UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

SCUOLA DI DOTTORATO IN SCIENZE UMANISTICHE

CORSO DI DOTTORATO IN SCIENZE UMANE

XXXIV CICLO

TESI DI DOTTORATO

a.a. 2021/2022

L'ESPERIENZA COME PRASSI ISTITUENTE

ANALITICA DELL'ORDINE, DEL SEGNO, DELL'ESSERE

Dottorando: Michele Pavan

Docente Tutor: Prof. Gianluca Solla

Coordinatore del Corso di Dottorato: Prof.ssa Chiara Sità

INDICE

INTRODUZIONE: ESPERIENZA E ISTITUZIONE.....p. 03

Fronte teoretico.....p. 03

Fronte storico-concettuale.....p. 06

Esperienza.....p. 06

Istituzione.....p. 16

CHE COS'È L'ISTITUZIONE?.....p. 21

Le generalità pratiche di *instituere*.....p. 23

FARE ORDINE.....p. 26

Il decisionismo come prospettiva sul senso dinamico dell'istituzione.....p. 27

L'istituzionalismo come prospettiva sul senso sostantivale dell'istituzione.....p. 31

Carl Schmitt e la "svolta istituzionalista" .....p. 31

Istituzione e ordinamento giuridico in Santi Romano.....p. 35

Maurice Hauriou e la dimensione inconscia del procedimento giuridico.....p. 40

Henri Bergson e il ruolo della decisione nei processi associativi.....p. 46

Gilles Deleuze e l'istituzione come soddisfazione di una tendenza.....p. 58

Genealogia della finzione giuridica. Commento a *Fictio legis* di Yan Thomas.....p. 66

INTERMEZZO.....p. 71

L'auto-cancellazione della decisione nell'inferenza logica.....p. 71

L'auto-cancellazione della decisione nell'inferenza psichica.....p. 72

FARE SEGNO.....p. 77

Il linguaggio e l'operazione signitiva.....p. 78

Esperienza sensibile e immediatezza.....p. 82

La radice signitiva dell'intenzionalità.....p. 89

Il campo empirico e l'indefinita trasponibilità dell'indice.....p. 97

«Un dito indice puntato al posto del soggetto».....p. 106

Il tratto ontologico dell'indice.....p. 113

FAR ESSERE.....p. 117

La messa in scena della psicoanalisi.....p. 119

La messa in scena di Berkeley.....p. 123

La messa in scena di Hegel.....p. 129

Mereologia e fenomenismo.....p. 133

La formazione ontologica.....p. 140

BIBLIOGRAFIA.....p. 147

INTRODUZIONE: ESPERIENZA E ISTITUZIONE

Con questa tesi presento i risultati di una ricerca attorno al concetto di istituzione. L'intento è stato quello di illuminare, a partire da esso, il concetto più generale di esperienza. Partendo dal presupposto che l'esperienza consiste in una dimensione tanto dinamica (atti) quanto sostantivale (cose), proporrò di inquadrarne il senso in tre modalità della prassi istituente: fare ordine, fare segno e far essere. In breve, dall'inizio alla fine del presente lavoro si tratterà di mostrare che *esperire equivale a istituire*, e da qui, in particolare, che l'ordine, il segno e l'essere, in quanto effetti istituenti, accomunano varie modalità esperienziali (percezione, immaginazione, memoria, giudizio ecc.).

Ora, tale proposta presuppone, evidentemente, che tutto ciò che vale per il concetto di istituzione valga anche per quello di esperienza. In questa introduzione si tratterà di giustificare tale parallelismo. Cercherò di farlo su due fronti: teoretico e storico-concettuale.

