura di Bataille, autore il cui percorso eclettico permette di osservare l'intensità di certi rimaneggiamenti, il cui scopo è individuare concetti adeguati per il presente e per l'avvenire. La lettura che quest'ultimo offre di Nietzsche, riconducibile a una vera e propria esperienza del pensiero nietzschiano più che di un tentativo di tipo interpretativo, ha infatti il vantaggio di mettere in luce diversi aspetti del pensiero nietzschiano che saranno poi giocati esplicitamente contro la dialettica e contro il sistema in senso hegeliano. Nel suo *Su Nietzsche*, Bataille attribuisce a Nietzsche un obiettivo che il giovane Marx non avrebbe esitato a fare proprio: a suo avviso infatti, il problema fondamentale che Nietzsche ha vissuto e che ha cercato di risolvere, è quello dell'uomo totale, definito esclusivamente dalla sua piena libertà. Nell'ambito della cornice hegeliana degli studi portati avanti con Kojève durante gli intensi anni del seminario parigino, Bataille ha senz'altro avuto modo di apprezzare le difficoltà teoriche presentate dalla teoria kojèvia sulla fine dell'uomo, e in particolare del limite di un pensiero che si accontenti di una ontologia dualista rimandandone la genesi a un momento a venire. La riflessione intorno all'uomo totale diventa da una parte l'istanza fondamentale che porta a sottrarsi al dominio esclusivo della dimensione razionale, denunciata come astrazione appunto da Feuerbach e da Marx, e dall'altra la risposta a priori a ogni tentativo di dualismo speculativo, per sottrarsi al quale occorre sfuggire al dominio della storia. Il contributo nietzschiano è allora per Bataille quello di aver indicato la strada per sbarazzarsi della storia, dunque in ultima istanza di una visione lineare del tempo e di una teleologia la cui realizzazione è sempre *in nuce*. L'uomo totale sarebbe infatti in Nietzsche colui il quale non pensa più gli istanti della propria vita secondo una sequenza che vede nella realizzazione di una azione l'affermazione della libertà individuale, ma chi al contrario rinuncia all'azione proprio perché sa che il singolo fine è già una limitazione della propria libertà. Attraverso Nietzsche, si afferma quindi per Bataille il pensiero dell'immanenza: «in fondo l'uomo integrale è solo un essere in cui si annulla la trascendenza»<sup>329</sup>. La differenza inserita dal punto di vista del rapporto con il tempo cambia dunque la

---

<sup>329</sup> G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 40.



condizione ontologica dell'uomo che vi si affaccia, facendo sì che ogni istante sia in se stesso fine; è proprio su questo piano che si gioca la possibilità di un sistema dell'immanenza, che sia radicalmente diverso da *tutti i sistemi*<sup>330</sup>. Per quanto questa prospettiva rischi di avvicinarsi alla celebrazione di una forma di irrazionalismo, critica rivolta da Lukács a Nietzsche, Bataille prova ad affrontare la questione dal punto di vista della presunta opposizione tra senso e non-senso, proprio per sottrarla alla dicotomia razionale/irrazionale:

Se voglio realizzare la mia totalità nella coscienza, devo riferirmi alla immensa, comica, dolorosa convulsione di tutti gli uomini. Questo movimento va in *tutti* i sensi. Certo, un'azione sensata (diretta da *uno* scopo preciso) attraversa questa incoerenza, ma proprio tale azione dà all'umanità del mio tempo (come a quella del passato) l'aspetto frammentario. Se dimentico per un istante questo senso dato, vedo piuttosto la somma shakespeariana tragicomica delle bizzarrie, delle menzogne, dei dolori e delle risate; la coscienza di una totalità immanente si fa luce in me, ma come una lacerazione: l'intera esistenza è situata al di là di un senso, è la presenza cosciente dell'uomo nel mondo in quanto egli è *non-senso*, e non ha altro da fare se non essere quello che è, non potendo più superarsi, attribuirsi un qualunque senso nell'azione. Questa coscienza di totalità si riferisce a due modi opposti di usare un'espressione. *Non-senso* è di solito una semplice negazione, si dice di un oggetto che bisogna sopprimere. L'intenzione che rifiuta ciò che è privo di senso è infatti il rifiuto di essere totali, per questo rifiuto noi non abbiamo coscienza della totalità dell'essere in noi. Ma se dico *non-senso* con l'intenzione contraria di cercare un oggetto libero di senso, non nego nulla, enuncio la affermazione nella quale *tutta la vita* si illumina infine nella coscienza. Ciò che va verso questa coscienza di una totalità, verso questa totale amicizia dell'uomo verso se stesso, è giustamente ritenuto in fondo mancante di *serietà*<sup>331</sup>.

Il tema nietzschiano dell'oblio come forza attiva ritorna in queste pagine come un nuovo invito a spogliarsi della trascendenza, il cui esito immediato è la rimozione della presunta dicotomia soggetto-oggetto in favore di un movimento di affermazione che non ha in sé più nulla della *Aufhebung* hegeliana. Calcando la critica di Marx a Hegel, Bataille propone quindi la demistificazione della tensione razionalistica che vorrebbe occuparsi del reale alienandone in partenza l'aspetto materiale, perdendo così sin dal principio la possibilità di accedere all'uomo totale. Se il primo movimento verso l'uomo totale rischia di far scivolare nella follia, è semplicemente perché la perdita del riferimento morale al bene e di quello epistemico alla ragione (o senso) crea smarrimento, proponendo una

---

<sup>330</sup> Il riferimento di Bataille al ruolo di questa diversa prospettiva sulla temporalità sul concetto di sistema è esplicito. Cfr. G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 43: «Non si dimentichi che gli istanti sono, da *tutti i sistemi*, considerati e assegnati come mezzi: ogni morale dice: "ciascun istante della vostra vita sia *motivato*". Il ritorno *toglie il motivo* all'istante, libera la vita dai fini e con questo, in primo luogo, la rovina. Il ritorno è il modo drammatico e la maschera dell'uomo totale: è il deserto dell'uomo per il quale ogni istante si trova ormai immotivato».

<sup>331</sup> G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., pp. 40-41.

immagine della ripetizione che disorienta il soggetto tradizionale. Nietzsche però, «dicendo noi»<sup>332</sup>, ha aperto questo spazio di possibilità per l'avvenire; le prime pagine de la *Genealogia della morale*, con l'utilizzo della prima persona plurale, invitano infatti alla ricerca del noi, quanto di più ignoto a noi stessi (inversione del proverbio di Terenzio), fuori dal nostro pretenderci uomini della conoscenza, offrendo come primo esempio di questa nuova modalità proprio il significato da attribuire ai rintocchi di una campana<sup>333</sup>, caso paradigmatico del succedersi degli istanti. Ecco che la formula “*time is out of joint*”, tratta dall'Amleto, e che sarà abbondantemente ripresa in seguito (un esempio tra tutti, da Deleuze nelle sue lezioni su Kant) diventa la descrizione del tempo della *chance*, la cui origine semantica comune a *échance* rivela già la pericolosità. La *chance* è infatti in Bataille ciò che, cadendo, ac-cade, un altro nome per il lancio di dadi di Nietzsche o di Mallarmé; la *chance* incontra inoltre l'istanza marxiana nella forma di una “economia generale” anti-utilitaristica all'interno della quale ogni limite è stato sorpassato, dove le martingale sono state sostituite, appunto, dal tempo dalla *chance*, senza la quale «gli uomini sarebbero *quello che sono*»<sup>334</sup>, e all'interno della quale la *dépense*, in contrapposizione all'utilità, è la nozione chiave. Se l'economia della perdita non è stata correttamente individuata e pensata, è proprio perché un appannaggio di ordine utilitaristico-morale ha coperto gli occhi di una umanità che quotidianamente si imbatte nell'autosabotaggio, negandone però la sensatezza, quindi ogni forma di ragionevolezza, nell'ordine economico<sup>335</sup>. Inizia così a emergere l'idea secondo la quale il concetto di *chance* sul quale Bataille insiste sia precisamente la dimensione del possibile, dove il possibile non è il contrario dell'impossibile, come si è già avuto

<sup>332</sup> Ivi, p. 49.

<sup>333</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano 2008, p. 3: «Siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza, noi stessi a noi stessi; è questo un fatto che ha le sue buone ragioni. Non abbiamo mai cercato noi stessi – come potrebbe mai accadere che ci si possa, un bel giorno, *trovare*? Non a torto è stato detto: “Dove è il vostro tesoro, là è anche il vostro cuore”; il *nostro* tesoro è là dove sono gli alveari della nostra conoscenza. A questo scopo siamo sempre in cammino, come animali alati per costituzione, come raccoglitori di miele dello spirito, e soltanto un'unica cosa ci sta veramente a cuore – “portare a casa” qualcosa. Del resto, per quanto riguarda la vita, le cosiddette “esperienze” – chi di noi ha anche soltanto una sufficiente serietà per queste cose? O abbastanza tempo? A questo proposito temo che non si sia mai stati veramente “dentro la faccenda”: appunto non abbiamo là il nostro cuore – e neppure il nostro orecchio! A somiglianza, invece, di un uomo divinamente distratto o sprofondato in se stesso, cui la campana, con i suoi dodici rintocchi di mezzodì ha or ora a più non posso rintronato le orecchie, il quale si risveglia di soprassalto e si chiede: “Che razza mai di rintocchi sono questi?”, anche noi talvolta ci stropicciamo, *troppo tardi*, le orecchie e ci chiediamo, estremamente stupiti e perplessi: “Che cosa abbiamo allora veramente vissuto?” o più ancora: “Chi *siamo* noi in realtà?” e ci mettiamo a contare, troppo tardi – come si è detto – tutti i dodici vibranti rintocchi di campana della nostra esperienza, della nostra vita, del nostro *essere* – ahimè! E sbagliamo il conto... Restiamo appunto necessariamente estranei a noi stessi, non ci comprendiamo, non possiamo fare a meno di confonderci con altri, per noi vale in eterno la frase: “Ognuno è a se stesso il più lontano” – non siamo, per noi, “uomini della conoscenza”...».

<sup>334</sup> G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 127.

<sup>335</sup> Cfr. G. Bataille, «La nozione di *dépense*», in Id., *La parte maledetta*, tr. it. di F. Serna, Bertani, Verona 1972, p. 42: «La parte più apprezzabile della vita è data come condizione – talvolta perfino come la spiacevole condizione – dell'attività sociale produttiva. Vero è che l'esperienza personale, trattandosi di un uomo giovanile, capace di sprecare e di distruggere senza ragione, smentisce ogni volta questa concezione miserabile. Ma nello stesso tempo in cui egli si prodiga e si distrugge senza tenerne in minimo conto, chi è più lucido ignora il perché, o si immagina malato; è incapace di giustificare *utilitaristicamente* la propria condotta, e non gli viene mai l'idea che una società umana possa avere, come lui, *interesse* a perdite considerevoli, a catastrofi che provochino, *in conformità a bisogni definitivi*, tumultuose depressioni, crisi di angoscia e, in ultima analisi, un certo stato orgiastico».

modo di apprezzare nel rapporto tra senso e non senso, ma una tensione che anima il reale verso ciò che è ritenuto l'impossibile stesso:

Dalle numerosissime difficoltà della vita deriva una *possibilità* infinita: noi attribuiamo a quelle che ci hanno fermato il sentimento di impossibile che ci domina! Se crediamo l'esistenza intollerabile, dipende dal fatto che un male preciso la svia. E lottiamo contro questo male. L'*impossibile* è eliminato se è *possibile* la lotta. Se pretendiamo il culmine, non possiamo considerarlo raggiunto. Sento invece la necessità di dire – tragicamente? forse...: «L'impotenza di Nietzsche è senza scampo». Se la *possibilità* ci è data nella chance – non quella ricevuta dal di fuori, ma quella che *siamo, giocando e sforzandoci fino* all'ultimo, non c'è evidentemente nulla di cui possiamo dire: «sarà possibile così». Non sarà possibile, ma *giocato*. E la chance, il gioco, presuppongono in fondo l'*impossibile*<sup>336</sup>.

La *chance* è dunque la possibilità, già messa in conto da Nietzsche, che «le cose possano stare per loro in tutt'altro modo»<sup>337</sup>, dove questo tutt'altro modo si definisce in base a un diverso rapporto tra idealità e realtà, in cui sarà finalmente quest'ultima a trionfare sulla prima. Ne segue una necessaria riformulazione dei concetti di verità e di valore, come Nietzsche ha insegnato a fare attraverso la confutazione delle ipotesi storicamente infondate e psicologicamente contraddittorie in favore di una attenzione specifica per le metamorfosi concettuali, rintracciabili, di preferenza, nel linguaggio. Si crea così l'effetto paradossale di ottenere tramite la critica nietzschiana alla morale dello schiavo, al *ressentiment*, una eco della denuncia marxiana di storpiatura del reale in favore dello spirituale/razionale di Hegel, in cui «la morale degli schiavi dice fin dal principio no a un “di fuori”, a un “altro”, a un “non io”»: e *questo* no è la sua azione creatrice»<sup>338</sup>. L'uomo mediocre sente se stesso come culmine<sup>339</sup>, perdendo così ogni possibile accesso a quella *chance* che sola gli offrirebbe la possibilità di raggiungere l'immanenza, che non è altro, in ultima istanza, che questo culmine immediato e spirituale<sup>340</sup>. L'immanenza diviene allora il nome dell'impossibile, per accedere al quale

---

<sup>336</sup> G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., p. 138.

<sup>337</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 14: «se è lecito desiderare, quando non è possibile sapere, mi auguro di cuore che le cose possano stare per loro in tutt'altro modo – che questi indagatori e microscopisti dell'anima siano in fondo coraggiosi, magnanimi e superbi animali, capaci di tenere a freno il loro cuore al pari del loro dolore ed educati a sacrificare ogni idealità alla verità, a *ogni* verità, perfino alla semplice, aspra, brutta, ripugnante, non cristiana, amorale verità... Poiché siffatte verità esistono».

<sup>338</sup> Ivi, p. 26.

<sup>339</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 32: «Che cosa determina, oggi, la *nostra* ripugnanza per l'“uomo”? – poiché è dell'uomo che noi *soffriamo*, non v'è dubbio. – Non il timore, ma piuttosto il fatto che non c'è più nulla da temere nell'uomo; che il verminaio “uomo” è in primo piano e brulica; che l'“uomo mansuefatto”, l'uomo inguaribilmente mediocre e fastidioso ha imparato a sentire se stesso come meta e culmine, come senso della storia, come “uomo superiore”».

<sup>340</sup> Cfr. G. Bataille, *Su Nietzsche*, cit., pp. 182-183: «1° Il culmine intravisto nell'immanenza annulla per definizione certe difficoltà sollevate a proposito degli stati mistici (o almeno degli stati che della trascendenza conservano i moti di terrore e tremore, considerati nella critica dei “culmini spirituali”): - l'immanenza si riceve, non è il risultato di una ricerca; è interamente dalla parte della chance (ed è secondario il fatto che, in certi campi in cui si moltiplicano i procedimenti intellettuali, non si possa istituire una prospettiva netta, purché esista un momento decisivo); - l'immanenza è contemporaneamente, in un moto indissolubile, culmine *immediato*, poiché è da ogni parte rovina dell'essere, e *culmine*

le regole del discorso filosofico devono, necessariamente, andare incontro al proprio sovvertimento. A questo punto del percorso speculativo è ormai evidente che l'istanza kantiana è stata completamente sovvertita: se una riflessione intorno al sistema è ancora possibile, quest'ultima non verrà da una ulteriore insistenza sulla ragione, bensì, al contrario, dal considerare la ragione come una delle diverse componenti del sistema stesso.

#### 2.4.6 Il lato oggettivo

La stagione caratterizzata dalle dichiarazioni antisistematiche conferma quanto appena espresso: la dimostrazione storica e teorica dell'infondatezza della tesi secondo la quale è possibile costruire un sistema a partire dalla ragione si traduce in una sfiducia totale in tale ipotesi. Diversi dunque i contesti filosofici a partire dai quali tali dichiarazioni si ergono. Tra questi, va senz'altro segnalato l'autorevole tentativo adorniano costituito dalla *Dialettica negativa*, interessante in contesto francofono (nonostante il silenzio forzato nel quale il progetto francofortiano cade in Francia, a eccezione fatta per Foucault) se non altro per aver visto il proprio luogo di nascita proprio a Parigi. Nella primavera del 1961 Adorno terrà infatti tre lezioni al Collège de France, nelle quali illustrerà al pubblico parigino il programma del suo «antisistema». Essendo venuta meno alla promessa di coincidere con la realtà, ossia avendo mancato il momento della sua realizzazione secondo il copione della teoresi hegeliana, la filosofia è costretta a criticarsi più che mai, e a rimettere in discussione i presupposti di quella dialettica che avrebbe dovuto offrirle in dono il concreto, in particolare i concetti di identità e di contraddizione. «Gli edifici concettuali nei quali – secondo il costume filosofico – si doveva poter ospitare il Tutto»<sup>341</sup> sono ormai immagini desuete sulle quali il progresso tecnico del capitalismo non permette di attardarsi. Di conseguenza, la filosofia subisce un declassamento da pensiero della totalità a scienza particolare, ripiombando così nel suo concetto scolastico, sebbene Kant l'avesse un tempo liberata da tale sorte. Dopo aver deprecato i tentativi filosofici di Bergson e di Husserl come forme di immanenza soggettiva, Adorno critica la «coazione all'identità» affermando l'inseparabilità costitutiva del non concettuale dal concettuale; in altri termini, il concettuale come identità a sé viene denunciato come apparenza per sventare ogni rischio di assolutizzazione, sistema compreso. Quest'ultimo infatti non è verità, bensì «oggettività negata»<sup>342</sup>. Nonostante la presa di posizione, Adorno non rinuncia però a mostrare i meriti del sistema:

In una fase storica, che ha relegato i sistemi, in quanto si riferissero seriamente a contenuti, nel regno oscuro della creazione dei pensieri lasciandone avanzare solo il pallido profilo dello schema

---

*spirituale*. 2° Distinguo ora *nel gioco* il movimento che, non riferendo, di un essere dato, il presente all'avvenire, lo riferisce invece ad un *essere che non esiste ancora*: in questo senso, il gioco non mette l'azione al servizio dell'agente né di alcun essere già esistente, e in questo supera «i limiti dell'essere»».

<sup>341</sup> T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 4.

<sup>342</sup> Ivi, p. 19.

ordinativo, riesce difficile immaginarsi vivamente cosa un tempo spinse lo spirito filosofico verso il sistema. [...] I sistemi lo sviluppano, interpretano il mondo; gli altri lamentano sempre soltanto: così non va; si rassegnano, falliscono in duplice senso. Se alla fine avessero più verità, ciò parlerebbe per la caducità della filosofia. [...] Dopo la critica di Nietzsche il sistema non documentava più che la meschinità degli studiosi, che si risarciva dell'impotenza politica con la costruzione concettuale del suo diritto di disposizione, per così dire amministrativo, sull'essente. Però il bisogno del sistema, di non accontentarsi delle *membra disiecta* del sapere, ma di esigere quello assoluto, la cui pretesa viene avanzata senza volere già dalla cogenza di ogni singolo giudizio, era allora qualcosa di più che pseudomorfo dello spirito rispetto al metodo irresistibilmente affermantesi delle scienze matematiche e naturali<sup>343</sup>.

Proseguendo in una sorta di storia dei sistemi filosofici, Adorno descrive la tensione seicentesca diretta in quel senso come un prodotto della ratio borghese, che si stava affermando annientando progressivamente la forma di riflessione precedente (ontologia scolastica): l'opera di distruzione richiede un nuovo ordine, giustapposto al caos reale «in modo insensato-razionale»<sup>344</sup>. Attraverso un ardito confronto con il senso di fame del predatore, che a sua volta preda di questo impulso si lancia con furia sulla vittima, Adorno svela il carattere violento del sistema: per il modo stesso in cui è stato pensato, è necessario che il successivo scacci il precedente. Forma adeguata di una filosofia che si voglia vera, il sistema è la tesi per eccellenza di ogni idealismo, primato del pensiero rispetto a ciascuno dei suoi contenuti. Questa tendenza, legata a doppio filo a un certo esercizio del potere, non esaurisce però la complessità della tensione verso un pensiero della totalità. Seguendo la formula del D'Alembert dell'*Enciclopedia*, Adorno distingue *esprit de système* ed *esprit systématique*, contrapponendo quindi al carattere astratto del primo l'aspetto di concretezza del secondo; constata così che «la forma del sistema è adeguata al mondo, che per il suo contenuto si sottrae all'egemonia del pensiero»<sup>345</sup>. La statica e la dinamica di questi due aspetti del sistema si incontrano nella coincidenza tra insieme delle manifestazioni dello spirito e ontologia, a patto però che tale movimento non giunga a compimento. Nasce così un nuovo concetto di sistema, superiore ai tentativi settecenteschi: alla classificazione scientifica, o presunta tale, si oppone la forza della coerenza degli oggetti, la cui garanzia risiede nell'identità con il soggetto assoluto. Tale concetto è però inevitabilmente contraddittorio: un sistema conchiuso è e resterà sempre finito, per quanto aneli a inglobare l'infinito positivo, ossia l'insieme del reale. Con le parole di Adorno:

Questa [la pretesa unità di sistema e dinamica], negando il concetto di limite e assicurandosi come sua teoria che qualcosa resti ancora fuori, ha anche la tendenza a smentire il sistema, il proprio prodotto.

---

<sup>343</sup> Ibidem.

<sup>344</sup> Ivi, p. 20.

<sup>345</sup> Ivi, p. 23.

Sarebbe non infruttuoso esaminare la storia della filosofia moderna sotto l'aspetto di come si accordò con l'antagonismo tra statica e dinamica nel sistema. Quello hegeliano non era in sé veramente un diveniente, bensì era implicitamente già programmato in ogni determinazione particolare. Questa garanzia lo condanna alla non verità<sup>346</sup>.

Tale programmazione sta in una dialettica non ancora giunta a se stessa, la quale si offre in Hegel come movimento della coscienza che tende all'unità, adeguando il non identico, ottenuto per negazione, alla totalità, rinnovata per negazione di negazione. Adorno condivide l'idea hegeliana secondo la quale la società è l'insieme dei soggetti e della loro negazione, ma egli vede nell'intero il luogo di una conflittualità, di un antagonismo reale dal quale occorre ripartire, pena il ricadere in una «ontologia della condizione falsa». Affinché il non-identico si affermi dunque come primo, occorre sottrarsi all'incanto del concetto, tendenza all'astrazione denunciata, come visto, già da Feuerbach e Marx. Il rifiuto del sistema coincide allora in Adorno con il rifiuto di irrigidire il pensiero in una struttura concettuale, non in misura di cogliere quell'aspetto, il non concettuale per l'appunto, che fa altrettanto parte della trama della realtà. Soltanto un materialismo sarebbe in grado di cogliere tale complessità, sostituendo al primato del pensiero speculativo tradizionale quello dell'esperienza nuda, in cui l'oggetto viene sottratto alla prospettiva soggettivistica e diviene infine materia.

Si pone qui in tutta la sua forza l'antinomia tra totalità, concetto legato a una imposizione soggettiva, e infinito, dimensione che difende il non identico dal movimento di assimilazione allo stesso, antinomia che sarà discussa nello stesso 1961 dall'omonimo saggio di Levinas – il quale tematizzerà, con altrettanta forza, l'aspetto violento della soppressione del non identico, percorrendo la strada escatologica di un “al di là” della totalità oggettiva<sup>347</sup>. Il concetto di totalità prevede infatti per Levinas, come già messo in luce da Bataille, una forma di gerarchizzazione degli istanti verso il senso oggettivo, l'unico che conti, a partire dal quale la storia completa la propria metamorfosi in epopea. L'escatologia è invece, innanzitutto, una diversa prospettiva sul tempo, in cui non si rimanda la sensatezza all'eternità, ma la si assume nel tempo vissuto, e una diversa modalità di relazione all'altro, che non passa più attraverso il senso della totalità, ma si misura a partire dal volto. L'idea di infinito è la possibilità di pensare questo rapporto con il tempo e con l'alterità, condizione necessaria dell'esperienza perché relazione già da sempre intesa, e non rimessa a un momento a venire. Il *Selbst* hegeliano non può restarne, evidentemente, inalterato: Levinas afferma infatti

---

<sup>346</sup> Ivi, p. 25.

<sup>347</sup> Cfr. E. Levinas, *Totalità e Infinito*, tr. it. A. Dell'Asta, Jacabook, Milano 2000, p. 20: «Il volto dell'essere che si rivela nella guerra si fissa nel concetto di totalità che domina la filosofia occidentale. In essa gli individui sono ridotti ad essere i portatori di forze che li comandano a loro insaputa. Gli individui traggono da questa totalità il loro senso (invisibile al di fuori di questa totalità stessa). L'unicità di ogni presente si sacrifica continuamente ad un futuro che è chiamato a rivelarne il senso oggettivo. Poiché solo il senso ultimo conta, solo l'ultimo atto muta gli esseri in se stessi. Essi sono ciò che appariranno nelle forme, già plastiche, dell'epopea».

l'irriducibilità della alterità all'io, o piuttosto la irreversibilità del rapporto Io-mondo, che impedisce ogni unità di tipo sistematico. Di conseguenza, ciò che definisce il Medesimo non è più la tautologia logica che lo produce o l'alterità, ottenuta per negazione, che sembra escluderlo per poi riannettervisi, bensì la struttura dell'appropriazione, le possibilità attraverso le quali possiede il mondo, e che Altri come assolutamente altro, con la sua sola esistenza, contesta: «non sono io a rifiutarmi al sistema, come pensava Kierkegaard, è l'Altro»<sup>348</sup>. La distanza che si crea è il luogo del linguaggio, il mezzo attraverso il quale l'Io affronta la distanza che Altri inserisce nel mio mondo.

Un Io non più assoluto ma contingente, l'alterità come modello di trascendenza irriducibile e il linguaggio come luogo privilegiato del darsi del rapporto tra i due saranno i grandi temi della riflessione francofona intorno al sistema. Attraverso le opere di Foucault, Deleuze e Derrida, è possibile seguire questa triplice tensione, e rispondere infine a quella domanda che, sebbene già suggerita, è tempo adesso di esplicitare: può darsi un sistema filosofico in assenza di un Io assoluto, che non passi attraverso la contraddizione (l'alterità non è il non-Io) e senza teleologia? Una tale forma del pensiero filosofico può ancora, con qualche parvenza di legittimità, essere chiamata sistematica? Sarà compito dei prossimi capitoli mettere alla prova questa ipotesi.

---

<sup>348</sup> Ivi, p. 38.

## PARTE SECONDA



### 3. Mantenere insieme

E lontano dal patologico, dalla parte del linguaggio, proprio dove esso si ripiega senza ancora dire nulla, sta per nascere una esperienza nella quale si decide del nostro pensiero; la sua imminenza, già visibile ma assolutamente vuota, non può ancora essere nominata.

M. Foucault, *Storia della follia*

#### 3.1 «Je est un autre»

L'intenzione di questa seconda parte del lavoro è quella di attraversare la questione del sistema, posta nei capitoli precedenti, restringendo l'obiettivo sulla produzione di Deleuze, Derrida e Foucault negli anni sessanta e settanta. Assumendo che il concetto di sistema è cambiato, come è già accaduto nella storia del concetto e come tali autori sostengono esplicitamente, l'ipotesi di lavoro prevede dunque una analisi di tipo testuale che si riterrebbe soddisfatta qualora riuscisse a individuare le coordinate intorno alle quali la possibilità di un sistema, di un nuovo sistema, ruota, nei testi presi in considerazione. Possibilità, questa, che non si darebbe più secondo il modello hegeliano, ma che verrebbe ricostruita a partire da un Io dissolto che si opporrebbe a ogni forma di ego cogito, da una alterità la cui genesi non è legata alla negazione, e da un linguaggio che, come discorso, non è più la lingua della ragione, bensì il luogo in cui si dà la produzione dell'Io e dell'Altro. In questo senso, la formula «Je est un autre», nella molteplicità delle questioni che pone, potrebbe essere il luogo in cui queste tensioni si tengono insieme: come necessaria ridefinizione di questo Io, soggetto grammaticale e disatteso della proposizione; nella possibilità stessa di un enunciato che rinuncia alle regole canoniche di costruzione di una proposizione significante e che, nonostante questo, significa qualcosa; di una alterità che si rivela quanto di più prossimo all'Io. Volendo riassumere l'insieme delle implicazioni insite nella proposizione di Rimbaud, già ripresa, come visto, da Sartre, non sarebbe scorretto indicarlo in un cambiamento radicale del rapporto tra possibile e impossibile. In questo spazio, hanno senz'altro operato, tra gli altri, Deleuze, Derrida e Foucault. Una analisi dei loro testi, assumendo tutte le cautele del caso e senza pretendersi esaustiva, potrebbe allora individuare una nuova tappa da segnare nell'elaborazione stessa del concetto di sistema (asservendolo forse a una nuova dialettica o, il che forse in fin dei conti è lo stesso, a una dialettica non hegeliana?). Si partirebbe dal postulare una comunità intellettuale, sebbene sulla base delle intenzioni o, peggio, sullo spazio-tempo condiviso, che renderebbe il servizio alla storia della filosofia di individuare una nuova casella entro la quale accomunarli, basandosi sulle dichiarazioni, seminate qui e là, di prossimità tra il proprio lavoro e quello degli altri. In questo scenario, testi come il «Theatrum Philosophicum» di Foucault o *Ogni volta unica, la fine del mondo* di Derrida fornirebbero certo un ottimo sostegno per una

introduzione al tema. Si procederebbe in seguito nell'individuare in Nietzsche e forse in Marx gli autori di riferimento comune e il concetto di differenza come tema fondamentale, da opporre alla contraddizione hegeliana; si svolgerebbe poi a dovere la critica della rappresentazione e si concluderebbe in poche righe inventando un nome per qualcosa come un sistema aperto o un sistema della differenza, che nel loro sforzo collettivo Derrida, Foucault e Deleuze avrebbero pensato o inventato. Tuttavia, ci si rende agilmente conto che questa strategia interpretativa, oltre che poco interessante, ha anche il difetto non secondario di fare acqua da tutte le parti. Qualora ci si azzardasse infatti a cercare di moltiplicare i luoghi dei rimandi entusiasti nel testo dell'uno all'opera dell'altro, nel tentativo di sostenere ulteriormente l'ipotesi di partenza, si andrebbe incontro a una delusione: il *Foucault* di Deleuze non è il segno di un lavoro intellettuale portato avanti insieme dai due autori, e la tanto attesa conversazione tra Derrida e Deleuze intorno alle comunanze e alle differenze tra i loro progetti teorici non si è data non perché non se ne sia mai presentata l'occasione, che il tempo tiranno avrebbe negato, ma semplicemente perché non era necessaria. Inoltre, più dei testi d'occasione, vale la pena prendere in considerazione i silenzi che gli uni rivolgono agli altri nei loro testi principali, nei quali, quando si prepara il terreno per quello che potrebbe essere un riferimento, il lettore che attenda il rimando resta inevitabilmente a bocca asciutta. Non si tratta dunque di colmare quella distanza con l'esplicitazione di un percorso comune che tali autori non sarebbero stati in grado di mettere per iscritto e di tramandare alla generazione successiva; c'è piuttosto, tra loro, una sostanziale incomunicabilità, riconosciuta e rispettata come tale dagli stessi, e che bisogna mantenere. Il trittico Deleuze-Derrida-Foucault, nella forma della targhetta post-strutturalismo o post-modernismo, poteva essere costruito solo a posteriori e da lontano, come è stato fatto con la generazione delle tre H o con lo stesso strutturalismo, mancando al contempo i fondamentali della distanza e della prossimità degli attori che vi svolgono la propria parte. Lo si osserva, come fa notare giustamente Cusset, nella pratica, già di per sé piuttosto elocutoria, di utilizzare come paradigma di riferimento per questa stagione del pensiero francofono riferimenti negativi<sup>349</sup>. Considerazione, questa, che rivela nella tentazione di confrontare Deleuze, Derrida e Foucault sulla base del loro rapporto con identità, alterità e linguaggio, una versione rivisitata di quel mettere insieme *per difetto*, avviando così un illegittimabile discorso intorno a un oggetto «male identificato»<sup>350</sup>. Discorso inconcludente quindi, perché conclude troppo in fretta. Bisogna dunque risolversi, altrettanto in fretta, ad affermare che non c'è terreno comune,

---

<sup>349</sup> Cfr. F. Cusset, *French Theory*, cit., p. 20: «Qualche ritornello dell'epoca consente di formare attraverso di loro una comunità esclusivamente negativa: la triplice critica del soggetto, della rappresentazione e della continuità storica, una triplice rilettura di Freud, Nietzsche e Heidegger e la critica della "critica" stessa giacché tutti, a modo loro, interrogano quella tradizione filosofica tedesca. Sarebbe dunque possibile un accostamento spontaneo tra la "microfisica del potere" foucaultiana, la "disseminazione" delle tracce in Derrida, i "flussi" e le "connessioni" sui piani di immanenza deleuziani e lo "spazio iperreale" della simulazione baudrillardiana; ma soltanto *per difetto*, ossia sulla base del fatto che non è reperibile alcuna filiazione – kantiana, dialettica o fenomenologica – cui ricondurre i loro predecessori».

<sup>350</sup> Ivi, p. 21.

che tra quei pensatori non c'è affinità e che qualunque tentativo complessivo di mantenerli insieme manca inevitabilmente quello che Hegel avrebbe indicato come la verità di quell'esperienza? Non esattamente. Per quanto infatti la proposta di vedervi, complessivamente, una stagione del pensiero, conclusasi per molti già nel darsi della contromossa rappresentata dai *nouveaux philosophes*, abbia incontrato un certo consenso, nonostante le fragilità sin troppo evidenti di un assemblamento, ancora una volta, posticcio, questa posizione si rivela debole non per il tentativo in cui si ingaggia, bensì perché nell'intraprendere quella strada rimuove di fatto ciò che in quei testi si è dato, nella fretta di riallacciarlo a un prima (quello strutturalismo dal quale tutti coloro che vi sono stati inseriti tentavano di prendere le distanze) e di indicarne il tramonto (nuova generazione, nuove esigenze, nuovo ripiegamento sull'individuo). In altre parole, non si tratta di un modello di lettura soddisfacente perché manca, cercandolo, ciò che cerca: l'immagine della stagione fiorente benché già terminata funziona esclusivamente se tra strutturalismo e *nouveaux philosophes* si inserisce quella interpretazione del percorso di Foucault che lo vorrebbe compartecipante a quelle due esperienze (si capisce meglio allora l'animosità che coglie i sostenitori della divisione foucaultiana in fasi, animosità non giustificata da fini di tipo didattico), come capostipite o primo rappresentante del post-strutturalismo<sup>351</sup>. Ma se l'unità non si dà a priori, perché questi autori non formano tra loro un cantiere di lavoro collettivo, e non può essere ricostruita a posteriori, pena la produzione di una nuova definizione che, come le altre, non risulterebbe in fin dei conti soddisfacente, come giustificare il tentativo di mantenerli comunque insieme? Se una operazione del genere è possibile, certamente non lo è sulla base di una convergenza nominale: la differenza derridiana, nata da questioni fenomenologiche, condivide molto poco con la differenza deleziana, che mantiene ambizioni di tipo ontologico, nonostante il fatto che pochi mesi separino la pubblicazione di *Differenza e ripetizione* da *La scrittura e la differenza*. Nella valutazione generale di questa esperienza una certa cautela speculativa si impone. C'è sempre un sistema che precede un sistema, come avrà da dire Foucault, ma i due sistemi non stanno tra loro in un rapporto di causa/effetto, bensì in forma disgiuntiva. Né opposti né convergenti, Deleuze, Derrida e Foucault hanno individuato, ognuno per conto proprio, delle serie, attraverso le quali qualcosa è entrato in risonanza. Per questa ragione, mi sembra, se un senso di prossimità si è dato tra loro si è dato nella forma di una sorpresa, trasformata poi, con una certa leggerezza, in regola interpretativa. C'era, perché l'aria di famiglia nasconde sempre affinità oggettive; tuttavia non si è per questo autorizzati ad affrettare l'analisi. Se può darsi qualcosa come un sistema eterogenetico, questo non muove dalla composizione astuta di elementi raccolti qui e là, bensì da una riflessione, non condivisa ma necessaria, intorno a un mantenere insieme in assenza di una soggettività in senso forte. L'analisi dei testi deve allora rivolgersi alla peculiarità di questo

---

<sup>351</sup> Così Arantes, nella sua invettiva datata 1990 e recentemente tradotta in italiano.

mantenere insieme del disparato, che sebbene si dia in tutti e tre gli autori, si dà attraverso strategie e modalità ben diverse. L'illusione sistematica va dunque sfatata in principio: se si può affrontare la questione del sistema in questi autori, occorre farlo partendo dalla disgiunzione. In altre parole, l'impossibile del sistema in senso hegeliano diventa la condizione di possibilità del darsi del sistema in Derrida, Deleuze e Foucault, senza che per questa via si dia unità tra quelle tre posture teoriche. La riflessione sul sistema ne beneficia, e può infine essere avviata sul terreno prescelto.

## 3.2 Foucault

Non bisogna confondere il molle tepore dei compromessi con la freddezza che è propria delle vere passioni. Gli scrittori che amiamo di più, noi “freddi” sistematici, sono Sade e Nietzsche, che in effetti “parlavano male dell’uomo”. Non erano però anche gli scrittori più appassionati?

M. Foucault, «Intervista con Madeleine Chapsal»

### 3.2.1 Follia e alterità

Foucault è senz’altro, tra i tre, l’autore nei testi del quale il termine sistema compare più spesso. Prudenza vuole, naturalmente, che tale aspetto non sia considerato determinante nell’analisi del concetto; tanto più che le occorrenze succitate afferiscono principalmente a forme che, a prima vista e senza essersi impegnati nelle specifiche del caso, rischiano di essere relegate alla sfera del mero empirico, a discapito del loro valore teoretico. Tuttavia, già a partire da una breve rassegna delle suddette, si insinua il dubbio che l’empirico foucaultiano intrecci un legame vincolante con la dimensione trascendentale: dal discorso che la *Renaissance* costruisce intorno alla follia nel campo del linguaggio<sup>352</sup> al «sistema delle passioni»<sup>353</sup> del XVII secolo, dal «sistema delle punizioni»<sup>354</sup> o repressivo<sup>355</sup> a quello religioso<sup>356</sup>, ma anche «sistema di errori»<sup>357</sup> e di obblighi naturali<sup>358</sup>, sistema del matrimonio legittimo<sup>359</sup> che inizia a cedere nel XIX secolo, nonché il sistema del linguaggio nel suo insieme che sempre sfugge all’uomo<sup>360</sup>, ci si rende agilmente conto che *sistema* in Foucault indica sempre un qualcosa che, preesistendo al singolo essere umano concreto, partecipa alla sua individuazione per quell’aspetto inerente al genitivo che lo segue. Il dubbio che permane, e che la seguente analisi si assume il compito di affrontare, trova il suo luogo di espressione in una domanda: sebbene il riferimento ai sistemi sia centrale in Foucault, è possibile per questo articolare un discorso intorno al concetto di sistema, quindi al sistema, in senso filosofico? La strategia attraverso la quale si è scelto di porre ai testi questa questione individua nel percorso teorico compiuto in *Storia della follia* il primo momento dell’analisi, alla luce del quale sarà più agile isolare i nuclei tematici

---

<sup>352</sup> Cfr. M. Foucault, *Storia della follia*, cit., p. 34: «Questo combaciare della coscienza critica e dell’esperienza tragica anima tutto ciò che è stato sentito e formulato intorno alla follia all’inizio della *Renaissance*. Ma esso tuttavia sparirà presto e questa grande struttura, ancora così chiara e così spiccata all’inizio del XVI secolo, sarà scomparsa, o quasi, meno di cent’anni dopo. Sparire non è proprio il termine adatto a indicare con esattezza quanto è avvenuto. Si tratta piuttosto di un privilegio sempre più spiccato che la *Reinassance* ha accordato a uno degli elementi del sistema: a quello che faceva della follia un’esperienza nel campo del linguaggio, un’esperienza in cui l’uomo era confrontato alla sua verità morale, alle regole peculiari della sua natura e della sua verità».

<sup>353</sup> Ivi, p. 87.

<sup>354</sup> Ivi, p. 90.

<sup>355</sup> Ivi, p. 98.

<sup>356</sup> Cfr. ivi, p. 91.

<sup>357</sup> Ivi, p. 99.

<sup>358</sup> Ivi, p. 279.

<sup>359</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli 2010, p. 38.

<sup>360</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 348.

fondamentali al problema, di modo da poterlo rilanciare a partire da un maggior livello di complessità. La scelta risulta strategica sotto almeno due aspetti: nella misura in cui permette di ripercorrere le considerazioni foucaultiane rispettando l'ordine cronologico del loro progressivo approfondimento, e perché *Storia della follia* offre, per stessa ammissione dell'autore, un modello di stampo metodologico che resta valido almeno fino alla stesura di *Le parole e le cose*, coprendo quindi l'arco temporale al quale questa analisi, principalmente, si rivolge.