FRONTE TEORETICO

Che il concetto di esperienza coincida, nel suo significato, con quello di istituzione, risulta chiaro se si assume che l'esperienza consiste, da un punto di vista dinamico, in un *situazionismo*[1], cioè una *formazione di situazioni*. Assumendo tale significato – che chiariremo a breve –, il parallelo con l'istituzione va da sé se si considera che il latino *instituere* – composto dal prefisso *in* e *statuere* – vuol dire appunto "porre dentro", nonché "formare insiemi, situazioni, contesti". Per intendere in che senso

[1] Che questo termine, com'è noto, identifichi innanzitutto il celebre movimento avanguardista, non esclude che si possa ricorrervi per definire, in generale, l'atto di creare situazioni, e da qui per vedere in esso, come ci proponiamo di fare, il dinamismo medesimo dell'esperienza. D'altra parte, persino nel «vocabolario» del movimento il termine «situazionista» identifica anzitutto «ciò che si riferisce alla teoria o all'attività pratica di una costruzione di situazioni», e solo in secondo luogo definirebbe «colui che si adopera a costruire delle situazioni» o un «membro dell'internazionale situazionista». Cfr. *Internazionale situazionista 1958-69*, Nautilus, Torino 1994.

l'esperienza implica la formazione di situazioni si prenda il caso della sensazione. Vedere (come anche udire, toccare ecc.) vuol dire esperire una situazione. Questa situazione è, per l'appunto, la visione medesima. Ma cosa accade esattamente in tale esperienza? Si formano delle immagini. Esse definiscono, in particolare, delle porzioni di visione. Ma più in generale si può dire che nell'atto di vedere si formino delle *sfere di appartenenza*, e che ciò accade a differenti livelli empirici (la visione, concepita come insieme di immagini, è una sfera di appartenenza tanto quanto lo sono le immagini singole, concepite a loro volta come insiemi di punti cromatici). Da qui si potrebbe descrivere lo stesso quadro esaminando altri tipi di sensazioni, ma anche considerando esperienze più propriamente psichiche (cosa significa, per esempio, apprendere? Esperire o concepire un insieme di elementi che chiamiamo "soluzione"[2]). In questi come in altri casi, in definitiva, l'*esperienza* consiste in una *formazione che implica la posizione di determinati elementi in un insieme*, e così – stando all'etimologia – in un'*istituzione*. Da ciò consegue che sia possibile per noi indagare la prima alla luce della seconda.

Aggiungiamo infine – come premessa di un argomento su cui ritorneremo più avanti – che se l'esperienza implica, per mezzo dell'istituzione di specifici nessi di appartenenza, la formazione di situazioni di vario tipo, non meno implicherà la formazione del soggetto esperiente. D'altra parte, cos'altro potrebbe mai essere l'esperiente se non una delle *parti della situazione* che egli stesso esperisce e che, per via di ciò, assieme a esse *prende forma*? Non siamo, o non diciamo di essere,

[2] Rispetto alla sensazione – più legata a fenomeni di tipo fisiologico –, l'apprendimento chiama in causa, almeno in maniera più evidente, una serie di altre funzioni psichiche quali la memoria, l'attenzione, la concentrazione ecc. Tuttavia, se considerato, in generale, come modo di esperire una situazione, esso è meno diverso di quanto sembra dalla sensazione. In ambo i casi l'esperienza di una *situazione* (insieme di *elementi di una soluzione* in un caso e di *elementi sensibili* nell'altro) implica, da una parte, la sua *formazione*, e dall'altra che questa si svolga stabilendo l'*appartenenza* di una serie di elementi a quella. L'apprendimento illumina, forse, una dimensione di profondità e durata del fenomeno psichico – per lo più dal lato del soggetto esperiente – difficilmente coglibile alla luce della sensazione in senso stretto. Ma anche prendendo per buona questa profondità, per la quale ciò che è appreso sarebbe conservato da qualche parte in un soggetto, e questa durata, per la quale il medesimo contenuto appreso potrà essere rievocato in futuro, se si considera cosa vuol dire *apprendere* ci si risponderà *esperire l'appartenenza*, per la prima o per l'ennesima volta, *di una serie di elementi a una situazione* chiamata problema o soluzione, e così qualcosa di non troppo diverso da ciò che ci si risponderebbe chiedendosi che cosa vuol dire *vedere*. In entrambi i casi si tratta sempre di esperire, a differenti livelli, specifiche e molteplici sfere di appartenenza.

forse, nell'atto del vedere, quella porzione di visione che chiamiamo "il mio corpo" – fosse anche solo (come il noto disegno di Ernst Mach, che qui riportiamo[3], faceva vedere) la punta del naso che ostacola sempre, in parte, la visuale sul resto – e che *esiste,* appunto, solamente in quanto *è vista*?