In prima battuta, è possibile anticipare che l'aspetto fondamentale di questo testo per una riflessione intorno a una rielaborazione del concetto di sistema non è quello offerto dalle occorrenze del termine che si trovano al suo interno, bensì dal discorso che si articola intorno a ciò che abbiamo chiamato la possibilità stessa del mantenere insieme. Il problema che si pone in questo testo è infatti, sin da subito, quello di un tentativo di identificazione di un insieme eterogeneo all'interno delle strutture di internamento in età classica, per indicare il quale nessun nome sembra adeguato, data l'incoerenza nella selezione innanzi alla quale il contemporaneo si trova. L'operazione di Foucault consiste essenzialmente nel mostrare e spiegare i criteri percettivi in base ai quali tali insiemi, in determinate coordinate spazio-temporali, sono stati possibili, e le ragioni per le quali quest'ultimi sono cambiati nel tempo, fino a rendersi intellegibili al sapere dell'età contemporanea. Se nel XV secolo il rapporto tra luogo e manifestazione non ordinaria era ben definito, tanto che i lazzaretti erano gli spazi adeguati ai lebbrosi e la *stultifera navis* il luogo dedicato, nell'immaginario e nella pratica, ai folli, con l'invenzione delle case di internamento questa forma di corrispondenza biunivoca cede il posto a una realtà molto più complessa, della quale occorre rendere conto. Il rapporto che si intreccia tra ragione e follia investe infatti, nelle sue continue oscillazioni, diverse figure, che si trovano così a coesistere in una forma unitaria sempre più difficile da definire, e che a sua volta li definisce: colpevoli e innocenti, malati e sani, folli e dissoluti iniziano a coesistere in un ambiente che li accomuna sotto l'idea di sragione, ossia di allontanamento, consapevole o meno, dal proprio "bene morale". La figura della Sragione organizza intorno a sé tali insiemi eterogenei, sconfessando nel tempo, con le proprie manifestazioni sintomatiche, le indicazioni cartesiane secondo le quali il rischio della follia scomparirebbe nella ragione. È dunque a questi sintomi che Foucault si rivolge, interpellando le variazioni percettive che si danno dal Rinascimento all'età classica; attraverso questa interrogazione, si svela che lo statuto epistemologico di fenomeni quali la miseria, la malattia e la follia subisce un cambiamento tale da farle scivolare da occasioni per mostrare carità cristiana, quindi in qualche modo forme del divino, al regime della punizione morale, dunque di una colpevolezza che rischia di corrompere il resto della popolazione civile, e che per questo va nascosta. Le case di internamento, in origine (XVII sec.) pensate come misure statali per rispondere alle conseguenze di una crisi economica a livello europeo che aveva riversato nelle strade mendicanti, poveri, disoccupati,

malati e folli, creando così problemi a livello di ordine sociale/civile, forniscono l'esperienza di un modello di segregazione la cui conseguenza a lungo termine è descritta da Foucault nella forma dell'alienazione. L'analisi delle pratiche messe in atto intorno alla Sragione si traduce quindi nella storia dell'alienazione di un qualcosa di umano che il nuovo ordine socio-economico-religioso non riconosce più come tale: solo in questo modo è possibile spiegare per quale motivo i venerei, i folli, i sodomiti, gli omosessuali, i maghi, i bestemmiatori, i suicidi mancati, gli oziosi, i libertini si trovano a condividere lo stesso spazio di reclusione. La seconda metà del XVII secolo risponde alla coerenza di una percezione che vede in tutti questi episodi il sintomo di una sragione, uno «stato di servitù nel quale la ragione si rende schiava dei desideri e serve del cuore»<sup>361</sup>, al quale occorre fornire una forma oggettiva. È chiaro che l'obiettivo dell'internamento è molto più legato all'idea di correggere che a quella di guarire: i trattamenti correzionali mescolano pratiche mediche a confessioni e umiliazione della carne, fornendo così un modello che verrà utilizzato a lungo nel caso, più specifico, della follia. Lo statuto caratteristico di questa forma di sragione è dato, per Foucault, dall'oscillare della follia tra il crimine e la malattia. In questo modo, intorno al folle si crea un doppio movimento di alienazione, rispetto al diritto e alla dimensione sociale, che rende il pazzo l'alterità per eccellenza:

Il concetto così strano di «alienazione psicologica», che nella psicotologia sarà ritenuto fondato, non senza d'altra parte farlo beneficiare degli equivoci di cui avrà potuto arricchirsi in un altro dominio della riflessione, questo concetto non è in fondo che la confusione antropologica di quelle due esperienze dell'alienazione, la prima che riguarda l'essere caduto in potere dell'Altro e incatenato alla sua libertà, la seconda che riguarda l'individuo diventato Altro, estraneo alla somiglianza fraterna degli uomini tra loro<sup>362</sup>.

La follia è innanzitutto differenza, ragione per la quale si chiede alla società civile, spesso nella forma della famiglia borghese, di indicarla, senza che ulteriori approfondimenti si rivelino necessari. Tale differenza è talmente forte da portare a pensarla più nella forma di una continuità con il mondo animale che non come alterazione della ragione umana, la quale a quel punto dovrebbe farvi i conti. Non umani, i folli vengono incatenati e si mostrano al pubblico pagante; non li si educa, non si tenta più nemmeno di correggerli, ma li si ritiene guariti quando si è in grado di trasformarli da animali feroci quali sono a mansuete bestie da soma. La contraddizione che ne emerge è enorme: colpevoli in quanto partecipi della sragione umana, legata a tutta la dimensione morale di cui sopra, essi sono al contempo innocenti perché animali, e in quanto tali, se la definizione aristotelica dell'essere umano come animale razionale fa ancora fede, «limite assoluto della ragione incarnata». L'esperienza della follia non è dunque né strettamente teorica né interamente pratica, proprio perché si articola

---

<sup>361</sup> M. Foucault, *Storia della follia*, cit., p. 103.

<sup>362</sup> Ivi, p. 135.

all'interno di una cultura che vi mette in gioco i propri valori a partire da una definizione il cui tratto principale, a ben guardare, era già insito nella scelta di indicare l'esperienza suddetta nella forma di una negazione (S-ragione). Tale costruzione rivela, inoltre, una certa sicurezza nell'indicare, al contrario, con il termine Ragione una forma prima della quale è semplicemente insensato dubitare, il cui statuto cambierà molto tardi nella storia del pensiero. Ancora la psichiatria del XIX secolo, sebbene armata di strumenti medici atti a individuare l'oggettività patologica della follia, si trova presa in un movimento che, lungi dal rivelare in quei sintomi e nel modo in cui li si tratta l'indice di una fragilità interna alla ragione stessa, si trova innanzi a «una follia ancora tutta abitata dall'etica della sragione e dallo scandalo dell'animalità»<sup>363</sup>. Foucault insiste, nella seconda parte dell'opera, sui tentativi di definire questa differenza: chi è il folle? E cosa lo rende tale? Il XVIII secolo si impegna nell'assolvere l'anima dall'esperienza della follia, nella quale, semplicemente, non si dà, e nella quale dunque non vi è peccato: l'innocenza di stampo animale è così rispettata. L'aspetto sul quale Foucault si concentra di più è però il ruolo giocato dal linguaggio: quest'ultimo infatti non solo è il mezzo attraverso il quale l'esperienza della follia il più delle volte si dà, svelando ad esempio che non vi è contraddizione tra follia e uso sillogistico della logica (sono morto, i morti non mangiano, dunque io non mangio), ma anche lo strumento attraverso il quale la follia viene definita e riconosciuta, nonché uno degli strumenti terapeutici d'eccellenza. Si inizia infatti ad ascoltare il folle e a tentare di intervenire sulla sua narrazione, mettendo progressivamente in crisi l'idea che possa esistere un rimedio o un trattamento universale. Il sistema della panacea, che prevedeva l'uso di sostanze naturali del tipo meno nobile, quindi derivati di minerali, animali o esseri umani, per curare la malattia oscura dei folli (mentre per le malattie del corpo si usano soprattutto erbe), a partire dall'idea secondo la quale lo scompenso della fibra può essere riequilibrato da un principio legato alla naturalità dell'ordine delle cose, cede il passo alla nozione di cura, terreno della clinica. L'alienazione come alterazione della propria verità viene scoperta contemporaneamente in medicina e in filosofia, entrando in entrambi i casi in contatto con la storia e in generale con l'idea secondo la quale all'immediatezza salvifica della natura si oppone la complessità, potenzialmente alienante, dell'ambiente umano, seconda natura, negativa, dell'uomo stesso. Di conseguenza, si inizia a diffondere l'idea secondo la quale la reclusione come segregazione atta a garantire la società civile si rivela strutturalmente inefficace ai fini della cura del folle, che necessita al contrario di una operazione di mediazione attraverso quella stessa società civile che ne ha provocato l'alienazione: «si tratta di trasformare uno spazio, che era soltanto di separazione sociale, nel terreno dialettico dove il folle e il non folle si scambieranno le loro segrete verità»<sup>364</sup>. Foucault sottolinea che il passaggio dalla casa

---

<sup>363</sup> Ivi, p. 165.

<sup>364</sup> Ivi, p. 368.



d'internamento all'asilo non avviene per progressiva evoluzione delle pratiche pre-mediche di trattamento della follia in forma medica compiuta, ma che il dominio della medicina negli asili è una conseguenza del progressivo mutamento al quale va incontro la casa di internamento come luogo che passa dalla funzione di segregazione a valore terapeutico, le cui cause vanno ricercate in una trasformazione di tipo culturale (legata molto più all'economia, al cambiamento dell'idea di assistenza, al maggior valore dato alla libertà individuale dalla carta dei diritti in poi, alla critica politica della repressione, e così via). A partire dall'ultimo decennio del Settecento, il certificato medico che attesta la follia permette, così come la dichiarazione di parenti o amici, di accedere alla casa di internamento, ma sarà solo al suo interno che si deciderà, in seguito a un periodo medio-lungo di osservazione, se l'ospite è da prendere in custodia o meno. Il risultato di questa commistione tra folle e non folle è precisamente una zona di indistinzione che trova nell'operato di Pinel a Parigi e di Tuke a York l'espressione della propria ambiguità:

è indubbiamente impossibile sapere con precisione che cosa Pinel intendesse fare quando decise la liberazione degli alienati. Poco importa; l'essenziale risiedeva proprio in questa ambiguità che contraddistinguerà tutto il seguito della sua opera e il senso ch'essa assume nel mondo moderno: costituzione di un dominio in cui la follia deve apparire in una verità pura, insieme oggettiva e innocente, ma costituzione di questo dominio su una modalità ideale, sempre indefinitamente distanziata, poiché ogni aspetto della follia si mescola alla non-follia in una vicinanza indiscernibile. Ciò che la follia guadagna in precisione nel suo schema scientifico, lo perde in vigore nella percezione concreta; l'asilo in cui deve raggiungere la propria verità non consente di distinguerla da ciò che non è la sua verità. Più è oggettiva, meno è sicura. Il gesto che la libera per verificarla è anche l'operazione che la dissemina e la nasconde in tutte le forme concrete della ragione<sup>365</sup>.

La leggenda che accompagna l'operato di Pinel, definito il filantropo, indipendentemente dalla verità di quell'esperienza, rivela che è ormai tramontata l'epoca nel corso della quale il folle era paragonato a un animale feroce; la bestialità sta piuttosto in chi, rifiutandosi di riconoscerlo come umano, gli riserva un trattamento disumano. Liberati dalle catene, i folli ritrovano a Parigi una certa forma di ragione, intimamente legata alla dimensione sociale, e si rivelano utili e docili nei confronti dell'altro, quasi vi fosse una salute propria ai valori sociali. Questa narrazione mitica prende dunque la forma di un calco a rovescio di quella salute che veniva attribuita al ritorno alla natura, e che ancora Tuke professa nelle campagne di York nella forma del Ritiro, una sorta di doppio pseudo-clinico del modello letterario fornito da Defoe nella sua descrizione del rapporto instaurato tra Robinson e

---

<sup>365</sup> Ivi, p. 402.

Venerdì<sup>366</sup>. In entrambi i casi, si tratta di forme di alienazione che possono essere guarite, perché si innestano, da Tuke e Pinel in poi, e come Hegel non mancherà di sottolineare nella *Enciclopedia*<sup>367</sup>, nella distanza tra il folle e se stesso data dalle forme dell'internamento, dunque, a loro volta, all'interno di un mito; perché «proprio di mito bisogna parlare», avverte Foucault, «quando si fa passare per natura ciò che è concetto»<sup>368</sup>. La partecipazione della follia alla sfera animale lascia definitivamente il posto a una interpretazione che la lega precisamente alla capacità, prettamente umana, di fare astrazione da se stesso. Come riassumerà efficacemente Hegel, nel noto §408 dell'*Enciclopedia*, «l'uomo soltanto giunge a cogliersi in quella completa *astrazione dell'io*. Perciò egli ha, per così dire, il *privilegio* della mania e del delirio». In altre parole, la questione della follia, dopo aver latitato sul piano organico nella forma di una analisi quantitativa della debolezza di fibra, si innesta nuovamente nel dominio spirituale. Questo, naturalmente, nella narrazione. Foucault insiste però sul fatto che in realtà la follia diventa, nella prima metà del XIX secolo, un oggetto dello sguardo altrui: la presenza del non folle non è per il folle occasione di dialogo all'interno dell'asilo, bensì l'occhio che sorveglia e giudica. Si organizza dunque un vero e proprio microcosmo giudiziario che non attinge più il proprio modello dalle prigioni, ma che sostituisce alla repressione la punizione, slittamento, questo, che implica una forma di riconoscimento di una colpa in direzione di una progressiva moralizzazione, i cui progressi sono monitorati da un processo di stampo giudiziario indefinito. E all'interno di questo nuovo teatro costruito intorno all'esperienza della follia, il «personaggio medico» riveste un ruolo centrale, che non mancherà di aumentare la propria sfera di influenza e la propria autorità fino alla definitiva consacrazione freudiana. Da tale esperienza, il cui essenziale passa dall'asilo al divano dell'analista, resta però esclusa la sragione, la quale non può

---

<sup>366</sup> Cfr. *ivi*, p. 409: «tra l'uomo bianco isolato nella natura e il buon selvaggio il rapporto stabilito da Defoe non è un rapporto da uomo a uomo, esaurientesi nella sua immediata reciprocità, ma un rapporto da padrone a servo, da intelligenza a devozione, da coraggio riflessivo a incoscienza eroica; in breve, è un rapporto sociale, col suo statuto letterario e tutti i suoi coefficienti etici, che viene trasposto nello stato di natura e diventa verità immediata di quella società a due. I medesimi valori si ritrovano nel caso del soldato Chevingé: tra lui e Pinel non si tratta di due ragioni che si riconoscono, ma di due personaggi ben definiti, che sorgono in un esatto adeguamento a certi tipi, e che organizzano un rapporto secondo certe strutture già date».

<sup>367</sup> La prima parte di *Storia della follia* anticipa già che tra le pagine della *Enciclopedia* hegeliana si assiste a un cambio di paradigma rispetto alla concezione settecentesca della follia, ed è nel penultimo capitolo dell'opera che Foucault ne cita direttamente le pagine, insistendo sulla corrispondenza tra mito dell'alienazione e pratiche messe in atto di Pinel e Tuke: «In entrambi i casi [quello di Pinel e di Tuke], vediamo delinearsi il medesimo sforzo per riprendere certe pratiche dell'internamento nel grande mito dell'alienazione, quello stesso che qualche anno dopo sarebbe stato formulato da Hegel, il quale dedurrà con estremo rigore la lezione concettuale da ciò che sarà avvenuto al Ritiro e a Bicêtre. «La vera cura psichica si regola sul concetto che la follia non è una perdita astratta della ragione, né per quanto riguarda l'intelligenza né per quanto riguarda la volontà e la sua responsabilità, ma un semplice disordine dello spirito, una contraddizione nella ragione la quale esiste ancora, così come la malattia fisica non è una perdita astratta, cioè completa, della salute (questo sarebbe la morte), ma una contraddizione in quest'ultima. Tale cura umana, ossia amorevole e ragionevole, della follia... presuppone che il malato possa ragionare e trova in ciò un punto solido per prenderlo da questo lato»». In effetti, Hegel si è formato intorno alla questione della malattia mentale attraverso il *Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale* di Pinel del 1801. Per un approfondimento su questo tema cfr. M. Farina, *Hegel e il privilegio del delirio: un contributo alla storia dell'isteria*, in «Costruzioni psicoanalitiche», a. XIII, n. 23, 2013, Franco Angeli, pp. 99-116.

<sup>368</sup> *Ivi*, p. 411.

essere ridotta a una forma guaribile di alienazione, come le opere di Hölderlin, Nerval, Nietzsche e Artaud mostrano con fin troppa chiarezza. Le evocative ultime pagine di *Storia della follia* ribaltano allora il piano dell'interrogazione: la domanda del mondo contemporaneo non è più chi è il folle, ma è la follia stessa che, nel suo ergersi nel mondo, lo interroga, scoprendolo impreparato a rispondere alla verità dell'essersi dato di quelle opere:

Ormai, e con la mediazione della follia, è il mondo che diventa colpevole (per la prima volta in Occidente) nei riguardi dell'opera; eccolo reclamato da essa, obbligato a conformarsi al suo linguaggio, costretto al riconoscimento e alla riparazione, a render ragione *di* questa sragione e *a* questa sragione. La follia in cui sprofonda l'opera è lo spazio del nostro lavoro, è l'infinita strada per venirne a capo, è la nostra vocazione sia di apostoli che di esegeti. Per questo non è importante sapere quando si è insinuata nell'orgoglio di Nietzsche e nell'umiltà di Van Gogh la prima voce della follia. Non c'è follia se non come istante supremo dell'opera, e quest'ultima la respinge indefinitamente ai suoi confini; *dove c'è opera non c'è follia*; e tuttavia la follia è contemporanea dell'opera, poiché inaugura il tempo della sua verità. L'istante in cui nascono e si compiono insieme l'opera e la follia è l'inizio del tempo in cui il mondo si trova citato in giudizio da quest'opera e responsabile di ciò che è davanti a essa<sup>369</sup>.

Se qualcosa, nel tentativo di cogliere oggettivamente la follia, continua a sfuggire, non è perché il positivismo clinico non è giunto a compimento, ma perché vi è qualcosa di essenziale, nell'esperienza della follia, che non può essere colto nei termini della valutazione e del giudizio. Questo non vuol dire, d'altra parte, che in assenza di una esperienza soggettiva della follia quest'ultima non possa essere occasione di riflessione per il pensiero, ma al contrario che il semplice fatto della sua esistenza deve essere già di per sé il punto di partenza di una interrogazione che non le si rivolga come al proprio oggetto, ma che le si accompagni nell'indagine speculativa in quella che è la sua provocazione più forte: l'esperienza della follia è innanzitutto istanza di contestazione del rapporto tra il soggetto e la verità. In primo luogo perché, contrapponendo la verità del folle alla verità del non folle, la verità stessa smette di essere un assoluto, per relativizzarsi nella forma della cultura di una epoca; inoltre, con il suo emergere nella storia, essa si rivela la forma privilegiata per cogliere, di ogni cultura, precisamente l'aspetto che quest'ultima esclude, il suo inaccettabile, dunque il suo limite; infine, quel tratto che caratterizzerà l'intera indagine foucaultiana: come indicazione di un limite, la verità di una cultura, ogni verità in ogni epoca, è legata a doppio filo all'interdetto, alle pratiche di esclusione, alla punizione. Il linguaggio è il luogo privilegiato all'interno del quale tutta questa sfera trova la propria espressione, lo spazio in cui si dice l'impossibile di ogni tempo, e al contempo nel quale quello stesso impossibile può essere oltrepassato: questo, per Foucault, il contributo fondamentale che l'opera di

---

<sup>369</sup> Ivi, p. 455.

Freud ha fornito allo studio della follia; questa l'eredità che le pagine di figure come Nietzsche o Artaud hanno offerto al pensiero contemporaneo; questa, infine, la ragione per la quale l'indagine foucaultiana sulla follia doveva necessariamente terminare con una apertura sull'opera, e in particolare sulla follia come assenza di opera. La scrittura non è più, per il contemporaneo, il gesto attraverso il quale l'autore inserisce la propria parola all'interno di una lingua, ma l'essenziale dell'opera si trova nella contestazione della dialettica tra presenza e assenza, tra pieno e vuoto, in favore del grido/canto di un impossibile: non più l'*homo dialecticus*, «l'essere della partenza, del ritorno e del tempo, l'animale che perde la sua verità e la ritrova illuminata, l'estraneo a se stesso che ridiventa familiare»<sup>370</sup>, bensì l'intero mondo contemporaneo che, innanzi alla scrittura e attraverso la scrittura, deve «render ragione di questa sragione e a questa sragione». Non deve dunque sorprendere che *Le parole e le cose* prenda le mosse proprio dal problema posto da una opera.

### 3.2.2 Oltre Hegel: il discontinuo

Per quanto l'analisi più nota de *Le parole e le cose* sia quella dedicata al quadro *Las Meninas* di Velazquez, il testo si apre in realtà, in prefazione, con una citazione e un primo commento a un testo di Borges, nel quale si

menziona «una certa enciclopedia cinese» in cui sta scritto che «gli animali si dividono in: a) appartenenti all'Imperatore, b) imbalsamati, c) addomesticati, d) maiolini da latte, e) sirene, f) favolosi, g) cani in libertà, h) inclusi nella presente classificazione, i) che si agitano follemente, j) innumerevoli, k) disegnati con un pennello finissimo di peli di cammello, l) *et caetera*, m) che fanno l'amore, n) che da lontano sembrano mosche». Nello stupore di questa tassonomia, ciò che balza subito alla mente, ciò che, col favore dell'apologo, ci viene indicato come il fascino esotico d'un altro pensiero, è il limite del nostro, l'impossibilità pura e semplice di pensare *tutto questo*. Che cosa dunque è impossibile pensare, e di quale impossibilità si tratta?<sup>371</sup>

Si tratta, per l'appunto, dell'impossibilità di tenere insieme il disparato, di pensare la stasi e il movimento insieme, l'astratto e il concreto, il morto e il vivo, il dentro e il fuori, di pensare cioè un insieme senza poter contare su nessuna delle categorie che comunemente operano nell'individuazione di quegli elementi che dell'insieme fanno parte, e che assumono al contempo su di sé il compito fondamentale di separarli da tutti gli altri, secondo l'insuperata coerenza dell'*omnis determinatio est negatio*. Affinché vi sia un ordine, è infatti necessario un «sistema degli elementi»<sup>372</sup>, che è in parte interno alle cose stesse nella forma della legge e al contempo dipendente dallo sguardo di chi le

<sup>370</sup> M. Foucault, «La follia, l'assenza di opera», in Id. *Storia della follia*, cit., pp. 476-477.

<sup>371</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. di E. Panaitescu, BUR, Milano 1999, p. 5.

<sup>372</sup> Ivi, p. 9.

contempla. Inoltre, scriverà Foucault qualche anno dopo ne *L'archeologia del sapere*, il XX secolo si è trovato nell'imbarazzo di dover pensare questo ordine *nonostante* i decentramenti operati dai maestri del sospetto. Contro il decentramento operato da Marx (analisi storica dei rapporti di produzione, delle determinazioni economiche e della lotta di classe), ci si è lanciati alla ricerca di una storia globale; contro il decentramento nietzschiano, si è cercato un fondamento originario che facesse della razionalità il *telos* dell'umanità; contro le scoperte della psicoanalisi poi, ma anche della linguistica e dell'etnologia, che hanno decentrato il soggetto rispetto alle leggi del desiderio, alle forme del suo linguaggio, alle regole della sua azione o ai meccanismi dei suoi discorsi mitici o favolosi, si è invocata la continuità della storia, il suo presunto divenire non come sistema ma, al contrario, come duro travaglio della libertà. Foucault si chiede allora:

se si dimostrasse che il problema delle discontinuità, dei sistemi, e delle trasformazioni, delle serie e delle soglie, si pone in tutte le discipline storiche (e in quelle che concernono le idee o le scienze non meno che in quelle che concernono l'economia e la società), come si potrebbe allora contrapporre con qualche parvenza di legittimità il "divenire" al "sistema", il movimento alle regolazioni circolari, o, come si dice con molta leggerezza e irriflessione, la "storia" alla "struttura"?<sup>373</sup>

Liberatosi dalla trappola teorica della continuità, Foucault cerca una forma di regolarità in grado di descrivere quelli che adesso prendono il nome di «sistemi di dispersione»<sup>374</sup>. Tale forma di regolarità, che fa del discontinuo la propria cifra, non si fonda più sull'egemonia di un soggetto di stampo kantiano, ma fa dell'esperienza la base fondamentale per l'elaborazione della teoria. La valorizzazione della discontinuità, contrassegno specifico dell'impegno di Foucault nel campo dell'archeologia delle scienze umane, mira a sconfessare più o meno esplicitamente per lo meno due presunte coppie oppostive: divenire/sistema e storia/struttura. Per limitarsi alla discontinuità più evidente e maggiormente ribadita, essa sta senz'altro nel passaggio tra età classica ed età moderna. Secondo la consuetudine francese, *l'âge classique* indica in Foucault il periodo che va dall'inizio del XVII secolo (fine del Rinascimento) fino alla fine del XVIII, con il risultato che sotto la categoria di "moderno" rientra, con un leggero imbarazzo per il lettore italiano, il pensiero di Hegel. Per quanto questa precisazione possa suonare inutile e pedante, essa mantiene comunque il vantaggio di far emergere con più chiarezza la polemica antidialettica che a tratti emerge nella speculazione foucaultiana, e che Canguilhem esplicita in occasione del dibattito suscitato proprio dalla pubblicazione di *Le parole e le cose*:

---

<sup>373</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, cit., p. 19.

<sup>374</sup> Ivi, p. 52.

Ci eravamo insediati nella dialettica. Superavamo l'anteriore (necessariamente secondo alcuni, liberamente secondo altri), ma sempre nella persuasione che il superamento lo includesse. Ed ora, ecco che uno viene a parlarci di «rotture essenziali», a preoccuparsi «di non poter più pensare un pensiero», «nella direzione ove il pensiero sfugge a se stesso», e ci invita semplicemente ad «accogliere queste discontinuità nell'ordine empirico, evidente e oscuro a un tempo, entro il quale si danno»<sup>375</sup>.

Canguilhem sembra quindi suggerire che le analisi di Foucault sull'episteme rappresentino a loro volta una cesura nel modo di conoscere, una nuova forma del pensiero che si distanzia radicalmente dal paradigma "moderno", intriso di dialettica. L'opera, sulla quale si concludeva *Storia della follia*, è il luogo privilegiato all'interno del quale questo nuovo rapporto tra possibile e impossibile del pensiero si dà. Non ci si rivolge più a uno spirito del tempo innanzi al quale solo alcune forme sarebbero adeguate, ma occorre misurarsi con la costante inattualità dell'opera, con la sua capacità di dire l'impossibile di ogni tempo, l'impossibile del pensiero stesso. È questa l'esperienza alla quale Foucault dà voce nei suoi testi da archeologo, all'interno dei quali ci si rende conto che, per quanto un insieme possa sembrare infondato, come accadeva nel caso delle case di internamento (mendicanti, omosessuali, venerei, folli, bestemmiatori, maghi e così via), o per quanto, al contrario, le categorie interpretative di una data cultura possano pretendersi omnicomprensive, la semplice esistenza, nel concreto o nel pensiero, del dato, sfugge all'ordine del metodo e del sistema, pur svelando, in questo sottrarsi, che nonostante l'accento posto sulle fratture, una forma di continuità, un ordine, persiste. La tassonomia di Borges, in fin dei conti, è fondata; essa si estende nel luogo in cui la spazialità fa da padrona, sulla sterminata (o quantomeno presunta tale, nel nostro immaginario) estensione della Cina. L'analisi del Medesimo condotta in *Le parole e le cose, pendant* teorico del progetto di *Storia della follia*, che si rivolgeva, come visto, all'Altro, suggerisce proprio attraverso la sequenza delle fratture epistemologiche un continuum che si svela essere non solo il luogo del discorso, ma il discorso stesso. La distanza che Canguilhem individua nei testi di Foucault rispetto al paradigma hegeliano non ha la forma di un controcanto a quest'ultimo, bensì quella di una rottura epocale in favore della discontinuità del pensiero stesso; di conseguenza, una interpretazione che li legga come rifiuto di tale o tal'altra postura filosofica rischierebbe di incorrere nell'errore di non prendere sufficientemente sul serio le indicazioni intorno alla necessaria rinuncia al tema della continuità, della eredità e della filiazione (sia anche nella forma del contrappunto), che proprio Canguilhem e Bachelard avevano offerto con determinazione. Altri interpreti non hanno infatti mancato di far notare che le analisi foucaultiane sulla follia non sono in effetti in contrapposizione netta con il percorso dialettico<sup>376</sup>, e

---

<sup>375</sup> G. Canguilhem, «Morte dell'uomo o estinzione del cogito?», tr. it. di S. Agosti, in M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 421.

<sup>376</sup> F. Carmagnola, «Foucault lettore di Roussel», in F. Carmagnola (a cura di), *L'estrema prossimità. Cinque letture sulla follia nell'opera letteraria*, Mimesis, Milano 2008, p. 97: «La relazione di Foucault con la dialettica non è [...]

altrettanto si può sostenere affrontando *Le parole e le cose*<sup>377</sup>. Una forma di confronto con il pensiero hegeliano sussiste e persiste nelle urgenze filosofiche del pensiero di Foucault – come non mancherà di notare Derrida<sup>378</sup>, riferendosi appunto a questa prima fase del progetto teorico del filosofo di Poitiers; l’opposizione alla dialettica non risolve la complessità del posizionamento assunto nei confronti dell’insieme della filosofia hegeliana, come se vi fosse qualcosa in Hegel, dai tratti soffusi e sfumati, a cui non si può rinunciare.

Un luogo della scrittura foucaultiana particolarmente rilevante per mostrare il dialogo, altrove tacito, con la filosofia di Hegel – sia dal punto di vista dei contenuti sia sul piano simbolico<sup>379</sup> – è la sua prima lezione da titolare della cattedra di «Storia dei Sistemi di Pensiero» presso il prestigioso Collège de France, tenutasi il 2 dicembre 1970. Tenutasi, perché il testo, pubblicato con il titolo *L’ordine del discorso*, esprime il desiderio del suo autore di trovarsi già dall’altra parte del discorso, di non essere altro che luogo di installazione di un dire che gli preesiste e che lo ingloba, aggirando così la questione del cominciamento. Questione, quella del soggetto enunciatore, che pervade il discorso strutturalista nella molteplicità delle forme che quest’ultimo ha preso, e che Davide Tarizzo battezza, senza mezzi termini, «la questione del soggetto *al di là del soggetto*»<sup>380</sup>. Una volta distrutto l’imperativo epistemologico dettato dal soggetto cartesiano, occorre infatti pensare il profilo, ossia le possibilità e i limiti, di un nuovo soggetto (per indicare il quale bisognerà inoltre proporre un nome) che sostituirà l’interrogazione sulla propria fondatezza con quella intorno ai suoi prodotti. A partire da questa premessa, è più agevole capire perché, incastonato tra la decennale ricerca archeologica iniziata con *Storia della follia* e lo studio del potere e delle forme di governamentalità che impegnerà Foucault negli anni a venire, il testo preso qui in esame problematizza il discorso come luogo del controllo, della selezione, dell’organizzazione e della distribuzione in ogni società, anticipa le caratteristiche principali dei meccanismi di esclusione atti a tutelare il discorso dominante, individuandoli in tre grandi sistemi esterni («la parola interdetta, la partizione della follia e la volontà

---

superficiale. Riprendiamo le sue due affermazioni principali: l’*homo dialecticus* è finito e la follia è finita o sta per finire come stato possibile estremo della stessa ragione (“ragione in fiamme”). Come sono connessi questi due eventi? In apparenza il primo è causa del secondo: è solo con l’*homo dialecticus* che la follia può essere (ancora) pensata come lo stato estremo da guardare in faccia. Hegel può appunto aver ricordato implicitamente l’antico amico e compagno di studi, Hölderlin, il cui incontro con la follia era stato invece senza ritorno. In realtà si dovrebbe dire forse che la relazione tra pensiero dialettico e sguardo sulla follia ha la forma di una sorta di *loop* o di circolarità: dove c’è l’uno c’è l’altro. La fine dell’uno e la fine dell’altro sono connesse in modo circolare. Solo se penso la follia non come una malattia ma come l’estrema possibilità del pensiero posso intendere il pensiero stesso come un’attività dello spirito capace di guardare in faccia l’estremo».

<sup>377</sup> Per una introduzione alla questione si rimanda all’articolo di S. Berni, «Foucault e la dialettica», in *Iride*, anno XIX n.48 maggio-agosto 2016, Il Mulino, pp. 367-376.

<sup>378</sup> Cfr. J. Derrida, «Cogito e storia della follia», in Id. *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 37-79.

<sup>379</sup> La cattedra in questione era infatti la cattedra del maestro Hyppolite.

<sup>380</sup> D. Tarizzo, *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 20.

di verità»<sup>381</sup>), nei meccanismi interni di limitazione (commento, autore, discipline) che compongono la «polizia discorsiva»<sup>382</sup>, e nelle procedure di assoggettamento del discorso (sistema d'insegnamento, società discorsive, scrittura, sistema giudiziario, sistema istituzionale, ecc.). Nella parte finale di questo testo, egli dedica un ringraziamento a chi gli ha fornito modelli e sostegno per le sue ricerche, compiute e in corso. Dopo un rapido riconoscimento a Dumézil e a Canguilhem, Foucault riserva a Jean Hyppolite pagine in cui ne celebra al contempo il percorso filosofico e il ruolo che, da maestro, ha avuto per la sua generazione:

So bene che la sua opera è posta, agli occhi di molti, sotto il regno di Hegel, e che tutta la nostra epoca, o colla logica, o coll'epistemologia, o con Marx o con Nietzsche, cerca di sottrarsi a Hegel; [...] ma *sfuggire realmente a Hegel presuppone che si valuti esattamente quanto costa staccarsi da lui*; presuppone che si sappia fino a dove Hegel, insidiosamente forse, si sia accostato a noi, presuppone che si sappia, in ciò che ci permette di pensare contro Hegel, quel che è ancora hegeliano; e di misurare in cosa il nostro ricorso contro di lui sia ancora, forse, un'astuzia ch'egli ci oppone e al termine della quale ci attende, immobile e altrove<sup>383</sup>.

La domanda sulla posta in gioco è fondamentale: cosa c'è in Hegel che continua a lavorare insidiosamente nell'aria respirata da Foucault? Che la questione non sia riducibile alla sola dialettica è ormai evidente. Sembra piuttosto che si tratti proprio di quella tanto agognata capacità di insinuarsi surrettiziamente in un discorso non ancora pronunciato, di comprenderne e dominarne il tratto vitale e dinamico dall'interno. Quando il Foucault de *Le parole e le cose* giunge alla conclusione «che il pensiero moderno avanza nella direzione in cui l'Altro dell'uomo deve diventare il suo Medesimo»<sup>384</sup>, quando, dopo aver attraversato Rinascimento ed epoca classica, l'episteme moderna svela il tratto ironico dell'apparente dualismo che compone il titolo della ricerca, quando la tassonomia di Borges si rivela essere il punto di partenza e il luogo di appartenenza finale del percorso svolto, viene il forte dubbio che la critica al ruolo della contraddizione, il rifiuto del primato della coscienza, l'opposizione al soggetto e la denuncia delle chimere di ogni teleologia, non siano di per sé elementi sufficienti a marcare una indiscutibile distanza tra il pensiero contemporaneo e Hegel. C'è una inquietudine più profonda che risuona nel linguaggio foucaultiano e che continua a riferirsi alla filosofia hegeliana, una forma di tensione verso quello che Foucault definisce provvisoriamente nel testo, sulla scia di Lévi-Strauss, l'«impensato» (prima ipotesi di nome per un soggetto al di là del soggetto). Il sospetto che la questione fondamentale che si gioca tra il modello hegeliano e la proposta foucaultiana possa essere precisamente la questione del sistema sorge nel momento in cui ci si rivolge

---

<sup>381</sup> M. Foucault, *L'ordine del discorso*, tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1972, p. 17.

<sup>382</sup> Ivi, p. 28.

<sup>383</sup> Ivi, pp. 54-55.

<sup>384</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 353.



all'intervista che segue la pubblicazione de *Le parole e le cose* rilasciata per "la Quinzaine Litteraire", che si è già avuto modo di commentare nel primo capitolo, all'interno della quale Foucault inserisce la propria ricerca proprio tra le acquisizioni di Lévi-Strauss e quelle di Lacan, ossia in quel luogo all'interno del quale si è scoperto che «quello che ci sosteneva nel tempo e nello spazio, era il sistema»<sup>385</sup>. Che cos'è allora il sistema per Foucault?

### 3.2.3 La morte dell'uomo

Le analisi condotte in *Le parole e le cose*, destinate a risuonare a lungo nel pensiero filosofico e non solo, ribadiscono e insistono ulteriormente lungo il solco già tracciato dalla secca conclusione di *Storia della follia*. Se nel primo testo, come visto, la soggettività che pretenda di offrire un ordine teorico alla sragione è costretta ad abdicare in suo favore, data l'insistenza e la potenza della domanda posta dall'opera, nel volume del 1966 Foucault dà il colpo di grazia con la celebre affermazione sulla morte dell'uomo, offrendo al contempo una più chiara esposizione del carattere di necessità di un tale slittamento concettuale (dalla ragione alla sragione; dall'antropologia alla morte dell'uomo). Dopo aver rilevato la necessaria relativizzazione di tutto ciò che si propone di dire la verità, dunque la storicizzazione dell'episteme di ogni epoca, in favore di una maggiore attenzione ai riguardi delle resistenze e delle contraddizioni che inevitabilmente si danno in ogni narrazione scientifica, in quanto insieme di pratiche discorsive, Foucault si attarda sulle condizioni di possibilità delle scienze umane, la cui irruzione sulla scena del sapere denota una radicale riconfigurazione dei modelli teorici di riferimento. Si tratta di un insorgere che si è dato a partire dal XIX secolo con l'invenzione dell'uomo come perno di riferimento del sapere, come suo necessario fondamento. Tale invenzione, a priori storico del pensiero moderno, è per Foucault ormai prossima al proprio esaurimento, e con essa tramonta l'intera forma tipicamente moderna del pensiero in direzione di una nuova forma, i cui tratti distintivi non possono però essere raccolti a partire dal presente. In entrambi i casi, si tratta infatti di *eventi*, dunque di momenti del pensiero che non possono essere colti dialetticamente o attraverso una analisi di tipo storico a partire da ciò che li avrebbe annunciati per finire con l'eredità che inevitabilmente offrono. Non deve dunque sorprendere che il XIX secolo non trovi infatti la propria eredità teorica nel XVII e nel XVIII secolo, nei quali non si dà riflessione alcuna intorno all'uomo; più semplicemente, sebbene non in modo più intuitivo, il bisogno di interrogarsi sulla vita, sul lavoro e sul linguaggio non si era ancora espresso nelle necessità di quelle configurazioni spazio-temporali. Le indicazioni che Foucault offre intorno a questo slittamento non si limitano dunque a descrivere un avvenimento che si è dato nel corso dell'Ottocento, ma forniscono un modello interpretativo che

---

<sup>385</sup> M. Foucault, «Intervista con Madeleine Chapsal», in M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, cit., p. 35.

permette, se non di prevedere le coordinate del prossimo passaggio, quantomeno di riconoscere gli errori interpretativi di una modernità che si sta chiudendo su se stessa:

le scienze umane non comparvero quando, per effetto di qualche razionalismo urgente, di qualche problema scientifico non risolto, di qualche interesse pratico, fu deciso di far passare l'uomo (volente, nolente, e con maggiore o minore successo) dalla parte degli oggetti scientifici, nel numero dei quali non è forse ancor dimostrato che lo si possa interamente situare; esse comparvero il giorno in cui l'uomo si costituì nella cultura occidentale come ciò che occorre pensare e, insieme, come ciò che vi è da sapere. È ovviamente fuori dubbio che l'emergere storico di ognuna delle scienza umane ebbe luogo in occasione d'un problema, d'un'esigenza, d'un ostacolo d'ordine teorico o pratico [...] Ma se questi riferimenti possono spiegare le ragioni per cui queste scienze si sono articolate in una circostanza determinata e per rispondere ad una domanda precisa la loro possibilità intrinseca, il fatto nudo, che per la prima volta, da quando esistono esseri umani viventi in società, l'uomo, isolato o in gruppo, sia diventato oggetto di scienza, ciò non può essere considerato o trattato come un fenomeno d'opinione: è un evento nell'ordine del sapere<sup>386</sup>.

Il cerchio della razionalità europea, di cui Foucault ha dettagliatamente mostrato le forme rappresentative, volge infine alla propria chiusura, o al proprio ripiegamento su se stesso, nel momento in cui, scansando quest'ultime, l'uomo come riferimento primo dell'episteme passa dall'Io penso kantiano, garante delle scienze positive, alla più complessa riflessione intorno all'Io concreto, incontrando così il proprio margine. Foucault fa infatti notare che a differenza del cogito dell'epoca classica, il cogito moderno si pone nella forma di una interrogazione continua, che lungi dal guardarsi dalle zone di oscurità del pensiero, o al più di metterne in guardia la soggettività che pensa, si impegna a svelare il mistero di un pensiero che non è soltanto nella forma del pensato, ma anche del non-pensante. Di conseguenza, dal progetto classico che punta alla costituzione di una *mathesis universalis*, la mira del sapere rinuncia all'omogeneizzazione in favore di una progressiva frammentazione del campo epistemologico; le scienze umane si muovono dunque nello spazio liberato dall'istanza matematizzante, dal quale emergono tre modelli o regioni fondamentali, all'interno delle quali è possibile rintracciare precisamente quel movimento che vede il pensiero rivolgersi all'impensato e articolarsi, in tutta la sua complessità, su quest'ultimo. Attraverso queste considerazioni, è possibile cogliere l'essenziale della differenza tra il motivo trascendentale in Kant e la sua ripresa husserliana; Foucault sottolinea infatti che la fenomenologia non si pone in linea di continuità con una vecchia forma di razionalità, ma che essa è, al contrario, «il verbale, assai sensibile e acconcio, della grande frattura prodottasi nell'*episteme* moderna al volgersi del XVIII nel XIX

---

<sup>386</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 369-370.

secolo»<sup>387</sup>; la fenomenologia sarebbe allora un progetto teorico legato a doppio filo a tutto ciò che, nell'epoca di Kant, non si era ancora dato pienamente come oggetto di studio e luogo di interrogazione dell'essere dell'uomo. Le esitazioni, i cambi di rotta e l'inevitabile apertura alla questione ontologica sono spie di una inquietudine che Husserl ha condiviso più con Hegel, Marx e Freud che non con Kant, perché caratteristica propria al pensiero moderno:

l'essenziale è che il pensiero sia, per se medesimo e nello spessore del proprio lavoro, a un tempo sapere e modificazione di ciò che esso sa, riflessione e trasformazione del modo d'essere di ciò su cui esso riflette. Esso fa di colpo muovere ciò che tocca: non può scoprire l'impensato, o almeno procedere nella sua direzione, senza con ciò avvicinarlo a sé, o forse anche senza allontanarlo, senza che l'essere dell'uomo, comunque, per il fatto di dispiegarsi entro tale distanza, non si trovi per ciò stesso alternato<sup>388</sup>.

La modernità non è infatti esclusivamente il tempo della scoperta dell'uomo, ma la più problematica presa di coscienza che, nel momento in cui l'uomo sorge come oggetto e fondamento della episteme, emerge al contempo nella scena del pensiero una altra figura, che gli è archeologicamente contemporanea: si tratta, per l'appunto, dell'impensato, dal XIX secolo in poi l'inalienabile di qualsivoglia speculazione teorica. Tale impensato si presenta allora come una particolare e fondamentale figura dell'alterità per l'uomo stesso. L'impresa del pensiero moderno è stata quella di tentare di ricondurre questo Altro al Medesimo, ed è precisamente questo il movimento che volge infine, per Foucault, alla propria chiusura. Dal XIX secolo in poi il pensiero non è più solo pensiero, ma agisce sulla realtà «fin dalla sua forma più aurorale»<sup>389</sup>: consapevolezza, questa, che ha animato proprio quei testi di Sade, Nietzsche e Artaud, sui quali si concludeva *Storia della follia*, ai quali si aggiunge qui anche Bataille. Sono questi gli autori infatti che hanno affermato quell'impossibilità del pensiero che con altri mezzi e altri intenti Hegel, Marx, Freud e Husserl avevano tentato di contenere, ma che avevano senz'altro riconosciuto a loro volta. Non si tratta necessariamente, per Foucault, di intessere un rapporto privilegiato con la follia, sebbene questo sia indubbiamente un tratto caratteristico di quegli autori, enfatizzato al tempo di *Storia della follia*; in *Le parole e le cose* il perno fondamentale è l'incontro del pensiero con il proprio limite e il suo darsi negli enunciati, ragione per la quale la follia è senz'altro uno dei luoghi abitati da questo discorso, sebbene non l'unico né il privilegiato. In stile strutturalista, l'esperienza fondamentale di questo movimento del pensiero è piuttosto la scrittura, lo spazio letterario all'interno del quale il soggetto attraversa la propria necessaria trasformazione innanzi a un impensato che non può più essere ridotto al sé, ma che impone

---

<sup>387</sup> Ivi, p. 350.

<sup>388</sup> Ivi, p. 352.

<sup>389</sup> Ivi, p. 353.

un movimento. Tradendo le proprie cautele metodologiche, Foucault indica le caratteristiche di quella strada che sembra aprirsi nella metà degli anni sessanta in Francia: si tratta, nel suo aspetto negativo, di un rifiuto di ogni forma di antropologia, nel compimento più radicale della nietzschiana morte di Dio, verso qualcosa che in letteratura è già stato indicato con la forma impersonale dell'*il y a*; in positivo, tale rotta sarebbe già in parte stata tracciata dalla psicoanalisi e dall'etnologia, in particolare nel modo peculiare in cui queste due discipline hanno saputo rilanciare la domanda intorno al rapporto tra rappresentazione e finitudine. Attraverso un discorso che non nasconde affinità con le riflessioni althusseriane<sup>390</sup>, Foucault insiste sull'istanza critica fondamentale che segna la differenza tra queste due discipline e il terreno delle scienze umane: trattandosi di un pensiero del limite, psicoanalisi ed etnologia possono fare a meno dello stesso concetto di uomo, poiché se è vero che vi si rivolgono, esse cercano in realtà il suo esterno. La scoperta alla quale vanno incontro è per noi della massima importanza:

a differenza delle scienze umane, le quali, pur tornando sui propri passi verso l'inconscio, rimangono sempre nello spazio del rappresentabile, la psicoanalisi avanza per scavalcare la rappresentazione, per superarla dal lato della finitudine e far sorgere in tal modo, là dove venivano attese le funzioni portatrici delle loro norme, i conflitti colmi di regole, e i significati costituenti un sistema, il fatto puro e semplice che possa esservi sistema (e quindi significato), regola (e quindi opposizione), norma (e quindi funzione)<sup>391</sup>.

È in questo modo che la psicoanalisi e l'etnologia («come la psicoanalisi, l'etnologia interroga non già l'uomo in sé quale può apparire nelle scienze umane, ma la regione che rende in genere possibile un sapere sull'uomo»<sup>392</sup>) scoprono la possibilità di fare a meno dell'uomo, rivelandosi, da una parte, le discipline nei confronti delle quali l'intera sfera delle scienze umane non può non riconoscere il proprio debito e, caratterizzandosi come due contro-scienze, alle quali andrebbe aggiunta una linguistica in grado di fornire loro un linguaggio adeguato, affermandosi, dall'altra, non come uno strumento di tipo descrittivo, bensì come «principio di una decifrazione prima»<sup>393</sup> del mondo. Queste considerazioni accelerano vertiginosamente in conclusione al volume: per Foucault, il progressivo sorgere di questo linguaggio, sul quale si interroga il presente e si interrogherà l'avvenire, non solo è l'ultima prova che l'episteme moderna è ormai giunta al proprio compimento, ma svela, nel suo

---

<sup>390</sup> Il riferimento viene esplicitato nella intervista rilasciata per «La Quinzaine Litteraire» a Madeleine Chapsal, pubblicata il 16 maggio 1966. Cfr. M. Foucault, «Intervista con Madeleine Chapsal», in Id. *Antologia. L'impazienza della libertà*, cit., p. 38: «Il nostro compito è liberarci definitivamente dall'umanesimo, ed è in questo senso che il nostro è un lavoro politico, nella misura in cui tutti i regimi dell'Est e dell'Ovest fanno passare la loro cattiva mercanzia sotto la bandiera dell'umanesimo... Dobbiamo denunciare tutte queste mistificazioni, come attualmente, all'interno del partito comunista, Althusser e i suoi coraggiosi compagni lottano contro lo "chardino-marxismo"».

<sup>391</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 400-401.

<sup>392</sup> Ivi, p. 404.

<sup>393</sup> Ivi, p. 408.

ripiegarsi su di sé, una sostanziale impossibilità di proseguire una riflessione intorno all'uomo<sup>394</sup>. Se il ripiegamento dell'episteme moderna porta via l'*homo dialecticus*, il sorgere di un linguaggio che fa a meno dell'uomo, di un linguaggio che non è più dell'ordine dell'umano, rimuoverebbe definitivamente l'uomo in quanto tale dal centro di ogni sistema di costruzione intorno al suo sapere. Quello che ne resta è allora un nuovo sistema, emerso dalle smagliature del precedente, i cui tratti vanno chiariti. Interrogato a tal proposito, Foucault offre delle prime indicazioni:

Per sistema bisogna intendere un sistema di relazioni che si mantengono, si trasformano, indipendentemente dalle cose che esse legano. Per esempio, è stato possibile dimostrare che i miti romani, scandinavi, celtici facevano apparire gli dèi e gli eroi molto diversi gli uni dagli altri, ma che l'organizzazione che li lega (considerato che queste culture si ignorano l'una con l'altra), le loro gerarchie, le loro rivalità, i loro tradimenti, i loro contratti, le loro avventure obbedivano a un unico sistema... Recenti scoperte nel campo della preistoria consentono ugualmente di scorgere una organizzazione sistematica che presiede alla disposizione delle figure disegnate sulle pareti delle caverne... Lei sa che in biologia il nastro cromosomico porta in codice, in messaggio cifrato, tutte le indicazioni genetiche che permetteranno al futuro essere di svilupparsi... L'importanza di Lacan deriva dal fatto che egli ha dimostrato, attraverso il discorso del malato e i sintomi della sua nevrosi, in che modo siano le strutture, il sistema stesso del linguaggio (e non il soggetto) a parlare... Prima di ogni esistenza umana, prima di ogni pensiero umano, ci sarebbe già un sapere, un sistema, che noi riscopriamo...<sup>395</sup>.

Il sistema, nel modo in cui lo intende Foucault, è allora l'impossibile del sistema hegeliano, ossia un sistema il cui perno fondamentale non è la soggettività, ma una rete complessa all'interno della quale il soggetto si muove e viene definito; tuttavia, del sistema hegeliano si mantiene un tratto fondamentale, ovvero la sua ingiunzione al movimento. Ne segue la dimensione fortemente politica del concetto di sistema: la rinuncia all'uomo si traduce nel rifiuto di un impianto scolastico ereditato dal XIX secolo in cui «vediamo ancora regnare la più insulsa psicologia, l'umanesimo più desueto, le categorie del gusto, del cuore umano...»<sup>396</sup>, tutti schemi interpretativi astratti che incoraggiano alla

---

<sup>394</sup> Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 412: «L'intera episteme moderna – quella formatasi sul finire del XVIII secolo e che ancora serve da terreno positivo per il nostro sapere, quella che costituì il modo d'essere singolare dell'uomo e la possibilità di conoscerlo empiricamente – tutta questa episteme era legata alla scomparsa del Discorso e del suo regno monotono, allo slittamento del linguaggio sul versante dell'oggettività ed alla sua ricomparsa molteplice. Se questo stesso linguaggio sorge adesso con insistenza crescente entro un'unità che dobbiamo ma non possiamo ancora pensare, non è forse il segno che tutta questa configurazione sta per rovesciarsi, e che l'uomo progressivamente perisce a misura che più forte brilla al nostro orizzonte l'essere del linguaggio? Se l'uomo si è costituito nel tempo in cui il linguaggio era votato alla dispersione, non sarà egli destinato a disperdersi, ora che il linguaggio si raccoglie su di sé? E se ciò fosse vero, non sarebbe un errore – un errore profondo dal momento che ci nasconderebbe ciò che oggi va pensato – interpretare l'esperienza attuale come un'applicazione delle forme d'un linguaggio all'ordine dell'umano? Non dovremmo piuttosto rinunciare a pensare l'uomo, o per essere più rigorosi, rinunciare a pensare troppo da vicino tale scomparsa dell'uomo – e il terreno di possibilità di tutte le scienze dell'uomo – nella sua correlazione col nostro interesse al linguaggio?».

<sup>395</sup> M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, cit., p. 36.

<sup>396</sup> Ivi, p. 39.

mistificazione e mancano di presa sul reale; la logica del discontinuo che lo sottende diviene l'imperativo di una istanza critica che non deve mai rinunciare a se stessa in nessun campo del sapere, ma continuare a porre domande al reale, che a sua volta la interroga; contrastare la retorica che ha caratterizzato il discorso dominante dei regimi, e riconoscere sotto la presunta innocenza del ricorso all'umanesimo un imbroglio teorico; inoltre, il fatto che il rapporto tra l'uomo e il sistema non appartenga pienamente alla sfera della libertà né pienamente a quella della necessità, svela con una nuova forma il legame tra mossa teorica e azione pratica, perché una diversa interpretazione del reale coincide con nuove pratiche, estendendo così la dimensione del politico a tutto ciò che riguarda la conoscenza con una nuova radicalità. Si capisce allora che *Le parole e le cose* non è, come dichiara Foucault, il *pendant* teorico di *Storia della follia* solo dal punto di vista dell'oggetto di indagine, che in quest'ultimo sarebbe l'Altro e nel primo il Medesimo: se l'analisi delle scienze umane è una riflessione intorno ai modi attraverso i quali il soggetto di conoscenza diviene l'oggetto stesso di quella conoscenza (come essere che vive, che lavora, che parla), e dunque degli spazi teorici aperti da questa prospettiva e i suoi limiti, *Storia della follia* è un percorso che cerca di restituire la soggettivazione che investe un individuo specifico e delegittimato ridotto a oggetto di conoscenza (il folle), attraverso una analisi delle pratiche di esclusione, di internamento, di riabilitazione. In questo senso, *Storia della follia* segna l'avvio di una speculazione che si rivolgerà a quei due aspetti che, se visti come fortemente commisti alla dimensione della follia nel primo testo, trovano a loro volta luoghi e pratiche specifiche; si tratta dell'indagine condotta in *Nascita della clinica*, testo che si pone tra *Storia della follia* e *Le parole e le cose*, e che interroga sì le rotture epistemologiche che si sono date nella storia della medicina fino alla clinica moderna, ma che nel farlo insiste molto sullo «sguardo medico» e sulla oggettivazione del corpo del malato, che si trova così scisso, come paziente, tra corpo e persona. Questo doppio movimento dell'analisi rafforza la teoria foucaultiana: il regime di verità nel quale ci si trova non è esclusivamente responsabile dei modi di oggettivazione, ma anche della stessa soggettivazione, riportando così l'essenziale della questione a un pensiero della finitudine. Ciò che l'esperienza della follia, della malattia e della criminalità (che sarà poi analizzata in *Sorvegliare e punire*) rivela, ciò che lo studio delle scienze umane mostra, è la necessità, in ogni discorso scientifico sull'uomo, della coincidenza tra origine e limite. Si determina così il campo di immanenza della conoscenza, all'interno del quale il soggetto, l'oggetto e il soggetto preso come oggetto non smettono di interrogarsi tra loro, trasformando attraverso questa interrogazione le coordinate dell'esperienza stessa, che inevitabilmente li prende nel suo movimento di trasformazione. È altrettanto chiaro, come diversi autori non hanno mancato di sottolineare<sup>397</sup>, che affinché si dia

---

<sup>397</sup> È il caso, tra altri, di Maurice Florence, che segnala la centralità della questione del soggetto in Foucault già nel 1984 (cfr. M. Florence, *Il progetto filosofico di Foucault*, in M. Foucault, *Antologia*, cit., pp. 1-5); Davide Tarizzo insiste lungo

esperienza occorre che una forma di soggetto, sebbene non più coincidente con quello kantiano, permanga; l'annientamento dell'uomo dal campo della conoscenza non coincide quindi, per Foucault, con la necessità di eliminare il soggetto di conoscenza, bensì con l'individuazione del particolare gioco di verità all'interno del quale di un soggetto si dice ciò che si dice. La foucaultiana morte dell'uomo in campo speculativo non può quindi risparmiare una certa postura filosofica, i cui tratti sono riconoscibili proprio all'interno di quelle metanarrazioni che Lyotard critica nel 1979; tuttavia, l'elemento le unisce, e che è stato individuato nel tentativo di pensare il sistema, si ripropone nelle analisi di Foucault nella forma di una ulteriore trasformazione di quest'ultimo. L'accento posto su una diversa interpretazione del ruolo dell'uomo e del rapporto tra ragione e sragione nell'economia del sapere indica la direzione da seguire per rintracciarne il perimetro.

### 3.2.4 Ragione analitica

La tesi foucaultiana sulla morte dell'uomo si traduce nella critica a ogni forma di antropologia, compresi i progetti filosofici di stampo kojéviano o feuerbachiano – i cui tratti sono stati definiti lungo il primo capitolo; ne segue il rifiuto di una certa postura teorica afferente al marxismo che vede in Sartre il suo “ultimo” (per Foucault) rappresentante. È in questa direzione che va letto lo slittamento dalla critica all'antropologia al rifiuto dell'umanesimo che la morte dell'uomo porta con sé, e che, se interpretabile come una scelta di campo, lo è in conseguenza di una acquisizione teorica che porta Foucault a rinunciare alla figura dell'*homo dialecticus*:

Grosso modo, si può dire questo: l'umanesimo, l'antropologia e il pensiero dialettico sono legati fra loro. Ciò che ignora l'uomo è la ragione analitica contemporanea, che abbiamo visto nascere con Russell, che appare in Lévi-Strauss e nei linguisti. Questa ragione analitica è incompatibile con l'umanesimo, mentre la dialettica richiede accessoriamente l'umanesimo. Lo richiede per diverse

---

questa direzione, prendendo spunto dall'intervista «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», sempre del 1984, per sottolineare come il rifiuto dell'«idea di un soggetto autonomo e preesistente al linguaggio (e alle sue diverse configurazioni epistemiche, sociali, )», che Foucault condivide con il pensiero strutturalista, non coincide con un disinteresse nei confronti della questione del soggetto. Si tratta, piuttosto, di uno spostamento delle coordinate dell'interrogazione intorno al soggetto dalla forma astratta del cogito in favore del rapporto che egli intesse con la verità e dei vincoli che tale verità gli impone: «Il soggetto di Foucault non è certo più un soggetto cartesiano o fenomenologico, che sa da sempre ciò che deve sapere, ma un soggetto che entra in rapporto con la verità, senza sapere prima ciò di cui va in cerca, *se stesso*. E ciò significa che – al contrario di quanto molti pensano – Foucault non rinnega affatto la nozione di soggetto, ponendola viceversa al centro delle proprie riflessioni, per constatare semmai una certa sua declinazione, di marca essenzialmente cartesiana e/p fenomenologica» (cfr. D. Tarizzo, *Il pensiero libero*, cit., p. 165). Fabio Polidori, attraverso un gioco di rimandi tra passi scelti de *L'ermeneutica del soggetto* e diverse interviste rilasciate da Foucault in merito alla questione del soggetto, non solo mostra l'emergenza della questione del rapporto tra soggetto e verità nei suoi testi, ma ne ribadisce l'importanza per il pensiero contemporaneo: «Credo che, insieme con il pensiero di Nietzsche e con la psicanalisi, il lavoro di Foucault – il quale del resto della psicanalisi non trascura sempre l'importanza – per quanto riguarda la possibilità di una ricognizione di cosa sia la questione del soggetto e della soggettività, sia assolutamente indispensabile. E soprattutto quando, come credo si possa dire del momento attuale, del presente, le forme di soggettivazione o anche di assoggettamento sembrano moltiplicarsi e differenziarsi, ed eludere insomma una possibilità di conoscenza teorica e perciò inevitabilmente riduttiva» (cfr. F. Polidori, «La verità di Foucault», in Id. *Passi indietro. Su verità, soggetto, altro*, Galiani, Napoli 2007, p. 41).

ragioni: perché è una filosofia della storia, perché è una filosofia dell'alienazione e della riconciliazione. Per tutte queste ragioni e perché è sempre, in fondo, una filosofia del ritorno a se stessi, in un certo senso la dialettica promette all'essere umano che egli diventerà un uomo autentico e vero. Promette l'uomo all'uomo e, in questa misura, non è dissociabile da una morale umanistica. In questo senso i grandi responsabili dell'umanesimo contemporaneo sono evidentemente Hegel e Marx. Ora, mi sembra che scrivendo la *Critica della ragion dialettica* Sartre abbia in qualche modo messo un punto finale, abbia chiuso la parentesi su quell'episodio della nostra cultura che inizia con Hegel. Ha fatto quanto ha potuto per integrare la cultura contemporanea alla dialettica, vale a dire le conquiste della psicanalisi, dell'economia politica, della storia, della sociologia. Ma è sintomatico che non poteva lasciar cadere tutto ciò che rientrava nell'ambito della ragione analitica e che è profondamente legato alla cultura contemporanea: logica, teoria dell'informazione, linguistica, formalismo. La *Critica della ragion dialettica* è il magnifico e patetico sforzo di un uomo del XIX secolo per pensare il XX secolo. In questo senso, Sartre è l'ultimo hegeliano, e direi anche l'ultimo marxista<sup>398</sup>.

Ogni tentativo di adeguare la dialettica al mondo contemporaneo è destinato al fallimento perché, ancora una volta, non vi è continuità tra due momenti culturali. Il fulcro del legame tra antropologia, marxismo esistenzialista e idealismo risiede infatti in una impossibilità di mettere radicalmente in discussione quella ragione sulla quale si fondano quale loro presupposto. Con lo stesso gesto dunque, Foucault si sbarazza non solo dell'uomo come perno di ogni paradigma antropologico, ma della dialettica come movimento speculativo e verità della storia, della questione del senso portata avanti dall'esistenzialismo, delle pretese totalizzanti della ragione. In questo modo, egli sfugge contemporaneamente a ogni tentazione di dualismo ontologico e di teleologia, scoprendo alla fine della sua indagine sul rapporto tra empirico e trascendentale la necessità di un pensiero dell'immanenza. La portata della questione è teoreticamente enorme: per Foucault si tratta di cogliere a partire dalle sue prime (e varie) manifestazioni nel reale l'affermarsi di una forma di ragione diversa dalla ragion dialettica, che egli vede emergere, contro-intuitivamente, soprattutto nella letteratura, ma anche in alcuni testi di Nietzsche, di Russell, di Wittgenstein e persino di Heidegger. Un tipo di ragione che egli chiama, provvisoriamente, ragione analitica, per nominare il nuovo spazio di azione del pensiero nel mondo contemporaneo. Più che un nuovo tipo di ragione, la ragione analitica assume in Foucault le sembianze di un movimento, quello stesso movimento che, come accennato, viene descritto nelle pagine de *L'archeologia del sapere* come la necessaria coincidenza tra divenire e sistema. Tale movimento però non può essere colto a partire dalle premesse teoriche del paradigma esistenzialista e dalla loro critica. La stessa scelta terminologica, ragione analitica, è spia di una commistione che chiama in gioco altre esperienze del pensiero contemporaneo, più adatte

---

<sup>398</sup> M. Foucault, «È morto l'uomo?», in Id. *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 1*, tr. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996, p. 124.



dell'esistenzialismo a «diagnosticare che cos'è “oggi”»<sup>399</sup>, e che provengono più dall'ambito epistemologico. Si capisce allora meglio qual è l'urgenza che sottende le dichiarazioni foucaultiane intorno alle pieghe prese dall'ingresso della fenomenologia in Francia<sup>400</sup>, ancora una volta in chiave anti-umanistica e dunque anti-sartriana: le conquiste della epistemologia portate avanti da autori come Canguilhem e Cavailles sono per Foucault la direzione lungo la quale la ragione analitica può darsi nella sua versione francofona, ossia la direzione lungo la quale si preoccupano di indagare precisamente la dimensione dell'impensato che, in quanto tale, esclude dal circuito l'Io penso. In particolare Cavailles, che come visto è per Foucault l'iniziatore di quella interpretazione della fenomenologia che in Francia «risalirà ai problemi fondanti del pensiero di Husserl, quelli del formalismo e dell'intuizionismo»<sup>401</sup>, è riconosciuto dallo stesso Canguilhem come anticipatore dei compiti del pensiero contemporaneo:

Vent'anni fa, le ultime pagine e soprattutto le ultime righe dell'opera postuma di Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, stabilivano la necessità, per una teoria della scienza, di sostituire il concetto alla scienza. Il filosofo matematico, il quale, in una lettera al suo maestro Léon Brunschvicg, aveva rimproverato a Husserl un uso eccessivo del *cogito*, si congedava altresì, per dirla in termini filosofici, dal suo maestro, scrivendogli: «Solo una filosofia del concetto, e non già una filosofia della coscienza, può dare una dottrina della scienza. La necessità generatrice non è quella di un'attività, ma di una dialettica». Queste parole apparvero allora, a molti, come un enigma. Oggi possiamo capire che l'enigma aveva valore di annuncio. Cavailles aveva stabilito i limiti dell'impresa fenomenologica prima ancora che questa avesse esibito, in Francia, e cioè con un ritardo evidente, le proprie ambizioni illimitate, e aveva assegnato con vent'anni di anticipo il compito che la filosofia si sta riconoscendo oggi: sostituire al primato della coscienza vissuta o riflessa, il primato del concetto, del sistema o della struttura<sup>402</sup>.

---

<sup>399</sup> Cfr. M. Foucault, «La filosofia strutturalista permette di diagnosticare che cos'è “oggi”», in Id. *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste I*, cit., p. 149.

<sup>400</sup> Oltre alle dichiarazioni foucaultiane già riportate nel primo capitolo intorno al doppio statuto della fenomenologia in Francia, che vedrebbe da una parte l'interpretazione sartriana e, dall'altra, i testi di Cavailles, si possono qui aggiungere le considerazioni espresse in merito da Canguilhem nella sua analisi de *Le parole e le cose*. Cfr. G. Canguilhem, «Morte dell'uomo o estinzione del cogito?», in M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 434: «Non sta a me rimproverare a Foucault il raffronto, paradossale secondo molti, scandaloso secondo alcuni, tra fenomenologia e positivismo (pp. 345-347). L'analisi del vissuto gli sembra un tentativo, appena più esigente e quindi più rigoroso, per “far valere l'empirico come trascendentale” (p. 345). Quando Husserl cercò di essere più radicale di Descartes e miglior trascendentalista di Kant, i tempi – vogliamo dire l'*episteme* – erano cambiati. Il *cogito* aveva cessato di apparire l'antenato più venerando della funzione trascendentale e l'impresa di raddoppiamento trascendentale aveva cessato di essere confusa con la stessa funzione filosofica. L'interrogazione husserliana doveva quindi riguardare la scienza più che la natura, e il problema dell'uomo nel suo rapporto con l'essere più che la fondazione dell'essere dell'uomo entro il *cogito*. “Sotto i nostri occhi il progetto fenomenologico non cessa di svolgersi in una descrizione del vissuto – empirica suo malgrado – e in un'ontologia dell'impensato, la quale mette fuori circuito il primato dell'*Io penso*”». È evidentemente a questa seconda direzione che Foucault e Canguilhem rivolgono la propria attenzione.

<sup>401</sup> M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza*, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3 (1978-1985). *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, cit., p. 318.

<sup>402</sup> G. Canguilhem, «Morte dell'uomo o estinzione del cogito?», in M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 434-435.

In altri termini, il pensiero contemporaneo ha il compito di pensare la possibilità del pensiero oggettivo senza cedere alla tentazione di iscriverlo nei contorni di una autoriflessione, e al contempo senza affrettarsi a risolversi per la sua impossibilità. Se si tratta ancora di una dialettica, quest'ultima non può dunque prendere le mosse dai momenti della *Fenomenologia* hegeliana, perché non riconosce valore di verità all'esperienza dell'attività della coscienza, all'interno della quale il rapporto con la finitudine è sempre negativo. Al tempo dell'uomo nel mondo, alla sua storia, Foucault accosta la storia della conoscenza dell'uomo, della sua episteme, chiedendosi di volta in volta, innanzi ai suoi contenuti empirici in un determinato spazio-tempo, le condizioni a partire dalle quali quel tipo di conoscenza è stata possibile. Per questa ragione Foucault resta interessato dalla dimensione della contraddizione come spia di un significato non indagato, ma il suo obiettivo non è quella di risolverla, bensì di analizzarla allo scopo di mostrare ciò che implica e le differenze che lascia emergere; si tratta infatti di contraddizioni empiriche, nelle quali Foucault individua i luoghi in cui «è più facile scavare», o «i rilievi che possono essere utilizzati per nascondersi o per sferrare un attacco»<sup>403</sup>. Queste le ragioni, più profonde, per le quali ogni confronto con Hegel, con la sua dialettica o con il suo sistema, sono destinate a cadere a margine del percorso foucaultiano. Foucault si inserisce infatti in un altro binario, quello appunto dell'analisi del sapere, che non desidera definirsi neanche nei termini, più ampi, di un percorso storico o filosofico; ponendo il «problema dell'essere del linguaggio», Foucault ha delineato la regione più ampia possibile all'interno della quale analizzare il pensiero, il campo, appunto, della ragione analitica. Analitica perché in contrapposizione all'interpretazione, al pensiero della rappresentazione; analitica perché rivolta verso i segni e le loro condizioni di possibilità, e disinteressata, in questa sua «freddezza»<sup>404</sup>, al pathos dell'esistenza individuale. Una ragione analitica, infine, che si rivolge al sistema come al suo problema fondamentale: per capire il reale, con un gesto teorico che è al contempo immediatamente politico, occorre coglierne le condizioni di possibilità sul piano dell'episteme. Con le parole di Foucault:

Lo sforzo compiuto attualmente dalle persone della nostra generazione non è rivendicare l'uomo *contro* il sapere e *contro* la tecnica, ma è proprio quello di dimostrare che il nostro pensiero, la nostra vita, il nostro modo di essere, persino il nostro modo di essere più quotidiano, appartengono alla medesima organizzazione sistematica e quindi dipendono dalle *stesse* categorie del mondo scientifico e tecnico<sup>405</sup>.

Il sistema al quale si rivolge Foucault è quindi il complesso preindividuale che determina le condotte in un certo spazio-tempo, e che emerge innanzitutto dai discorsi, trasformati poi in pratiche di

---

<sup>403</sup> M. Foucault, «Terza intervista. "Io sono un artificiere"», in Id. *Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, a cura di F. Polidori, Mimesis, Milano 2007, p. 41.

<sup>404</sup> Cfr. M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, cit., p. 40.

<sup>405</sup> Ibid.

esclusione, leggi, etiche e politiche, contraddizioni tra questi aspetti. Trattandosi di un prodotto storico, il sistema è costantemente destinato al cambiamento, senza che per questo vi sia una direzione teleologica. Proprio perché mutevole, la critica diviene allora lo strumento attraverso il quale è possibile mettere in discussione lo statuto del sistema dato nel qui e ora, fino a prossima articolazione.

## 3.3 Derrida

### 3.3.1 Il sistema impossibile

Il percorso derridiano scopre nel procedere fenomenologico la possibilità di costituire un campo trascendentale a partire dalle riflessioni di Husserl intorno alle oggettualità ideali. Tale terreno speculativo permetterà a Derrida di trovare al fondo dell'idealità una botola da palco, precipitando nella quale si anticipa e si ritrova ogni ripetizione possibile. Questa ultima forma sarà il «*presente vivente*, la presenza a sé della vita trascendentale», dunque in ultima istanza il luogo all'interno del quale ogni tentativo di distinzione tra soggetto e oggetto cade, lasciando così emergere l'istanza paradossale, per diversi aspetti affine a quella individuata da Foucault, sebbene cambiata di segno:

una non-presenza irriducibile si vede riconoscere un valore costitutivo, e con essa una non-vita o una non-presenza o non-appartenenza a sé del presente vivente, una mai sradicabile non-originarietà. [...] Si tratta solamente di fare apparire lo spazio originale e non empirico del non-fondamento sul vuoto irriducibile dal quale si decide e in cui si libra la sicurezza della presenza nella forma metafisica dell'idealità<sup>406</sup>.

Lo spazio di questo non fondamento sarà individuato da Derrida nel linguaggio, luogo all'interno del quale la *vita* e la *idealità* si incontrano, permettendo così al senso di sorgere e di avviare l'interrogazione intorno alla sua origine. Derrida sostiene infatti che, se ogni coscienza è coscienza di qualcosa, la zona di indistinzione tra linguaggio e coscienza si estende fino a far perdere i confini dell'uno e dell'altra. Questa progressiva indistinguibilità è confermata dall'analisi intorno alle oggettualità ideali, la cui possibilità di costituzione è essenziale alla coscienza, sebbene restino dei prodotti storici legati ad «atti di creazione o di pensiero». La domanda che si pone Derrida è dunque la seguente: questa «indiscernibilità non introdurrà forse la non-presenza e la differenza (la mediazione, il segno, il rinvio, ecc.) nel cuore della presenza a sé?»<sup>407</sup>. Il percorso attraverso il quale Derrida elabora tale questione, che coinvolge l'intera postura metafisica dell'Occidente, si articola inizialmente nella forma di un commento puntuale dei e ai testi husserliani, per procedere poi in direzione di una messa alla prova in senso classico della proposta fenomenologica. La "classicità" dell'operazione risiede innanzitutto nell'accettare le premesse della proposta di Husserl e di accompagnarne la speculazione, assumendo l'impegno a seguirne gli esiti, quasi si trattasse di una seconda mano che accompagna e mostra il gesto della prima. Il commento porta però in superficie l'impensato di tale percorso, rilanciando così la necessità speculativa di proseguire l'interrogazione filosofica, la quale, come vedremo, non si formalizza come superamento, bensì come nuova domanda

---

<sup>406</sup> J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, a cura di G. Dalmasso, Jacabook, Milano 1968, pp. 11-12.

<sup>407</sup> Ivi, p. 23.

e come diverso luogo di analisi. È questa la prima forma assunta da quel movimento speculativo che in Derrida prenderà il nome di decostruzione, termine destinato, contro le intenzioni dello stesso autore, a definirne, specialmente sul piano della ricezione internazionale, l'insieme del percorso filosofico. Sebbene non si tratti dunque di un movimento dialettico in senso stretto, la sensazione di una certa prossimità di tipo argomentativo con quella postura filosofica che è stata il tratto tipico dell'idealismo tedesco colpisce inevitabilmente il lettore<sup>408</sup>, chiamato a confrontarsi con la doppia intenzione di un processo all'interno del quale la *pars destruens* rilancia continuamente verso una nuova indagine, destinata a sua volta a una forma di necessario ripensamento. Il senso di familiarità permane anche nel momento in cui lo sguardo del lettore passa dal metodo, o meglio dalla strategia di indagine, al contenuto tematico delle ricerche di Derrida; a differenza di Deleuze e di Foucault infatti, Derrida non rinuncia in partenza alla possibilità che il concetto di genesi sia il luogo di una dialettica, e lo indaga insistendo proprio sulla critica già rivolta da Hegel e da Husserl a Kant: il trascendentalismo come posizione speculativa è una eredità fruttuosa solo se si rinuncia alla postulazione a priori delle categorie per partire, al contrario, dalle cose stesse, e risalire solo in seguito alle condizioni. In altre parole, l'empirico regola e stabilizza il trascendentale, come in quegli anni suggerivano Tran-Duc-Thao e Althusser nei loro rispettivi progetti di fondazione e descrizione del materialismo dialettico. Se però tale posizione non trova nella dialettica hegeliana un modello adeguato, questo accade precisamente perché l'idea di sistema ha nuovamente cambiato forma nell'insieme del pensiero speculativo: sebbene vi sia infatti in Derrida «una ingiunzione al sistema cui non ho mai potuto, né voluto, rinunciare», la necessità e la volontà in questione non partono più, come vedremo, da presupposti hegeliani. La questione del sistema gioca un ruolo strategico all'interno della interpretazione dei testi di Derrida, perché permette di mettere in luce a un tempo lo «scarto», per utilizzare il termine di Vitale, da Hegel e, in una certa misura, anche da Husserl, e al contempo di sorreggere l'impalcatura di un confronto con quella che Foucault ha definito la questione fondamentale della sua generazione; si tratta dunque di affinare ulteriormente, attraverso il suo contributo specifico, i tratti caratteristici e i primi esiti di tale interrogazione.

Sarà proprio commentando l'opera dichiaratamente antisistema di Levinas che Derrida offrirà ulteriori elementi per tematizzare la necessità del sistema in filosofia e la sua funzione. La prima parte di *Violenza e metafisica*, pubblicato nel 1964, si rivolge precisamente al ruolo fondamentale dell'interrogazione in filosofia, dalla quale dipende l'avvenire stesso del pensiero speculativo. Modelli indiscussi di questa opera di salvaguardia della domanda sono Husserl e Heidegger, i quali,

---

<sup>408</sup> A proposito del rapporto Derrida-Hegel, Vitale parla di una «prossimità *quasi* assoluta», indagando la quale è possibile «prendere in considerazione la possibilità di uno scarto». Cfr. F. Vitale, «Hegel: la famiglia e il sistema. Derrida interprete di Hegel II», in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche", Volume CXI – 2000, p. 6.

nella «ombra immensa»<sup>409</sup> di Hegel, hanno riconosciuto l'interrogazione come necessità del filosofare e l'hanno riaffermata come interrogazione totale. Si tratta di un riaffermare o di un ripetere nella misura in cui questi autori rilanciano, per Derrida, una tensione propria alla postura filosofica delle origini, e che si esprime in quel mondo greco che ne ha definito il linguaggio. Si tratta, in ultima istanza, di interrogare l'insieme di quel linguaggio a partire dalla sua concettualità, sottomettendosi dunque a quella «unica tradizionalità greca»<sup>410</sup> all'interno della quale il pensiero si muove, per scuoterla dall'interno. Questa premessa disegna, da una parte, la cornice all'interno della quale Derrida tematizza le posizioni di Levinas e, di conseguenza, di un incedere, di un movimento del pensiero, la cui possibilità sembra essere legata proprio alla discussione intorno al sistema; dall'altra, essa annuncia già la critica che la strategia derridiana del commento non mancherà di rivolgere contro lo stesso Levinas, rivendicando l'esigenza di non potersi sottrarre alla chiusura della metafisica dall'esterno:

La difficoltà è classica e non interessa soltanto il metodo. La limitatezza di queste pagine, la farà diventare ancora più grave. Non sceglieremo. Ci rifiuteremo di sacrificare la storia del pensiero e delle opere di Levinas all'ordine o al complesso di temi – non è il caso di dire sistema – che si raccolgono arricchendosi, nel libro maggiore: *Totalité et Infini*. Perché se si deve credere per una volta, all'accusato principale del processo istruito in questo libro, non interessa tanto il risultato quanto il divenire. Ma non sacrificheremo neppure l'unità fedele a sé dell'intenzione al divenire, che, in questo caso, risulterebbe un puro disordine. Non sceglieremo tra l'apertura e la totalità. Saremo dunque incoerenti, ma senza risolverci sistematicamente all'incoerenza. La possibilità del sistema impossibile, resterà all'orizzonte, per preservarci dall'empirismo<sup>411</sup>.

La possibilità del sistema impossibile diviene allora il primo nome di una tensione che agisce nella strategia derridiana, i cui effetti emergono proprio attraverso il movimento della decostruzione; l'errore principale di Levinas sarebbe quello di aver rinunciato in principio a tale possibilità, che salva appunto dall'empirismo, ossia da quel sogno eterologico che svanisce all'alba del linguaggio. Non si tratta, per Derrida, di porre il sistema come termine *ad quem* del pensiero speculativo, bensì della necessità di abitarne lo spazio dispiegato perché luogo all'interno del quale si dà un divenire irrinunciabile alla filosofia. In una certa misura quindi, tale sistema impossibile, e non la sua impossibilità, è la premessa da tenere viva nel corso della speculazione filosofica affinché questa si dia; se il sistema è impossibile, lo è però di fatto, nei suoi effetti, perché si rivela sempre contro se stesso:

---

<sup>409</sup> J. Derrida, «Violenza e metafisica», in Id. *La scrittura e la differenza*, cit., p. 101.

<sup>410</sup> Ivi, p. 103.

<sup>411</sup> Ivi, p. 106.

La decostruzione [...] consiste nel prendere atto – nella lettura e nell’interpretazione dei testi – del fatto che ciò che ha reso possibile l’effetto di sistema in certi filosofi è una certa disfunzione o disaggiustamento, una certa incapacità di chiudere il sistema<sup>412</sup>.

L’intera decostruzione sarebbe allora il movimento attraverso il quale tale disfunzione, l’impossibilità fattuale del sistema, ritrova infine la superficie, nella forma di un discorso che lentamente ma inesorabilmente erode la speculazione filosofica proprio a partire dalla sua origine. Il sospetto che possa trattarsi di una versione francofona della *Voraussetzungslosigkeit* di hegeliana memoria prende allora piede: senz’altro la decostruzione è un movimento, una attività del pensiero filosofico che sottopone a critica l’oggetto al quale si rivolge, e il cui incedere è scandito precisamente da questo momento negativo nei confronti di ciò che pure gli permette di andare avanti. La questione si complica ulteriormente prendendo in considerazione l’accusa, rivolta da più parti a Derrida, di essere, in fin dei conti, un sistematico in senso classico; la decostruzione sarebbe infatti, in ultima istanza, un movimento speculativo, possibile quindi anch’esso solo a partire dal sistema come presupposto, che si applica sistematicamente ai testi della tradizione metafisica, ottenendo come unico effetto, sempre uguale a sé, la denuncia dell’imperativo della metafisica della presenza.

È quanto accade, per citare un episodio ben noto, nella valutazione complessiva che della classicità derridiana e del suo rapporto con il sistema offre Foucault, all’interno della già citata polemica intorno allo statuto della follia in Cartesio<sup>413</sup>:

Derrida non fa che richiamare nella sua lettura una assai vecchia tradizione. Egli d’altronde ne ha coscienza; e questa fedeltà sembra, a ragione, confortarlo. Gli ripugna in ogni caso pensare che gli interpreti classici abbiano mancato, per disattenzione, di rilevare l’importanza e la singolarità del passo sulla follia e sul sogno. Sono d’accordo almeno su un fatto: non è per nulla a causa della loro disattenzione che gli interpreti classici hanno cancellato, prima di Derrida e come lui, questo passo di Descartes. *È per sistema. Sistema di cui oggi Derrida è il rappresentante più decisivo, nel suo ultimo splendore*: riduzione delle pratiche discorsive alle tracce testuali; elisione degli avvenimenti che vi si producono per trattenere solo dei segni per una lettura; invenzioni di voci dietro il testo per non dover analizzare le modalità d’implicazione del soggetto nei discorsi; citazione dell’originario come detto e non detto nel testo per non ricollocare le pratiche discorsive nel campo delle trasformazioni dove esse si effettuano<sup>414</sup>.

---

<sup>412</sup> J. Derrida, M. Ferraris, *Ho il gusto del segreto*, cit., pp. 5-6.

<sup>413</sup> Per una introduzione al problema, cfr. M. Vergani, *Jacques Derrida*, Mondadori, Milano 2000, pp. 165-169.

<sup>414</sup> M. Foucault, «Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco», tr. it. di E. Renzi e V. Vezzoli, in Id. *Storia della follia nell’età classica*, tr. it. di F. Ferrucci, BUR, Milano 2006, p. 508, corsivo nostro.

In questa appendice alla riedizione di *Storia della follia*, pubblicata nel 1972, Foucault vede dunque nell'ex allievo il gesto ormai coralmemente denunciato di sacrificare la realtà alle necessità di un rigore filosofico antico, che pur di non cedere sul sistema, quindi su una certa pretesa di oggettività e coerenza, opera per omissione e invenzione, e che si fonda su presupposti ingiustificati. Vi si denuncia quello che nello stesso 1972 viene definito oltreoceano come «il “testualismo” di una lotta di classe “puramente verbale”»<sup>415</sup>, che insieme alla marginalizzazione della storia<sup>416</sup> crea il sospetto di una rinuncia a Marx, in favore di un atteggiamento speculativo per molti aspetti affine al positivismo<sup>417</sup>. Sempre in suolo americano, frequentato da Derrida con regolarità dal celebre convegno del 1966 alla Johns Hopkins in poi, l'idea secondo la quale egli sarebbe più alla fine di un certo modo di fare filosofia che non all'inizio di una nuova pratica filosofica si insinua e si afferma, in particolare a seguito dell'introduzione alla traduzione inglese de *La grammatologia*, apparsa nel 1976. Gayatri Spivak, traduttrice e curatrice del testo, insiste sul pentagono di riferimento di Derrida, che vede ai propri vertici Heidegger, Nietzsche, Husserl, Hegel, e Freud; Derrida ne avrebbe colto l'eredità, dando il nome di decostruzione a ciò che questi «protogrammatologi» avrebbero balbettato senza spiegare<sup>418</sup>. Inoltre, l'accento tedesco della costellazione di riferimento di Derrida lascia emergere

---

<sup>415</sup> F. Jameson, *La prigione del linguaggio. Interpretazione critica dello strutturalismo e del formalismo russo*, cit. in F. Cusset, *French Theory*, cit., p. 46.

<sup>416</sup> Su Derrida e la storia, cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 98: «Mi si permetta di ricordarlo in breve: un certo modo di procedere decostruttivo, perlomeno quello in cui ho creduto di dovermi impegnare, consisteva sin all'inizio nel mettere in questione il concetto onto-teologico – ma anche arqueo-teleo-logico della storia – in Hegel, Marx o anche nel pensiero epocale di Heidegger. Non per opporgli una fine della storia o una anistoricità, ma al contrario per dimostrare che questa onto-teo-arqueo-teleologia blocca, neutralizza e infine annulla la storicità. Si tratterebbe allora di pensare un'altra storicità – non una nuova storia o ancor meno un “new historicism”, ma un'altra apertura dell'evenemenzialità come storicità, che permetta di non rinunciarvi, ma al contrario di aprire l'accesso a un pensiero che afferma la promessa messianica ed emancipa in quanto promessa: in quanto promessa e non in quanto programma o disegno onto-teologico o teleo-escatologico. Perché, lungi dall'esser necessario rinunciare al desiderio dell'emancipazione, pare che bisogna invece tenervi più che mai, e che proprio come all'indistruttibile costituito dall'“è necessario”. È qui la condizione di una ri-politicizzazione, forse di un altro concetto del politico».

<sup>417</sup> Tarizzo sottolinea che, sebbene questo tratto sia particolarmente evidente in Derrida, e possa aver contribuito all'affermarsi del decostruzionismo negli Stati Uniti, ci rivela al contempo qualcosa che agisce all'interno dello stesso strutturalismo, e che i poststrutturalisti ereditano. Cfr. D. Tarizzo, *Il pensiero libero*, cit., pp. 14-15: «È curioso [...] il successo di Derrida negli Stati Uniti. Ed è un filosofo americano (non di stretta ortodossia analitica) ad aver insinuato che “la sensibilità positivista ha aiutato il decostruzionismo ad affermarsi nel campo degli studi letterari un po' come il pragmatismo aveva preparato, tre decenni prima, l'occupazione dei dipartimenti di filosofia americani da parte del positivismo logico” [S. Cavell, *A Pitch of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge-London 1994, p. 83]. Sia il decostruzionismo (diciamo, il Derrida prima maniera) sia il positivismo scoprono “una originarietà della scrittura rispetto alla voce, del sistema rispetto all'individuo, del segno rispetto alla parola” [ibidem]. Il privilegio va, in entrambi i casi, a un sistema di segni che possiede vita propria. E se il positivismo presenta ancora agli occhi del decostruzionista una concezione della scrittura (o della traccia) legata al predominio del registro fonetico su quello scritturale, la sola conseguenza sarà che per lui occorre potenziare ulteriormente gli automatismi del segno, che autonomamente produce il proprio testo. Il “nesso interno” tra il positivismo e il decostruzionismo potrebbe essere esteso e applicato all'idea strutturalista in generale. È piuttosto inutile chiedere a uno strutturalista *chi* stia parlando e *da dove* stia parlando, la sua risposta verterà unicamente su ciò di cui si parla: “l'inconscio esiste” risponde Lacan. E in maniera analoga: la traccia esiste (Derrida), la serie esiste (Deleuze), l'enunciato esiste (Foucault)...».