Non siamo forse, *nella* situazione tattile, un qualcosa di *toccante* che esiste – come tanto Husserl quanto Merleau-Ponty non hanno mai smesso di ribadire ricorrendo più volte all'esempio delle "mani che si toccano" [4] – per il solo fatto che è *toccato*? Questo punto, come vedremo, sarà per noi decisivo. Se persino il soggetto è un effetto dell'esperienza, ne consegue che i così detti *a priori* della seconda – che da Kant in poi ogni forma di trascendentalismo collocherà nel primo – non sono che il ricalco[5] di forme che l'esperienza stessa *pone in essere*. Ciò confermerebbe che

[3] Cfr. E. MACH, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, tr. it. a cura di L. Sosio, Feltrinelli Editore, Milano 1975, p. 50.

[4] Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, a cura di V. Costa, tr. it. E. Filippini, Einaudi, Torino 2002, p. 539; M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione,* tr. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano-Firenze 2021, p. 144.

[5] Come vedremo a breve – nel valutare il parallelismo in una prospettiva storico-concettuale – l'idea che il trascendentale, inteso in quanto «condizione dell'esperienza possibile», sia ottenuto surrettiziamente da un ricalco delle «forme dell'empirico», è un'idea avanzata da G. DELEUZE in *Differenza e ripetizione,* tr. It. a cura di Giuseppe Guglielmi, Cortina, Milano 1968, pp. 186-187.

l'unico *a priori* realmente ammissibile risieda in tale suo *dinamismo istituente*, da cui dipenderebbero le dis-*posizioni* situazionali dell'esperiente e dell'esperito.

FRONTE STORICO-CONCETTUALE

La convergenza fra un supposto dato di fatto e un dato etimologico non è tuttavia un motivo sufficiente per assumere il parallelismo fra esperienza e istituzione. Più precisamente, che sia possibile pensare la prima a partire dalla seconda non lo ritengo un fatto garantito da tale convergenza, bensì un'acquisizione del dibattito contemporaneo, di cui la convergenza sopra descritta non sarebbe, al limite, che un'astratta conferma. Mostreremo qui, allora, che è proprio a partire da un'analisi della recente elaborazione filosofica attorno ai concetti di esperienza e istituzione che ci viene in qualche modo suggerito di proporre il parallelismo fra i due.

ESPERIENZA

Si potrebbe dire che sia tutt'oggi in corso un *nuovo pensiero dell'esperienza*. Il suo inizio potrebbe forse coincidere con la pubblicazione dell'ultimo scritto di Gilles Deleuze, *L'immanenza: una vita…* (1995), e così con la ripresa, in esso, della nozione di *empirismo trascendentale*, operata dal filosofo a quasi trent'anni dal suo primo utilizzo in *Differenza e ripetizione* (1968). La nozione è manifestamente paradossale, poiché chiede di pensare nel posto del trascendentale, cioè nel posto delle condizioni dell'esperienza, l'esperienza medesima. Questo tentativo implica la messa in discussione dei presupposti del trascendentalismo tradizionale, per cui tali condizioni consisterebbero nelle sintesi (Kant) o negli atti intenzionali (Husserl) di un soggetto aprioristico. L'esigenza di definire tale empirismo non deriverebbe, secondo Deleuze, da un disconoscimento del trascendentale come questione, ma