<sup>418</sup> Cfr. F. Cusset, *French Theory*, cit., p. 138: «è la prima tappa di un ribaltamento capitale: da quel momento gli americani vedranno in Derrida non tanto l'eterodosso prosecutore della tradizione filosofica o magari colui il quale ne dissolve il testo, quanto invece il suo sublime compimento, una sorta di empireo del pensiero critico che sarebbe stato semplicemente preparato dai suoi precursori tedeschi».



con ulteriore chiarezza il peso dell'assenza di Marx. Eppure, quando Derrida scriverà di Marx, lo farà sottoscrivendo *Le tre parole di Marx* di Blanchot, ossia affermando l'essenziale di Marx per il pensiero nello sforzo «di pensare il “mantenere insieme” del *disparato* stesso», un *disparato* che si compone di insiemi, tre sorte di parole ben distinte e forse persino opposte tra loro. Esigenza che si ritrova nella decostruzione, che si iscrive a sua volta all'interno di tale imprescindibile teorico:

La decostruzione non ha mai avuto senso e interesse, almeno ai miei occhi, se non come radicalizzazione, cioè anche nella tradizione di un certo marxismo, in un certo spirito del marxismo. Con la decostruzione si è tentata una radicalizzazione del marxismo (e in essa, alcuni lo avranno notato, un certo concetto economico dell'economia differenziale (*différentielle*) e dell'*exappropriation*, anzi del dono, gioca un ruolo organizzatore, al pari del concetto di lavoro connesso alla *différance* e al lavoro del lutto in generale). Se questo tentativo è stato prudente e parsimonioso, seppur raramente negativo, nella strategia dei suoi riferimenti a Marx, è perché l'ontologia marxista, il richiamarsi a Marx, la legittimazione basata su Marx erano in qualche modo troppo saldamente controllati. Sembravano saldati a un'ortodossia, a degli apparati e a delle strategie il cui inconveniente minimo non era solo che, in quanto tali, erano prive di avvenire, prive dello stesso avvenire. Si può intendere avvenuta per saldatura un'adesione artefattuale ma salda, il cui stesso evento ha costituito tutta la storia del mondo da più di un secolo e mezzo, e quindi tutta la storia della mia generazione<sup>419</sup>.

La storia di quella generazione di cui Derrida fa parte sarebbe allora lo sforzo di radicalizzazione non già di una proposta esclusivamente metafisica, ma di un progetto etico-politico che impone il compito teorico di insistere sulla zona di indeterminazione tra concetti storicamente affermatesi come opposti tra loro, per esaltare al contrario l'indecidibilità di una “o” che li divide senza che ci si possa risolvere in favore di un *vel* o di un *aut*. Si tratta di una questione che risuona nel panorama filosofico del post-strutturalismo, e che Deleuze e Guattari interrogano come problema di consistenza o di consolidamento, da sostituire all'antica interrogazione sul rapporto tra fondazione e fondamento o sul principio primo, secondo una intuizione che mette insieme la traiettoria marxiana e le riflessioni di Nietzsche<sup>420</sup>. Non si tratta quindi, in Derrida, di una metafisica del testo, e neanche, come insinua Foucault, di una forma ben precisa di pedagogia, bensì di una riflessione intorno alla necessaria e irriducibile presenza dell'altro nell'uno, che trova nel linguaggio terreno fertile per il proprio sviluppo:

---

<sup>419</sup> J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 119.

<sup>420</sup> Cfr., G. Deleuze, F. Guattari, «1837. Del ritornello», in Id. *Mille Piani*, cit., p. 474: «Il problema non è più quello di un principio e neanche quello di una fondazione-fondamento. È divenuto un problema di consistenza o consolidamento: come consolidare il materiale, come renderlo consistente, perché possa captare queste forze non sonore, non visibili, non pensabili? [...] Ricordiamoci dell'idea di Nietzsche: l'eterno ritorno come piccola filastrocca, come ritornello, ma che cattura le forze mute e impensabili del cosmo. Si esce dunque dai concatenamenti per entrare nell'età della Macchina, immensa Meccanosfera, piano di cosmicizzazione delle forze da captare».

Bisognerebbe riflettere con pazienza a quel che accade nella lingua allorché il pensiero greco dell'*eteron* sembra spegnersi di fronte all'*alter-huic*, sembra farsi impotente a dominare quello che tuttavia esso solo permette di pre-comprendere, dissimulando come *alterità* (altro in generale), ciò che in compenso gli rivelerà il centro irriducibile del suo senso (l'altro *come* altrui). Bisognerebbe riflettere sulla complicità di questa dissimulazione e di questa pre-comprensione che non si produce all'interno di un movimento concettuale, perché la parola francese *autrui* (e la parola italiana *altrui*) non indica una specie di genere *altro*. Bisognerebbe riflettere questo pensiero dell'altro *in generale* (che non è un genere), pensiero greco, all'interno del quale questa *differenza* non specifica (si) produce (nel) la nostra storia<sup>421</sup>.

Se la proposta di Levinas non può essere accolta da Derrida, è proprio nella misura in cui *Totalità e infinito* pretende di superare le difficoltà della quinta delle *Meditazioni cartesiane* insistendo sull'esistenza assoluta dell'alterità, che compare nella forma della «congiuntura del faccia a faccia»<sup>422</sup>: tale relazione, etica prima che conoscitiva, non si lascerebbe ridurre a una soggettività, e svelerebbe al contrario l'errore husserliano di pretendere l'assolutezza del cogito, denunciando ogni tensione verso la totalizzazione come un gesto essenzialmente violento e invocando l'irriducibilità di un Fuori assoluto, di una exteriorità costitutiva. Al contrario, Derrida esclude la possibilità di pensare l'infinitamente altro in assenza di rapporto con lo stesso, ritenendo di conseguenza non percorribile un percorso che fa dell'eterologia assoluta l'origine della verità, del senso, del linguaggio. Nel suo insieme, e come accennato, si tratta per Derrida del rifiuto di ogni forma di empirismo, inteso come tensione verso «un pensiero puro della differenza pura», in favore di una differenza impura, mediata, la cui analisi potrà essere condotta esclusivamente nel linguaggio: si tratta infatti di rinunciare al modello del giudizio per accedere alla proposizione. L'analisi fenomenologica diviene il metodo attraverso il quale è possibile dissodare il pensiero, individuando precisamente i gesti violenti che hanno portato all'affermazione dell'immagine del pensiero dominante, e interrogare il testo filosofico. Va da sé che una tale prospettiva esclude ogni ricorso alla rappresentazione a vantaggio della ripetizione: come avrà da dire Deleuze in *Differenza e ripetizione* infatti, il ripetuto non può essere rappresentato, bensì significato, dunque in ultima istanza «mascherato da ciò che lo significa, mascherando a sua volta ciò che esso significa»<sup>423</sup>. È ciò che accadrà all'idealismo trascendentale fenomenologico nella riflessione di Derrida attraverso le sue analisi, e la ragione per la quale è interessante ripercorrerne le tappe: «allora bisogna, in un certo modo, ridiventare classici e ritrovare altri motivi di divorzio tra la parola e il pensiero»<sup>424</sup>.

---

<sup>421</sup> J. Derrida, «Violenza e metafisica», in Id. *La scrittura e la differenza*, cit., p. 133.

<sup>422</sup> E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 257.

<sup>423</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 29.

<sup>424</sup> J. Derrida, «Violenza e metafisica», cit., p. 195.

### 3.3.2 Rückfrage

Nella sua *Introduzione a «L'origine della geometria»*, Derrida affronta la questione del rapporto tra l'oggetto ideale e il suo divenire storico seguendo le analisi husserliane sull'oggetto matematico, emblema dell'idealità: premettendo che chi si attendesse da quel testo una presentazione storica dei progressi della geometria a partire dal primo geometra rimarrebbe deluso, egli spiega le ragioni dell'impossibilità di presentare fenomenologicamente l'origine della geometria in quei termini. L'interrogazione deve infatti rivolgersi alle condizioni di possibilità della geometria come accaduto, tralasciandone dunque l'origine fattuale, che al più potrebbe rientrare in una storia delle conoscenze. Si tratta di indagare una forma di "preistoria trascendentale" comune a tutte le scienze, proprio perché indifferente all'oggetto specifico. Tuttavia, partire da tale preistoria sarebbe insensato; la geometria si è data come fatto, e questo permette di interrogarne la *Erstmaligkeit*, una unicità che non sta naturalmente nel singolo fatto in sé (poniamo, la scoperta del primo teorema) ma nel senso del fatto geometrico, che posso interrogare fenomenologicamente partendo dallo stato attuale della geometria. Si tratta quindi di una interrogazione della tradizione scientifica nella forma di una *Rückfrage*, che Derrida traduce con *question en retour*, mantenendo così il riferimento a una comunicazione epistolare a distanza. È questa la differenza fondamentale tra l'interrogazione fenomenologica delle scienze e la prospettiva della *Weltanschauung*, già criticata altrove, come visto, da Husserl: se, in questo secondo caso, l'idea alla base è un fine che si trova nel finito, ragione per la quale cambia di epoca in epoca, l'idea fenomenologica della scienza è invece una costante. La domanda che si pone adesso è sugli interlocutori di una tale comunicazione a distanza; non si tratta più, evidentemente, della monade egologica contro la quale Sartre e Deleuze si schierano, sebbene la questione sia intimamente affine a quella affrontata dalla quinta delle *Meditazioni cartesiane*:

In che modo può l'evidenza soggettiva egologica del senso divenire oggettiva e intersoggettiva? Come può dar luogo ad un oggetto ideale e vero, con tutti i caratteri che conosciamo: valore onnitemporale, normatività universale, intelligibilità per "tutti", sradicamento da ogni fattualità dell'«*hic et nunc*», ecc.? è la ripetizione storica della questione dell'oggettività così frequentemente posta nelle cinque conferenze di *Idee der Phänomenologie*: come può la soggettività uscire da sé per incontrare o costituire l'oggetto?<sup>425</sup>

La soggettività qui in questione è chiaramente una soggettività di tipo comunitario, l'unica in grado di «produrre il sistema storico della verità e risponderne totalmente»<sup>426</sup>, una sorta di sostrato comune a tutti gli ego. L'accento però è posto sul rapporto tra oggettività e storicità, o meglio sul rapporto tra

---

<sup>425</sup> J. Derrida, *Introduzione a «L'origine della geometria» di Husserl*, Jaca Book, tr. it. di C. Di Martino, Milano 1987, p. 113.

<sup>426</sup> Ivi, p. 111.

le condizioni di oggettivazione e le condizioni della stessa storicità. Procedendo lungo le deduzioni husserliane, non senza esplicitarne il tratto teleologico, Derrida spiega che l'analisi del darsi dell'oggetto in generale coincide con tutto ciò che è per una coscienza pura in generale, di tutto ciò che può apparire e che, di conseguenza, non c'è differenza tra la ricerca delle condizioni di possibilità dell'oggettualità e di quelle della storia. Quando ci si chiede però qual è la prima condizione di possibilità della storia, la risposta può essere una e una soltanto: il «*linguaggio*». L'oggettività ideale è infatti l'elemento del linguaggio in generale.

Senza dubbio la lingua è «costituita interamente... da oggettività ideali, ad esempio, la parola *Löwe* (Leone) non avviene se non una sola volta nella lingua tedesca, è l'identico delle innumerevoli espressioni mediante le quali chiunque la usi<sup>427</sup> (O., 180). La parola ha quindi una oggettività ed una identità ideali, poiché essa non si confonde con alcuna delle sue materializzazioni empiriche, fonetiche o grafiche. È sempre la *stessa* parola che è presa di mira e riconosciuta attraverso tutti i gesti linguistici possibili. Nella misura in cui è questo oggetto ideale che sta sempre al cospetto del linguaggio in quanto tale, quest'ultimo presuppone dunque una neutralizzazione spontanea dell'esistenza fattuale del soggetto parlante, delle parole e della cosa designata. La parola non è quindi che la pratica d'una eidetica immediata<sup>428</sup>.

Si tratta qui di un primo livello dell'oggettività ideale della parola, del suo grado primario, che separa il nome dalle sue espressioni concrete; tuttavia, essa è indubbiamente legata a una fattualità, all'esistenza della lingua tedesca e a chi la parla ad esempio, e per analizzare questo aspetto occorre accedere al grado secondario, ossia al contenuto intenzionale. È l'unità ideale del contenuto infatti che permette la traducibilità da una lingua all'altra, una identità del senso espresso che libera la parola dalla soggettività parlante che la pronuncia. Questo non toglie che la parola sia legata al leone in quanto tale, che resta "oggetto della ricettività": «l'idealità del suo senso e della sua evocazione è legata da una irriducibile aderenza ad una soggettività empirica»<sup>429</sup>. Derrida fa subito notare però che nel caso degli oggetti matematici l'aderenza alla contingenza reale che si aveva nel caso del leone non si dà più. Gli oggetti della geometria sono infatti identici in ogni lingua e in ogni luogo dal

---

<sup>427</sup> Traduzione modificata. Il problema in cui si incorre in questo passaggio è quello di una prima traduzione, quella che Derrida offre del testo di Husserl, in cui «z.B. das Wort Löwe kommt in der deutschen Sprache nur einmal vor, es ist Identisches seiner unzähligen Äußerungen beliebiger Personen» viene tradotto in francese con «... par exemple, le mot Löwe [Lion] n'advient qu'une seule fois dans la langue allemande, il est l'identique des innombrables expressions par lesquelles n'importe qui le vise», dove il verbo francese «viser» equivale, in contesto fenomenologico, all'italiano «intenzionare». Di fatto, Derrida introduce quindi una intenzionalità, in questo passaggio, che nel testo husserliano non era presente (come conferma anche il passaggio successivo: «è sempre la *stessa* parola che è presa di mira e riconosciuta»). Quando Di Martino si trova a dover tradurre «viser» utilizza l'espressione «prendere di mira», che è in effetti il significato comune tra la versione tedesca e quella francese, ma che non rende conto della forzatura derridiana, certamente non casuale, e il cui significato andrebbe senz'altro approfondito.

<sup>428</sup> Ivi, p. 118.

<sup>429</sup> Ivi, p. 123.

momento in cui emergono nella storia. È questa la premessa di quella storia trascendentale nella quale Husserl accompagna i propri lettori. La questione che si pone a questo punto è come può l'oggettività geometrica innalzarsi all'idealità a partire dal suo primo sorgere «nello spazio coscienziale dell'anima del primo inventore»<sup>430</sup>: affinché non si limiti alla contingenza di una singola presenza, occorre che entri nel linguaggio attraverso la parola. Se il linguaggio è il luogo del senso lo è precisamente perché è la condizione di possibilità della tradizione. A chi se ne sorprendesse, ritenendo questa posizione incoerente rispetto ad altri luoghi della scrittura husserliana, Derrida risponde seccamente:

Riconoscere nel linguaggio ciò che *costituisce* l'oggettività ideale assoluta, tanto quanto la *esprime*, non è forse un altro modo di annunciare o di ripetere che l'interpersonalità trascendentale è la condizione dell'oggettività?<sup>431</sup>

Si ripropone quindi qui la questione che, come abbiamo visto, chiudeva le *Meditazioni cartesiane*, e sulla quale si interrogava anche Sartre, ma si ripropone prendendo le mosse dall'altra metà, ossia da una indagine intorno all'oggettività ideale in direzione dell'intersoggettività. La comunità di linguaggio diviene infatti la struttura *a priori* che sostiene le differenze contingenti, rendendo in linea di principio la traduzione da una lingua all'altra sempre possibile. È la coscienza di essere di fronte alla stessa cosa che permette di accedere a un «noi puro e pre-culturale»<sup>432</sup>. Questa stessa cosa è innanzitutto la Terra, il luogo della spazialità che comprende tutti gli altri elementi, oggetto d'indagine del calcolo e della geometria, terreno dal quale sorgono le prime idealità. Il lavoro di oggettivazione alla quale la Terra dà vita non permette tuttavia di considerare la Terra stessa come un oggetto: «la possibilità di una geometria è rigorosamente complementare all'impossibilità di ciò che si potrebbe chiamare una “*geologia*”, scienza oggettiva della Terra stessa»<sup>433</sup>. Una scienza oggettiva della Terra non è possibile perché la Terra funge da punto-zero per i corpi-oggetto, come il corpo proprio era il *qui* originario a partire dal quale la determinazione del movimento era possibile, sebbene il primo non fosse, a sua volta, in movimento. Per questa ragione, la Terra copernicana non è ancora la Terra come *Bodenkörper*: affinché lo sia, deve essere ridotta a un *qui* assoluto, pensata quindi in un eterno presente il cui unico stato adeguato è la quiete assoluta quale condizione di possibilità della quiete e del movimento degli altri mobili:

La terra è, in effetti, contemporaneamente al di qua e al di là di ogni corpo-oggetto. Essa precede ogni corpo-oggetto – in particolare la terra copernicana – come il terreno, come il *qui* del suo apparire relativo. Ma essa eccede ogni corpo-oggetto come suo orizzonte infinito, poiché non è mai esaurita dal

---

<sup>430</sup> Ivi, p. 128.

<sup>431</sup> Ivi, p. 132.

<sup>432</sup> Ivi, p. 134.

<sup>433</sup> Ivi, p. 137.

lavoro di oggettivazione che da essa procede: «*La Terra è un Tutto, le cui parti... sono dei corpi, ma in quanto Tutto essa non è un corpo*». Vi è dunque una scienza *dello* spazio nella misura in cui il punto di partenza di questa scienza non è *nello* spazio<sup>434</sup>.

Naturalmente, l'analisi della spazialità non è di per sé sufficiente a fondare una scienza. Affinché si dia una oggettività, occorre in primo luogo che la stessa persona sia in grado di riconoscere, in momenti diversi, il medesimo oggetto. Questo rapporto di me con me si gioca nel tempo, come Husserl ha analizzato altrove. Il problema che egli affronta in questo testo è come si passa dal soggetto parlante, o dalla micro comunità contingente, in questo caso quella dei proto-geometri, all'oggettività ideale del senso. Occorre che tale soggettività scompaia dietro all'oggetto ideale, che guadagna così lo statuto della perennità; se la comunicazione orale ha permesso di passare dal singolo individuo alla micro comunità, l'obiettivo è adesso quello di liberare l'oggetto dalla sincronia che caratterizza il dialogo. Per sfuggire alla comunità determinata occorre passare alla scrittura, mezzo attraverso il quale l'oggetto ideale accede alla tradizione: «nel virtualizzare assolutamente il dialogo, la scrittura crea una sorta di campo trascendentale autonomo da cui ogni soggetto attuale può assentarsi»<sup>435</sup>. Il riferimento a Hyppolite si fa qui esplicito:

A proposito del significato generale dell'ἐποχή, J. Hyppolite evoca la possibilità di un «*campo trascendentale senza soggetto*» nel quale «*apparirebbero le condizioni della soggettività, e in cui il soggetto sarebbe costituito a partire dal campo trascendentale*». È certo che la scrittura, in quanto luogo delle oggettualità ideali assolutamente permanenti, dunque dell'oggettività assoluta, costituisce un tale campo trascendentale, e che è a partire da esso o dalla sua possibilità che la soggettività trascendentale può pienamente annunciarsi e manifestarsi. Esso ne è così proprio una «*condizione*». Tutto ciò però non si può dire che a partire da un'analisi intenzionale che trattiene della scrittura solo il puro rapporto ad una coscienza che la fonda come tale, e non la sua fattualità che, abbandonata a se stessa, è totalmente insignificante<sup>436</sup>.

L'assenza della soggettività non può essere, per Derrida, l'eliminazione della coscienza dal campo trascendentale, come sarà per Deleuze pochi anni dopo: se Deleuze si muove in direzione delle singolarità pre-individuali, in un certo modo quindi aggirando la questione del soggetto verso qualcosa che lo precede e lo costituisce, in Derrida il soggetto individuale compare come primo attore nell'atto del suo stesso scomparire attraverso la scrittura, dissolvendosi in favore dell'oggettualità ideale, raccolta dal noi speculativo attraverso la tradizione. Per cogliere il senso di questa scomparsa,

---

<sup>434</sup> Ivi, p. 139.

<sup>435</sup> Ivi, p. 141.

<sup>436</sup> Ivi, p. 142.

Derrida propone una ulteriore riflessione intorno alla costituzione dell'oggetto ideale, questa volta dal punto di vista della sua verità.

### 3.3.3 Verità, storia, senso

Seguendo ancora Husserl lungo quello che, a suo avviso, è il problema più difficile presentato nel testo in esame, Derrida nota che per passare dalla contingenza all'idealità il senso deve prima di fatto depositarsi nella mondanità, e in questo assumere una forma spazio-temporale perde in qualche modo la sua purezza intenzionale, quindi precisamente il suo «senso di verità»<sup>437</sup>. Questo non vuol dire che tale verità si modifichi nella sua essenza, ma che, per l'appunto, scompaia, ossia smetta di apparire di fatto. La minaccia che incombe a questo punto sulla deduzione husserliana è chiara: c'è infatti il rischio che quanto espresso fino ad ora nei termini di una possibilità costante di essere tradotto si riveli infine essere la genealogia del fraintendimento strutturale e dell'errore, della incomunicabilità totale all'interno dell'orizzonte dell'essere-in-comunità. Si chiede allora Derrida: in che modo la verità scompare? Proprio in virtù della *Erstmaligkeit* il senso, una volta comparso, non può morire; l'ipotesi di un oblio a livello individuale o collettivo può essere presa in considerazione solo nel momento in cui per oblio si intenda «un modo limite della coscienza»<sup>438</sup>; per quanto riguarda la distruzione fattuale della *corporeità* del segno, questa si limiterebbe alla cancellazione degli esemplari spazio-temporali, intaccando quindi la storicità fattuale, ossia quella esterna, senza per questo toccare però quella intrinseca. Questa distinzione esprime chiaramente la neutralità del senso rispetto ai fatti. Ulteriore ambiguità da sciogliere, a questo punto, è lo statuto della scrittura; se quest'ultima è costituente e non soltanto corporeità costituita, se cioè oltre a essere *Körper* è anche *Leib*, si capisce che vi sono due ordini di senso non comunicanti tra loro:

Benché nella *parola*, *Körper* e *Leib*, corpo e carne, siano numericamente, di fatto, un unico e medesimo essente, i loro sensi sono definitivamente eterogenei e niente può venire a questa da quello. L'*oblio* della verità stessa non sarà dunque mai altro che il fallimento di un atto e l'abdicazione ad una responsabilità, un venir meno più che una disfatta. Non si potrà farlo comparire in persona che a partire da una storia intenzionale<sup>439</sup>.

Tuttavia la parola e il linguaggio sono contraddistinti da una certa equivocità, e questa equivocità dipende dal loro derivare da una intenzione che li attraversa, e che non permette loro di esistere come oggetti assoluti. L'identità del senso si iscrive quindi sempre in «un sistema mobile di relazioni» che non permette neanche al linguaggio scientifico di dare forma a una conoscenza assolutamente stabilita. L'univocità assoluta della verità resta quindi una Idea regolativa, un compito infinito, un

---

<sup>437</sup> Ivi, p. 147.

<sup>438</sup> Ivi, p. 148.

<sup>439</sup> Ivi, p. 153.

retaggio kantiano: come Derrida avrà occasione di riprendere altrove, il riferimento all'Idea in senso kantiano è precisamente l'irruzione dell'infinito dentro la coscienza e, al contempo, l'apertura infinita del vissuto<sup>440</sup>. Questo non significa però cadere nel relativismo, sebbene sia la ragione per la quale occorre prestare attenzione alle determinazioni materiali o fattuali dell'esperienza per riuscire a cogliere i significati storici dall'interno e proprio «in virtù delle strutture aprioriche universali della socialità e della storicità»<sup>441</sup>. Questa posizione ha esposto Husserl a diverse critiche, tra cui quella posta da Biemel, per il quale l'intera riflessione intorno alla storicità si risolve, per quanto visto sopra, in un fallimento. Nel controbattere a tale accusa, Derrida spiega invece che la raffinatezza della riflessione husserliana sta nell'aver dato al trascendentale un senso che non era implicato nella concettualizzazione kantiana. Come aveva già colto Hegel infatti, se l'invarianza o l'univocità non ci fosse, la storicità non sarebbe semplicemente possibile. Il merito di Husserl sta nell'aver fatto coincidere le condizioni di possibilità della storia con le sue condizioni concrete, intendendo queste ultime come l'*orizzonte* che viene esperito, sebbene non appreso, dalla coscienza che vive quel determinato momento storico:

L'orizzonte è dato da un'evidenza *vissuta*, ad un sapere *concreto* che, dice Husserl, non è mai «*appreso*», che nessun momento empirico può dunque fornire, poiché sempre lo presuppone. Si tratta dunque proprio di un sapere originario concernente la totalità delle esperienze storiche possibili. L'orizzonte è l'essere-già-sempre-qui di un avvenire che conserva intatta, anche quando si è *annunciato* alla coscienza, l'indeterminazione della sua apertura infinita. Determinazione strutturale di ogni indeterminazione materiale, esso è sempre virtualmente presente ad ogni esperienza di cui è al tempo stesso l'unità e l'incompiutezza, l'unità anticipata in ogni incompiutezza. La sua nozione converte dunque la condizione di possibilità astratta del criticismo nella potenzialità infinita concreta che vi era segretamente presupposta; essa fa così coincidere l'apriorico e il teleologico<sup>442</sup>.

La novità del modo in cui Husserl pone la questione del trascendentale era già stata sottolineata da Derrida nella sua tesi: il trascendentale si spoglia della purezza kantiana per assumere un ruolo determinante rispetto all'esperienza<sup>443</sup>. Citando a quell'altezza Jean Cavallès, ossia quello che, come

---

<sup>440</sup> Cfr. J. Derrida, «“Genesi e struttura” e la fenomenologia», cit., p. 210: «È l'apertura infinita del vissuto, significata in diversi momenti dell'analisi husserliana attraverso il riferimento ad una *Idea nel senso kantiano*, irruzione dell'infinito presso la coscienza, che consente di unificare il flusso temporale come essa unifica l'oggetto e il mondo, per anticipazione e malgrado una irriducibile incompiutezza. È la strana *presenza* di questa Idea che consente anche ogni passaggio al limite e la produzione di ogni esattezza».

<sup>441</sup> J. Derrida, *Introduzione a «L'origine della geometria» di Husserl*, cit, p. 171.

<sup>442</sup> Ivi, p. 174.

<sup>443</sup> Cfr. M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 13: «Trovare le origini delle strutture ideali, a questa altezza, significa – ecco un altro tratto che Derrida non abbandonerà mai nel seguito del suo percorso – chiarire in che modo il trascendentale può effettivamente pretendere di avere un ruolo determinante rispetto all'esperienza, che appare intrisa di schemi concettuali proprio perché questi trovano origine nello strato preconconcettuale del mondo della vita, ossia in ciò che Husserl aveva identificato come momento antepredicativo (cioè anteriore alla formulazione del giudizio, che è un elemento comunque concettuale). Il nocciolo di questo progetto, e il succo del discorso, si trova in un passo della



visto, per Foucault è l'antesignano di una lettura francofona della fenomenologia alternativa a quella sartriana, Derrida ribadiva infatti che un trascendentale a priori sarebbe semplicemente vuoto. A meno, certo, di non ripensare la nozione di apriori in direzione dell'apriori materiale di Husserl: in questo caso infatti si assume che la necessità logica non esaurisca l'ambito della necessità, ma che al contrario anche la materialità si dia necessariamente a priori, sebbene non formalmente. Riprendere a questo punto il caso specifico della geometria permette di chiarire concretamente quanto espresso teoreticamente: la geometria è una scienza materiale e astratta al contempo. Materiale, perché dall'analisi filosofica degli invarianti del mondo pre-scientifico emerge la necessità, affinché la geometria possa nascere, della presenza di «cose disposte secondo uno spazio e un tempo», cose che hanno una corporeità che non basta a se stessa, ma che è sempre presa in processi di movimento e di deformazione, e che sono in rapporto con ulteriori qualità materiali. Astratta, perché di quelle cose corporee tratta componenti eidetiche. Nella *praxis* poi ciò che accade è una applicazione della variazione immaginaria, attraverso la quale si ottengono dei tipi morfologici che si raffineranno in seguito (il caso preso qui in considerazione è quello del tondo, che ha già in sé l'idealità del cerchio). Resta il fatto che quando l'idealità geometrica è costituita questo antecedente fattuale non ne è più il fondamento, garantendo così, in questo superamento del finito in direzione dell'infinito, l'esistenza di una unica geometria. Si noti che ad ogni tappa di questa linea speculativa Derrida rallenta il ritmo della riflessione per poter rispondere a eventuali obiezioni: tali obiezioni non sono però più quelle con le quali Husserl si misurava, e che venivano poste prevalentemente dalle due linee maggiori dell'epoca, ossia storicismo e psicologismo. Al contrario, sono i contemporanei di Derrida a dar voce a tali critiche, primo tra tutti Merleau-Ponty, spesso citato polemicamente proprio in queste occasioni. Si capisce allora che l'insistenza di Derrida sulla interrogazione husserliana sul rapporto tra realtà e idealità, tra genesi e struttura, non è una operazione fine a se stessa; si tratta, al contrario, di riattualizzare la strategia messa in atto da Husserl all'interno di un dibattito ormai tramontato per rilanciarla contro le obiezioni mosse alla fenomenologia e allo strutturalismo da filosofi contemporanei. E nel farlo, Derrida annuncia già qui il proprio orizzonte programmatico, offrendo una proposta interpretativa per far emergere la quale si confronta con quegli autori non antagonisti, quali Cavaillès e Tran-Duc-Thao, che hanno a loro volta cercato di riattivare il potenziale fenomenologico per una filosofia dell'avvenire. La questione della soggettività e del suo rapporto con l'Assoluto in Husserl viene infatti spesso intesa lungo una sola delle due direzioni che le ricerche

---

Memoria, in cui Derrida cita *Sulla logica e la teoria della scienza* (1947) di Jean Cavaillès: una logica veramente assoluta, che traesse la propria autorità solo da sé, non risulterebbe trascendentale; un trascendentale che fosse puramente *apriori* e analitico non sarebbe più puro, apparirebbe soltanto più vuoto. Il gioco, qui, è abbastanza chiaro, ed è un punto rispetto a cui Derrida non tornerà mai indietro: il vero trascendentale non è un apriori situato in un mondo iperuranio, né un aposteriori determinato da come pensano le singole persone; è una struttura deposta nel mondo, una legge del conoscere (epistemologia) che dipende da una conformazione originaria dell'essere (ontologia)».

fenomenologiche pongono: alcuni testi sembrano infatti insistere sull'affinità con la prospettiva dell'idealismo assoluto, in cui il Logos o la Ragione si esprimerebbero nella storia attraverso gli individui; altri sembrano parlare un linguaggio metaforico che ha più l'aspetto di una guida verso un Polo trascendentale inarrivabile, e che si rivolge alla soggettività finita annunciando l'orizzonte infinito della fenomenalità. Propone quindi Derrida:

Anziché ricercare freneticamente l'opzione, occorre sforzarsi verso la radice necessariamente *una* di ogni dilemma. Il senso della storicità trascendentale *si* fa intendere *attraverso* essa, come il Logos che sta all'inizio? Non è Dio, al contrario, solo il compimento finale e situato all'infinito, il nome dell'orizzonte degli orizzonti e l'*Entelechia* della storicità trascendentale stessa? Ambedue al tempo stesso, a partire da una unità ancora più profonda: questa forse è la sola risposta possibile alla questione della storicità. È *attraverso* la storia *costituita* che Dio parla e passa, è in rapporto alla storia *costituita* e a tutti i momenti costituiti della vita trascendentale che Dio è *al di là*. Ma egli *non è che* il Polo *per sé* della storicità e della soggettività trascendentale *storica costituenti*. La dia-storicità o la meta-storicità del Logos divino non traversa e non supera che il «Fatto» come «già fatto» della storia, ma *non è che* il movimento puro della sua storicità. Questa situazione del Logos è profondamente analoga – e non è un caso – a quella di ogni idealità, come l'analisi del *linguaggio* ci ha permesso di precisare. L'idealità è *al tempo stesso* sovra-temporale e onni-temporale e Husserl la qualifica ora in un modo ora in un altro, a seconda che la rapporti o meno alla temporalità fattuale. È allora che si può dire che il senso puro, l'idealità dell'idealità, che *non è nient'altro* che l'apparire dell'essere, è *al tempo stesso* sovra-temporale (in-temporale, dice anche talvolta Husserl) e onni-temporale [...] *Se vi è una storia*, la storicità non può dunque essere che il passaggio d'una Parola, la tradizione pura di un Logos originario verso un Telos polare. Ma poiché non può esservi niente fuori della pura storicità di questo passaggio; poiché non vi è Essere che abbia un senso fuori da questa storicità e sfugga al suo orizzonte infinito; poiché il Logos e il Telos non *sono* nulla fuori del *Wechselspiel* della loro ispirazione reciproca, questo significa che l'Assoluto è il *Passaggio*<sup>444</sup>.

Questa prospettiva rende ragione della fragilità del senso, e il percorso fenomenologico si ridefinisce alla luce del compito della sua tutela, innanzitutto riconoscendolo come storicità. Come parola infatti, come Logos espresso, il senso ripiomba nelle equivocità dalle quali occorre sottrarlo attraverso il metodico lavoro della riduzione, affinché possa riemergere nella sua verità. L'intenzionalità a partire dalla quale l'interrogazione è possibile si rivela essere, nel senso più ampio del concetto di soggettività offerto da Husserl, la tradizionalità nel suo insieme, radice della storicità pur operando al suo interno, luogo di convergenza tra senso che ritrova e storicità che vive. A questo punto, nota Derrida, si è alle soglie dell'ontologia: se l'analisi fenomenologica si spinge al punto da sostenere

---

<sup>444</sup> J. Derrida, *Introduzione a «L'origine della geometria» di Husserl*, cit., pp. 208-210.

l'identità tra storia e senso, la tentazione di abbandonare il terreno del fenomeno per porre la domanda sull'Essere si fa forte al punto da non poter più essere ignorata. In ultima analisi, ogni riduzione fenomenologica sulla questione dell'origine porta inevitabilmente a sconfinare la regione fenomenologica per passare dalla domanda sul "come" a quella sul "perché": l'interrogazione sull'origine rimanda infatti alla questione dell'origine dell'Essere come Storia, biforcandosi immediatamente lungo le traiettorie di una doppia origine, dell'«alterità di una origine assoluta»<sup>445</sup> o, come suggeriva Deleuze, della seconda origine. La considerazione che chiude il saggio è della massima importanza: Derrida si chiede infatti se ciò che è sempre stato interrogato sotto il nome kantiano di trascendentale non sia poi un altro nome per «la Differenza originaria dell'Origine assoluta», dove la *Rückfrage* assumerebbe precisamente il ruolo di domandare contemporaneamente nei due sensi dell'origine e del Telos a partire dal presente come Presente Vivente: «trascendentale sarebbe la certezza pura di un Pensiero che, potendo attendere al Telos che già si annuncia solo avanzando verso l'Origine che indefinitamente si riserva, non ha mai dovuto apprendere il suo essere sempre a venire»<sup>446</sup>. Si capisce che questa apertura ha come riferimento polemico ogni discorso sulla fine del pensiero speculativo, sulla fine della metafisica e sulla riflessione intorno alla storia della filosofia fine a se stessa. L'interrogazione che Derrida rilancia a partire dall'analisi iper-fenomenologica della fenomenologia di Husserl ha come effetto l'annuncio di una dimensione costitutiva dell'Essere, di quella peculiare capacità di annunciarsi e di essere sempre oltre se stesso che solo l'analisi fenomenologica ha colto, ma innanzi alla quale la stessa fenomenologia incontra la domanda che la fa tremare: «la necessità fenomenologica, il rigore e la sottigliezza dell'analisi husserliana, le esigenze alle quali essa risponde e che dobbiamo anzitutto riconoscere, non nascondono tuttavia una presupposizione metafisica?»<sup>447</sup>. Ne *La voce e il fenomeno* Derrida si chiede infatti se l'idea stessa di una teoria della conoscenza non sia di per sé legata a una certa metafisica. Come Fink non aveva mancato di notare, Husserl non si pone infatti la questione del linguaggio che eredita e all'interno del quale si muove, e questa assunzione acritica ne compromette in principio l'intero progetto<sup>448</sup>. Occorre dunque rilanciare l'analisi a monte del procedimento fenomenologico,

---

<sup>445</sup> Ivi, p. 214.

<sup>446</sup> Ivi, p. 215.

<sup>447</sup> J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 9.

<sup>448</sup> Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 13: «E. Fink l'ha ben mostrato, Husserl non si è mai posto il problema del logos trascendentale, del linguaggio ereditato nel quale la fenomenologia produce ed esibisce i risultati delle sue operazioni di riduzione. Fra il linguaggio ordinario (o il linguaggio della metafisica tradizione) e il linguaggio della fenomenologia, l'unità non è mai rotta, malgrado delle precauzioni, delle "vigolette" dei rinnovamenti o innovazioni. Trasformare un concetto tradizionale in un concetto indicativo o metaforico, ciò non libera dall'eredità ed impone dei problemi ai quali Husserl non ha mai tentato di rispondere. Ciò viene dal fatto che, d'altra parte, interessandosi del linguaggio solo nell'orizzonte della razionalità, determinando il logos a partir dalla logica, Husserl ha di fatto, ed in un modo tradizionale, determinato l'essenza del linguaggio a partire dalla logicità come dalla normalità del suo telos. Che questo telos sia quello dell'essere come presenza, è ciò che vorremmo qui suggerire».

in direzione quindi di quei presupposti non riconosciuti come tali e che afferiscono a quella che Derrida chiamerà la «metafisica della presenza».

#### 3.3.4 La traccia

Come Deleuze, anche Derrida non può esimersi a questo punto della sua speculazione dall'interrogare il senso dell'avventura. Sorprende la ridondanza con la quale questo termine viene utilizzato nei suoi testi: senz'altro, l'avventura annuncia qualcosa di non ordinario, è l'inaspettato, la direzione lungo la quale la stretta del senso comune si allenta e si mette in questione il presunto già noto. L'avventura presa in considerazione in *Della grammatologia* è quella del linguaggio nella storia, affermatosi nella forma del fonocentrismo, il quale «si confonde con la determinazione istoriale del senso dell'essere in generale come *presenza*»<sup>449</sup>. Il sodalizio tra tempo presente ed essere era già stato stretto a doppio filo da Heidegger, per il quale la presenza (*Anwesenheit*) era precisamente il nome di questo ordine ontologico-temporale che si esprime nella storia. Derrida intraprende a sua volta questa direzione di ricerca, interrogando le ragioni per le quali la presenza si è affermata come luogo del pensiero filosofico e del suo logos, chiedendosi se qualcos'altro è stato messo da parte in suo favore e quali sono state le strategie affinché quel predominio potesse consolidarsi: se «la metafisica occidentale, come limitazione del senso dell'essere nel campo della presenza, si produce come dominazione di una forma linguistica»<sup>450</sup>, e in particolare «il sistema di lingua associato alla scrittura fonetico-alfabetica è quello in cui si è prodotta la metafisica logocentrica che determina il senso dell'essere come presenza»<sup>451</sup>, una analisi incentrata sulla scrittura potrebbe offrire un accesso privilegiato alla questione. Non si tratta, evidentemente, di saltare sull'altra riva e di sferrare da lì l'attacco contro la metafisica; al contrario il lavoro di decostruzione che Derrida propone prevede, per l'appunto, un confronto con l'antica costruzione stessa come struttura, senza che la si possa affrontare dall'esterno e senza poterne prendere in esame singoli pezzi, tralasciandone altri. Tanto più che, come visto lungo le analisi sull'*Origine della geometria*, la scrittura è *condizione di possibilità della oggettività scientifica*, quindi non si vede come potrebbe darsi una scienza del logos filosofico nelle sue determinazioni istoriali che ne prescinda. Che all'origine della storicità, intesa come origine del nostro intero mondo conoscitivo, ci fosse la grammatica era già una idea nietzschiana: la sezione del *Crepuscolo degli idoli* dedicata a «La “ragione” nella filosofia» si apriva infatti con una critica ai filosofi che rifiutano la storia e il mutamento e si occupano esclusivamente di concetti mummificati, senza riuscire a maneggiare nulla del reale, per concludersi immediatamente prima della

---

<sup>449</sup> J. Derrida, *Della grammatologia*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. C. Loaldi, Jaca book, Milano 2012, p. 31.

<sup>450</sup> Ivi, p. 43.

<sup>451</sup> Ivi, p. 68.

riaffermazioni in quattro proposizioni degli errori del pensiero speculativo sul mondo con la celebre sentenza secondo la quale finché si crederà nella grammatica non ci si libererà di Dio<sup>452</sup>. Derrida cerca quindi il grammatologo come figura di riferimento per condurre questa indagine: egli avrà senz'altro una formazione di tipo storico, e potrà eventualmente trovare degli alleati in altre discipline, facendo così emergere il rimosso del logocentrismo e rendendone ragione. Il primo aiuto viene chiesto alla linguistica, in particolare alle riflessioni di de Saussure, che aveva conquistato il pubblico francese con il suo *Corso di linguistica generale*, nel quale la scrittura viene considerata, in accordo con Rousseau e con Hegel, un derivato della lingua e una sua regione ristretta: «la scrittura sarà “fonetica”, essa sarà il fuori, la rappresentazione esterna del linguaggio e di questo “pensiero-suono”»<sup>453</sup>. Così facendo, Saussure esclude la scrittura dal sistema interno della lingua, relegandola a rappresentazione di una presenza e attribuendole un valore strumentale, in quanto estensione artificiale della memoria naturale, ma anche una pericolosità intrinseca che minaccia la purezza di quel sistema. La scrittura infatti, come lato materiale del logos, si inserisce culturalmente dal punto di vista morale dalla parte del peccato, di ciò che tradisce il soffio, il verbo che parla all'anima; de Saussure si spinge fino a sostenere che la scrittura non veste, bensì traveste la lingua. Se ne conclude che la ragione per la quale si dice che una sillaba si pronuncia in tal modo o in talaltro risiede in una forma di oblio della priorità logica e ontologica del linguaggio sulla scrittura, in un «peccato di idolatria»<sup>454</sup> e in una «usurpazione»<sup>455</sup> che non ha niente di accidentale. De Saussure non arriva però a rendere conto di tale sostituzione violenta della scrittura alla propria origine, appellandosi a insoddisfacenti ragioni di ordine psicologico<sup>456</sup>. Nonostante il predominio della parola piena, della parola pronunciata, abbia occultato il problema dell'origine della scrittura, occorre tornare precisamente su questo punto spogliandosi di quelle dicotomie assunte acriticamente, quali interno/esterno o naturale/artificiale; l'ipotesi di Derrida è che tale rimosso abbia *essenzialmente* a

---

<sup>452</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 44: «In realtà, nulla fino a oggi ha posseduto una più ingenua forza di persuasione che l'errore dell'essere, come fu formulato, ad esempio, dagli Eleati: esso ha anzi a suo favore ogni parola, ogni frase che pronunciamo! - Anche gli avversari degli Eleati soggiacquero alla seduzione del loro concetto dell'essere: tra gli altri Democrito, quando escogitò il suo *atomo*... La «ragione» nel linguaggio: ah, quale vecchia donnacola truffatrice! Temo che non ci sbarazzeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica...»