dal riconoscimento dell'incapacità del trascendentalismo di porla correttamente[6]: se il trascendentale, diversamente dal trascendente, è dimensione della «genesi intrinseca»[7] dell'esperienza, ne consegue che non ha alcun senso ricercarlo al di là delle forme di essa, così come non ha alcun senso ricercare il trascendentale della sensibilità al di fuori di ciò che è sensibile. Da qui l'esigenza di una definizione in cui esso dica «le condizioni dell'esperienza reale e non dell'esperienza possibile», e per la quale, in quanto campo genetico dell'esperienza in atto, sia fatto oggetto di un'esperienza che non ricavi per induzione, dalle «forme empiriche ordinarie», le leggi che le rendono possibili, che non operi, così facendo, un mero «ricalco del trascendentale sull'empirico», ma che lo colga in quanto *istantaneo prodursi dei propri atti*. Esisterebbe un punto in cui la ricerca delle condizioni dell'esperienza è, per Deleuze, un tutt'uno con l'esercizio di essa e delle sue "facoltà" (sensibilità, intelletto, ragione ecc). È solo nell'istante in cui *si fa* esperienza che si colgono, per una sorta di *costrizione interna* ai suoi modi, le condizioni che la rendono possibile.

> Occorre portare ogni facoltà al punto estremo di disordine, ove si trova quasi alla mercé di una triplice violenza: quella di ciò che la costringe a esercitarsi, di ciò che è costretta a cogliere e che sola può cogliere, e dunque anche dell'inafferrabile (dal punto di vista dell'esercizio empirico). È il triplice limite dell'ultima potenza. Ogni facoltà scopre allora la passione che le è propria […] Ci si può chiedere, ad esempio, che cosa costringe la sensibilità a sentire, e che cosa può essere solo sentito ed essere al tempo stesso l'insensibile. E la domanda va ancora posta non soltanto per la memoria e il pensiero, ma anche per l'immaginazione (c'è un *imaginandum*, un *phantastéon*, che sia anche il limite, l'impossibile da immaginare?), per il linguaggio (c'è un *loquendum*, al tempo stesso silenzio?) e per altre facoltà che ritroverebbero il loro posto in una dottrina completa (la vitalità, il cui oggetto trascendentale

[6] Cfr. G. DELEUZE, *Che cos'è la filosofia?,* ed. it. a cura di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 2002, il capitolo "il piano di immanenza", nel quale si mostra come il ruolo del trascendentale, inteso come «campo di coscienza», tradirebbe da Cartesio fino a Husserl, passando per Kant, un'inclusione impropria della trascendenza nel cuore dell'immanenza. Solo Sartre, afferma Deleuze, restituirà all'immanenza «i suoi diritti», ridefinendo il trascendentale in quanto cifra costitutiva di un «campo impersonale».

[7] ID, *Differenza e ripetizione,* cit., p. 200.

> sarebbe anche il mostro, o la socialità, il cui oggetto trascendente sarebbe anche l'anarchia), nonché infine persino per facoltà non ancora sospettate, da scoprire […]. Questa incertezza riguardo ai risultati della ricerca e questa complessità nello studio del caso particolare di ogni facoltà, non hanno niente di riprovevole per una dottrina in generale; viceversa l'*empirismo trascendentale* è il solo mezzo di non ricalcare il trascendentale sulle figure dell'empirico[8].

Da questi passi di *Differenza e ripetizione* appare chiaro che la nozione richiede un profondo ripensamento di alcuni importanti concetti della modernità filosofica, tra cui spiccano quelli di esperienza, condizione, facoltà e soggetto. D'altra parte, la formulazione che ne dà Deleuze, tanto nel testo del '68 quanto in quello del '95, è tutt'altro che sistematica. In tal senso è possibile comprendere il motivo per cui, all'alba della sua ripresa in *L'immanenza: una vita…*, diversi autori abbiano tentato di delinearne il significato complessivo incrociando fra loro molteplici luoghi del pensiero deleuziano, oppure di ricostruirlo genealogicamente in un confronto con le forme più tradizionali dell'empirismo e del trascendentalismo[9]. L'equiparazione del «campo trascendentale» con un «puro piano di immanenza» è ciò che in quel testo fornirà ai futuri interpreti l'impulso a pensare il primo in quanto sottratto a

[8] *Ivi,* pp. 186-187 [corsivo mio].