<sup>453</sup> J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 53.

<sup>454</sup> Ivi, p. 62.

<sup>455</sup> Ivi, p. 64.

<sup>456</sup> Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 65: «Ciò che qui Saussure non interroga è la possibilità essenziale della non-intuizione. Come Husserl, Saussure determina teleologicamente questa non-intuizione come *crisi*. Il simbolismo vuoto della notazione scritta – nella tecnica matematica per esempio – è anche per l'intuizionismo husserliano ciò che ci esilia lontano dall'evidenza *chiara* del senso, cioè dalla presenza piena del significato nella sua verità, ed apre così la possibilità della crisi. Questa è esattamente una crisi del logos. Cionondimeno questa possibilità rimane legata per Husserl al movimento stesso della verità ed alla produzione dell'oggettività ideale: essa infatti ha un bisogno essenziale della scrittura. Per tutto un aspetto del suo testo, Husserl ci fa pensare che la negatività della crisi non sia un semplice accidente. Ma allora bisognerebbe sospettare proprio del concetto di crisi, in ciò che lo lega ad una determinazione dialettica e teleologica della negatività».

che vedere con l'intera metafisica della presenza<sup>457</sup>. Attraversando gli interstizi del *Corso di linguistica*, Derrida lascia emergere le incoerenze che innervano le considerazioni di de Saussure sulla scrittura, e che rispondono più a una costruzione onirica che al rigore di una logica:

Con un movimento di cui sappiamo che fece pensare Freud nella *Traumdeutung*, Saussure accumula argomenti contraddittori per ricavarne la decisione soddisfacente: l'esclusione della scrittura. In verità, anche nella scrittura detta fonetica, il significante «grafico» rimanda al fonema attraverso una rete pluridimensionale che li collega, come ogni significante, ad altri significanti scritti ed orali, all'interno di un sistema «totale», aperto ad essere investito di ogni possibile senso. Bisogna partire dalla possibilità di questo sistema totale<sup>458</sup>.

Parte da qui il lavoro di decostruzione dell'intera metafisica occidentale della presenza, il cui scopo è quello di fare chiarezza non solo sui singoli concetti, ma sulle apparenti contraddizioni di un movimento del quale non si riesce a dare ragione, ma che al contempo, in quanto reale, non può essere frettolosamente denunciato come falso. Prima ancora di inserirsi nella griglia significato/significante, la scrittura mostra proprio nel suo farsi un movimento che occorrerà comprendere e spiegare: «il concetto di grafia implica, come possibilità comune a tutti i sistemi di significazione, l'istanza della *traccia istituita*»<sup>459</sup>. Questo non significa, specifica subito Derrida, che il significante dipenda esclusivamente dall'arbitrio del parlante, ma semplicemente che si recide così il presunto legame naturale col significato; si tratta di un concetto che mette in questione tutte le dicotomie principali della tradizione metafisica, perché porta con sé una certa teorizzazione della differenza, della ripetizione, della questione del tempo e che rilancia lo stesso problema dell'origine, che abbiamo visto coincidere, in ultima istanza, con la questione della possibilità stessa della storicità:

Non si può pensare la traccia istituita senza pensare la ritenzione della differenza in una struttura di rimando in cui la differenza appaia *come tale* e permetta così una certa libertà di variazione fra i termini pieni. L'assenza di un *altro hic et nunc*, di un altro presente trascendentale, di un'*altra* origine del mondo che appaia come tale, che si presenti come assenza irriducibile nella presenza della traccia, non è una formula metafisica sostituita ad un concetto scientifico della scrittura. Questa formula, oltre ad

---

<sup>457</sup> Già prima della pubblicazione di *Della grammatologia* il tema della non secondarietà della scrittura alla parola era fortemente presente in Derrida, come mostra in modo esemplare la critica a Levinas condotta in «Violenza e metafisica», all'interno del quale si trova quello che a posteriori può essere considerato come il piano programmatico de *La grammatologia* stessa: «Si vede bene quello che Levinas intende salvare della parola viva e originale in se stessa. Senza questa possibilità, fuori dal suo orizzonte, la scrittura non è nulla. In questo senso, sarà sempre seconda. Liberarla da questa possibilità e da questo orizzonte, da questa secondarietà essenziale, significa negarla come scrittura e lasciare campo libero alla grammatica o al lessico senza linguaggio, alla cibernetica o all'elettronica. Ma è solo in Dio che la parola, come presenza, come origine e orizzonte della scrittura, si adempie senza scadimenti. Bisognerebbe poter dimostrare che soltanto questo riferimento alla parola di Dio distingue l'intenzione di Levinas dall'intenzione di Socrate nel *Fedro*; che per un pensiero della finitezza originaria, questa distinzione non è più possibile. E che allora se la scrittura è seconda, non c'è nulla tuttavia che venga prima di essa», J. Derrida, «Violenza e metafisica», cit., pp. 129-130.

<sup>458</sup> J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 71.

<sup>459</sup> Ivi, p. 72.

essere la contestazione della metafisica stessa, descrive la struttura implicata dall'«arbitrarietà del segno», dal momento che se ne pensa la possibilità al di qua dell'opposizione derivata fra natura e convenzione, simbolo e segno, ecc. Queste opposizioni hanno senso solo a partire dalla possibilità della traccia. L'«immotivazione» del segno richiede una sintesi in cui il totalmente altro si annuncia come tale – senza alcuna semplicità, alcuna identità, alcuna rassomiglianza o continuità – in ciò che non è esso stesso. *Si annuncia come tale*: qui c'è tutta la *storia*, a partire da ciò che la metafisica ha determinato come il «non-vivente» fino alla «coscienza», passando per tutti i livelli dell'organizzazione animale. La traccia, in cui si segna il rapporto all'altro, articola la sua possibilità su tutto il campo dell'ente, che la metafisica ha determinato come ente-presente a partire dal movimento occulto della traccia. Bisogna pensare la traccia prima dell'ente<sup>460</sup>.

Il pensiero della traccia propone dunque la riflessione su una alterità costitutiva e irriducibile all'identità, una forma di inconscio dell'ente che deve molto alla psicanalisi freudiana e lacaniana, un movimento che oppone una certa resistenza al movimento dialettico perché irrepresentabile. Attraverso il neografismo *différance*, Derrida ribadirà il concetto qui espresso, insistendo su tutto ciò che nella scrittura è inudibile, eppure essenziale, affinché i fonemi entrino in rapporto tra loro: nella celebre conferenza del 1968 egli ribadirà infatti con nitidezza che se non esiste scrittura totalmente fonetica, è perché la stessa *phoné* non è esclusivamente fonetica<sup>461</sup>. Abbandonato a questo punto il sentiero dei linguisti, una prospettiva più accattivante arriva dalle intuizioni del semiologo Peirce: non solo perché egli coglie ciò che de Saussure manca, ossia la complessità di un movimento che Derrida chiama «il divenire-segno del simbolo», ma soprattutto perché Peirce imposta le basi per una fenomenologia che non ripiomba immediatamente nella metafisica della presenza<sup>462</sup>. La

---

<sup>460</sup> Ivi, p. 73.

<sup>461</sup> Cfr. J. Derrida, «La *différance*», in Id., *Margini della filosofia*, cit., p. 31: «Senza dubbio questo silenzio piramidale della differenza grafica tra la *e* e la *a* non può funzionare che all'interno del sistema della scrittura fonetica e all'interno di una lingua o di una grammatica storicamente legata alla scrittura fonetica come a tutta la cultura che sa essa è inseparabile. Ma direi perfino questo – questo silenzio che funziona solo all'interno di una scrittura cosiddetta fonetica – segnala o rammenta molto opportunamente che, contrariamente ad un enorme pregiudizio, non esiste scrittura fonetica. Non esiste scrittura puramente e rigorosamente fonetica. In linea di principio e di diritto, e non solamente per un'insufficienza empirica o tecnica, la scrittura cosiddetta fonetica non può funzionare che accogliendo in se stessa dei "segni" non fonetici (punteggiatura, spaziamento, ecc.) in rapporto ai quali ci si potrebbe rapidamente render conto, se se ne esaminasse la struttura e la necessità, che essi tollerano assai male il concetto di segno. Per meglio dire, il gioco della differenza di cui Saussure non ha avuto che da ricordare che esso è la condizione di possibilità e di funzionamento di ogni segno, questo gioco è, esso stesso, silenzioso. È inudibile la differenza tra due fonemi, che sola permette ad essi di essere e di operare come tali. L'inudibile apre all'intesa [*entente*] i due fonemi presenti, così come essi si presentano. Se dunque non esiste scrittura puramente fonetica, è perché non c'è una *phoné* puramente fonetica. La differenza che fa sorgere i fonemi e li dà ad intendere, in tutti i sensi di questa parola, resta in sé inudibile».

<sup>462</sup> Sulle ambiguità del rapporto tra il pensiero della traccia e la fenomenologia di Husserl, cfr. J. Derrida, *La grammatologia*, cit., p. 93: «Il Presente Vivente (*lebendige Gegenwart*) è la forma universale ed assoluta dell'esperienza trascendentale cui Husserl ci rimanda. Nelle descrizioni del movimento di temporalizzazione, tutto ciò che non turba la semplicità e il dominio di questa forma ci sembra segnalare l'appartenenza della fenomenologia trascendentale alla metafisica. Ma ciò si deve comporre con forze di rottura. Nella temporalizzazione originaria e nel movimento del rapporto all'altro, come effettivamente li descrive Husserl, la non-presentazione o la de-presentazione è altrettanto «originaria» della presentazione. *Per questo un pensiero della traccia non può rompere con una fenomenologia trascendentale*».

fenomenologia di Peirce, riconoscendo nella manifestazione un *representamen*, si rivolge al segno, sostituendo così alla semplicità della percezione della cosalità dell'ente un labirintico rimando infinito tra interpretanti e segni. La possibilità del sistema totale sarà allora possibilità di un movimento differenziale che renderà ragione dell'espressione grafica e di quella non grafica a partire non già da una identità, ma da una archi-scrittura. Tale archi-scrittura non poteva però essere individuata neanche da chi, come Hjelmslev, ha riconosciuto e denunciato il predominio non giustificato della sostanza fonica sulla sostanza grafica, perché apre una nuova prospettiva sul concetto di sistema: condizione di possibilità di ogni sistema linguistico, l'archi-scrittura non può far parte di un sistema linguistico, rivelandosi in ultima istanza la base di una teoria extralinguistica. Chiarendo che nella decostruzione non si tratta di prendere partito per un autore o per un altro o di rispondere sì o no a una teoria già pronta, Derrida si chiede cosa accomuna de Saussure e Hjelmslev, cercando così di individuare ciò che impedisce alla traccia di emergere lungo quel percorso, rivelando che, in entrambi i casi, la comprensione della traccia pura manca perché la riflessione intorno alla differenza non è completa<sup>463</sup>. Sarà dunque precisamente a partire dalla traccia come dif-ferenza che differisce che occorrerà ripensare i concetti della metafisica, in primo luogo la linearità supposta dello spazio-tempo. Si noti che tra tali concetti vi è anche, e soprattutto, quello di coscienza, che a sua volta cede il passo a questa dimensione costitutiva per la quale la metafisica non ha ancora trovato un nome adeguato. La spaziatura nella scrittura, ad esempio, sfugge alle analisi di «una fenomenologia della coscienza o della presenza»<sup>464</sup>, così come vi sfuggirebbe una temporalità non compromessa con la mondanità. Se

---

<sup>463</sup> Cfr. G, p. 94: «Non si tratta di una differenza costituita ma, prima di ogni determinazione di contenuto, del movimento puro che produce la differenza. *La traccia (pura) è la dif-ferenza*. Essa non dipende da alcuna pienezza sensibile, udibile o visibile, fonica o grafica. Al contrario ne è la condizione. Benché *non esista*, benché non sia mai un *ente-presente* fuori da ogni pienezza, la sua possibilità è di diritto anteriore a tutto ciò che si chiama segno (significato/significante, contenuto/espressione, ecc.), concetto od operazione, motrice o sensibile. Questa dif-ferenza dunque non è più sensibile che intelligibile, ed essa permette l'articolazione dei segni fra di loro all'interno di uno stesso ordine astratto – di un testo fonico o grafico per esempio – o fra due ordini di espressione. Essa permette l'articolazione della parola e della scrittura – nel senso corrente – così come fonda l'opposizione metafisica fra il sensibile e l'intelligibile, poi tra significante e significato, espressione e contenuto, ecc.».

<sup>464</sup> Derrida descrive qui il modo di analisi del tempo nella fenomenologia di Husserl, impostando non a caso e ancora una volta, un confronto con Freud. Se nell'*Introduzione all'«Origine della geometria» di Husserl* veniva scritto chiaramente che l'analisi dell'inconscio aveva senso solo a patto di pensare l'inconscio come un caso limite della coscienza, sembra che ne *La grammatologia* ci siano invece i margini per oltrepassare il piano della coscienza in direzione della sua istanza costitutiva che, come è ormai stato chiarito, non può essere immanente alla prima. Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 99: «I concetti di *presente*, di *passato* e di *avvenire*, tutto ciò che l'evidenza classica suppone nei concetti di tempo e di storia – il concetto metafisico di tempo in generale – non può descrivere adeguatamente la struttura della traccia. E decostruire la semplicità della presenza non porta solamente a tener conto degli orizzonti della presenza potenziale, o anche di una “dialettica” della protensione e della ritenzione che si installerebbe nel cuore del presente invece di farglielo abbracciare. Dunque non si tratta di complicare la struttura del tempo pur conservandogli la sua omogeneità e la sua successività fondamentali, dimostrando per esempio che il presente passato e il presente futuro costituiscono originariamente, dividendola, la forma del presente vivente. Una tale complicazione, che è insomma quella stessa descritta da Husserl, si attiene, malgrado un'audace riduzione fenomenologica, all'evidenza, alla presenza di un modello lineare, oggettivo e mondano. L'*adesso* B sarebbe in quanto tale costituito dalla ritenzione dell'*adesso* A e [dal]la protensione dell'*adesso* C; malgrado tutto il gioco che ne seguirebbe, per il fatto che ciascuno di questi tre *adesso* riproduce in sé questa struttura, il modello della successione impedirebbe che, per esempio, un *adesso* X prenda il posto di un *adesso* A, e che, per un effetto di ritardo inammissibile per la coscienza, un'esperienza sia determinata, nel suo presente stesso, da



ne ricava rapidamente l'idea, esplicitata appena qualche pagina dopo, che la metafisica della presenza sia precisamente il nome, dal lato dell'oggetto, di quel problema che, dalla parte del soggetto, è quello della coscienza: in altre parole, se attraverso l'analisi della scrittura è possibile avviare una decostruzione della metafisica della presenza, avremo correlativamente una decostruzione della soggettività cosciente. E se Derrida scrive che «ogni grafema è per essenza testamentario»<sup>465</sup> occorre intendere e indagare il grafema come il luogo all'interno del quale la soggettività scopre nel rapporto con la morte il tratto costitutivo del proprio divenire. La traccia è allora la nozione fondamentale attraverso la quale scardinare il binomio coscienza/presenza<sup>466</sup>: oltre Husserl e Heidegger, occorre allearsi con Nietzsche e Freud per indagare la spaziatura, il gioco della presenza-assenza. Allo scopo di lasciarlo emergere, occorre che la *linearizzazione* storica della scrittura, già denunciata da Leroi-Gourhan, venga riconosciuta come un modello tra gli altri, e che si espliciti ciò che, in quanto linea maggioritaria, occulta: l'annotazione lineare del pensiero si afferma infatti in stretta correlazione con gli sviluppi della metallurgia, svelando così la propria connessione strutturale all'economia, alla tecnica e a tutto ciò che arriva alla contemporaneità nella forma dell'ideologia capitalistica. Ciò che viene escluso e abbandonato, il «rimosso» di questa forma della scrittura che trova nel libro il proprio veicolo di trasmissione, è il «pensiero simbolico multidimensionale»<sup>467</sup>. In altre parole, la scrittura lineare presuppone una idea univoca di razionalità, che inizia a corrodersi già alla fine dell'Ottocento mostrando la propria inadeguatezza nel descrivere il reale e nell'affrontare le sue sfide. Ne deriva una inquietudine che caratterizza la filosofia e le scienze del Novecento, la cui affermazione è storicamente necessaria:

Ciò che oggi si dà da pensare non può scriversi secondo la linea e il libro, salvo imitare l'operazione che consisterebbe nell'insegnare la matematica moderna con un pallottoliere. Questa inadeguatezza non è *moderna*, oggi però si denuncia meglio che mai. L'accesso alla pluri-dimensionalità e ad una temporalità delinearizzata non è una semplice regressione verso il «mitogramma»: al contrario fa apparire tutta la razionalità soggetta al modello lineare come un'altra forma ed un'altra epoca della mitografia. La meta-razionalità o la meta-scientificità che si annunciano così nella meditazione della scrittura non possono dunque rinchiudersi in una scienza dell'uomo, più di quanto non possano

---

un presente che non l'avrebbe preceduta immediatamente ma che gli sarebbe largamente "anteriore". È il problema dell'effetto a ritardo (*nachträglich*) di cui parla Freud. La temporalità cui egli fa riferimento non può essere quella che fa riferimento a una fenomenologia della coscienza o della presenza, e senza dubbio si può allora contestare il diritto di chiamare ancora tempo, adesso, presente anteriore, ritardo, ecc., tutto ciò di cui abbiamo qui discusso».

<sup>465</sup> J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 101.

<sup>466</sup> Ivi, p. 103: «Questa decostruzione della presenza passa per quella della coscienza, dunque per la nozione irriducibile di traccia (*Spur*), così come appare nel discorso nietzschiano come nel discorso freudiano».

<sup>467</sup> Ivi, p. 127.

rispondere all'idea tradizionale della scienza. Esse sorpassano con un solo e medesimo gesto l'uomo, la scienza e la linea<sup>468</sup>.

Si svela dunque qui l'impensato della scienza e della filosofia, che coincide con il loro impensabile: ciò che manca è infatti una riflessione intorno all'episteme che non rinunci a priori ad alcune regioni del pensiero in favore di altre, ma che interroghi precisamente quel «sistema delle differenze e delle metafore»<sup>469</sup> che permette di pensare la radice comune ai diversi ambiti come il movimento proprio della differenza. L'ipotesi di Derrida è che una analisi della scrittura possa essere all'altezza di interrogare questo movimento all'interno della sua chiusura storica, ossia precisamente nel campo di azione della scienza e della filosofia. In altre parole, l'analisi filosofico-scientifica della scrittura sarebbe proprio ciò che la scienza e la filosofia non possono compiere, perché esterna al loro dominio epistemico; al contempo però, nel momento in cui ci si interroga sulle ragioni di questa impossibilità, si scopre che i presupposti non criticati che fanno sì che la scrittura lineare sia la premessa del pensiero oggettivo, sono in realtà posture interne alla storia di quel pensiero, che come tali permettono di avviare una riflessione intorno ad altre possibilità di espressione del pensiero stesso. Proprio perché siamo all'interno della storia del pensiero, e non al di là di esso, occorre prendere le mosse da quei tentativi che hanno svelato più chiaramente le tensioni e le contraddizioni di una epoca; tuttavia tali tentativi, pur portando il nome degli autori che li hanno proposti, saranno presi in considerazione secondo il modello dell'esempio husserliano, ossia come occasioni per porre un problema la cui analisi avrà valore ben oltre i confini dello stesso, in virtù della propria valenza oggettiva.

### 3.3.5 La strana unità

L'esempio che Derrida propone è in realtà un doppio esempio: se ci si rivolge all'oggetto materiale dal quale l'esempio viene tratto, quindi dal testo che lo presenta, allora il riferimento è alle analisi di Lévi-Strauss e al sodalizio intrecciato esplicitamente da quest'ultimo con le riflessioni intorno alla lingua di Rousseau, punto mediano di una costellazione di pensiero che comprende Platone e Hegel, e che Derrida intende mettere in discussione. Tuttavia, se si restringe il campo di analisi al contenuto specifico dell'esempio preso in considerazione, ci si trova innanzi a una analisi tratta da *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, incentrata sui costumi di vita di quella popolazione nomade, ritenuta da Lévi-Strauss tra le più primitive che si siano mai osservate. Nel particolare, si tratta dell'esempio empirico dell'interdizione all'uso dei nomi propri in quelle comunità, usanza alla quale però Lévi-Strauss non dedica particolare attenzione, se non per raccontare in che modo egli

---

<sup>468</sup> Ivi, p. 129.

<sup>469</sup> Ivi, p. 133.

riesce, rendendo complici un gruppo di bambine, a estorcere l'informazione riservata. Insiste invece Derrida, svelando così la convergenza tra le due dimensioni, appena esplicitate, dell'esempio:

C'è scrittura da quando il nome proprio è barrato in un sistema, c'è «soggetto» da quando questa obliterazione del proprio si produce, cioè dall'apparire del proprio e dal primo mattino del linguaggio. Questa proposizione è d'essenza universale e la si può produrre *a priori*. [...] Qui dunque veniamo incontro ad un *fatto* di tal genere. Non si tratta della cancellazione strutturale di quelli che crediamo essere i nostri nomi propri; non si tratta dell'obliterazione che, paradossalmente, costituisce la leggibilità originaria di ciò che essa barra, ma di un pesante interdetto in sovrimpressione, in certe società, sull'uso del nome proprio<sup>470</sup>.

Nel corso di questa analisi, che rivela le diverse tappe del sodalizio tra linguaggio e violenza allo scopo di non relegare quest'ultima alla scrittura, Derrida non manca di rivolgere una forte critica al metodo non scientifico di Lévi-Strauss, il quale è vittima di un certo mito della purezza dei popoli primitivi che altro non è che una forma di etnocentrismo. Le considerazioni espresse nella *Lezione di scrittura* si ritrovano infatti sotto forma di premesse implicite in *Tristi tropici*, in cui invece si conduce esplicitamente una trattazione sulla scrittura, in merito alla sua origine e sul suo senso<sup>471</sup>. Dalla parte dell'etnologia, come da quella della linguistica, si rischia quindi di cadere in un pregiudizio ideologico sodale con quell'etnocentrismo che pure si pretendeva di oltrepassare, e che ha alla radice, ancora una volta, la separazione tra popoli senza scrittura e civiltà della grafia. Derrida ripercorre quindi le analisi di Lévi-Strauss, senza mancare di mostrarne le contraddizioni e i presupposti non espliciti: l'interesse che il capo della popolazione presa in considerazione, che si suppone incapace di scrittura (sebbene alcuni commenti nello stesso testo di Lévi-Strauss permetterebbero di affermare il contrario), mostra nei confronti della scrittura, svela all'etnologo l'intimo rapporto tra scrittura e potere sociale. La «Lezione di scrittura» si rivela quindi una doppia lezione: il capo dei Nambikwrra impara a scrivere e Lévi-Strauss scopre il rapporto tra scrittura e dominio a partire dall'esperienza di scrittura del suo allievo. La funzione di dominio sorpasserebbe quindi, nell'interpretazione di Lévi-Strauss, quell'istanza intellettuale che Husserl aveva riconosciuto nella scrittura in funzione della

---

<sup>470</sup> Ivi, p. 156.

<sup>471</sup> Cfr. ivi, p. 170: «Le premesse indispensabili, e precisamente la natura dell'organismo sottomesso all'aggressione della scrittura, in nessun luogo sono più esplicite. Per questo abbiamo seguito per un lungo tratto la descrizione dell'innocenza nambikwrra. Solo una comunità innocente, solo una comunità di dimensioni ridotte (tema rousseauiano che si preciserà presto), solo una micro-società di non violenza e di immunità in cui tutti i membri possono facilmente tenersi a portata d'allocuzione immediata e trasparente, "cristallina", pienamente presente a sé nella sua parola viva, solo una simile comunità può subire, come la sorpresa di una aggressione che viene dal *di fuori*, l'insinuazione della scrittura, l'infiltrazione della sua "astuzia" e della sua "perfidia". Solo una simile comunità può importare *dallo straniero* "lo strumento dell'uomo da parte dell'uomo". La "Lezione" è dunque completa: nei testi ulteriori, le conclusioni teoriche dell'incidente saranno presentate senza le premesse concrete, l'innocenza originale sarà implicata *ma non esposta*. Nel testo anteriori, la tesi sui Nambikwrra, l'incidente è riferito ma non dà luogo, come nei *Tristi tropici*, ad una lunga meditazione sul senso, l'origine e la funzione storica dello scritto. In compenso, attingeremo dalla tesi indicazioni che sarà prezioso iscrivere in margine ai *Tristi tropici*».

scienza e per la scienza; inoltre, il taglio teorico scelto da Lévi-Strauss mal cela una «ideologia politica che sotto il titolo dell'ipotesi marxista, si articola con il più bell'esempio di ciò che abbiamo chiamato "metafisica della presenza"»<sup>472</sup>. Il discorso di Lévi-Strauss scricchiola però dall'interno:

Se si deve credere alla «Lezione», i Nambikwara non conoscevano la violenza prima della scrittura; neppure la gerarchizzazione, poiché quest'ultima è ben presto assimilata allo sfruttamento. Ora intorno alla «Lezione», basta aprire i *Tristi tropici* e la tesi a qualsiasi pagina perché l'opposto esploda con evidenza<sup>473</sup>.

La premessa teorica di stampo rousseauiano sulla quale l'etnologo si basa, e che vede nella piccola comunità, in cui tutti i membri sono a portata di voce, il modello dell'autenticità sociale, svela un preconcetto morale che non ha nulla della dimostrazione scientifica. Sarebbe però riduttivo limitare l'analisi a questo livello: quello che interessa Derrida è una tensione interna ai testi di Lévi-Strauss e dello stesso Rousseau, nei quali non manca, accanto all'elogio della parola piena, una certa diffidenza nei confronti della stessa. Raccontando la propria esigenza di scrittura, lo stesso Rousseau descrive «il passaggio alla scrittura come la restaurazione, attraverso una certa assenza ed un certo tipo di cancellazione calcolata, della presenza delusa di sé nella parola»<sup>474</sup>. La stessa scrittura quindi, come differenza, è caratterizzata da un doppio movimento, da una strana unità nella quale il soggetto e la parola incontrano l'alienazione e la restaurazione. Tale unità è la forma che Rousseau dà al *supplemento*, ossia a tutto ciò che la cultura produce per sopperire alle debolezze naturali<sup>475</sup>; il supplemento è quindi «la possibilità dell'umanità e l'origine della perversione»<sup>476</sup>, ed è sempre collegato alla parola e all'azione di un terzo, assumendo così la forma del segno. L'atto di supplire prevede infatti una mancanza (nella natura) e una aggiunta (culturale), muovendosi così sotto il segno dell'inscindibilità tra assenza e presenza. Inoltre, il supplemento è sempre una catena di supplementi, la necessità di «un concatenamento infinito»<sup>477</sup>, un moltiplicarsi di mediazioni, come accade nella sequenza madre-Maman-Teresa, in cui la cosa stessa si rivela essere un miraggio, il nome del differire continuo delle mediazioni. Questo movimento, che inizia sempre con un intermediario, rappresenta una sfida per la ragione, la quale non riesce a capire l'intera portata di tale tensione; di conseguenza, le categorie filosofiche scoprono la propria inadeguatezza, in campo teoretico e sul piano politico.

---

<sup>472</sup> Ivi, p. 185.

<sup>473</sup> Ivi, p. 190.

<sup>474</sup> Ivi, p. 198.

<sup>475</sup> Nell'*Emilio* la prima forma di supplemento presa in considerazione è la sostituzione delle madri nel caso di malattia in fase di allattamento; il discorso poi si estende fino a comprendere tutto ciò che una mano terza fa per l'infante, il quale impara presto che alla richiesta corrisponde l'azione desiderata.

<sup>476</sup> Ivi, p. 204.

<sup>477</sup> Ivi, p. 218.

### 3.3.6 La funzione radicante

L'analisi che Derrida compie sul *Saggio sull'origine delle lingue* di Rousseau permette precisamente di lasciar emergere la necessità di un pensiero pre-oppositivo, di una filosofia il cui terreno primo, ritrovato attraverso la riduzione, sia la neutralità<sup>478</sup>. Analizzando diversi aspetti della cultura, e in particolare le manifestazioni artistiche come il canto, nella sua differenza dalla parola e nel suo essere diviso in armonia e melodia, e la pittura, senza trascurare la scrittura geroglifica, Derrida sottolinea che la nozione di supplemento permette di sottrarsi alla divisione significato/significante, il cui esito è sempre quello di ridurre il significante ad accessorio del significato:

cosa Rousseau dice senza dire, cosa vede senza vedere? Che la supplenza è cominciata già da sempre; che l'imitazione, principio dell'arte ha già da sempre interrotto la pienezza naturale; che, dovendo essere un *discorso*, essa ha già da sempre intaccato la presenza nella differenza; ch'essa è sempre nella natura, ciò che supplisce una mancanza nella natura, una voce che supplisce la voce della natura<sup>479</sup>.

In altre parole, il supplemento non è un fuori che viene da fuori, ma è al cuore del processo differenziale, l'impensato di De Saussure; esso è il difetto interno al mondo dell'uomo, la dimostrazione ultima dell'assenza di uno stato originario perfetto e dell'impossibilità di giungervi, il rifiuto di ogni teleologia e la negazione del valore di verità di nozioni quali natura, infanzia, divinità, follia. Queste ultime sono infatti considerate dei limiti referenziali, delle astrazioni che non trovano la stessa purezza del concetto nel reale, perché non adeguate a descrivere quest'ultimo. Insistendo sulla questione della scrittura, elevata a modello paradigmatico di questa struttura del supplemento, Derrida spinge ancora oltre le analisi di Rousseau, riproponendo, alla luce delle analisi compiute, il confronto con la linguistica analizzata nella prima parte del volume:

Se si tiene conto del fatto che l'articolazione, secondo lo stesso Rousseau, rende possibile e la parola e la scrittura (una lingua è necessariamente articolata, e più essa è articolata più si presta alla scrittura), si deve essere sicuri di quello che Saussure sembrava esitare a dire in ciò che conosciamo degli *Anagrammes*, cioè che non ci sono fonemi prima del grafema. Cioè prima di ciò che opera come principio di morte nella parola. Forse si capisce meglio ora la situazione del discorso di Rousseau nei

---

<sup>478</sup> Cfr. Ivi, p. 256: «Il sistema di valutazione in cui si sposta la filosofia politica [con Hobbes] non ha ancora senso né valore. Il sistema di valutazione in cui si sposta la filosofia politica non ha ancora nessuna possibilità di funzionare. E si vede meglio, in questo modo, in quale elemento (neutro, nudo e spoglio), esso entri in gioco. Qui si può parlare indifferentemente di bontà o di malvagità, di pace o di guerra: ogni volta sarà tanto vero che falso, sempre non pertinente. Quel che Rousseau mette in tal modo a nudo, è l'origine neutra di ogni concettualità etico-politica, del suo campo di oggettività, e del suo sistema assiologico. Bisogna dunque neutralizzare tutte le opposizioni che attraversano la filosofia classica della storia, della cultura e della società. Prima di questa neutralizzazione, o di questa riduzione, la filosofia politica procede nell'ingenuità di evidenze acquisite e sopravvalutate. E rischia incessantemente di “commettere lo sbaglio di chi, nel ragionare sullo stato di natura, vi trasporta le idee prese nella società...” (secondo *Discorso*, p. 50)».

<sup>479</sup> Ivi, p. 293.

confronti del concetto di supplemento, e al tempo stesso, lo statuto dell'analisi che tentavamo. Non basta dire che Rousseau pensa il supplemento senza pensarlo, non accorda il suo detto al suo voler-dire, le sue descrizioni alle sue dichiarazioni. Bisogna anche organizzare questo scarto o questa contraddizione. Rousseau si serve della parola e descrive la cosa. La parola e la cosa. Ma sappiamo ora che ciò con cui abbiamo a che fare non è né la parola né la cosa. La parola e la cosa sono dei limiti referenziali che solo la struttura supplementare può produrre e indicare<sup>480</sup>.

Il voler-dire di Rousseau è quindi per Derrida l'incombere di questo aspetto contraddittorio e refrattario alla ragione. Ora, la questione fondamentale, la ragione per la quale questa operazione si svela essere una forma di pervertimento della metafisica della presenza, è che la struttura della supplementarità qui descritta impone di ripensare lo stesso concetto di struttura, la quale non avrebbe più al suo centro una unità in senso classico. È questo un gesto che Rousseau non compie; al contrario, egli afferma chiaramente l'esistenza di un perfetto stato naturale, pre-sociale, pre-storico e pre-linguistico, dal quale gli esseri umani non sarebbero mai dovuti uscire. Se lo hanno fatto, è stato a causa di una catastrofe naturale, di un agente esterno, di un dito che ha mosso l'asse del mondo ponendo l'uomo in un contesto sfavorevole, per supplire al quale egli ha dovuto iniziare a migrare, a comunicare, ad aggregarsi in comunità sempre più grandi. La ragione di questa cesura è però mitica, non teorizzata, esterna seppure interna alla natura, accidentale e incompresa. E anche quando tali avvenimenti assumono carattere di necessità, come nel caso della dialettica hegeliana, questa correzione non è ancora sufficiente a sottrarre il pensiero al riferimento implicito alla presenza a sé, all'identità, all'unità che orienta l'intera struttura, e che si ritrova semplicemente teorizzata alla fine del processo e non al suo inizio. E ancora, se neanche lo strutturalismo ha pensato fino in fondo il supplemento, è perché la struttura stessa viene sacralizzata non in virtù della propria strutturalità, bensì a partire da quel centro unico e immobile che sarebbe, in ultima analisi, il fuori-struttura, indicato come punto zero o, nel caso appena trattato, nel mito del buon selvaggio (non è un caso infatti che Rousseau consigli la lettura del Robinson di Defoe nell'*Emilio*). E per quanto Derrida abbia appena svelato il carattere non scientifico delle analisi di Lévi-Strauss, e in particolare il suo cedere a premesse non fondate quali quella dell'innocenza della piccola tribù, altrove egli sottolinea che sono proprio le riflessioni di Lévi-Strauss intorno al mito e al proprio discorso come mitopoiesi che lasciano emergere la necessità della "struttura del supplemento" come nome della «forza di un desiderio»<sup>481</sup>, mostrando così la possibilità di pensare la struttura in assenza «d'ogni riferimento a un centro, a un soggetto, a un riferimento privilegiato, a un'origine o a un'archia assoluta»<sup>482</sup>. Ed è precisamente a partire dalla mancanza di un centro che il movimento della supplementarità si innesta,

---

<sup>480</sup> Ivi, p. 328.

<sup>481</sup> J. Derrida, «La struttura, il segno e il gioco» in Id., *La scrittura e la differenza*, cit., p. 360.

<sup>482</sup> Ivi, p. 368.

permettendo a due tradizioni del pensiero, apparentemente molto diverse tra loro, di riconoscersi in questa comune tematizzazione:

Rivolta verso la presenza, perduta o impossibile, dell'origine assente, questa tematica strutturalista della immediatezza interrotta, è dunque l'aspetto triste, *negativo*, nostalgico, colpevole, rousseauiano, del pensiero del gioco di cui l'*affermazione* nietzschiana, l'affermazione di un mondo di segni senza errore, senza verità, senza origine, aperto ad una interpretazione attiva, sarebbe l'altro aspetto. *Questa affermazione determina allora il non-centro in un modo che non è la perdita del centro*. E gioca senza garanzie. Perché c'è anche un gioco *sicuro*: quello che si limita a *sostituire pezzi dati ed esistenti, presenti*. Nella casualità assoluta, l'affermazione si affida anche all'indeterminazione *genetica*, all'avventura *seminale* della traccia. Vi sono dunque due interpretazioni dell'interpretazione, della struttura, del segno e del gioco. L'una cerca di decifrare, sogna di decifrare una verità o un'origine che sfugge al gioco e all'ordine del segno, e vive come un esilio la necessità dell'interpretazione. L'altra, che non è più rivolta verso l'origine, afferma il gioco e tenta di passare al di là dell'uomo e dell'umanesimo, poiché il nome dell'uomo è il nome di quell'essere che, attraverso la storia della metafisica e della onto-teologia, cioè attraverso l'intera sua storia, ha sognato la presenza piena, il fondamento rassicurante, l'origine e la fine del gioco<sup>483</sup>.

Se ne conclude, con Nietzsche e Mallarmé, che l'uomo non sa giocare, e non può dunque comprendere, con Rousseau, il gioco della natura che lo esclude, precisamente come è accaduto, in origine, quando il dito divino ha inclinato l'asse terrestre. La fine del gioco significa dunque per l'uomo la fine dell'accidentalità, la possibilità di comprendere e di prevedere tutto nella forma della necessità. Fino a quel momento, ogni suo gesto avrà il carattere della compensazione, dando vita a un nuovo gioco: «la catastrofe apre il gioco del supplemento perché iscrive la differenza locale»<sup>484</sup>. Rousseau però teorizza questo movimento con rassegnazione, senza poterlo affermare: la storia della ragione umana, del suo progresso, sarà scandita da una nuova necessità, che egli continua a definire “naturale”. Nel caso delle lingue, sarà il bisogno a dettare la prevalenza di consonanti rispetto alle vocali, il complicarsi del linguaggio, fino a quella «regressione» che è «il divenire della ragione come scrittura»<sup>485</sup>. La natura sarà dunque la seconda origine del linguaggio, il motore della sua decadenza, il carattere di necessità che porta la lingua ad allontanarsi sempre più dalla sua origine metaforica, ancora rappresentata dal poema, verso la letteralità. Cancellando progressivamente la figura infatti, il linguaggio «pro-regredisce» alla ricerca di precisione ed esattezza, rinunciando a quei tratti materni che lo legavano a doppio filo alla passione. Come nel caso del gigante, descritto da Rousseau e ripreso da Derrida, il termine figurato, nato dalla passione, cede il posto al termine proprio nel momento in

---

<sup>483</sup> Ivi, p. 376.

<sup>484</sup> Ivi, p. 347.

<sup>485</sup> Ivi, p. 360.

cui lo spirito illuminato riconosce l'errore di partenza, e relega il primo a designare l'errore che l'aveva generato: in quell'errore si celano però una falsità, rispetto all'oggetto designato, e un riferimento indiretto alla passione provata, con il risultato che un falso segno «rappresenta propriamente l'affetto solo rappresentando un falso rappresentante»<sup>486</sup>. Si constata qui in cosa la teoria del simulacro di Deleuze si avvicina alla speculazione derridiana: in entrambi i casi, si tratta di mostrare ciò che la teoria della rappresentazione non problematizza e che non può essere accolto senza mettere in discussione la tenuta delle categorie classiche della metafisica. E Derrida sarebbe senz'altro d'accordo con Deleuze nel sostenere che il mondo contemporaneo è, in effetti, il mondo del simulacro: la pienezza del nome proprio, che già supplisce la presenza delle cose stesse, si complica ulteriormente attraverso nomi comuni, aggettivi/pronomi e verbi, che non fanno altro che differire ancora una presunta presenza originaria irraggiungibile, oggetto del desiderio. E al livello delle cose stesse, il farne esperienza risponde ancora al pregiudizio secondo il quale ci si trovi innanzi a una pienezza, ragione per la quale né la fenomenologia di Hegel né quella di Husserl riescono a sfuggire all'onto-teologia:

Perfino in Hegel e in Husserl si potrebbe far apparire, per questa stessa ragione, la complicità tra un certo sensismo ed una certa teologia. L'idea onto-teologica di sensibilità o di esperienza, l'opposizione tra passività e l'attività costituiscono la profonda omogeneità nascosta sotto la diversità dei sistemi metafisici. L'assenza e il segno vengono sempre a farvi un'incisione apparente, provvisoria, derivata, nel sistema della presenza prima e ultima. Sono pensati come gli accidenti e non come la condizione della presenza desiderata. Il segno è sempre il segno della caduta. L'assenza ha sempre rapporto con la lontananza di Dio<sup>487</sup>.

La filosofia sarebbe il movimento di formalizzazione della scrittura, ed episteme sarebbe il nome di quella formalizzazione algebrizzante che risponde all'esigenza di dominare sinteticamente il concetto precedentemente espresso attraverso immagini o geroglifici. In questo senso, e non in quello hegeliano, la storia della filosofia coincide con la storia dell'uomo: essa sarebbe infatti il movimento di cancellazione del significante nella scrittura, luogo che tuttavia la filosofia non domina, la storia del «divenire-prosa del mondo»<sup>488</sup>. Tale punto di vista consentirebbe di ripensare, portando l'intuizione husserliana oltre lo stesso Husserl, l'intera estetica trascendentale, reinterpretando lo spazio e il tempo kantiano in direzione di una produzione di quella spazialità e di quella temporalità iscritta all'interno della scrittura, che risponde sì alle idealità matematiche, ma anche alla natura dello spazio sociale e al compromesso che le singole economie trovano tra loro. Fintantoché si resta invece

---

<sup>486</sup> Ivi, p. 368.

<sup>487</sup> Ivi, p. 376.

<sup>488</sup> Ivi, p. 381.



nella prospettiva della metafisica della presenza, la direzione teleologica ed escatologica, per quanto non fondata, resta dominante: al suo interno, il supplemento non è altro che una forma di rappresentazione, la quale, come avviene nel caso esemplare della scrittura, si avvicina alla presunta origine come presenza piena allontanandosene sempre di più, al punto che l'«alienazione totale è la riappropriazione totale della presenza a sé»<sup>489</sup>. Sulla distinzione tra rappresentazione e presentazione si articola anche la struttura sociale, in cui il rappresentante non è la sorgente della sovranità, bensì il rappresentante del rappresentato, principio di corruzione e di quella pro-regressione i cui tratti sono già stati rinvenuti nell'analisi della scrittura. Questo perché il supplemento non ha essenzialità né luogo (sarebbe altrimenti presenza), ma occupa il posto lasciato vuoto da qualcos'altro; né presenza né assenza, il supplemento non trova una descrizione adeguata sul piano ontologico. Allo stesso modo la scrittura, proprio nel suo essere complementarità, è contestazione dei paradigmi metafisici; come già in Husserl, essa è sì il luogo all'interno del quale il soggetto enunciatore si eclissa, ma nel suo eclissarsi lascia libero uno spazio che sarà repentinamente occupato, abitato da qualcos'altro. Ciò che Rousseau non poteva affermare però, sfida teorica innanzi alla quale lo stesso Husserl si è arrestato, è che tale movimento ha luogo prima della parola stessa, ne è l'articolazione interna. Si può a questo punto tentare di rendere conto di una riflessione depositata molto prima nell'economia del discorso condotto in *Della grammatologia*, ma che può adesso essere analizzata con un margine di errore minore:

Noi sappiamo che è ancora *interdetta* la metafora che descriva senza errori la genealogia di un testo. Nella sua sintassi e nel suo lessico, nella sua spaziatura, per la sua punteggiatura, le sue lacune, i suoi margini, l'appartenenza storica di un testo non è mai in linea retta. Né causalità per contagio. Né semplice accumulazione di strati. Né pura giustapposizione di pezzi presi a prestito. E se un testo si dà sempre una certa rappresentazione delle proprie radici, queste ultime vivono solo di questa rappresentazione, cioè del fatto di non toccare mai il suolo. Il che distrugge la loro *essenza radicale*, ma non la necessità della loro *funzione radicante*. Dire che non si fa mai altro che intrecciare le radici all'infinito, costringendole a radicarsi in radici, a ripassare dagli stessi punti, a raddoppiare antiche aderenze, a circolare tra le loro differenze, ad avvolgersi su se stesse o ad avvilupparsi reciprocamente, dire che un testo non è mai altro che un *sistema di radici*, è indubbiamente contraddire ad un tempo il concetto di sistema e lo schema della radice. Ma per non essere una pura apparenza, questa contraddizione non acquista il senso di contraddizione e non riceve il suo «illogicismo» se non per il fatto di essere pensata in una configurazione finita – la storia della metafisica – presa all'interno di un sistema di radici che non vi si esaurisce e che non ha ancora nome<sup>490</sup>.