[9] Per una ricostruzione dei luoghi in cui Deleuze parla di empirismo trascendentale, nell'ottica di un confronto sia con l'empirismo humeano che con il trascendentalismo di Kant e Husserl, Cfr. F. TREPPIEDI, *Le condizioni dell'esperienza reale*. *Deleuze e l'empirismo trascendentale*, Editrice Clinamen, Firenze 2016. Per un'approfondita analisi, su questo tema, del corpo a corpo di Deleuze con Kant Cfr. S. PALAZZO, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*. ETS, Pisa 2013. Per una prospettiva genealogica, che tenti di ricostruire il senso della nozione a partire da un confronto con il trascendentalismo di Cartesio, Kant e Husserl, Cfr. F. VERGINE, *L'immanenza del cogito. Per una genealogia del trascendentale deleuziano*, in *Di stelle atomi e poemi*, Aracne editrice, Roma 2018. Per una prospettiva generale sull'empirismo trascendentale in Deleuze si veda anche A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme transcendental*, Puf, Paris 2010 e L. R. BRYANT, *Difference and Givennes. Deleuze Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Northwestern U.P., Evanston 2008.

qualsiasi trascendenza, tanto a quella del soggetto che a quella dell'oggetto[10], e da qui a tracciare, nel cuore della contemporaneità, una «linea dell'immanenza»[11].

È negli autori che si possono collocare oggi, a ragione, su questa linea, che si riconosce un nuovo modo di pensare i concetti di esperienza e soggetto[12]. Si potrebbe forse identificare nella nozione di *processo* il nodo concettuale delle più recenti teorie dell'immanenza. Essa è funzionale, a seconda degli ambiti entro cui vi si ricorre, a definire sia il soggetto che l'esperienza in quanto tale.

L'approccio immanentista avrebbe permesso, nel primo caso, di liberare il soggetto da un orizzonte di trascendenza – entro cui le recenti teorie della mente, assieme ad alcune frange della fenomenologia, tendono ancora a includerlo[13] –, riformulandone lo statuto nella nozione di *soggettivazione* e comprendendone le dinamiche alla luce del concetto di *dispositivo.* In tale direzione si registrano oggi numerosi contributi sia in ambito psicoanalitico che nell'analisi delle società e dei processi istituzionali[14].

---

[10] DELEUZE GILLES, *Immanenza. Una vita*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 8.

[11] L'espressione è di Giorgio Agamben, che in un'analisi delle rispettive ultime opere di Deleuze (*L'immanenza: una vita…)* e di Foucault (*La vita: l'esperienza, la scienza*, in. *Archivio Foucault 3, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica,* Feltrinelli, Milano 1998) rinviene le tappe ultime di un pensiero che, partendo da Spinoza, e attraversando Nietzsche e Heidegger, percorre l'intera modernità filosofica, ponendo «al suo centro il concetto di vita». Cfr G. AGAMBEN, *L'immanenza assoluta, in La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2012, pp. 385-411.

[12] Per una panoramica su quello che potremmo definire "l'immanentismo contemporaneo" e i suoi esponenti Cfr. il recente *Immanenza: una mappa*, a cura di Riccardo Panattoni e Rocco Ronchi, Mimesis, Milano-Udine 2019.

[13] Cfr. MANZOTTI RICCARDO, TAGLIASCO VINCENZO, *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*, Codice Edizioni, Tornino 2008.