---

<sup>489</sup> Ivi, p. 391.

<sup>490</sup> Ivi, pp. 147-148.

Si tratta, in ultima istanza, di affermare il movimento differenziale della complementarità come struttura adeguata per rendere conto della realtà. Il dominio della rappresentazione, quale *pendant* epistemologico della metafisica della presenza, va scardinato in favore di un movimento di ramificazione che rifiuta la linearità. Se un testo è «un sistema di radici», e se tale sistema è contraddittorio con ciò che si intende con sistema e con radice all'interno della metafisica della presenza, allora tale espressione può adesso offrire una nuova luce sulla strategia derridiana e offrire un abbozzo di ciò che un tale sistema potrebbe promettere. L'analisi sulla radice all'interno della chiusura metafisica ci viene dall'introduzione di *Mille Piani*, a opera di Deleuze e Guattari: la radice è in realtà la radice che sostiene l'albero, il fondamento che dal basso permette lo slancio verso l'alto, la profondità che consente la verticalità. Tale modello, ci dicono, è quello del fondato-fondamento, dell'Uno che diventa due, formula del pensiero classico che si ripropone ovunque, dagli alberi sintagmatici di Chomsky ai discorsi di Mao, riproponendo ancora una volta il ritardo dello Spirito sulla Natura: «Siamo stanchi dell'albero. Non dobbiamo più credere agli alberi, alle radici o alle radicele, ci hanno già creato abbastanza problemi. Tutta la cultura arborescente è fondata su di essi, dalla biologia alla linguistica»<sup>491</sup>. Com'è noto, la proposta a quattro mani di Deleuze e Guattari è quella del rizoma, un tipo di radice che si muove orizzontalmente e rifiuta ogni dicotomia, in favore di molteplicità dalle quali si sottrae sempre l'Uno, in un movimento continuo di «decomposizione strutturale interna» e di affermazione, il tutto senza soggetto né oggetto. Senz'altro Derrida condivide con l'introduzione di *Mille Piani* l'idea che il modello della rappresentazione non sia in misura di cogliere il movimento del reale, e che quest'ultimo vada riletto rinunciando a presupposti dati per assodati; si nota quindi, anche in Derrida, la tensione verso un movimento di sottrazione, che viene ulteriormente sottolineato dal de- di quella decostruzione che ne indica il percorso complessivo. Un sistema di radici, nel senso rizomatico e non arborescente, sarebbe allora un sistema che mette in discussione il sistema in senso classico, ossia quel modello che si muove a partire da un centro occupato da un soggetto-sostanza e che tende al compimento nella forma dell'autosviluppo o dell'auto-rappresentazione.

---

<sup>491</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 53.

## 3.4 Deleuze

### 3.4.1 Critica empirica

Deleuze è stato un pensatore dell'univocità dell'essere e al contempo delle molteplicità irriducibili, uno storico della filosofia e un traditore seriale dei retaggi teorici, un pensatore del proprio tempo e un dichiarato inattuale, è stato filosofo da solo e lo è stato forse ancora di più in due. Queste caratteristiche lo rendono lo *hapax* assoluto del panorama teorico con il quale si confronta, all'interno del quale egli è senz'altro il filosofo più classico e insieme il più radicale. Innanzitutto, perché è stato l'unico della sua generazione disposto ad assumere su di sé tale definizione, in un momento in cui l'eredità congiunta del marxismo e del pensiero nietzschiano sembravano sconfessare la possibilità stessa di essere filosofi, se non come un accidente legato al fatto di non esserlo. In secondo luogo (e di conseguenza), perché la sua filosofia è l'unica a fare i conti con la dimensione ontologica e con la storia del pensiero filosofico disinteressandosi di ogni questione intorno alla fine o alla chiusura della metafisica. Che la sua filosofia sia una ontologia, significa innanzitutto che non è una antropologia: in merito alle questioni inerenti alla natura umana, egli converge infatti con la critica foucaultiana al soggetto di stampo cartesiano e alle sue evoluzioni. Inoltre, nella nota recensione al volume *Logica ed esistenza* del maestro Jean Hyppolite, Deleuze specificherà che non solo «la filosofia, se ha un significato, non può che essere un'ontologia», ma che si tratta in particolare di una «ontologia del senso»<sup>492</sup>. La spiegazione che segue aiuta a inquadrare la questione:

Nell'empirico e nell'assoluto, è lo stesso essere ed è lo stesso pensiero; ma la differenza tra il pensiero e l'essere è superata nell'assoluto ponendo l'Essere identico alla differenza e che, come tale, si pensa e si riflette nell'uomo. Questa identità assoluta tra l'essere e la differenza si chiama senso<sup>493</sup>.

Alla strategia hegeliana, che vede esclusivamente nella possibilità della differenza di raggiungere l'assoluto, dunque nella contraddizione, la possibilità dell'identità con l'Essere, Deleuze oppone una ontologia della differenza che legge nella contraddizione un aspetto meramente antropologico della differenza, e che ritiene che solo una teoria dell'espressione in cui «la differenza è l'espressione stessa, e la contraddizione il suo aspetto soltanto fenomenico»<sup>494</sup> sia la prospettiva filosofica adatta a coglierne la potenza. Ne segue una filosofia che si rivolge ad ogni spazio del pensiero, una filosofia che si occupa di letteratura e di scienza, che interroga la pittura, il teatro e il cinema, che si riscopre nella linguistica e nella psicoanalisi, che guarda agli autori consacrati dalla storia della filosofia e a quelli rifiutati, senza offrire priorità di sorta all'uno o all'altro aspetto, quasi si trattasse di diversi attributi in senso spinoziano che offrono la possibilità di cogliere, ognuno per la sua strada, il senso

---

<sup>492</sup> Cfr. G. Deleuze, «Jean Hyppolite, *Logica ed esistenza*», in Id. *L'isola deserta*, cit., p. 13.

<sup>493</sup> Ivi, pp. 13-14.

<sup>494</sup> Ivi, p. 14.

dell'univocità, dell'identità dell'essere e della differenza. Nel condurre queste analisi, Deleuze ritiene che occorra partire, per quanto possibile, dal concreto: alle monografie di carattere squisitamente filosofico dedicate a quelle che per Deleuze sono state eccellenze del pensiero (Hume, Nietzsche, Bergson, Spinoza, Leibniz, Kant, Foucault) si alternano analisi rivolte all'opera di singoli artisti (Sacher-Masoch, Bacon, Kafka, Proust) e considerazioni di ordine più generale intorno a una precisa forma di espressione del pensiero (letteratura, cinema, psicoanalisi). Questo perché la scrittura, essendo per Deleuze una forma del divenire impersonale, non è per questa ragione diversa dal vedere o dal sentire, dunque da quelle dimensioni della soggettività che, se prese nella loro complessità, portano inevitabilmente alla contestazione di qualunque forma di identità in senso classico. È da queste che occorre dunque ripartire, allo scopo di svelare «la grande differenza tra suddividere uno spazio fisso tra individui sedentari seguendo dei paletti o degli steccati, e suddividere delle singolarità in uno spazio aperto senza steccati né proprietà»<sup>495</sup>. Tutta l'attenzione di Deleuze è rivolta al mantenersi insieme di tali singolarità, pur mantenendole nella loro differenza. Questa necessità, così posta, risolve per così dire naturalmente la questione della strategia filosofica da adottare nel corso di una tale ricerca: sin dai suoi primissimi testi infatti Deleuze si risolve in favore di un empirismo, bestia nera del panorama filosofico francese a lui contemporaneo (come si è visto, per esempio, nelle critiche esplicite di Foucault e Derrida). A questa preziosa indicazione non bisogna rinunciare, né nella valutazione degli attraversamenti teorici che Deleuze propone, né nell'analisi di quel secondo movimento, contemporaneo al primo, nel corso del quale Deleuze inventa e sviluppa i propri concetti<sup>496</sup>: l'essenziale non è infatti il classificare, ma il descrivere. Si tratta, in fondo, di un antidoto al rischio, sempre presente in campo epistemologico, e forse in particolare in filosofia, di costruire un sistema a partire dall'idea che se ne ha, ossia di ricalcare l'empirico sul trascendentale. L'importanza dell'insistenza deleuziana sulla dimensione empirica è stata colta nella sua pienezza dal Nobel per la chimica Ilya Prigogine, il quale ha dedicato a Deleuze una sezione non indifferente della voce «Sistema», redatta per l'*Enciclopedia Einaudi* nel 1982:

In *Différence et répétition* Gilles Deleuze ha mostrato che non occorre meno risorse congiunte del pensiero scientifico e della tradizione dei pensieri ontologici per evitare di ridurre il passaggio dal molecolare al molare, come anche dal virtuale all'attuale e dal differenziato al distinto, a una semplice

---

<sup>495</sup> G. Deleuze, «Gilles Deleuze parla di filosofia», in Id. *L'isola deserta*, cit., p. 177.

<sup>496</sup> François Zourabichvili è particolarmente chiaro a questo riguardo. Cfr. F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003, p. 3 : « « À la lettre » : quel auditeur de Deleuze n'a pas gardé le souvenir de cette manie de langage ? Et comment, sous son insignifiance apparente, ne pas entendre le rappel incessable et presque imperceptible d'un geste qui sous-tend toute philosophie de la « disjonction incluse », de l'« univocité » et de la « distribution nomade » ? Les écrits, de leur côté, témoignent partout de la même mise en garde insistante : ne prenez pas pour métaphores des concepts qui, malgré l'apparence, n'en sont pas ; comprenez que le mot même de métaphore est un leurre, un pseudo-concept, auquel se laissent prendre en philosophie non seulement ses adeptes mais ses contempteurs, et dont tout le système des « devenirs » ou de la production du sens est la réfutation ».

deduzione. Processi di attualizzazione, differenziazione, produzione di effetti di significazione, formazione di grandi insiemi organici e sociali, nessuna teoria generale viene promessa o schizzata, s'impara solamente a decifrare quel trabocchetto generale che in particolare Bergson aveva chiamato il «movimento retrogrado del vero», e Deleuze il *décalc*, la spiegazione per riferimento a una realtà concepita ad immagine e somiglianza di ciò che è da spiegare<sup>497</sup>.

Ammesso che possa ancora darsi un sistema, quest'ultimo non può essere considerato come «un ideale a priori di conoscenza»; si annuncia qui il nucleo teorico fondamentale dell'alleanza, apparentemente bizzarra, che Deleuze stringe tra Bergson e Nietzsche. Nella monografia dedicata a quest'ultimo, egli si impegna a mostrare, e ancora una volta Prigogine non manca di sottolinearlo, come la teoria dell'eterno ritorno critichi precisamente i modi della fisica di fare sistema (il meccanicismo e la termodinamica), nei quali le differenze vengono ridotte nella forma dell'identico o dell'indifferenziato<sup>498</sup>; in *Differenza e ripetizione* poi, Deleuze si preoccuperà di mostrare come la ripetizione proposta dall'eterno ritorno ripete non solo contro le generalità della natura, ma anche contro quelle della morale. Questa differenza essenziale si trova nel diverso rapporto che il concetto intreccia con il suo oggetto: per Deleuze, il sistema è l'oggetto. Occorre muoversi sul piano dell'empirismo dunque, dove però per empirismo non bisogna intendere una analisi dell'esperienza vissuta, bensì la vita in senso pieno (quella vita che, nell'ultimo testo di Deleuze, sarà preceduta dall'articolo indeterminativo), impersonale, contestazione anticipata di ogni soggettivismo, in favore di un sistema sempre aperto alla creazione concettuale. Va da sé che tale operazione, senz'altro antidialettica, è al contempo antifenomenologica, proprio perché rifiuta ogni legittimità all'analisi coscienziale. La concezione deleuziana del soggetto, pur inserendosi all'interno della cornice delle riflessioni a lui contemporanee su tale tema, e condividendone i tratti essenziali, si imbeve però di elementi humiani, nietzschiani e bergsoniani, il tutto in una direzione intravista dal primo Sartre - e senza mancare di omaggiare Hyppolite<sup>499</sup>, generando un amalgama difficilmente identificabile in

---

<sup>497</sup> I. Prigogine, Voce «Sistema», in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1982, p. 1014.

<sup>498</sup> Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, pp. 69-70: «La scienza, aa seconda del punto di vista in cui si colloca, afferma o nega l'eterno ritorno. Ma l'affermazione *meccanicistica* dell'eterno ritorno e la sua negazione *termodinamica* hanno in comune l'ipotesi di una conservazione dell'energia entro una prospettiva tale per cui le quantità di energia non solo danno una somma costante, ma annullano le proprie differenze. Nei due casi, si passa da un principio di finitezza (somma costante) a un principio "nichilistico" (annullamento delle differenze di quantità la cui somma risulta costante). L'idea meccanicistica afferma l'eterno ritorno presupponendo che le differenze di quantità si compensino o si annullino tra lo stato iniziale e quello finale di un sistema reversibile. Lo stato finale è identico allo stato iniziale, il quale è posto come indifferenziato in rapporto agli stati intermedi. Viceversa, l'idea termodinamica nega l'eterno ritorno in quanto scopre che le differenze di quantità si annullano, in funzione delle proprietà del calore, soltanto allo stato finale del sistema, di modo che l'identità, posta allo stato finale indifferenziato, si contrappone alla differenziazione dello stato iniziale. Le due concezioni sono accomunate da una medesima ipotesi, secondo la quale vi sarebbe uno stato finale, un essere o un nulla, un essere o un non-essere egualmente indifferenziati: "espresso in termini metafisici: se il divenire *potesse* sfociare nell'essere o nel nulla..." [F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, p. 164 (VP, II, 329)]. Per questo il meccanicismo non riesce a postulare l'esistenza dell'eterno ritorno più di quanto la termodinamica non riesca a negarla; ambedue non colgono nel segno e ricadono nell'indifferenziato e nell'identico».

<sup>499</sup> Il volume *Empirismo e soggettività* è infatti dedicato a Jean Hyppolite, come «omaggio sincero e rispettoso».

termini di filiazione o eredità teorica. Occorre dunque abbandonare da subito tentativi di tal sorta e procedere nell'analisi diretta dei testi.

### 3.4.2 Uno spinozismo sperimentale

La prima formulazione della teoria della soggettività in Deleuze, già presente nel 1953 in *Empirismo e soggettività* e destinata a rimanere una costante della filosofia deleuziana, insiste precisamente sul legame inscindibile tra il tanto bistrattato empirismo e la riflessione intorno al soggetto, permettendo così al contempo di raffinare quella che, per alcuni aspetti, si è già svelata come una interpretazione peculiare dell'empirismo. La considerazione critica che sta alla base dell'idea che il soggetto in senso classico non possa più essere un riferimento affidabile per il pensiero contemporaneo ripete, sebbene in altri termini, quanto già sottolineato da Sartre in *La trascendenza dell'ego*, ossia che il cogito afferma più di quanto non possa legittimamente fare. Questo perché, per Deleuze, il soggetto non è un complesso astratto e unitario, ma «si definisce mediante e come un movimento, movimento di autosviluppo di sé», e tale «movimento di autosviluppo o di divenire altro è doppio: il soggetto si supera, il soggetto si riflette»<sup>500</sup> non solo per inferenza e invenzione, ma anche per credenza e artificio. Non solo il soggetto afferma di sé più di quanto non potrebbe fare, ma il rigore dell'analisi di Hume rende incontrovertibile il fatto che tale tendenza affermativa del soggetto si estende anche sul mondo, in particolare nella forma di una pretesa di oggettività che si rivela, ancora una volta, non fondata. Come in Foucault dunque, l'analisi della soggettività si intreccia sin dai suoi primi passi con la questione della verità, che non può essere ristretta a un astratto soggetto conoscente, ma che necessariamente coinvolge e ha effetti sul piano etico, estetico, sociale: la questione della soggettività è quindi posta innanzitutto in termini pratici. Tuttavia, sussiste un problema di natura teorica al quale Deleuze cerca di offrire una risposta: com'è possibile che il soggetto, che si costituisce nel dato, attraverso il movimento del dato, ed essendo a sua volta un dato, possa oltrepassare ciò che è dato arrivando, per esempio, a credere e a inventare? La direzione di ricerca offerta da Hume, e che Deleuze condivide, impone un rovesciamento del rapporto tradizionale tra soggetto e oggetto in ogni teoria della rappresentazione:

Questo soggetto che inventa e crede si costituisce nel dato in modo tale da fare del dato stesso una sintesi, un sistema. È questo che bisogna spiegare. Nel problema così posto, noi scopriamo l'essenza assoluta dell'empirismo. Si può dire che la filosofia in generale abbia sempre cercato un piano di analisi da cui intraprendere e portare avanti l'esame delle strutture della coscienza, ovvero la critica, e giustificare la totalità dell'esperienza. È dunque una differenza di piano quella che oppone innanzitutto le filosofie critiche. Noi facciamo una critica trascendentale quando – situandoci su un piano

---

<sup>500</sup> G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, a cura di A. Vinale, Cronopio, Napoli 2012, p. 101.

metodicamente ridotto che ci dà una certezza essenziale, una certezza d'essenza – domandiamo: come può esserci dato, come qualcosa può darsi a un soggetto, come può il soggetto darsi qualcosa? L'esigenza critica è qui quella di una logica costruttiva che trova il proprio nelle matematiche. La critica è empirica quando – ponendosi da un punto di vista puramente immanente, da cui sia possibile al contrario una descrizione che trovi la propria regola in ipotesi determinabili e il proprio modello in fisica – ci si domanda: come si costituisce il soggetto nel dato? La costruzione dell'uno rende possibile la costituzione dell'altro. Il dato non è più dato a un soggetto, il soggetto si costituisce nel dato. Il merito di Hume è di aver isolato questo problema empirico allo stato puro, mantenendolo non solo lontano dal trascendentale, ma anche dallo psicologico<sup>501</sup>.

L'inversione teorica che permette l'empirismo consiste allora nel rifiuto del soggetto come punto di partenza obbligato nell'analisi del reale, per assistere alla sua costituzione fattuale. Rivolgendosi al dato, l'empirismo si conduce *d'emblée* all'interno della molteplicità del sensibile, di una «collezione d'impressioni e d'immagini»<sup>502</sup> che è quella del movimento: «l'empirismo parte da questa esperienza di una collezione, di una successione in movimento di percezioni distinte»<sup>503</sup> e, nel fare ordine tra tali percezioni, si caratterizza come una filosofia della differenza: tutto ciò che può essere distinto, differisce. Come accade dunque che il soggetto che si costituisce nel dato fa del dato un sistema, ovvero della collezione una facoltà (quella dell'immaginazione)? La risposta di Hume, che fa dei principi della natura umana, ossia dei principi di associazione e di quelli di utilità, il criterio di organizzazione a partire dal quale «la collezione delle percezioni diviene un sistema»<sup>504</sup> verrà nel tempo ulteriormente approfondita da Deleuze<sup>505</sup>, definendo così la cornice teorica all'interno della quale la sua filosofia si muove. In particolare, egli ne trae il principio fondamentale del legame inscindibile tra differenza e ripetizione. Nel trattare infatti delle condizioni di possibilità della abitudine, Hume sottolinea che la necessaria ripetizione a partire dalla quale la prima deriva non agisce sull'oggetto che si ripete, ma provoca una alterazione nello spirito che lo contempla. Il mutamento che avviene nello spirito è definito nei termini di una contrazione, intendendo così la capacità dell'immaginazione di individuare i casi identici che ricorrono secondo una certa

---

<sup>501</sup> Ivi, p. 103.

<sup>502</sup> Ibid.

<sup>503</sup> Ivi, p. 104.

<sup>504</sup> Ivi, p. 119.

<sup>505</sup> Sebbene infatti i principi di associazione siano la condizione di possibilità delle relazioni, occorrerà rendere conto del fatto che l'associazione non spiega di per sé le relazioni, che restano esterne ai loro termini; Hume rende senz'altro conto delle abitudini del pensiero e delle caratteristiche del buon senso, ma innanzi all'associazione arbitraria di oggetti più lontani tra loro, per connettere i quali occorre una mediazione, si rifugia nella categoria, vaga, della circostanza, che indica genericamente la dimensione affettiva. In questo modo, egli apre, per Deleuze, il campo di riflessione all'interno del quale si inseriranno le riflessioni di Freud e di Bergson, ma anche dell'ultimo Husserl, nonché un terreno estremamente fertile per l'innesto di autori che verranno presi in grande considerazione da Deleuze, come Nietzsche e Spinoza, e la stessa possibilità degli esperimenti di scrittura a quattro mani con Guattari. Come nota Vinale, con un sincretismo piuttosto riuscito: «il soggetto è il delirio dell'immaginazione», cfr. A. Vinale, «Empirismo democratico», in G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 167.

successione, come accade in esperienze quotidiane quali l'ascolto del tic-tac di un orologio. Sebbene nella memoria e nell'intelletto i casi presi in considerazione restino distinti, lo spirito che contempla va incontro a una sintesi passiva, che precede l'una e l'altro. Similmente, Bergson propone l'esempio dei rintocchi di una campana: sebbene ogni colpo sia indipendente dagli altri, il soggetto li contempla in una impressione qualitativa interna, in quella sintesi passiva che è la durata. Deleuze ne conclude che la ripetizione si conserva per noi nello spazio dell'immaginario, ossia che non è possibile definire un in sé della ripetizione, perché quest'ultima appartiene alla dimensione della soggettività:

Contraendo noi siamo abitudini, ma allo stesso tempo contraiamo per contemplazione. Siamo contemplazioni, siamo immaginazioni, generalità, pretese e gratificazioni, dato che il fenomeno della pretesa non è altro che la contemplazione contraente con la quale affermiamo il nostro diritto e la nostra attesa su ciò che contraiamo, la nostra propria gratificazione in quanto contempliamo. Non contempliamo noi stessi, ma non esistiamo se non contemplando, ossia contraendo ciò da cui deriviamo<sup>506</sup>.

Per trovare l'atteggiamento attivo dell'uomo, la possibilità stessa dell'azione, occorre tenere conto di una pluralità di io passivi che contempla. L'analisi della differenza e della ripetizione rivela dunque sin da subito la necessità di pensare in termini di molteplicità, molteplicità interne al dato e molteplicità insite nel soggetto, pluralità di io all'interno dell'io che dice io, pluralità che le sintesi passive del tempo fanno emergere con chiarezza. Non solo. Se meccanicismo e termodinamica non sono in grado di restituire la complessità del reale, la ragione principale è che queste due modalità di analisi del mondo non sono state in grado di pensare la molteplicità nel tempo, dunque il tempo in termini di durata e la durata come composizione di durate<sup>507</sup>. Merito di Hume e Bergson è senz'altro quello di aver colto l'importanza della dimensione temporale, aprendo così un campo di ricerca fondamentale; per quanto questi due filosofi si siano spinti in avanti lungo tale direzione di ricerca, identificando quelle che Deleuze chiama la prima e la seconda sintesi del tempo, ossia quella dell'abitudine (terreno del presente che passa) e della memoria (passato puro come coesistenza dei livelli del passato), la riflessione intorno alla temporalità si trova nella sua forma più estrema proprio nell'eterno ritorno nietzschiano. La sua radicalità consiste nel fatto di rompere totalmente con la logica del fondamento, dunque della rappresentazione: con l'eterno ritorno si infrange infatti il circolo

---

<sup>506</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 100.

<sup>507</sup> Ancora in Prigogine sorprende, nella sua analisi del rapporto tra sistema e scienze, la prossimità alla posizione deleuziana su questo punto. Cfr. I. Prigogine, *Sistema*, Enciclopedia Einaudi, 1982, cit., p. 1017: «Il sistema fisico, nel senso concreto che gli hanno dato la dinamica e la termodinamica, non conosce il tempo. Finché il sistema, isolato, chiuso o aperto, ammette una funzione potenziale, la sua verità è nel suo stato, che avrà di diritto la stessa eternità del sistema, vale a dire dei flussi o delle barriere che ne definiscono i limiti. E, sempre qui, si è arrivati a capire non come si possa superare la nozione di sistema in generale, ma perché certe questioni poste dalla fisica contemporanea possano trasgredire alcune delle limitazioni imposte dalla concezione dei sistemi generali della fisica. Ciò che è proprio di tali questioni è che si riferiscono ciò che questi sistemi generali sono stati unanimi nel tacere, negare o aggirare, vale a dire il processo».



troppo semplice che ha per contenuto il presente che passa e per figura il passato della reminiscenza, giungendo così alla forma che supera il fondamento verso il senza-fondo, all'affermazione dell'istante come «una volta per tutte». Si tratta della prima vera formulazione di quello che Deleuze definisce, in *Differenza e ripetizione*, la possibilità di un «sistema dell'avvenire»<sup>508</sup>, in cui il passato come condizione e il presente come agente vengono espulsi dal movimento dell'eterno ritorno in favore dell'autonomia del futuro, dell'avvenire, della possibilità stessa della novità. È attraverso la ripetizione dell'eterno ritorno che Deleuze fa tremare l'edificio concettuale della rappresentazione, attraverso quella sua «segreta coerenza», per usare l'espressione di Klossowski, che esclude quella dell'io, del mondo e di Dio<sup>509</sup> (dunque tutte le coordinate di riferimento della rappresentazione). La questione posta in *Empirismo e soggettività*, dunque la domanda intorno alla possibilità per un soggetto che si costituisce nel e attraverso il dato, divenendo a sua volta dato, di creare, viene qui rilanciata nei termini del rapporto tra differenza e ripetizione: quale differenza si inserisce tra due ripetizioni? Attraverso questo passaggio, è più agevole comprendere per quale ragione la critica alla rappresentazione che, come visto attraverso le sintesi passive del tempo, prende necessariamente la forma del rifiuto della logica del fondamento, si traduce immediatamente in una esaltazione del simulacro, inteso come l'imprevisto del rapporto platonico Modello-copia<sup>510</sup>. L'eterno ritorno nietzschiano propone un metodo della selezione che non ha niente in comune con la *diairesis* platonica, ossia con l'idea secondo la quale compito della logica e del linguaggio sarebbe quello di dividere un misto in due metà, per seguire di volta in volta la metà prescelta, fino a selezionare una stirpe, ma che trova piuttosto nella bergsoniana analisi dei misti un alleato fondamentale, perché entrambi selezionano partendo da una specifica forma di temporalità. Il metodo dell'intuizione, definito da Deleuze come metodo antidialettico per eccellenza<sup>511</sup>, rinuncia infatti a partire da astratte

---

<sup>508</sup> Ivi, p. 151.

<sup>509</sup> Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 121: «Come dice Klossowski, l'eterno ritorno è la segreta coerenza che si pone solo escludendo la propria coerenza, la propria identità, quella dell'io, quella del mondo e quella di Dio, e che non fa ritornare se non il plebeo, l'uomo senza nome».

<sup>510</sup> Cfr. ivi, pp. 166-167: «Il simulacro funziona su se stesso passando e ripassando per i centri decentrati dell'eterno ritorno, e non più secondo lo sforzo platonico di opporre il cosmo al caos, come se il Cerchio fosse l'impronta dell'Idea trascendentale in grado d'imporre la propria somiglianza a una materia ribelle, ma tutto al contrario, al modo dell'identità immanente del caos col cosmo, dell'essere nell'eterno ritorno, un cerchio diversamente tortuoso».

<sup>511</sup> È interessante notare come tutti i contributi dedicati da Deleuze a Bergson inizino con un elogio al metodo dell'intuizione come metodo adeguato a porre e formulare i problemi veri, eliminando i falsi. Nel saggio del 1956 «Bergson (1859-1941)» si legge: «Se una certa intuizione è sempre il cuore della dottrina di un filosofo, una delle originalità di Bergson sta nell'aver organizzato l'intuizione, nella sua dottrina, come un metodo autentico, che elimina i falsi problemi e pone quelli veri, impostandoli in termini di durata» (cfr. in Id. *L'isola deserta e altri scritti*, cit., p. 19). Il testo «La concezione della differenza in Bergson», pubblicato nello stesso anno, sottolinea esplicitamente il legame tra strategia metodologia e approccio ontologico: «Se è vero che la nozione di differenza può in parte illuminare la filosofia di Bergson, il bergsonismo può invece recare un grandissimo contributo a una filosofia della differenza. Quest'ultima gioca sempre su due piani, quello metodologico e quello ontologico. Da una parte si tratta di determinare le differenze di natura fra le cose: solo così si potrà "tornare" alle cose stesse, renderne conto senza ridurle a altro, coglierle nel loro essere. Ma d'altra parte, se in un certo modo l'essere delle cose è nelle loro differenze di natura, possiamo sperare che la differenza stessa sia qualche cosa, che possieda una natura, insomma che ci disveli l'Essere. Questi due problemi,

categorie logiche presunte oggettive in favore di uno sforzo di divisione rispetto allo spazio e al tempo, riconoscendo quindi, oltre al dominio delle scienze, l'urgenza propriamente filosofica di dividere in base a durate distinte dalla propria, ossia di quell'elemento soggettivo, e dunque virtuale, la cui attualizzazione comporta la molteplicità delle differenze di natura. Attraverso un metodo di analisi più adeguato alla verità del soggetto, ossia al suo essere composito e immerso in una durata, è possibile quindi passare, per Deleuze, dalle chimere della rappresentazione a un orizzonte speculativo all'interno del quale la sperimentazione, e dunque la creazione, trova infine la propria possibilità teorica di esistenza; tale prospettiva, che sembra antagonista a una teoria dell'univocità, si rivela invece l'unica in grado di soddisfarne le condizioni:

Non è l'essere analogo che si distribuisce in categorie e ripartisce una parte fissa agli essenti, ma sono gli essenti a ripartirsi nello spazio dell'essere univoco aperto da tutte le forme. L'apertura appartiene essenzialmente all'univocità. Alle distribuzioni sedentarie dell'analogia si contrappongono le distribuzioni nomadi o le anarchie incoronate nell'univoco. "Tutto è uguale" e "Tutto torna!", risuonano soltanto qui. Ma il *Tutto è uguale* e il *Tutto torna* possono dirsi solo là dove si è raggiunto il punto estremo della differenza. Soltanto allora è possibile una sola e medesima voce per tutto il multiplo dalle infinite vie, un solo e medesimo Oceano per tutte le gocce, un solo clamore dell'Essere per tutti gli essenti. Ma occorre che per ogni essente, per ogni goccia e per ogni via, si sia toccato lo stato di eccesso, cioè la differenza che li sposta e li traveste, e li fa tornare, ruotando sulla sua mobilità estrema<sup>512</sup>.

È per questa ragione che la sperimentazione, specialmente quella artistica, sarà per Deleuze e poi per Deleuze-Guattari un elemento fondamentale, sul quale egli non mancherà di insistere. L'univocità non è il punto di partenza, ma è la scoperta alla fine della sperimentazione, il punto di massimo delirio e la prova di esservi sopravvissuti, di averlo affermato, pur perdendo il nome proprio e avendo scoperto nella natura umana un gigantesco artificio. La sfida che resta aperta è quella di capire in che modo una tale scoperta possa avvenire a partire da un *anthropos* che deve spogliarsi di sé per accedere

---

metodologico e ontologico, rinviano continuamente l'uno all'altro: quello delle differenze di natura, quello della natura della differenza. In Bergson li incontriamo nel loro legame, sorprendiamo il passaggio dall'uno all'altro» (in Id., *L'isola deserta*, cit., p. 33). La monografia *Il bergsonismo*, oltre a esordire a sua volta con una prima sezione legata al metodo, in cui essenzialmente vengono riproposti i tratti già accennati, giunge infine a proporre l'intuizione come un metodo della differenza in senso non dialettico: «Il metodo e la teoria bergsoniana della differenza si contrappongono a quell'altro metodo e teoria della differenza che chiamiamo dialettica, poiché, sia la dialettica dell'alterità di Platone che la dialettica della contraddizione di Hegel, implicano la presenza e il potere del negativo. L'originalità della concezione bergsoniana consiste nel dimostrare che la differenza interna non si spinge, e non deve farlo, fino alla contraddizione, all'alterità e al negativo, perché, di fatto, queste tre nozioni sono meno profonde della differenza stessa, oppure sono dei punti di vista che la colgono solo dall'esterno. [...] Spingersi fino al puro concetto della differenza, innalzare la differenza all'assoluto: è questo il senso dello sforzo di Bergson» (G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2010, pp. 137-138). Al tempo poi dei libri sul cinema, Bergson sarà giocato più in chiave fenomenologica, attraverso la celebre sostituzione da «ogni coscienza è coscienza di qualcosa» a «ogni coscienza è qualcosa».

<sup>512</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 388.

alla dimensione dell'*ontos*. Il tentativo deleuziano può allora essere presentato come una forma di spinozismo sperimentale il cui scopo è quello di proseguire il progetto di Hyppolite in direzione della costituzione di un campo trascendentale impersonale, quindi di rifiutare il sistema coscienza-mondo come a priori universale per pensare il trascendentale a partire dall'empirico<sup>513</sup>: si tratta dunque di interrogare l'esperienza reale nella sua complessità in direzione di una logica del senso, in cui il senso è precisamente «l'identità assoluta tra l'essere e la differenza»<sup>514</sup>.

### 3.4.3 Il senso e il paradosso

*Logica del senso* si presenta già nella sua composizione come un libro unico, un esperimento filosofico nello stile e nel contenuto: si tratta infatti di trentaquattro serie che non rimandano l'una all'altra nella forma di una progressione, di premesse dalle quali trarre delle conclusioni, ma di una giustapposizione di paradossi il cui scopo è mostrare il senso a partire da una prospettiva che abbia rinunciato al soggetto. È questo infatti l'argomento delle avventure di Alice: la contestazione dell'identità personale (perdita del nome proprio, del proprio sapere, dei sostantivi) a vantaggio di un divenire che distrugge gli aspetti addomesticati e canonizzati dell'attribuzione di senso, noti come buon senso e senso comune, e che tramite il paradosso, altro nome della «potenza dell'inconscio»<sup>515</sup>, accede all'evento, espressione del senso stesso. Attraverso Alice e soprattutto tramite i suoi dialoghi con i diversi personaggi del libro, si accede al linguaggio come luogo in cui avviene lo spostamento progressivo della relazione tra io e altro, fino al punto in cui il riconoscimento non è più possibile<sup>516</sup>.

---

<sup>513</sup> Nel porre la questione dell'orizzonte teorico che Hyppolite apre a Deleuze, Ronchi insiste sull'aspetto che riguarda la possibilità di giocare Bergson in chiave anti-fenomenologica. Cfr. R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, cit., p. 107: «Nelle sue lezioni del 1948-1950 Hyppolite aveva aperto la strada a una lettura non psicologista e non umanistica di Bergson, e, soprattutto, in occasione del convegno su Husserl del 1959, aveva indicato i possibili alleati che potevano essere chiamati in causa, dal giovane Sartre a una filosofia post-kantiana di ispirazione fichteana. Aveva posto il problema al quale la fenomenologia non poteva dare risposta positiva a causa della sua alleanza con il senso comune, che ne viziava *ab origine* la potenza teorica. Come è possibile, si chiedeva infatti Hyppolite, incontrare l'ente senza presupporre già da sempre aperto alle sue spalle, già da sempre fungente, già da sempre dato, l'ambito della sua apparizione? Perché la coscienza sia coscienza di qualcosa, perché qualcosa mi appaia, bisogna infatti che qualcosa sia dato alla coscienza: una manifestazione deve precedere l'intenzionalità. Ma sarà mai possibile, senza patente contraddizione, mettere sullo stesso piano quella manifestazione e quella intenzionalità, farne due modi del genere apparire? Non si dovranno piuttosto tracciare nell'apparire delle differenze di natura (nell'implicazione necessaria)? L'intenzionalità della coscienza ha insomma necessariamente un fondamento di possibilità (la "luce" nella quale qualcosa mi è dato), il quale deve però essere differente per natura dalla coscienza intenzionale. Altrimenti il "terzo uomo", come già Sartre aveva notato nel suo pionieristico saggio, tornerà sulla scena producendo i suoi consueti guasti. La correlazione coscienza-mondo non può perciò essere l'a priori universale. C'è qualcosa di più antico che funge al suo fondo e che non è intenzionalità, comunque essa sia declinata».

<sup>514</sup> G. Deleuze, «Jean Hyppolite. *Logica ed esistenza*», cit., p. 14.

<sup>515</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 77.

<sup>516</sup> È in questo aspetto che si vede maggiormente l'influenza della psicanalisi nella posizione filosofica del Deleuze pre Guattari. Per Lacan, per esempio, questo è precisamente il compito dell'analisi: cfr. J. Lacan, *Seminario. Libro II*, cit., p. 284: «Se si formano degli analisti, è perché ci siano soggetti in cui l'io sia assente. È l'ideale dell'analisi, che resta, ben inteso, virtuale. Non c'è mai un soggetto senza io, un soggetto pienamente realizzato, ma è ciò che bisogna sempre mirare a ottenere dal soggetto in analisi. L'analisi deve mirare al passaggio di una vera parola, che congiunga il soggetto a un altro soggetto, dall'altra parte del muro del linguaggio. È la relazione ultima del soggetto con un Altro vero, con l'Altro che dà la risposta che non si aspetta, a definire il punto terminale dell'analisi. Nel corso di tutta l'analisi, a condizione che l'io dell'analista voglia non essere lì, a condizione che l'analista non sia uno specchio vivente ma uno specchio vuoto, ciò

La scelta di utilizzare le serie al posto dei capitoli è un esplicito omaggio agli Stoici, i primi e forse i più radicali nell'aver descritto filosoficamente ciò che Carroll mostra o, meglio, nell'aver anticipato teoricamente ciò che Alice doppia nelle azioni<sup>517</sup>: in entrambi i casi infatti, si va incontro a una separazione, a una grande dualità, tra esseri ed eventi, ossia tra i corpi e quel «sottile vapore incorporeo che sfugge dai corpi, pellicola senza volume che li circonda, specchio che li riflette, scacchiera che li pianifica»<sup>518</sup>, tra le cause e gli effetti, creando le condizioni di possibilità del senso come *mélange* eterogeneo. Implicitamente però la ripresa delle serie e il modo in cui quest'ultime sono affrontate ammiccano allo strutturalismo di Lévi-Strauss e a Foucault, e in particolare all'idea secondo la quale a partire dal linguaggio è possibile costruire dei modelli che mettano in luce le strutture (oggettive) della realtà. La molteplicità delle serie è dunque la forma adeguata per mostrare ciò che ogni serie esprime senza farne il proprio oggetto, ossia l'elementare come fascio di relazioni interne che risuona sugli altri e con gli altri, creando una vera e propria *armonia*, il cui rigore è di tipo logico. Il fatto che l'oggetto di questa logica sia il senso crea però confusione: se dovessimo seguire Foucault nelle sue dichiarazioni, dovremmo leggere nell'attenzione rivolta al senso il segno inequivocabile della moda sartriana, alla quale occorrerebbe piuttosto opporre lo studio sul sistema, che definisce l'impegno foucaultiano al tempo de *Le parole e le cose*. Eppure, quando Foucault recensisce *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* in quel fortunato testo noto come *Theatrum philosophicum*, egli pone e risolve rapidamente la questione del rapporto con la fenomenologia francese insistendo sulla neutralità del senso in Deleuze e sul suo legame con l'evento, a suo avviso intravisto ma mancato da Sartre e Merleau-Ponty<sup>519</sup>. Per quanto alla fine degli anni sessanta Foucault

---

che accade si svolge tra l'io del soggetto – è sempre l'io del soggetto a parlare, apparentemente – e gli altri. Tutto il progresso dell'analisi non è che lo spostamento progressivo di questa relazione, che il soggetto può a ogni momento cogliere, al di là del muro del linguaggio, come transfert, che è il suo, e in cui non si riconosce. Questa relazione non si tratta dunque di ridurla, come qualcuno scrive, ma bisogna che il soggetto la assuma al suo posto. L'analisi consiste nel fargli prendere coscienza delle sue relazioni, non con l'io dell'analista, ma con tutti quegli Altri che sono i suoi veri interlocutori, e che non ha riconosciuto. Il soggetto deve progressivamente scoprire a quale Altro si rivolge realmente, senza saperlo, e assumere progressivamente le relazioni di transfert al posto in cui è, e dove all'inizio non sapeva di essere».

<sup>517</sup> Pier Aldo Rovatti definisce il ruolo di Alice di Carroll all'interno di *Logica del senso* «come il doppio dell'antica filosofia stoica». Cfr. P. A. Rovatti, *Il paiolo bucato*, Cortina, Milano 1998, p. 185.

<sup>518</sup> LS, p. 17.