[14] Nell'ambito del dialogo tra filosofia e psicoanalisi si segnala l'inteso lavoro svolto negli ultimi anni dal Centro di Ricerca "Tiresia. Tra filosofia e psicoanalisi", afferente al Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli studi Verona. Fra le varie attività che esso svolge, si ricorda il seminario che dal 2014 ospita ogni anno alcuni fra i più importanti esponenti del dibattito contemporaneo, e i cui risultati sono raccolti nella collana *Le parole della psicoanalisi* della casa editrice Orthotes. Fra questi, rispetto agli studi che interrogano i processi di soggettivazione alla luce dei dispositivi che li regolano si segnala l'emblematico *Divano. Il dispositivo della psicoanalisi*, a cura di F. LEONI, R. PANATTONI, Orthothes, Napoli-Salerno 2020. Per la medesima casa editrice, che nella collana *phi/psy* raccoglie anche contributi monografici, si segnalano i recenti G. SOLLA, *Disegnare, la formula di Freud*, Orthothes, Napoli-Salerno 2022; M. BONAZZI, *Il teatro del desiderio. Jacques Lacan, da Platone a Spinoza,* Orthothes, Napoli-Salerno 2022; B. MORONCINI, *La lettera che cade. Jacques Lacan e l'uomo come scarto* Orthothes, Napoli-Salerno 2022. Sull'analisi della soggettivazione nei processi organizzativi e istituzionali Cfr. F. LEONI, A. NICOLINI, R. PANATTONI (a cura di), *Clinica delle organizzazioni. Prospettive teoriche e pratiche tra Lacan, Deleuze e Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

Per quanto riguarda il concetto di esperienza, che qui ci interessa un po' più da vicino, da un punto di vista immanentista esso viene a coincidere con quello di processo in senso lato. Anche su tale fronte si registrano diversi recenti contributi, i quali trattano il problema o da un punto di vista generale[15]o alla luce di paradigmi specifici[16]. Una posizione piuttosto emblematica è sicuramente quella assunta da Rocco Ronchi. Sulla scia della riflessione attorno all'empirismo trascendentale, in un'originale sintesi di autori come Bergson, James, Whitehead e Simondon – che da tale punto di vista sono un po' tutti, ognuno a suo modo, eminenti precursori di Deleuze –, egli sostiene che a «descrivere una siffatta esperienza perfettamente consistente (pura) è il *processo*»[17]. L'equivalenza fra i due concetti è così stabilita dal filosofo italiano sul terreno del fondamento, cioè nel posto (trascendentale) in cui *ciò che è,* e con esso il suo *concetto* – riprendendo la definizione spinoziana di "sostanza" – «non ha bisogno di un'altra cosa dal quale esso debba essere formato»[18], e che per questo motivo è necessariamente «puro» o «perfettamente consistente».

Collocandomi all'interno di questa cornice teorica – che potremmo definire con l'espressione *immanentismo contemporaneo* – la mia proposta è di intendere allora tale stessa esperienza, tale atto o processo che Ronchi *posiziona* a livello del fondamento – e che chiede di pensare, in tal senso, nei termini di un *atto fondativo* – come un'*istituzione*.

Così inteso, a mio avviso, esso incarna l'immagine più idonea a rendere l'idea di ciò che è in gioco nella così detta «tesi dell'immanenza assoluta»[19]. L'istituzione è la dinamica che per antonomasia implica, da una parte, l'*indipendenza* da ogni

---

[15] Cfr. A. FOLADORI, *Le forme del contingente. Per un'ontologia e una politica dell'esperienza*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020; G. PIATTI, *Cosmogenesi dell'esperienza. Il campo trascendentale impersonale da Bergson a Deleuze,* Mimesis, Milano-Udine 2021.

[16] Cfr. T. TUPPINI, *Vortici. Forme dell'esperienza*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020; F. LEONI, *L'automa. Leibniz*, *Bergson,* Mimesis, Milano-Udine 2019, nel quale si individua nel "sogno" un paradigma di "esperienza" come «morfogenesi permanente».

[17] R. RONCHI, *Immanenza assoluta. Il senso metafisico dell'operazione tecnica in Gilbert Simondon,* «Noema», 6-1, 2015, p. 38.

[18] B. SPINOZA, *Etica,* tr. it. a cura di G. Gentile, G. Durante, G. Radetti, Bompiani, Milano 2015, p. 5. Cfr. R. RONCHI, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura,* Feltrinelli, Milano 2017, p. 23.