<sup>519</sup> M. Foucault, «Theatrum philosophicum», tr. it. di F. Polidori, in aut-aut, 277-278, pp. 60-61: «La fenomenologia [...] ha dislocate l'evento in rapporto al senso: o col mettere in primo piano, isolandolo, l'evento bruto – roccia della fatticità, inerzia muta di ciò che accade -, per intraprendere poi l'agile lavoro del senso che scava ed elabora; oppure col presupporre un significato preesistente che avrebbe già disposto il mondo tutto intorno a me, tracciato vie e luoghi privilegiati, indicato in anticipo dove l'evento posso prodursi e quale aspetto assumere. O il gatto che, con buon senso, precede il sorriso; oppure il senso comune del sorriso, che anticipa il gatto. O Sartre, oppure Merleau-Ponty. Il senso, per loro, non coincideva mai con l'ora dell'evento. Da ciò, comunque, una logica del significato, una grammatica della prima persona, una metafisica della coscienza. [...] Una metafisica dell'evento incorporeo (dunque irriducibile a una fisica del mondo), una logica del senso neutro (invece di una fenomenologia dei significati e del soggetto), un pensiero del presente infinito (e non la trasposizione del futuro concettuale nell'essenza del passato): ecco ciò che Deleuze, mi sembra, ci propone per eliminare la triplice soggezione in cui, ancora oggi, è tenuto l'evento».

si avvicini a Deleuze<sup>520</sup>, quelle dichiarazioni risultano tra loro contraddittorie, perché rispondono a strategie che sono e restano diverse: Deleuze infatti riconosce in Sartre il filosofo di riferimento dei suoi anni di formazione e non sente il bisogno di mettere distanza rifiutandone la terminologia. Allo stesso modo, occorre precisare che la *Logica del senso* tiene senz'altro conto del percorso foucaultiano sin dall'inizio, quindi dall'esplicita tematizzazione dell'ambivalenza del rapporto tra le serie che prende in considerazione, le stesse che Foucault aveva analizzato nel campo delle scienze umane, e che aveva chiamato, con voluta vaghezza, le *parole* e le *cose*: si tratta di margini di una frontiera, sui i quali si trovano i corpi da una parte e le proposizioni dall'altra, e tale frontiera è precisamente «l'articolazione della loro differenza»<sup>521</sup>, il senso come corpo-linguaggio. Questa dualità si riflette da entrambe le parti della cerniera, traducendosi in qualità e relazioni dalla parte dei corpi, e in nomi, aggettivi e verbi dalla parte del linguaggio. È da quest'ultimo che Deleuze ritiene necessario ripartire, rintracciando proprio nel linguaggio un modello che possa far emergere gli eventi-effetti dalla struttura stessa del senso, ossia nella forma di una quarta dimensione della proposizione. Husserl aveva già individuato questa dimensione, battezzandola *espressione*, recuperando così l'intuizione stoica secondo la quale il senso è l'espresso, una forma neutra rispetto sia al soggetto che enuncia che allo stato di cose:

Quando Husserl dice che il noema è il percepito quale appare in una presentazione, «il percepito in quanto tale» o l'apparenza, non dobbiamo intendere che si tratti di un dato sensibile o di una qualità, ma al contrario di un'unità ideale obiettiva come correlato intenzionale dell'atto di percezione. Un noema qualunque non è dato in una percezione (né in un ricordo o in un'immagine), esso ha un ben altro statuto che consiste nel *non* esistere fuori della proposizione che lo esprime, proposizione percettiva, immaginativa, di ricordo o di rappresentazione. Del verde come colore sensibile o qualità, distinguiamo il «verdeggiare» come colore noematico o attributo. *L'albero verdeggia*, non è questo in definitiva il senso di colore dell'albero e, *l'albero arborifica*, il suo senso globale? Il noema, è

---

<sup>520</sup> Melagari esplicita la prossimità di Foucault a Deleuze in questi anni con riferimenti testuali precisi, tra i quali privilegia la *Lezione su Nietzsche* nelle *Lezioni sulla volontà di sapere*, sottolineando l'allontanamento da Heidegger e, in particolare, dal tema dell'origine. Cfr. M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017, pp. 138-139: «Il '68 e *L'archeologia del sapere* segnano una forte rottura con questa impostazione: vi concorrono gli eventi politici, ma anche l'influsso di Wittgenstein e quello di Derrida e del suo attacco all'Heidegger dell'originario; ma oggi disponiamo di un documento davvero straordinario, per come ci permette di penetrare nel cantiere spesso assai segreto del filosofo francese, e che mostra in modo inoppugnabile che fu Gilles Deleuze il filosofo a cui, in questa svolta, Foucault si sentì più vicino: si tratta della *Lezione su Nietzsche* contenuta nelle *Lezioni sulla volontà di sapere*; se il saggio coevo *Nietzsche, la genealogia, la storia*, il cui centro è costituito dal rifiuto del tema dell'origine, non era esplicito nel dichiarare i suoi debiti deleuziani, la *Lezione* non lascia dubbi in proposito ed esplicita assai di più la polemica con Heidegger.» e p. 141: «Questo avvicinamento a Deleuze è certamente il frutto del '68, anche se risponde al tempo stesso ai problemi interni della costruzione filosofica foucaultiana che erano emersi subito dopo *Le parole e le cose*. Foucault entra dunque al Collège de France sotto il segno rinnegamento definitivo dell'ontologia dell'originario, che aveva costruito la base filosofica almeno fino al 1966, dell'affermazione di un primato della volontà e della negazione dell'autonomia della verità: il Nietzsche di Deleuze ha, per il momento, avuto la meglio su quello della *Nascita della tragedia*, che si articolava costantemente con una certa ripresa dell'ontologia fondamentale di Heidegger».

<sup>521</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 30.

qualcos'altro che un evento puro, l'evento d'albero (quantunque Husserl non parli così per motivi terminologici)? E ciò che egli chiama apparenza, cos'altro è se non un effetto di superficie?<sup>522</sup>

Il passaggio attraverso lo specchio di Carroll mostra precisamente questo salto nella metà disuguale in cui le cose non si somigliano più, in cui il doppio cambia natura passando dalla designazione all'espressione, senza che alcuna mediazione intervenga, ovvero senza passare attraverso la manifestazione e la significazione. Quella dualità che, come visto, sorvolava la frontiera tra cose e proposizioni da entrambe le parti, dal lato del linguaggio si rivela infine essere una dualità immanente alla proposizione stessa, determinando così altre serie ancora che possono riunirsi solo in un termine equivoco come *questo*, dunque in una sorta di tentativo disperato di riassumere su di sé la possibilità della designazione a partire proprio dallo stato di cose, da ciò che si trova dall'altra parte della cesura e che sembra ormai irrimediabilmente irraggiungibile. Il dialogo con la fenomenologia, che inizia già nella terza serie e accompagna il lettore della *Logica del senso*, permette di riflettere filosoficamente sul darsi di queste dualità o serie, quasi si tratti, come suggerisce Deleuze, di un proseguimento della tensione stoica, ossia di quella postura filosofica che non cede alla tentazione della sintesi per attardarsi sulle differenze, e che se fosse stata assecondata in diversi momenti della storia del pensiero filosofico avrebbe senz'altro risolto diverse aporie. Si capisce dunque che, per quanto si possa immaginare il confronto con Husserl nei termini di un dialogo, vi è una intenzione di fondo decisamente meno conciliante: come nel caso dell'inizio di *Differenza e ripetizione*, in cui Deleuze esplicitava la necessità, in primo luogo, di sottrarre il concetto di "differenza" ai diversi pretendenti che si erano fatti avanti, anche l'inizio di *Logica del senso*, sebbene non in forma esplicita, mira a impossessarsi del senso e dell'espressione, separandoli dunque in prima istanza dalla matrice fenomenologica. Questo movimento si traduce in primo luogo in una subordinazione delle polarità soggetto-oggetto alla relazione che ne restituisce il senso: ciò che non può essere oggetto di dimostrazione, e che sembra pertanto destinato a permanere nella forma della indistinzione, può ciononostante essere mostrato nella sua pienezza come «determinazione di un rapporto»<sup>523</sup>; è questa la funzione della «mirabile canzone del giardiniere»<sup>524</sup>, riportata tra la quarta e la quinta serie di *Logica del senso*, anticamera dunque della parte dedicata esplicitamente al senso e prima via d'uscita dalla prospettiva fenomenologica:

Pensava di vedere un elefante  
che si esercitasse con il piffero,  
guardò una seconda volta e si rese conto che era

---

<sup>522</sup> Ivi, p. 26.

<sup>523</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 14.

<sup>524</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 31.

una lettera di sua moglie.  
Finalmente capisco, disse,  
l'amarezza della vita...

Pensava di vedere un albatros  
Che battesse le ali intorno alla lampada,  
guardò una seconda volta e si rese conto che era  
un francobollo da un penny.  
Fareste meglio a rientrare in casa vostra, disse,  
le notti sono molto umide...

Pensava di vedere un argomento  
Che provasse che egli era il papa,  
guardò una seconda volta e si rese conto che era  
un pezzo di sapone venato.  
Un evento così terrificante, disse con un filo di voce,  
spegne ogni speranza<sup>525</sup>.

Si alternano qui due serie tra loro eterogenee, in cui la prima, quella del primo sguardo, coinvolge animali, oggetti e proposizioni logiche, mentre la seconda ritrae la prima alla ricerca di un senso, di un messaggio, di una risposta sul piano simbolico, intimo e familiare. Tuttavia, limitare il senso a una sola parte dell'insieme sarebbe un errore: tra le due serie che si sviluppano senza alcun legame apparente l'una con l'altra emerge qualcos'altro, che non risponde a nessuno dei due ordini: nel caso della canzone tratta da *Sylvie e Bruno*, il lettore si trova condotto lungo un «viale melanconico»<sup>526</sup>, che poi non è altro che il racconto della storia del giardiniere stesso. A ben pensarci, non potrebbe in effetti essere altrimenti. Lungo quei versi si sviluppa qualcosa come la messa in scena del percorso di un uomo lungo il nastro di Möbius della sua esistenza: si tratta di un «viale» proprio perché il giardiniere che vi cammina sopra oscilla costantemente tra una serie e l'altra, senza per questo poter scegliere di attraversarne una rifiutando l'altra come il rovescio o il fondo, in un sottosopra costante che è imposto dal suo semplice muoversi. Inizia qui a intendersi quel legame tra senso e vita che Deleuze non smetterà di indagare, e che occorre tenere in forte considerazione lungo lo svolgimento della sua produzione filosofica. Proprio come una vita, il senso deve svilupparsi internamente, interrogandosi innanzitutto sul proprio essere già presupposto nell'istante in cui il pronome personale

---

<sup>525</sup> Ivi, p. 32.

<sup>526</sup> Ibid.

io emerge, restando al contempo ciò che non posso dire in ciò che dico. Ed è a questo punto che il linguaggio, inteso come totalità virtuale, svela la propria potenza: articolandosi come un insieme coerente che esclude il soggetto, il linguaggio si riappropria del senso di una proposizione rendendolo oggetto di una nuova proposizione, portando a una *proliferazione indefinita* (primo paradosso interno del senso)<sup>527</sup>. Si tratta di una proliferazione di incorporei, di nomi o proposizioni, di un «extra-essere»<sup>528</sup> come espresso al quale Deleuze attribuisce una «splendida sterilità»<sup>529</sup> – confermando quindi, su questo punto, la tesi husserliana secondo la quale le espressioni non sono produttive, perché la produttività dell’azione noematica si esaurisce precisamente nell’*esprimere*. Il senso estratto dalla proposizione è evanescente come il sorriso dello Stregatto, ma è proprio a partire da quel luccichio nel buio che la genesi della proposizione stessa diventa possibile, come suo correlato inseparabile. Per affrontare questo aspetto però non ci si potrà basare sulle categorie né sui principi della logica, senza per questo poterne fare a meno: le opposizioni non hanno presa sul senso, che al contrario sembra esprimersi identico a sé proprio nel contraddittorio e nell’oggetto impossibile, in una parola nell’assurdo o nell’impossibile. Senza istanza paradossale, la comunicazione tra serie disomogenee sarebbe infatti semplicemente impossibile; in altre parole, è l’assurdo stesso a permettere al reale di entrare in contatto con il possibile e con l’impossibile, perché l’impossibile è il comune tra se stesso, il possibile e il reale<sup>530</sup>.

<sup>527</sup> Tale paradosso, scrive Deleuze in nota, è conosciuto come paradosso di Frege ed è ancora una volta messo in pratica da Lewis Carroll nell’incontro tra Alice e il cavaliere. Cfr. LS, p. 34: «Il cavaliere annuncia il titolo della canzone che canterà: “Il nome della canzone è chiamato *Occhi di merluzzo*.” “Oh, è questo il nome della canzone?” disse Alice. “No, non capisci,” disse il cavaliere. “È il nome che si chiama così. Il nome vero è *Il vecchio, vecchio uomo*.” “Allora avrei dovuto dire: ‘la canzone si chiama così?’” si corresse Alice. “No, non così, tutt’altro! La *canzone* si chiama *Vie e mezzi*: ma è solo il modo in cui viene *chiamata*, capisci!” “Ma cosa è la canzone, allora?” “Ci stavo arrivando,” disse il cavaliere: “la canzone veramente è *Seduti su un cancello*.”» Attraverso l’esempio di Carroll, Deleuze salda il legame tra proliferazione indefinita e regressione a due termini, il nome di qualcosa e il nome del senso di quel qualcosa.

<sup>528</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 35.

<sup>529</sup> Ivi, p. 36.

<sup>530</sup> Quando Lévi-Strauss si interroga sulle difficoltà interpretative del mito, particolare forma del linguaggio, constata a sua volta l’esistenza di un elemento contraddittorio, per analizzare il quale occorre rivolgersi precisamente a quella natura relazionale che determina la «fondamentale antinomia» (cfr. C. Lévi-Strauss, «La struttura dei miti», in Id., *Antropologia strutturale*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 180): «Tutto può succedere in un mito; sembra che in essi la successione degli avvenimenti non sia subordinata a nessuna regola di logica o di continuità. Ogni soggetto può avere qualsiasi predicato; ogni relazione concepibile è possibile. Eppure, questi miti, in apparenza arbitrari, si riproducono con gli stessi caratteri, e spesso gli stessi particolari, nelle diverse regioni del mondo. Da qui il problema. Se il contenuto del mito è contingente, come si spiega che, da un capo all’altro della terra, i miti si assomiglino così tanto?» (ibid.). Lévi-Strauss mette in dubbio precisamente questa apparente arbitrarietà, l’apparente assenza di regole logiche, attribuendola a un errore comune nella interpretazione della mitologia, che prevede la ricerca di un mito originario dal quale si sarebbero poi, progressivamente, sviluppate le diverse varianti, secondo il noto schema del tradurre/tradire. Proponendo di procedere con l’analisi strutturale lungo l’intera serie delle varianti del mito, Lévi-Strauss insiste invece sul modo in cui gli elementi specifici del mito, chiamati provvisoriamente «grandi unità costitutive» (cfr. ivi, p. 183), non solo entrano in relazione tra loro, ma sono a loro volta fasci di relazioni, ordendo così quella *storia* che è precisamente il tratto distintivo del mito, ossia ciò «in cui il senso riesce, per così dire, a *decollare* dal fondamento linguistico da cui ha preso l’avvio» (cfr., ivi, p. 182). Assumendo l’impegno metodologico di prendere in considerazione tutte le versioni di ogni mito in esame, si ordiscono delle strutture o dei sistemi di riferimento pluridimensionali come veri e propri strumenti logici, attraverso i quali è possibile ordinare quell’apparente arbitrarietà che sembrava essere essenziale al mito, e che ne nascondeva invece il senso. È così che Lévi-Strauss e lo strutturalismo si inseriscono nella fitta rete di riferimenti deleuziani in continuità



### 3.4.4 La quasi-causa

La domanda che si pone a questo punto è: se il senso è espresso o prodotto e se, con l'«ennemi aimé»<sup>531</sup> Husserl, si è attribuita una certa neutralità del senso rispetto alla proposizione, come si può affermare che quest'ultimo abbia un potere genetico rispetto alle altre tre dimensioni linguistiche e come pensare il suo rapporto con lo stato di cose, ossia il suo essere evento? Come conciliare le regole della logica formale classica e quelle della logica trascendentale? La questione, nella sua versione husserliana, si traduceva nel tentativo di fondare oggettivamente una logica a partire dalla soggettività (la questione trova nella critica di Hegel a Kant all'inizio della *Scienza della logica* un antecedente di spicco<sup>532</sup>). Sebbene Deleuze si inserisca a sua volta all'interno di una logica, si è visto che

---

con i debiti già esplicitamente riconosciuti: «Gli autori che una recente moda ha chiamato strutturalisti hanno forse soltanto questo punto in comune, ma tale punto è l'essenziale: il senso, non come apparenza, bensì come effetto di superficie e di posizione, prodotto dalla circolazione della casella vuota nella serie della struttura (posto del morto, posto del re, macchia cieca, significante fluttuante, valore zero, cantonata o causa assente, ecc.). Coscientemente o no, lo strutturalismo celebra il suo ritrovarsi con una ispirazione stoica e carrolliana. La struttura è veramente una macchina per produrre il senso incorporeo (*skindapsos*). E quando lo strutturalismo mostra così che il senso è prodotto dal non senso e dal suo perpetuo spostamento, e che nasce dalla rispettiva produzione di elementi che non sono in se stessi "significanti," non si vedrà invece alcun accostamento con quella che fu chiamata filosofia dell'assurdo: Carroll sì, Camus no. Per la filosofia dell'assurdo infatti il non senso è ciò che si oppone al senso in un rapporto semplice con esso; tanto che l'assurdo si definisce sempre per un difetto del senso, una mancanza (non ce n'è abbastanza...). Dal punto di vista della struttura, al contrario, vi è sempre troppo senso» (cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 69). L'indicazione derridiana sopra riportata, secondo la quale la vera sfida filosofica è quella di «determinare la possibilità del *sensu* a partire da un'organizzazione "formale" che in se stessa non ha senso» sembra qui rispettata nella forma di una certa complicità con la struttura.

<sup>531</sup> Formula molto efficace utilizzata da Alain Beaulieu per descrivere il rapporto che Deleuze intrattiene con la fenomenologia, che ha il vantaggio di insistere sulla funzione estremamente peculiare che quest'ultima gioca, anche nel suo rapporto con la funzione «héroïque» (assolta da Hume, Spinoza, Leibniz, Nietzsche, Bergson, Foucault) e con la funzione «antagonique» (nella quale rientrano invece Hegel, Freud a partire dagli anni '70, Wittgenstein, e per Beaulieu anche Kant in parte). Cfr. A. Beaulieu, *Deleuze et ses contemporains*, L'Harmattan, Paris 2011, p. 16 : «La philosophie n'est pas pour Deleuze ni une amie complice ni une ennemie détestée».

<sup>532</sup> Una indicazione preziosa a tal proposito il fatto che Hegel, dopo il percorso compiuto nella *Fenomenologia dello Spirito*, intenda occuparsi di scienza della logica, e non semplicemente della logica, per addentrarsi nelle questioni inaugurate dalla *Critica della ragion pura*. Nell'*Enciclopedia delle scienze* di Aristotele infatti la logica non compare; essa non è una scienza poetica, perché non produce nulla, non è una scienza pratica, perché non ha a che fare con l'etica, non è una scienza teoretica, perché non ha un oggetto che le sia proprio. La logica aristotelica si occupa della forma del discorso dimostrativo, ossia di stabilire la correttezza del ragionamento che va dalle premesse alle conclusioni, e proprio per questa ragione è ancella delle scienze, alle quali rivela le regole da seguire per dimostrare le proprie affermazioni. Oltre all'indiscutibile valore metodologico, essa ha anche il ruolo di una propedeutica alle scienze, di introduzione al buon ragionamento, e un valore ontologico, perché ha una valenza reale sul piano dell'essere. Coerentemente alle posizioni di quella che Hegel chiama la «vecchia metafisica», per Aristotele la struttura del pensiero o del discorso corrisponde all'ordine della realtà. Se sul piano logico-linguistico si dà un giudizio, sul piano ontologico si avrà una realtà autonoma e realmente esistente che possiede una proprietà. Vi è perfetta corrispondenza dunque tra ordine del discorso e ordine delle cose, e il concetto è l'elemento semplice che suggella l'unità tra i due piani. La critica hegeliana si rivolge evidentemente alla logica formale, la cui fortuna è stata segnata dalla Scolastica: contro la separazione tra pensiero e realtà, presupposto che la *Fenomenologia dello Spirito* ha dimostrato essere aleatorio, occorre riaffermare l'imperativo della metafisica greca: la coincidenza tra concetto e oggetto. Il «predominio dell'intelletto» ha cristallizzato le intuizioni aristoteliche sino a un formalismo fine a se stesso, che Hegel si propone di abbattere. Infatti, se la realtà è l'unità circolare di due movimenti che si realizzano l'uno nell'altro, Essere ed Essenza, similmente la logica sarà «l'esposizione delle strutture concettuali che si trovano oggettivate nella Natura e nello Spirito». In altri termini, la scienza della logica è sì la scienza dei concetti, ma questi non sono più intesi come termini semplici del discorso ai quali corrispondono realtà empiriche, ma nel loro essere pure essenzialità. La scienza logica sarà allora la costituzione e l'esposizione del muoversi della vita spirituale dei pensieri puri dove non sono le cose a diventare oggetto, ma il loro concetto, ossia ciò che è loro essenziale. Debitrice della logica trascendentale, che si era a sua volta emancipata dalla logica formale prescindendo dai contenuti empirici in direzione dei concetti puri, quelli attraverso i quali «pensiamo certi oggetti completamente a priori»

quest'ultima intende liberarsi da ogni riferimento al fondamento, ragione per la quale il ricorso a concetti tradizionali delle teorie di tipo rappresentativo va affrontato con sospetto: l'empirismo trascendentale deleuziano tende infatti a stressare i concetti della filosofia classica fino a modificarne radicalmente i contorni. Ora, se Deleuze continua a utilizzare nozioni metafisiche quali causa ed effetto, è opportuno notare che l'eterogeneità tra queste due serie, secondo il modello stoico appunto, costringe a una riflessione intorno alla causalità, alla produzione e al ruolo dell'io inedito per la riflessione dialettica e per quella fenomenologica. Le intuizioni deleuziane sono infatti molto più vicine alla costruzione ontologica spinoziana, e trovano nelle analisi sul senso di Husserl e nelle aperture di Sartre terreno fertile per un ulteriore affondo. Affinché il senso non si confonda con la sua causa, non incorra quindi nel rischio di *décalage* dal quale Deleuze aveva messo in guardia già in *Differenza e ripetizione*, occorre esplicitare una delle conseguenze fondamentali della biforcazione tra serie delle cause e serie degli effetti: un evento incorporeo si trova infatti in un rapporto di causalità lungo entrambe le serie. Da una parte, le cause corporee e le loro mescolanze (azioni e passioni dei corpi) determinano sì l'emergenza del senso, ma quest'ultimo è ulteriormente condizionato dall'ordine incorporeo, che Deleuze chiama, sempre con gli stoici, quasi-causa. Per quanto questo modello possa sembrare astratto, esso è cionondimeno tratto da una prospettiva empirica:

È quanto gli stoici stessi avevano perfettamente visto: l'evento è sottoposto a una duplice causalità, da un lato rinvia alla mescolanza dei corpi che ne sono la causa, dall'altro rinvia ad altri eventi che ne sono la quasi-causa. Al contrario, se gli epicurei non riescono a sviluppare la loro teoria degli involucri e delle superfici, se non giungono all'idea di effetti incorporei, è forse perché i "simulacri" restano sottoposti alla sola causalità dei corpi in profondità. Ma anche dal punto di vista di una pura fisica delle superfici si rende manifesta l'esistenza di una doppia causalità: gli eventi di una superficie liquida rinviano, da un lato, alle modifiche intermolecolari, da cui dipendono, come dalla loro causa reale, ma, dall'altro, alle variazioni di una tensione cosiddetta superficiale da cui dipendono come da una loro quasi-causa ideale o "fittizia"<sup>533</sup>.

La quasi-causalità permette quindi di insistere su un elemento fondamentale del senso: esso è radicato nell'unico mondo che esiste e al contempo in contatto con l'Idea, sempre senso-evento-Idea, e in virtù di questa mescolanza non può coincidere con la datità né esserne un calco, per quanto, come visto, quest'ultima ne resti la causa. Non solo, quindi, non si può ricalcare il trascendentale dall'empirico, ma il fondato cambia forma nel momento in cui il fondamento emerge, rompendo così il rapporto

---

(KrV), la *Scienza della logica* hegeliana assume lo sconfinamento della metafisica nella logica utilizzando a pieno titolo concetti quali essere e causa; ma se Kant aveva avuto il merito fondamentale di mostrare il carattere necessario della dialettica, egli si era però fermato al suo lato negativo, e «il risultato è semplicemente la nota affermazione che la ragione è incapace di conoscere l'infinito». Deponendo l'Io come determinatezza finita, Hegel abbandona l'a priori kantiano per affrontare il concetto che è, inglobando così idea e vita.

<sup>533</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 89.

tradizionale tra fondazione e fondamento. L'indifferenza alla proposizione e la neutralità rispetto allo stato di cose che Husserl attribuisce al senso sono elementi propri del senso, ma solo nel momento in cui si considera il senso esclusivamente come prodotto, e non come produttore. Per Deleuze la potenza di genesi è altrettanto intrinseca al senso, ed è proprio quest'aspetto che permette di coglierlo come evento, impedendo così di incorrere nel paradosso di una «immacolata concezione». Riprendendo la questione dell'incontro-scontro tra logica formale e logica trascendentale, la questione può essere posta come segue: occorre risolvere l'apparente incompatibilità tra impassibilità e genesi. L'empirismo classico, lo psicologismo e l'essenzialismo cadono innanzi a questa sfida, e merito di Husserl è stato quello di mostrare questa incompletezza speculativa e di aver sostenuto, di conseguenza, la necessità di affermare l'indipendenza del senso. Tuttavia, secondo Deleuze, Husserl avrebbe ceduto a presupposti dell'Immagine dogmatica del pensiero, inquinando quella neutralità che pure gli aveva aperto la strada per una teoria del senso, non riuscendo a mettere da parte l'istanza illuministica che impone il razionale come presupposto del pensiero stesso, incorrendo di fatto in una falsa-neutralità<sup>534</sup>. In questo modo non solo ha mancato l'aspetto eventuale del senso, ma ha completamente falsato l'intero campo trascendentale, imponendo al suo interno una coscienza come residuo di uno sguardo che non riesce a rinunciare definitivamente al confronto con il saputo del senso comune, inferendo così «un “vedere” originario e trascendentale in base alla “visione” percettiva»<sup>535</sup>. Finché l'ombra della coscienza personale e dell'identità soggettiva vengono mantenute, il trascendentale non può giungere a se stesso. Sartre ha colto la necessità di riaffermare i diritti dell'immanenza escludendo la forma dell'Io, correggendo la formulazione husserliana del campo trascendentale:

La donazione di senso husserliana mutua proprio l'apparenza adeguata da una serie regressiva omogenea di grado in grado, poi da una organizzazione di serie eterogenee, quella della noesi e quella del noema, percorse da una istanza a doppia faccia (*Urdoxa* e oggetto qualunque). Ma è soltanto la caricatura razionale o razionalizzata della vera genesi, della donazione di senso che deve determinare quest'ultima effettuandosi nella serie, e del duplice non senso che deve determinare quest'ultima effettuandosi nelle serie, e del duplice non senso che deve presiedere a tale donazione, agendo come quasi-causa. In verità la donazione del senso, in base alla quasi-causa immanente, e la susseguente genesi statica per le altre dimensioni della proposizione possono avvenire soltanto in un campo trascendentale che soddisferebbe le condizioni poste da Sartre nel suo articolo decisivo del 1937. Un

---

<sup>534</sup> Cfr. *ivi*, p. 95: «Husserl ha perfettamente mostrato l'indipendenza del senso rispetto a un certo numero di questi modi e di questi punti di vista, in conformità con l'esigenza dei metodi di riduzione fenomenologici. Ma ciò che gli impedisce di concepire il senso come una piena “impenetrabile” neutralità, è la preoccupazione di conservare nel senso il modo razionale di un buon senso e di un senso comune, da lui presentato a torto come una matrice, una “forma-madre non madalizzata” (*Urdoxa*)».

<sup>535</sup> *Ivi*, p. 92.

campo trascendentale impersonale che non ha la forma di una coscienza personale sintetica o di una identità soggettiva – poiché al contrario il soggetto è sempre costituito. Mai il fondamento può somigliare a ciò che fonda; e del fondamento non basta dire che è un'altra storia, è anche un'altra geografia senza essere un altro mondo<sup>536</sup>.

Ecco dunque come la correzione sartriana di Husserl apre, per Deleuze, nella direzione battuta dall'Hyppolite di *Logica ed esistenza*: entrambe queste prospettive saranno abbondantemente contaminate per poter accogliere la tensione deleuziana, in particolare dallo slittamento orientato verso la letteratura come esperienza del reale. La letteratura presa come banco di prova permette proprio di mostrare ciò che del senso non è ancora stato colto dal punto di vista ontologico, proprio come, nel caso dell'analisi del romanzo di Tournier, agiva come filtro per mostrare i controsensi operati dalla coscienza sui temi dell'inconscio, dunque in ultima istanza, la fondamentale disomogeneità tra inconscio e coscienza. Adesso la letteratura diventa il luogo altro (l'«altra geografia») all'interno del quale un'«altra storia» si mostra, senza per questo offrire al pensiero un mondo altro rispetto a quello della vita. In particolare, è l'evento nel suo aspetto produttivo che permette di cogliere l'insistenza sullo stesso e unico mondo, sebbene da una parte nella forma delle condizioni materiali, dall'altra come quasi-cause ideali o tensioni del pensiero verso la metamorfosi. Allo stesso modo il senso, dal lato della proposizione, mostra la sua «impenetrabilità» rispetto a tutte le categorie logiche (qualità, quantità, misura, relazione), svelando così un antecedente teorico proprio dalla parte dell'insistenza di questa indeterminatezza: si tratta, evidentemente, di un gesto anti-hegeliano e anti-fenomenologico, che consiste nel rifiutare l'idea che il *Dasein* come determinazione, qualità, possa precedere il campo dell'esperienza. Innanzi a questa critica non è solo l'Io a vedersi rifiutato il titolo di a priori, ma la stessa coscienza perde i propri privilegi costitutivi.

#### 3.4.5 Singolare e pre-individuale

La proposta deleuziana di un campo trascendentale impersonale insiste sulle conquiste e al contempo sull'incompletezza della posizione di Sartre: a suo avviso, non è infatti possibile mantenere la coscienza pur rifiutando l'Io; il sottinteso è che l'esistenza di una coscienza imponga una sintesi di unificazione, la cui condizione di possibilità è «il punto di vista dell'individuazione»<sup>537</sup>. Affinché il campo trascendentale possa essere realmente impersonale, è necessario precedere l'individuazione, la determinazione del *Dasein*, pur mantenendola come possibilità, quindi nella forma di una potenzialità non espressa e tuttavia pronta ad attualizzarsi. Deleuze insiste su questo punto affermando che è precisamente il pre-individuale che permette di pensare il trascendentale, mentre

---

<sup>536</sup> Ivi, pp. 92-93.

<sup>537</sup> Ivi, p. 96.

partire dalla coscienza significa, ancora una volta, cadere nel *décalque* dall'empirico. Ecco perché, sin da *Differenza e ripetizione*, Deleuze abbandona in realtà il riferimento all'impersonale, che corre il rischio di sembrare qualcosa di compiuto e non un processo all'interno del quale l'individuo resta coinvolto, in favore delle singolarità e del rapporto individuazione/individuo:

Al di là del me e dell'io, non c'è impersonale, ma l'individuo e i suoi fattori, l'individuazione e i suoi campi, l'individualità e le sue singolarità preindividuali. Infatti il preindividuale è ancora singolare, come l'ante-me, l'ante-io sono ancora individuali: e più che "ancora", "infine". Per questo l'individuo in termini di intensità non trova la sua immagine psichica, né nell'organizzazione del me, né nella specificazione dell'io, ma viceversa nell'io incrinato e nell'io dissolto, e nella correlazione dell'io incrinato con l'io dissolto, la quale risulta chiaramente, come correlazione del pensatore e del pensiero, del pensatore chiaro-confuso per Idee distinte-oscuere (il pensatore dionisiaco). Sono le Idee a condurci dall'io incrinato all'io dissolto [...] Ma queste Idee si esprimono nei fattori individuanti, nel mondo implicato delle quantità intensive che costituiscono l'universale individualità concreta del pensatore o *il sistema dell'io dissolto*<sup>538</sup>.

Alla costruzione di questo «sistema dell'io dissolto» si rivolgono le intenzioni di *Logica del senso*. Il riferimento principale per affrontare la dimensione pre-individuale, quindi le «emissioni di singolarità»<sup>539</sup>, è l'opera di Gilbert Simondon, che, come Deleuze non manca di specificare in nota, condiziona fortemente l'intera questione della genesi. L'ispirazione viene in particolar modo dal volume *L'individuo e la sua genesi fisico-biologica* del 1964, recensito entusiasticamente da Deleuze già nel 1966, in cui il principio di individuazione è fatto oggetto di una analisi che non prende le mosse dall'individuo come suo prodotto, ma che al contrario considera quest'ultimo coesistente al primo e, a sua volta, «mezzo di individuazione»<sup>540</sup>. È a partire da queste considerazioni che Simondon giunge a distinguere l'individuale dal singolare, fornendo a Deleuze la materia prima attraverso la quale pensare il campo trascendentale pre-individuale e acoscienziale, senza per questo rischiare di imbattersi in un abisso indifferenziato. Al contrario, è ancora di un ragionamento rigoroso intorno al sistema che si tratta:

La condizione preliminare dell'individuazione, secondo Simondon, è l'esistenza di un sistema metastabile. [...] Ma ciò che definisce essenzialmente un sistema metastabile, è l'esistenza di una «disparazione» di almeno due ordini di grandezza, due scale di realtà disparate, tra le quali non c'è ancora una comunicazione interattiva. Questo implica dunque una *differenza* fondamentale, una specie di stato di dissimmetria. Se tuttavia ciò è un sistema, lo è nella misura in cui la differenza vi è contenuta

<sup>538</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 333.

<sup>539</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 96.

<sup>540</sup> G. Deleuze, «Gilbert Simondon, *L'individuo e la sua genesi fisico-biologica*», in Id. *L'isola deserta e altri scritti*, cit., p. 106.

come *energia potenziale*, come *differenza di potenziale* ripartita in determinati limiti. Ci sembra che la concezione di Simondon possa essere avvicinata a una teoria delle quantità intensive, proprio perché in essa ogni quantità intensiva è differenza. Una quantità intensiva comprende una differenza in sé, contiene dei fattori di tipo E-E', all'infinito, e si stabilisce innanzitutto tra livelli disparati, ordini eterogenei che entreranno in comunicazione solo più tardi, in estensione. Come il sistema metastabile, essa è struttura (non ancora sintesi) dell'eterogeneo<sup>541</sup>.

La quantità intensiva come struttura e non sintesi dell'eterogeneo permette di insistere ulteriormente sull'importanza di pensare la differenza come forza di genesi interna al sistema stesso, come energia potenziale appunto libera dalla definizione qualitativa di due polarità opposte, forma teorica non adeguata al pre-individuale, dato che quest'ultimo è, al contrario, precisamente il metastabile. E se questa disparazione precede le sintesi e le opposizioni, una differenza così pensata può essere il concetto a partire dal quale superare l'idea, ancora presente in Hyppolite, che la contraddizione sia l'espressione più potente della differenza, per pensare una «ontologia della differenza pura»<sup>542</sup> che non sia affatto una riflessione esteriore e formale<sup>543</sup>, ma al contrario il nome di un principio «veramente genetico»<sup>544</sup>. Nella critica all'analogia condotta in *Differenza e ripetizione*, Deleuze aveva già sollevato la questione simondoniana dell'importanza di porre diversamente il problema dell'individuazione, facendola propria e legandola alla possibilità stessa di pensare l'univocità dell'essere<sup>545</sup>. Tale riflessione si intreccia inoltre con la tensione nietzschiana, in particolare con la

---

<sup>541</sup> Ivi, p. 107.

<sup>542</sup> G. Deleuze, «Jean Hyppolite, *Logica ed esistenza*», cit., p. 14. Già nella recensione del 1954 al volume di Hyppolite – che, per inciso, è stato maestro anche dello stesso Simondon – Deleuze poneva infatti la questione della possibilità di pensare una filosofia della differenza che fosse, secondo l'indicazione del maestro, una ontologia (quindi, in primo luogo e con forza, non una antropologia), ma che al contempo non trattasse la differenza nei termini della contraddizione, ritenendo quest'ultima come un addomesticamento della differenza, e non la sua massima espressione: «Si riconoscerà con Hyppolite che la filosofia, se ha un significato, non può che essere un'ontologia e un'ontologia del senso. Nell'empirico e nell'assoluto, è lo stesso essere ed è lo stesso pensiero; ma la differenza tra pensiero ed essere è superata nell'assoluto ponendo l'Essere identico alla differenza e che, come tale, si pensa e si riflette nell'uomo. Questa identità assoluta tra l'essere e la differenza si chiama senso. Ma c'è un punto in tutto questo in cui Hyppolite si mostra del tutto hegeliano: l'Essere può essere identico alla differenza solo nella misura in cui la differenza arrivi fino all'assoluto, cioè fino alla contraddizione. La differenza speculativa è l'Essere che si contraddice. La cosa si contraddice perché, distinguendosi da *tutto* ciò che non è, trova il suo essere in questa differenza stessa; si riflette soltanto riflettendosi nell'altro, poiché l'altro è il *suo* altro. Questo è il tema che Hyppolite sviluppa analizzando i tre momenti della Logica, l'essere, l'essenza e il concetto. A Platone come a Leibniz, Hegel rimprovera di non essersi spinti *fino alla* contraddizione, di essersi fermati uno alla semplice alterità, l'altro alla pura differenza. Il che non solo implica che i momenti della Fenomenologia e i momenti della Logica non sono dei momenti nello stesso senso, ma che ci sono anche due modi di contraddirsi, uno fenomenologico e l'altro logico. Dopo il libro così ricco di Hyppolite, ci si potrebbe chiedere: non si può fare un'ontologia della differenza che non debba spingersi fino alla contraddizione, dal momento che la contraddizione sarebbe qualcosa di meno della differenza e non qualcosa di più? La contraddizione non è forse soltanto l'aspetto fenomenico e antropologico della differenza? Hyppolite dice che un'ontologia della differenza pura ci riporterebbe a una riflessione puramente esteriore e formale, e si rivelerebbe in fin dei conti un'ontologia dell'essenza. Tuttavia, la stessa domanda potrebbe essere posta in maniera diversa: è la stessa cosa dire che l'Essere si esprime e si contraddice?».

<sup>543</sup> Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 56-57 e p. 39.

<sup>544</sup> G. Deleuze, «Gilbert Simondon», cit., p. 106.

<sup>545</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 56: «è inevitabile che l'analogia entri in una difficoltà senza uscita: nello stesso tempo, essa deve essenzialmente riferire l'essere a esistenti particolari, ma non può dire cosa costituisca la loro

rilettura che Deleuze fa della volontà di potenza già nella monografia del 1962; quest'ultima è infatti «un principio essenzialmente plastico, che non si estende al di là di ciò che condiziona, che si trasforma e che di volta in volta si determina attraverso ciò che determina»<sup>546</sup>, il principio di quella metamorfosi continua che prende il nome di eterno ritorno. Non deve dunque sorprendere che la fine della serie sulle singolarità si concluda proprio con un lungo elogio a Nietzsche, in cui sistema psichico (la follia di Nietzsche) e sistema metafisico si intrecciano senza soluzione di continuità, determinando precisamente il marchio della differenza tra le conclusioni deleuziane e quelle simondoniane intorno a tale questione. L'idea secondo la quale le serie eterogenee si organizzano in un sistema metastabile resta intatta in *Logica del senso*, e definisce anzi il primo carattere fondamentale di una riflessione intorno alle singolarità; quest'ultime vanno poi considerate nel loro «processo di unificazione»<sup>547</sup>, movimento percorso da quell'istanza paradossale o casella vuota che rilancia continuamente la configurazione. Non solo: tale tensione continuerà ad animare la speculazione deleuziana anche negli anni in cui si accompagnerà a Guattari, riemergendo con forza, in particolare in *Mille Piani*, sia dal punto di vista dello stile espositivo sia nel concetto di rizoma e di piano di consistenza<sup>548</sup>. La terza caratteristica è di tipo topologico: il luogo delle emissioni di singolarità è la superficie, e per comprendere questo punto a livello biologico occorre rinunciare al ragionamento intorno all'organismo per concentrarsi sul modo di darsi delle membrane, a partire dalle quali si può affermare, con Simondon, che «il vivente vive al limite di se stesso»<sup>549</sup>. Superficie che però è stata definita anche come luogo del senso, e il cui statuto è il *problematico*. Come reimpostare dunque, alla luce di queste considerazioni, la questione della genesi? Deleuze osserva che il tratto comune alla metafisica e alla filosofia trascendentale è stato quello di definire una alternativa insuperabile tra abisso indifferenziato ed Essere individuato: «in altre parole, la metafisica e la filosofia trascendentale si accordano per non concepire *singolarità determinabili se non già prigioniere in un io supremo o in un Io superiore*»<sup>550</sup>. È quello che capita anche a Nietzsche al tempo de *La nascita della tragedia*, quando oppone il principio apollineo di individuazione divina al caos di Dioniso, distinguendoli entrambi dalla persona Socrate. In seguito però egli prosegue

---

individualità. Infatti non considerando nel particolare se non ciò che è conforme al generale (forma e materia), essa cerca il principio di individuazione in questo o quell'elemento degli individui già costituiti. Al contrario, quando diciamo che l'essere univoco si riferisce essenzialmente e immediatamente a fattori individuanti, non intendiamo individui costituiti nell'esperienza, ma ciò che opera il loro come principio trascendentale, principio plastico, anarchico e nomade, contemporaneo al processo d'individuazione e in grado di dissolvere, di distruggere gli individui quanto di costruirli temporaneamente: modalità intrinseche dell'essere, che passano da un "individuo" a un altro, che circolano e comunicano sotto le forme e le materie. L'individuante non è il semplice individuale. In tali condizioni, non basta dire che l'individuazione differisce per natura dalla specificazione».

<sup>546</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 75.

<sup>547</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 96.

<sup>548</sup> Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., in particolare «1837. Dell ritornello».

<sup>549</sup> Cfr. G. Simondon, *L'individuo e la sua genesi fisico-biologica*, in G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 97

<sup>550</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 99.

nell'esplorazione del mondo dionisiaco, che lungi dal rivelarsi un senza fondo indifferenziato, svela singolarità che non si riferiscono più né all'individuo né alla persona, giungendo alla scoperta fondamentale:

È questa singolarità libera, anonima e nomade che percorre sia gli uomini, sia le piante, sia gli animali indipendentemente dalle materie della loro individuazione e dalle forme della loro personalità; superuomo non vuol dire altro: il tipo superiore di *tutto ciò che è*. Strano discorso che dovrebbe rinnovare la filosofia e che tratta finalmente il senso non come predicato, come proprietà, bensì come evento<sup>551</sup>.

Di propriamente umano o divino ci sono infatti solo i predicati, che rischiano però di intrappolare il pensiero in quell'immagine dogmatica dalla quale Deleuze tenta di sottrarsi. Limitare i predicati a una sola delle metà dell'evento, permette al contrario di pensare l'espresso come la serie dei predicati inerenti a un insieme di singolarità in rapporto tra loro, che Deleuze chiama provvisoriamente, sulla scia di Leibniz, monadi. Visto però che l'evento è più dell'espresso, è sempre eccedente rispetto al suo prodotto, ci si trova qui innanzi a una logica che rifiuta il principio di identità e, di conseguenza, il principio di contraddizione, articolandosi lungo una genesi statica che risponde al complesso individuo-mondo-interindividualità: l'effettuazione coinvolge infatti l'individuo in un movimento che porta al suo esprimersi come espresso, ossia come stato di un corpo o situazione di un mondo, in cui le serie, che si ordinano a partire da ogni singolarità coinvolta in questo movimento, convergono o divergono con o dalle altre serie, definendo così il compossibile e l'incompossibile. Questo è possibile perché il mondo espresso esiste solo negli individui o nelle monadi che lo esprimono, ma sussiste nelle singolarità preindividuali in *tutt'altro modo*. Altrove, Deleuze presenta questo "tutt'altro modo" attraverso l'esempio matematico: nel momento in cui ci si trova innanzi a una funzione matematica e ci viene chiesto di rappresentarla sul piano cartesiano, occorrerà interrogare adeguatamente la funzione, in modo da trarre da essa gli elementi necessari e sufficienti per poterla disegnare. Si prosegue così nella definizione del campo di esistenza, dei limiti, dell'intersezione con l'asse delle x e delle y, degli asintoti, e di quelli che vengono chiamati punti notevoli, ossia precisamente punti in cui "accade" qualcosa di particolare. Individuiamo così i massimi e i minimi (relativi e assoluti), i punti di flesso, i punti di non derivabilità, ossia punti in cui, seguendo certe regole, l'andamento della funzione cambia; graficamente, renderemo questa proprietà modificando la convessità della curva precisamente in quel punto. Una volta determinati tutti questi punti sul piano cartesiano, ossia dopo aver individuato tutte le peculiarità della funzione presa in considerazione, è possibile completarne il grafico a mano libera unendo tutti quei punti secondo le regole che ogni

---

<sup>551</sup> Ivi, p. 100.



passaggio impone. Deleuze suggerisce quindi di pensare il rapporto tra le singolarità e le serie in questi termini, come se le singolarità fossero i punti notevoli a partire dai quali le serie si ordinano lungo tutti quei punti del disegno che vengono adesso chiamati punti ordinari. Si capisce dunque in che senso il punto notevole impone l'ordine del prima e del dopo, in che modo la singolarità orienta le serie che da essa dipendono. Siamo però qui ancora al primo livello della genesi, sul terreno della prima effettuazione, per oltrepassare la quale occorre condurre un ultimo e definitivo affondo alla fenomenologia.

### 3.4.6 (In)compossibilità

Il limite dell'esempio del grafico di funzione è precisamente il limite cartesiano del piano preimpostato, ossia l'imposizione a priori dello spazio nel quale si dà la soluzione. Questo spazio, nella filosofia di Husserl, è ancora costituito dall'Ego:

Ma sul terreno di questa prima effettuazione, si fonda e si sviluppa un secondo livello. Si ritrova il problema husserliano della *Quinta Meditazione Cartesiana*: che cosa nell'Ego supera la monade, le sue appartenenze, i suoi predicati? Oppure, più precisamente, cosa dà al mondo “un senso di trascendenza obiettiva propriamente detta, seconda nell'ordine della costituzione,” distinta dalla “trascendenza immanente” del primo livello? Ma la soluzione qui non può essere la stessa della fenomenologia, poiché l'Ego non è meno costituito della monade individuale. Questa monade, questo individuo vivente era definito nel mondo come un *continuum* o cerchio di convergenze; ma l'Ego come soggetto conoscente appare quando qualche cosa è identificata nei mondi nondimeno impossibili, attraverso le serie nondimeno divergenti: allora il soggetto è “di fronte” al mondo, in un senso nuovo della parola mondo (*Welt*), mentre l'individuo vivente era nel mondo e il mondo in esso (*Umwelt*). Non possiamo dunque seguire Husserl, quando fa giocare la più alta sintesi di identificazione nell'elemento di un *continuum*, in cui tutte le linee sono convergenti o concordanti. Non è in questo modo che si supera il primo livello. Soltanto quando qualcosa è identificata tra serie divergenti, tra mondi impossibili, un oggetto = x appare, trascendendo i mondi individuati nello stesso tempo in cui l'Ego, che lo pensa, trascende gli individui mondani, *dando così al mondo un nuovo valore di fronte al nuovo valore del soggetto che si fonda*<sup>552</sup>.

Ecco qui in atto quella che Paolo Vignola chiama la “Funzione N”<sup>553</sup>, ossia il modo in cui, attraverso Nietzsche e per mano di Nietzsche, Deleuze controeffettua la linea maggiore del pensiero filosofico: il secondo momento della genesi è precisamente l'inizio della trasvalutazione dei valori a partire dalla messa in discussione del soggetto filosofico egemone, l'Ego di stampo cartesiano, che deve essere sostituito con l'Io dissolto intorno al quale è possibile ripensare l'intero sistema. Dato che la Funzione

---

<sup>552</sup> Ivi, p. 105, corsivo mio.

<sup>553</sup> Cfr. P. Vignola, *La Funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

N agisce per sottrazione, dunque nella forma dell'(n-1), e avendo già specificato che l'intento di Deleuze è quello di eliminare il trascendentale, si capisce che la riformulazione deleuziana non potrà conservare la forma Ego, ma che la sostituirà con il rapporto che l'individuo detiene con l'intero processo di individuazione. Egli si concentra in particolare sullo spazio di indeterminazione che questa operazione apre: si tratta infatti di tentare di pensare individui meno determinati, ossia la persona come oggetto = x, che in virtù della sua vaghezza può potenzialmente far parte di diversi mondi impossibili. I contorni dell'Ego si perdono, e se di ego si può ancora parlare lo si potrà fare solo lungo una deduzione che ne allarga rovinosamente i margini, fino a trasformarlo in qualcosa di completamente diverso al quale, per l'appunto, non si riterrà più opportuno attribuire tale nome: «L'Ego universale è esattamente la persona corrispondente a qualcosa = x, comune a tutti i mondi, come gli altri ego sono le persone corrispondenti a tale cosa = x, comune a più mondi»<sup>554</sup>. Ulteriore stranezza in questo incedere: questa prima forma dell'Io dissolto deve molto anche a una peculiare lettura di Leibniz, una lettura che sottrae appunto il concetto di monade alla interpretazione fondamentalmente sostanzializzante della fenomenologia. Leibniz però non ha pensato le singolarità preindividuali, perché tratto caratteristico della modernità filosofica è quella di pensare il soggetto, sulla scia di Cartesio, proprio in termini di *res*, per quanto non estesa. Soltanto con Kant la filosofia si libera della sostanza Io, la cui premessa fondamentale è l'essere creata, in favore della forma Io, ossia dall'interrogazione intorno alla creazione divina all'interrogazione intorno al fondamento costituente di ciò che appare. Inizia così quel processo di subordinazione dell'infinito all'autosuperamento del finito che caratterizza l'idealismo tedesco. Lo stesso Kant però non arriva alla genesi, perché non spiega l'accordo tra il condizionato e la condizione, invocando l'armonia tra le facoltà, data come *factum*. Dirà Deleuze: Kant cerca di ricostruire un Dio alle nostre spalle, fermandosi a una teorizzazione che si accontenta di qualificare quell'accordo come esterno. Il principio della genesi sta invece precisamente nel suo essere immanente, dunque nell'insistere piuttosto sull'autosuperamento del finito verso l'infinito, che va però inteso in senso forte, e non, kantianamente, come indeterminato: attraverso tale superamento, la finitudine costituisce il mondo delle apparizioni. Per quanto l'auto-superamento sia la tensione che anima la filosofia dai primi post-kantiani a Nietzsche, Deleuze ritiene che colui il quale è riuscito, dopo Kant, a pensare questo rapporto fino in fondo sia stato Fichte - si capisce meglio così il misterioso riferimento al filosofo tedesco nell'ultimo scritto di Deleuze, *Immanenza: una vita...*. Per Deleuze però la strada da seguire è quella introdotta proprio da Leibniz, il quale, ci dice ancora Deleuze, elabora una filosofia che, sebbene figlia del suo tempo, contiene *virtualmente* le singolarità pre-individuali. L'utilizzo che Deleuze fa quindi di Leibniz in funzione anti-fenomenologica non si basa su una critica di merito al

---

<sup>554</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 107.

modo in cui Husserl utilizza il concetto di monade nelle *Meditazioni cartesiane*, ma fa leva su una intuizione che a suo avviso la fenomenologia, che pure ha il merito di aver pensato i fenomeni come apparizioni e di aver interrogato queste ultime a partire da una teoria del senso, ha mancato. Non solo quindi sul primo livello della genesi, come visto, la nozione di compossibilità permette di pensare la convergenza tra le serie e di distinguere l'individuo dalla singolarità, ma permette adesso di compiere il passo oltre la fenomenologia. Questo passaggio è fondamentale, e vale la pena riportarlo per intero:

Ora, benché Leibniz non abbia raggiunto il libero principio di questo gioco [del gioco delle singolarità pre-individuali], perché non ha saputo né voluto infondere in esso una buona dose di caso, né fare della divergenza un oggetto di affermazione in quanto tale, ne ha nondimeno raccolto tutte le conseguenze al livello di effettuazione che ora ci interessa. Un problema, dice, ha condizioni che comportano necessariamente “segni ambigui” o punti aleatori, cioè ripartizioni diverse di singolarità alle quali corrisponderanno casi diversi di soluzione [...] Bisogna dunque concepire che i mondi impossibili, nonostante la loro impossibilità, comportano qualcosa in comune, e obiettivamente comune, che rappresenta il segno ambiguo dell'elemento genetico rispetto al quale più mondi appaiono come casi di soluzione di uno stesso problema (tutti i colpi risultati per uno stesso lancio). In questi mondi vi è dunque, per esempio, un Adamo obiettivamente indeterminato, cioè, positivamente definito *soltanto* da alcune singolarità che possono combinarsi e completarsi in modo molto diverso in mondi differenti (essere il primo uomo, vivere in un giardino, far nascere una donna da sé, ecc). I mondi impossibili diventano le variabili di una stessa storia: Sextus, per esempio, sente l'oracolo... oppure, come dice Borges, “Fang possiede un segreto, uno sconosciuto bussa alla sua porta... Vi sono parecchi snodamenti possibili: Fang può uccidere l'intruso, l'intruso può uccidere Fang, entrambi possono scampare, entrambi possono morire ecc. Tutti gli snodamenti si producono, ciascuno di essi è il punto di partenza di altre biforcazioni. Non ci troviamo più di fronte a un mondo individuato costituito da singolarità già fisse e organizzate in serie convergenti, né di fronte a individui determinati che esprimono tale mondo. Ci troviamo ora di fronte al punto aleatorio dei punti singoli, di fronte al segno ambiguo delle singolarità o piuttosto di fronte a ciò che rappresenta tale segno e che vale parecchi di questi mondi e, al limite, per tutti, al di là delle divergenze e degli individui che li popolano. Vi è dunque un “Adamo vago”, cioè vagabondo, nomade, un Adamo = x, comune a più mondi. Un Sextus = x, un Fang = x. Al limite un qualche cosa = x comune a tutti i mondi<sup>555</sup>.

Attraverso questa intuizione, Deleuze ribalta, o meglio, per attenerci alla terminologia nietzschiana che fa qui da sfondo, opera un rovesciamento della posizione husserliana: se la cosa = x di Husserl si comportava ancora come l'oggetto = x di Kant, se quest'ultima assume quindi il ruolo di sostrato o principio di unificazione dei predicati noematici, Deleuze suggerisce la strada del qualche cosa = x

---

<sup>555</sup> Ivi, pp. 105-107.

come «un non senso interiore e compresente al senso»<sup>556</sup>, e fa coincidere questa scintilla di non senso non più con un oggetto, ma con un soggetto vago. Si tratta dunque di un doppio ribaltamento necessario, al quale segue, conseguentemente, un nuovo rifiuto delle deduzioni condotte nell'ultima delle *Meditazioni cartesiane*. La *Quinta meditazione* pone la *Einfühlung*, ossia la «teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneità»<sup>557</sup> o, ancora più incisivamente, del «sentimento dell'essere altrui»<sup>558</sup>, come «fondamento della teoria trascendentale del mondo oggettivo»<sup>559</sup>. In questa meditazione, la strategia retorica di Husserl è quella di prevenire la scelta fenomenologica di partire dall'ego cogito dall'inevitabile accusa di solipsismo delle coscienze; l'obiettivo centrale però non si rivolge all'intersoggettività fine a se stessa, ma all'ottenimento per tramite di Altri della garanzia dell'oggettività del mondo. La deduzione consiste nel mostrare come l'ego stesso si dà a se stesso in una sorta di doppio, come un alter ego distinto dal primo ego che, nonostante il senso di non familiarità che lo accompagna, appare nel mio mondo come parte di una unica natura, la stessa alla quale io appartengo, offrendo così al mondo che esperisco il carattere di oggettività. Si noti che non vi è qui alcun bisogno dell'esistenza reale di altri<sup>560</sup>: la struttura di riferimento rimane quella dell'autopercezione dell'ego, che in base ad analogie e al principio di identità riconduce a sé e al mondo oggettivo in cui si muove non solo l'altro corpo umano uguale al mio, ma anche ogni tipo di variazione, fino a includere ogni forma di *anormalità* e persino l'*animalità*<sup>561</sup>. Per salvare questa concordanza, Husserl non si allontana dunque troppo dalla soluzione già adottata da Kant a livello delle facoltà: le *Meditazioni cartesiane* tematizzano infatti l'esistenza di una armonia tra le monadi,

---

<sup>556</sup> Ivi, p. 91.

<sup>557</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 142.

<sup>558</sup> E. Husserl, *Discorsi parigini*, cit., p. 36.

<sup>559</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 142.

<sup>560</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 143: «Nell'atteggiamento naturale della "mondanità" io trovo come distinti, e in forma di "opposti", me e gli altri. Se astraggo dagli altri, intesi nel senso usuale, io rimango *solo*. Ma una tale astrazione non è radicale, un tale esser-solo non altera per nulla il senso naturale e mondano dell'"essere-esperibile-per-ognuno", senso che affetta anche l'io (inteso in maniera naturale) e che non andrebbe perduto se anche una pestilenza universale non avesse lasciato esistere che me solo. Nell'atteggiamento trascendentale e parimenti nella astrazione costitutiva di cui abbiamo parlato, il mio io – cioè l'io di me che medito – preso nella sua proprietà trascendentale, non è invece ridotto ad un mero fenomeno correlato, come un comune uomo-io al di dentro del fenomeno intero che è il mondo. Si tratta piuttosto di una *struttura conforme all'essenza della costituzione universale*, in cui l'ego trascendentale vive come costitutivo di un mondo oggettivo».

<sup>561</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 177-178: «è qui da osservare che nel senso dell'appercezione che riesce a cogliere l'estraneità è incluso il fatto che il mondo degli altri, come mondo dei loro sistemi di manifestazioni, deve di già essere esperito senz'altro come "lo stesso", allo stesso modo di quello dei miei sistemi di manifestazioni, cosa che implica l'identità del sistema di apparizione. Ora noi sappiamo bene che si danno delle *anormalità*, come ciechi, sordi, ecc., e che quindi i sistemi di apparizioni non sono affatto sistemi sempre assolutamente identici, potendo esserci intere falde (sebbene non tutte) differenti. Ma l'*anormalità* deve pure costituirsi già come tale e ciò non può essere che sulla base di una normalità precedente. Questo indica ancora nuovi problemi all'analisi fenomenologica, di grado ben superiore, dell'origine costitutiva del mondo oggettivo, come quello che c'è per noi, e c'è solo in virtù delle sue fonti proprie di senso, e che altrimenti non potrebbe avere per noi né un senso né un "esserci" [*Dasein*]. Esso ha il suo "esserci" in virtù della verifica concordante della costituzione appercettiva, una volta costituitasi, che ha luogo nel processo dell'esperienza vivente in conseguente unanimità, e che eventualmente si può anche stabilire sempre attraverso delle "correzioni". [...] Alla problematica delle anomalie appartiene anche il "problema dell'*animalità*" e quella della gradazione degli anomali in inferiori e superiori».

presupposta anche in questo caso non come ipotesi metafisica ma come fatto. La teoria leibniziana delle monadi che si rispecchiano le une sulle altre viene presa in prestito e applicata al rapporto tra l'ego trascendentale e l'alter ego, anch'esso trascendentale, e spiega l'iniziale difficoltà nel distinguere l'intenzionalità originaria al primo ego dal riflesso o rispecchiamento del secondo. Per questa strada, Husserl giunge a formulare l'esistenza di una unica comunità monadica totale, riflettendo dunque sulla coesistenza e lasciando la dimensione dell'impossibile alla mera speculazione. Spostando il luogo della genesi del senso dall'Ego trascendentale alle singolarità pre-individuali, Deleuze può infine fare del non senso il motore del senso: «sono i mondi impossibili a essere predicati sintetici di persone definite in rapporto a sintesi disgiuntive, e non i mondi a essere predicati analitici di individui descritti nelle serie»<sup>562</sup>. Si capisce dunque che la questione della genesi coincide con la questione della doppia origine proposta da Deleuze al tempo dello scritto sulle isole deserte<sup>563</sup>: la genesi si presenta infatti come origine assoluta, sebbene non possa darsi *ex nihilo*, ma al contrario esclusivamente a partire da una totalità che la comprende già. È per questa ragione, inoltre, che ciò che emerge non è in un rapporto tradizionale di causa-effetto con la sua genesi, senza però per questo perdere ogni legame con quest'ultima. L'effetto di spaesamento che si prova innanzi a questa torsione del concetto di impossibilità dipende, ancora una volta, dalla sua messa in discussione del rapporto ordinario tra possibile e impossibile; strada, questa, che Deleuze non smetterà di approfondire<sup>564</sup>.

---

<sup>562</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 107.

<sup>563</sup> L'isola deserta, come ha ben colto Lapoujade, è per Deleuze un luogo in cui la mitologia e la scienza si innestano l'una sull'altra, svelando proprio l'eccedenza della potenza degli elementi, che rende l'assenza dell'uomo «*filosoficamente normale*» [G. Deleuze, *Cause e ragioni delle isole deserte*, in Id. *L'isola deserta e altri scritti*, cit., p. 3]. Non sarebbe forse del tutto improprio sostenere che la tensione verso l'isola deserta è, per Deleuze, la spia del carattere di necessità del pensiero speculativo: è infatti a partire dal fascino naturale che proviamo all'Idea di separarci, di naufragare e di rifondare, che le categorie del senso comune e del buon senso vanno incontro al cortocircuito e la creazione diventa possibile. In altre parole, il bisogno di filosofia non nasce, come in Sartre, dall'angoscia, ma da qualcosa che la precede logicamente e di fatto, e che non la implica necessariamente: la naturale tensione verso le isole è infatti l'inizio dell'avventura filosofica, la quale può eventualmente suscitare angoscia o gioia, una passione triste o una passione felice. Le informazioni che la geografia ci offre sulle isole, in particolare sulla loro doppia formazione, confermano una istanza già colta dall'immaginazione. Cfr. G. Deleuze, *Cause e ragioni delle isole deserte*, cit., p. 4: «Lo slancio che spinge l'uomo verso le isole riprende il doppio movimento che produce le isole stesse. Sognare le isole, non importa se con angoscia o con gioia, significa sognare di separarsi, di essere già separati, lontano dai continenti, di essere soli e perduti – ovvero significa sognare di ripartire da zero, di ricreare, di ricominciare. Ci sono isole derivate, ma l'isola è anche ciò verso cui si va alla deriva, e ci sono isole originarie, ma l'isola è anche l'origine, l'origine radicale e assoluta. Senza dubbio separazione e ri-creazione non si escludono a vicenda, dato che bisogna pur tenersi occupati quando si è separati, ed è meglio separarsi quando si vuole ricreare, ma resta comunque il fatto che una tendenza domina sempre sull'altra. Così il movimento dell'immaginazione delle isole riprende il movimento della loro produzione, ma non ha lo stesso oggetto. È lo stesso movimento ma non è lo stesso mobile. Non è più l'isola a essere separata dal continente, è l'uomo a trovarsi separato dal mondo stando sull'isola. Non è più l'isola a creare se stessa dal fondo delle acque, è l'uomo a ricreare il mondo a partire dall'isola e sulle acque. [...] Se è vero che il movimento dell'uomo verso e sull'isola riprende il movimento dell'isola precedente agli uomini, *degli uomini* possono occuparla, ma essa resta comunque deserta, ancora più deserta, se essi sono sufficientemente cioè assolutamente separati, sufficientemente cioè assolutamente creatori».

<sup>564</sup> Oltre al volume *La piega. Leibniz e il Barocco*, Deleuze dedicherà due corsi negli anni ottanta a Leibniz.

## Conclusioni

Una obiezione, della quale si è già preannunciata la possibilità tra le righe del percorso svolto, rischia di riemergere a questo punto, minando la tenuta dell'intero lavoro: accettare la tesi secondo la quale il concetto di sistema ha attraversato nel post-strutturalismo una trasformazione non coincide con il sostenere che le filosofie qui discusse rilancino la questione. Potrebbe infatti darsi il caso che Deleuze, Derrida e Foucault non facciano altro che mettere il punto finale a ogni riflessione possibile intorno al sistema, squalificandolo definitivamente. Problema, quello dell'ultimo e del penultimo, che ha invaso la filosofia contemporanea a partire dalle prime formulazioni intorno alla chiusura della metafisica e alla dismissione del filosofico, e dal quale non ci si è ancora del tutto messi al riparo. L'obiezione in questione potrebbe allora essere formulata come segue: il discorso sul sistema condotto nel post-strutturalismo indebolisce i contorni del concetto sino ad appiattirlo su una forma di relativismo, la cui unica tenuta filosofica potrebbe essere quella del prendere le distanze da ogni pensiero della totalità, squalificandolo una volta per tutte. Esplicitare a questo punto le affinità tra le tesi di Deleuze, Derrida e Foucault può allora essere di non poco aiuto. Come accennato, vi sono dei punti di contatto che derivano dal rifiuto di alcuni assiomi: la teleologia, il ruolo fondamentale della negazione, la messa in discussione dell'ego cogito cartesiano, i concetti di identità e di origine. È su queste basi che la stessa nozione di post-strutturalismo si fonda. Tutto questo però, lungi dal prevenire l'obiezione, la sostiene: il riferimento in negativo potrebbe ancora essere spia dell'impossibilità di condurre un discorso affermativo sul sistema.

Pur continuando a insistere dunque sulla radicale differenza nello stile e nella strategia filosofica tra questi tre autori, una lettura di tipo sincronico dei testi analizzati potrebbe offrire elementi che la diacronia fin qui seguita non è in grado di rilevare, fornendo così spunti per un prossimo lavoro. Il punto fondamentale da esplicitare è che, nel corso degli stessi anni, Foucault, Deleuze e Derrida non solo demoliscono l'ego cogito cartesiano, ma elaborano, per vie diverse e separate, una nuova teoria del soggetto, che porta con sé le coordinate dell'estetica trascendentale, il significato da attribuire al linguaggio, gli effetti dell'alterità. Spogliato dai privilegi che gli offriva l'antropologia, il soggetto è un misto in continua trasformazione all'interno del quale è possibile distinguere processi di individuazione da una parte, e di quel movimento che Deleuze e Guattari chiameranno dividuazione dall'altra. Si tratta, da un certo punto di vista, di due movimenti di segno contrario: se il processo di individuazione, di matrice simondoniana, è sempre individuazione collettiva e partecipazione alla transindividuazione, la dividuazione è, al contrario, un arresto del movimento, una traduzione del qui e ora di un soggetto in un profilo, una degradazione della sua individuazione psichica e della stessa possibilità di entrare in concatenamenti collettivi (cfr. Antoinette Rouvroy e Bernard Stiegler). Si

tratta, in entrambi i casi, di processi che non avvengono esclusivamente a livello conoscitivo, ma che coinvolgono persino il corpo fisico del soggetto; quando Foucault rilancia il concetto di biopolitica, insiste precisamente sul ruolo fondamentale che il corpo umano, come luogo di esercizio del potere, gioca nel mondo contemporaneo. Il fatto che in tempi più recenti l'analisi della biopolitica sia stata proseguita, complicata e poi accostata a una psicopolitica, ha permesso di reintegrare l'aspetto della soggettivazione che, sebbene annunciato, sembrava perdere la propria presa (cfr. Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Byung-Chul Han, Toni Negri). Nelle parole di Derrida, questa complessità si ritrova in quei sintagmi che ne accompagnano la produzione dalle prime analisi sulla *lebendige Gegenwart* ai seminari universitari a certe espressioni di *Glas*, fino ad arrivare alla già citata intervista testamentaria, il cui esempio più significativo è forse «la vita la morte». Si tratta, per Derrida, del movimento strutturale della attività teoretica stessa: del suo continuo tentativo di pensare l'unione dell'unione e della disunione, del suo incessante finire da sempre senza poter finire mai – dunque, in ultima istanza, del suo concetto non biologico. Tuttavia, nel suo essere riassunta dal sintagma «la vita la morte», ci viene svelato che l'impossibile del dire, del fare e del pensare risiede precisamente nel vivente e nel suo rapporto con l'ambiente che lo circonda. È questo, mi sembra, il senso del frequente richiamo che si trova tra le pagine di questi autori alla destinazione non filosofica dei loro lavori, dell'attenzione a gesti come «divoramento e voracità», alle «pratiche di inclusione e di esclusione», al codice del «normale e patologico», fino alla «cura di sé», all'analisi delle «passioni» e delle «segmentarietà» della macro e della micropolitica, per non parlare dell'interesse che tutti e tre questi autori dimostrano nei confronti delle nuove tecnologie informatiche e farmaceutiche. Ed è per questa stessa ragione che ogni discorso intorno alla morte della filosofia o di tentativo di settorializzazione della stessa non interessa e non riguarda i post-strutturalisti: il loro oggetto di indagine è il reale, che non viene più pensato nei termini di una totalità organica ma, per l'appunto, di un sistema all'interno del quale si danno continuamente movimenti di sottrazione, catture, riterritorializzazioni; al suo interno, non c'è nulla che cominci o finisca in senso proprio. L'orizzonte schiuso da questi autori è allora quello della possibilità di ripensare ciò che è dato in un movimento che non deve più giustificare il proprio esistere dall'esterno, ma che al contrario parte dal presupposto che il pensiero, la dimensione affettiva e quella sociale, come si danno in campo politico, nelle istituzioni, nella legge, siano già coinvolti all'interno di quello stesso movimento, ne siano condizionati e possano a loro volta interagire attivamente attraverso pratiche di resistenza (controcondotte, divenire, tradimenti): la stessità non è il *das Starre* hegeliano, ma una complessa costruzione in continuo movimento, un sistema intensivo e non più biologico («muovetevi anche quando state fermi, non cessate di muovervi!», ricordano incessantemente Deleuze e Guattari), all'interno del quale ci troviamo già in tutti gli aspetti della nostra esistenza.

Nelle analisi di Deleuze, Derrida e Foucault sul sistema e nelle strategie del loro rapporto con il filosofico c'è quindi una doppia lezione, alla quale questo lavoro si è ispirato: da una parte, una libertà nel muoversi nel panorama concettuale che nessuna altra stagione della filosofia ha offerto al pensiero, resa possibile dalle genealogie foucaultiane, dagli attraversamenti derridiani dei testi e dai invenzioni concettuali deleuziane, dal loro aver sconfessato ogni canone, dal loro aver liberato il pensiero dai luoghi in cui era storicamente imprigionato. Dall'altra, il profilo di un compito, di un percorso sul quale continuare a insistere: non farli ricadere in quelle stesse trappole, continuare a rilanciare l'intensità delle loro opere senza abbandonarne la tensione d'insieme in favore di singoli concetti, continuare a muoversi e a pensare in quel reale che, a distanza di ormai cinquant'anni dalle loro prime opere fondamentali, ha nuovamente cambiato articolazione.



## Bibliografia

### Testi di Michel Foucault

*Storia della follia nell'età classica* (1961), tr. it. di F. Ferrucci, BUR, Milano 2006.

*Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico* (1963), a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 1998.

*Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1966), tr. it. di E. A. Panaitescu, BUR, Milano 1998.

*L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura* (1969), tr. it. di G. Bogliolo, BUR, Milano 1999.

«Theatrum philosophicum» (1970), tr. it. di F. Polidori, in "aut-aut", 277-278, 1997, pp. 54-74.

*Sorvegliare e punire: nascita della prigione* (1975), tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014.

*L'ordine del discorso; i meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola* (1971), tr. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1972.

*La volontà di sapere. Storia della sessualità I* (1976), tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli 2010.

*Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 1 (1961-1970)*, tr. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996.

*Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 2 (1971-1977)*, tr. it. di A. Petrillo, Feltrinelli, Milano 1997.

*Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 3 (1978-1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, tr. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 1998.

*Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2005.

*Conversazioni. Interviste di Roger-Pol Droit*, a cura di F. Polidori, Mimesis, Milano 2007.

### Testi di Jacques Derrida

*Introduzione a «L'origine della geometria» di Husserl* (1962), Jaca Book, tr. it. di C. Di Martino, Milano 1987.

*Della grammatologia* (1967), tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. C. Loaldi, Jacabook, Milano 2012.

*La scrittura e la differenza* (1967), tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 2002.

*La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl* (1967), tr. it. di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 1968.

*Margini della filosofia* (1972), tr. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.

*Posizioni* (1972), tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, Ombre Corte, Verona 1999.

«Lettera a un amico giapponese» (1987), tr. it. di R. Balzarotti, in Id., *Psiché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, Jaca Book, Milano 2009, pp. 7-14.

*Il monolinguisma dell'altro* (1996), tr. it. di G. Berto, Cortina, Milano 2004.

*Il tempo degli addii* (1998), tr. it. di S. Soresi, Mimesis, Milano-Udine 2006.

*Spettri di Marx* (1993), tr. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

*Ogni volta unica la fine del mondo* (2003), tr. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2005.

«Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum», Éditions Galilée, Paris 2004.

J. Derrida, M. Ferraris, «Ho il gusto del segreto», in Id., *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997.

### **Testi di Gilles Deleuze**

*Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), a cura di A. Vinale, Cronopio, Napoli 2012.

«Bergson (1859-1941)» (1956), in Id. *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001, pp. 109-125.

«La concezione della differenza in Bergson» (1956), in Id. *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001, pp. 126-159.

*Nietzsche e la filosofia* (1963), tr. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002.

*Il bergsonismo* (1966), in Id., *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2010.

*Differenza e ripetizione* (1968), tr. it. di G. Guglielmi, Cortina, Milano 1997.

*Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), tr. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999.

*Logica del senso* (1969), tr. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Torino 1997.

G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni* (1977), tr. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre Corte, Verona 2007.

G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), a cura di P. Vignola, Orthotes, Napoli 2017.

*Foucault* (1986), tr. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Cronopio, Napoli 2009.

*La piega. Leibniz e il Barocco* (1988), tr. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004.

*Pourparler (1972-1990)* (1990), tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000.

G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), tr. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996.

G. Deleuze, *Critica e clinica* (1993), tr. it. di A. Panaro, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

«Immanenza: una vita...» (1994), tr. it. di F. Polidori, in “aut-aut”, 271-272, 1996, pp. 4-7.

*L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974* (2002), tr. it. di D. Borca, Einaudi, Torino 2007.

*Due regimi di folli, Testi e interviste 1975-1995* (2003), tr. it. di D. Borca, Einaudi, Torino 2010.

### **Letteratura primaria citata**

A.A.V.V., *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, LED, Milano 2008.

T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, tr. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004.

T. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, a cura di G. Zanotti, Il Mulino, Bologna 2014.

- G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in «aut-aut», 276, 1996.
- L. Althusser, *Per Marx*, a cura di M. Turchetto e tr. it di A. Cavazzini, D. Contadini, F. Del Lucchese, C. Lo Iacono, V. Morfino, M. Turchetto, M. Vanzulli, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- L. Althusser, «L'oggetto del Capitale», in L. Althusser et alii, *Leggere il Capitale*, tr. it. di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006.
- L. Althusser, *Elementi di autocritica*, tr. it. di N. Mazzini, Feltrinelli, Milano 1975.
- L. Althusser, «L'unica tradizione materialista», tr. it. di V. Morfino, Unicopli, Milano 1998.
- F. Alquié, *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza ; Servitude et liberté selon Spinoza*, La table ronde, Paris 2003.
- F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris 1981.
- Aristotele, *Fisica*, a cura di Roberto Radice, Bompiani, Milano, 2011.
- A. Badiou, *L'Infinito. Aristotele, Spinoza, Hegel. Il Seminario 1984-1985*, tr. it. di A. Destasio, Orthotes, Napoli 2018.
- P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Compagnie des libraires, Amsterdam, 1734 (Gallica).
- G. Bataille, *Su Nietzsche*, tr. it. di A. Zanzotto, Saggi Cappelli, Bologna 1980.
- G. Bataille, *L'aldilà del serio e altri saggi*, tr. it. di F. C. Papparo, Guida editori, Napoli 2000.
- G. Bataille, *La parte maledetta*, tr. it. di F. Serna, Bertani, Verona 1972.
- G. Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Mondadori Meridiani, Milano 2001.
- L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, PUF, Paris 1971.
- G. Canguilhem, «Morte dell'uomo o estinzione del cogito?», tr. it. di S. Agosti, in M. Foucault, *Le parole e le cose Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. di E. A. Panaitescu, BUR, Milano 1998.
- E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, tr. it. E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze, 1967.
- Condillac, *Trattato de' sistemi del Sig. Ab di Condillac, dove se ne mostrano gli inconvenienti e i vantaggi*, tr. it. dell'Ab. M. Fassadoni, presso D. Sangiacomo, Napoli 1804.
- D'Alembert, *Discorso preliminare*, in Diderot, D'Alembert, *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri, ordinato da Diderot e D'Alembert*, tr. it. di P. Casini, Laterza, Bari 1968.
- Diderot, D'Alembert, *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri, ordinato da Diderot e D'Alembert*, tr. it. di P. Casini, Laterza, Bari 1968.
- V. Delbos, *Le spinozisme*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2005.
- F. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*, tr. it. di G. Pacini, Feltrinelli, Milano 1995.
- F. Engels, *Anti-Dühring*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1971.
- F. Fischback, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, PUF, 2005.
- L. Feuerbach, *Critica della filosofia hegeliana*, in Id., *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1979.
- L. Feuerbach, *Teorie provvisorie per una riforma della filosofia*, in Id., *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1979.

- L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, in Id., *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1979.
- M. Gueroult, *Spinoza. I, Dieu (Éthique I)*, Paris, Aubier-Montaigne, collection Philosophie, 1968.
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2011.
- M. Heidegger, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, tr. it. di E. Mazzarella e C. Tatasciore, Guida Editori, 1998.
- M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, tr. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2002.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2008.
- G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2017.
- G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1964.
- G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di R. Bordoli, Laterza, Bari 2009.
- G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, Laterza, Bari 2011.
- Hegel (?), Schelling (?), Hölderling (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, tr. it. di L. Amoroso, ETS, Pisa 2009.
- J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, trad. it. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris 1971.
- E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e I discorsi parigini*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960.
- E. Husserl, *Filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Bari 2000.
- E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di R. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2015.
- P. Janet, *Le spinozisme en France*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», Paris 1882, Janvier-Juin.
- I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. F. Gonnelli, Laterza, Bari 1997.
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.
- A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it. di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.
- A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, tr. it. di L. Cafiero, Feltrinelli, Milano 1970.
- A. Koyré, *Filosofia e storia delle scienze*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano 2003.
- A. Koyré, *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France*, in A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1961.
- A. Koyré, *Corsi sulla scomparsa di Dio e il mondo infinito*, in A. Koyré, *Filosofia e storia delle scienze*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano 2003.
- A. Koyré, «Hegel à Iéna», in Id., *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971.

- J. Lacan, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi 1954-1955*, tr. it. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006.
- E. Levinas, *Totalità e Infinito*, tr. it. A. Dell'Asta, Jaca book, Milano 2000.
- C. Lévi-Strauss, «La struttura dei miti», in Id., *Antropologia strutturale*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 2015.
- J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2002.
- J.-F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, tr. it. A. Serra, Feltrinelli, Torino 1987.
- M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, tr. it. di F. Madonia, Sugar, Milano 1965.
- K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004.
- R. Musil, *L'uomo senza qualità*, tr. it. di A. Rho, G. Benedetti e L. Castoldi, Einaudi, Torino 2014.
- J.-L. Nancy, *Secondo seminario*, in J.-L. Nancy, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, tr. it. di T. Ariemma e L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona 2008.
- J.-L. Nancy, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, tr. it. di T. Ariemma e L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona 2008.
- F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2008.
- F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa con il martello*, tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2008.
- F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano 2008.
- F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. S. Giametta, Adelphi, Milano 1974.
- P. Nizan, *Les chiens de garde*, Agone, Marseille 2012.
- F. Nourrisson, *Spinoza et le naturalisme contemporain (1866)*, Librairie académique Didier et C., Libraires-éditeurs, Paris (Gallica).
- Platone, *Filebo*, tr. it. di M. Migliori, Bompiani, Milano 2006.
- Plotino, *Enneadi*, tr. it. di R. Radice, Mondadori, Milano 2012.
- G. Politzer, *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, Pauvert, Paris, 1968.
- J.-P. Sartre, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in F. Fergnani, P. A. Rovatti (a cura di), *Materialismo e rivoluzione*, Milano, Il Saggiatore, 1977.
- J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'ego*, tr. it. di R. Ronchi, Marinotti Edizioni, Milano 2011.
- J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 2002.
- Spinoza, *Etica*, in Id. *Opere complete*, tr. it. di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007.
- B. Stiegler, *De la misère symbolique*, Editions Galilée, Flammarion, Paris 2013.
- M. Tournier, *Le Vent Paraquet*, Gallimard, Paris 1984.
- J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, tr. it. di F. Occhetto, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972.

## Studi citati

- L. Amoroso, «Commento», in Hegel (?), Schelling (?), Hölderling (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, tr. it. di L. Amoroso, ETS, Pisa 2009.
- P. Arantes, «Tentativo di identificazione dell'ideologia francese. Una introduzione (1990)», tr. it. di G. Zanotti, in *Dianoia*, Rivista di filosofia del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna, © S.T.E.M. Mucchi Editore, Modena 2017.
- A. Beaulieu, *Deleuze et ses contemporains*, L'Harmattan, Paris 2011.
- S. Berni, «Foucault e la dialettica», in *Iride*, anno XIX n.48 maggio-agosto 2016, Il Mulino, pp. 367-376.
- R. Bodei, *Introduzione a Hegel*, in G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971.
- R. Bodei, *La filosofia nel Novecento*, Donzelli, Roma 1997.
- R. Bodei, *La civetta e la talpa*, Il Mulino, Bologna 2015.
- F. Carmagnola, «Foucault lettore di Roussel», in F. Carmagnola (a cura di), *L'estrema prossimità. Cinque letture sulla follia nell'opera letteraria*, Mimesis, Milano 2008.
- A. Cavazzini, *Scienza e Realtà. Lettura di Koyré*, in A. Koyré, *Filosofia e storia delle scienze*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano 2003.
- F. Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Cedam, Padova 1961.
- G. Chiurazzi, *Il postmoderno*, Mondadori, Milano 2002.
- F. Cusset, *French Theory*, tr. it. di F. Polidori, Il Saggiatore, Milano 2012.
- S. D'Agostino, *Sistemi filosofici moderni. Descartes, Spinoza, Locke, Hume*, ETS, Pisa 2003.
- B. De Giovanni, *Hegel e Spinoza. Dialogo sul Moderno*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2011.
- V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Les Editions de minuit, Paris 1979.
- F. Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2009.
- R. Esposito, *Da fuori*, Einaudi, Torino 2016.
- U. Fadini, *Il senso inatteso: pensiero e pratiche degli affetti*, Ombre Corte, Verona 2018.
- M. Farina, «Hegel e il privilegio del delirio: un contributo alla storia dell'isteria», in «Costruzioni psicoanalitiche», a. XIII, n. 23, 2013, Franco Angeli, pp. 99-116.
- M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Multipla Edizioni, Milano 1981.
- M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- M. Florence, *Il progetto filosofico di Foucault*, in M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2005.
- M. Galzigna (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008.
- G. Garelli, *La teleologia secondo Kant. Archittonica, finalità, sistema (1781-1790)*, Pendragon, Bologna 1999.
- F. Garritano, *Formazione e soggettività in Jacques Derrida*, in V. Burza (a cura di), *Il soggetto come problema della pedagogia*, Edizioni Armando, Roma 2007.
- S. Givone, *Sull'infinito*, Il Mulino, Bologna 2018.

- M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017.
- B. Levergeois, *Giordano Bruno*, tr. it. di M. Maddamma, Fazi Editore, Roma 2013.
- A. O. Lovejoy, *La grande catena dell'Essere* (1936), tr. it. di L. Formigari, Feltrinelli, Milano 1966.
- P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza*, Puf, Paris 1998.
- P. Macherey, *Hegel o Spinoza* (1979), tr. it. di E. Marra, Ombre Corte, Verona 2016.
- A. Marchente, *Verso una biologia politica: "vita morte" e autoimmunità nel pensiero di Jacques Derrida*, Aracne, Roma 2018.
- Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, tr. it. M. Sandri, Mimesis, Milano 2012.
- P. G. Milanese, «Goethe e Hegel. Il concetto dell'organismo tra fisica e metafisica», *Conf. Cephalal. et Neurol.* 2017; Vol. 27, N. 2: 79-90.
- R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1956.
- S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Milano 1997.
- P.-F. Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, MD Impressions, Vendôme 2009.
- A. Moretto, *Hegel e la «matematica dell'infinito»*, Verifiche, Trento 1984.
- V. Morfino, *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Hildesheim: Georg Olms Verlag AG, 2016.
- L. Paltrinieri, «A priori storico, archeologia, antropologia: suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault», in *Studi kantiani XX*, Fabrizio Serra Editore, Pisa – Roma 2008, pp. 73-97.
- F. Polidori, «La verità di Foucault», in Id. *Passi indietro. Su verità, soggetto, altro*, Galiani, Napoli 2007.
- O. Pompeo Faracovi, *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura (1945-1968)*, Feltrinelli, Milano 1972.
- R. Ronchi, *Introduzione*, in J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'ego*, tr. it. di R. Ronchi, Marinotti Edizioni, Milano 2011.
- R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, Feltrinelli, Padova 2015.
- R. Ronchi, *Il canone minore*, Feltrinelli, Milano 2017.
- A. Rouvroy, «La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo?», in *La Deleuziana*, Rivista online di filosofia, n. 3/2016 – La vita e il numero, pp. 30-36.
- P. A. Rovatti, *Il paiolo bucato*, Cortina, Milano 1998.
- R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974.
- S. Soresi, *Derrida e Hegel – linee per un confronto*, in J. Derrida, *Il tempo degli addii*, tr. it. di S. Soresi, Mimesis, Milano-Udine 2006.
- G. Strummiello, *Il logos violato*, Edizioni Dedalo, Bari 2001.
- D. Tarizzo, *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

- S. Vanni Rovighi, *Introduzione alla lettura della Scienza della logica di Hegel*, a.a. 1965-1966, Cooperativa Editrice Libreria Università Cattolica, Milano 1966.
- M. Vergani, *Jacques Derrida*, Mondadori, Milano 2000.
- P. Vignola, *Frecce di Nietzsche. Confrontando Deleuze e Derrida*, Ecig, Genova 2008.
- P. Vignola, *La Funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- A. Vinale, «Empirismo democratico», in G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, a cura di A. Vinale, Cronopio, Napoli 2012.
- F. Vitale, «Hegel: la famiglia e il sistema. Derrida interprete di Hegel II», in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche", Volume CXI – 2000.
- P. Zellini, «Matematica, infinito e morale ne L'Uomo senza Qualità», in C. Magris, W. Kaempfer (a cura di), *Problemi del nichilismo*, Shakespeare and Company, 1980, pp. 227-230.
- P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1980.
- F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003.