[19] *Ivi,* pp. 15-63.

fondamento, e dall'altra la *formazione* di esso nei termini di un dis-*positivo,* ovvero di una situazione le cui parti sono *immediatamente disposte,* o *posizionate,* in un certo qual modo, e che per questo stesso motivo – istituendo cioè delle sfere di appartenenza specifiche (sistemi, strutture, schemi, norme ecc.) – già dispone a fondare in base a essa un numero indefinito di altre situazioni.

Se noi equipariamo questo concetto di *istituzione* – il quale ha un senso sia dinamico (come atto) che sostantivale (come cosa o situazione) – all'esperienza intesa come *processo fondativo*, otteniamo la definizione che ne ha dato Merleau-Ponty nelle note del corso tenuto al *College de France* su *L'institution, la passivité.*

> Quell'insieme di eventi di un'esperienza che la dotano di dimensioni durevoli, in rapporto alle quali tutta una serie di altre esperienze avrà senso, formerà un proseguimento pensabile o una storia – ovvero gli eventi che depositano in me un senso, non a titolo di sopravvivenza e di residuo, ma come appello a un proseguimento, come esigenza di un avvenire[20].

L'esperienza, in quanto *processo istituente* è, da un punto di vista *formale*, ciò che *fonda* i nessi fra le parti e il tutto di situazioni specifiche, nonché la logica del loro senso, e da un punto di vista *materiale* ciò che *forma* queste stesse situazioni, le quali, in virtù del senso donatogli, si definiscono, si distinguono e si condizionano reciprocamente nello spazio e nel tempo indefiniti dell'esperienza trascendentale. Ma in questo modo, a ben vedere, noi non stiamo definendo l'esperienza bensì, a partire da essa come istituzione, il trascendentale stesso come campo entro cui si fondano e si formano l'esperiente e l'esperito, cioè le parti stesse dell'esperienza. Più precisamente, nel parlare dell'esperienza si definisce il trascendentale stesso. Percorrendo una via aperta da Deleuze, in particolare, lo stesso Ronchi individua nell'esperienza pura il *terreno* su cui fondare sia il soggetto che l'oggetto, e così una *nozione* funzionale ad ampliare il campo trascendentale, il quale è in tal senso inteso, a seconda del lessico degli intercessori deleuziani via via considerati, come

[20] M. MERLAU-PONTY, *Linguaggio, storia, natura*, tr. it. a cura di M. Carbone, Milano 1995, p. 56.

impersonale (Sartre), virtuale (Bergson) o pre/transindividuale (Simondon). Ma il prezzo che, per così dire, l'esperienza stessa paga per rendere possibile una tale operazione è precisamente quello di non poter più essere *esperienza di qualcosa per qualcuno* (pena la sua impurità), e così, d'altra parte, quello di non poter più essere definita se non per negazione o astrazione delle esperienze di cui è possibile dire qualcosa (*vedere* un albero, *udire* una voce, *toccare* un tavolo ecc.). Anche se ammettessimo, in linea di principio, che la nozione di esperienza pura è positiva e concreta (e non solo funzionale a indicare il trascendentale), essa non renderebbe comunque conto di come si faccia poi esperienza di *qualcosa* (e mai del *tutto*), o meglio di come si faccia esperienza di insiemi di elementi e da qui di come gli insiemi e gli elementi si *dispongano* sempre in un certo modo, *per qualcuno*, nello spazio e nel tempo. Ronchi parla del fatto che tali esperienze rappresentano «una provincia» – definita alternativamente coscienza di- o intenzionalità – dell'esperienza pura, ma ciò apre appunto a un'interrogazione riguardo il legame che intercorre fra le due e su come la coscienza e l'intenzionalità «derivino» dall'esperienza pura («in prima battuta l'esperienza nomina un essere reale che può eventualmente anche essere un essere cosciente di sé e del mondo»[21]), o ancora su come sia possibile *passare* dalla seconda, che è a tutti gli effetti esperienza di *nulla*, alla prima, che è invece esperienza di *qualcosa* per *qualcuno*.

Si potrebbe dire che Ronchi dia magistralmente corpo a una delle due facce dell'ossimoro "empirismo trascendentale". Egli si chiede infatti come sia possibile definire ciò che in esso è la specie (trascendentale) di un genere (empirismo), e in particolar modo come intendere un trascendentale che non sia la mera possibilità di un'esperienza seconda – cioè il trascendentale che la tradizione filosofica ha sempre collocato in un soggetto la cui esperienza sia solo l'*effetto* dei suoi atti («l'esperienza pura è […] il trascendentale, ma è un trascendentale radicalmente desoggettivizzato»[22]). A questo problema risponde – in linea con l'assunto cardine del Deleuze lettore di Bergson – che il «vero trascendentale» non ha nulla a che

[21] R. RONCHI, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura,* cit., p. 24.
[22] *Ivi*, p. 56.

fare con il possibile, essendo esso l'accadere di un'esperienza reale, tralasciando di spiegare tuttavia in che senso tale *accadere* si distingua da quel *mirare* che è appunto l'esperienza di qualcosa per qualcuno[23], e che essendo ciò al di là di cui non ci è dato in alcun modo di esperire in generale, non è che la dimensione stessa, a mio avviso, dell'esperienza in quanto tale. Con questa tesi si cercherà di indagare allora tale stessa esperienza, cioè quell'esperienza che accadendo crea (o dà una forma) e *fonda* (o dà un senso) un soggetto e un oggetto, tentando così di chiarire il senso che il termine assume nella formula "empirismo trascendentale".

Un primo equivoco potrebbe essere dato dal fatto di intendere questa stessa esperienza, come anche la formula, nei termini di un oggetto. Bisogna considerare, infatti, che l'empirismo trascendentale, come del resto tutti gli -*ismi,* è pur sempre, e prima di tutto, un *metodo*, o meglio ancora – in tal caso – uno *stile di pensiero*, essendo che qui il pensiero è chiamato a partire proprio dall'*esperienza*, la quale, al contrario di qualsiasi conoscenza detta "scientifica", non conosce che *modi*. Che l'esperienza è trascendentale vuol dire allora, in primo luogo, che siamo noi stessi chiamati ad *attenerci* a essa, cioè a *non supporre* nulla[24], e così, in secondo luogo, a *descrivere* ciò che essa è in questo stesso momento inziale, cioè tenendo fermo che il modo del nostro empirismo è trascendentale, e che dunque il nostro oggetto deve rimanere l'esperienza come inizio, o meglio ancora l'*esperienza immediata*. In fin dei conti "empirismo trascendentale" è una formula ridondante, tautologica.

---

[23] In che senso l'esperienza accade senza che già qualcuno abbia di mira qualcosa? Si potrebbe rispondere che ciò si verifica quando l'esperienza è inconscia. Ma questo significa che tale evento può essere solamente supposto, cioè che l'esperienza stessa non ne dà testimonianza. Il problema è che l'inconscio stesso non può essere, salvo assumere opinioni lontane dall'esperienza, una semplice antitesi della coscienza, un mero contenitore di tutte le esperienze di cui non si è o non si è stati coscienti, ma un'intensità che accompagna ogni singola *esperienza di qualcosa*, in maniera tale che sia possibile concepire delle cose di cui, pur facendone esperienza, si è meno consapevoli in rapporto ad altre. Suppore invece un'esperienza che coincida con un punto zero di intenzionalità vuol dire riferirsi a un'esperienza di nulla, senza oggetto, e dunque a un'esperienza fittizia, che non ci è probabilmente dato di fare, o di cui nulla ce ne potrà mai dare una reale testimonianza.

[24] Lo stesso Deleuze invitava a praticare «una filosofia senza presupposti di sorta, che anziché fondarsi sull'immagine morale del pensiero, partisse da una critica radicale dell'immagine e dei "postulati" che implica», G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione,* cit., pp. 172-173. Sulla critica deleuziana dell'assunzione Cfr. F. TREPPIEDI, *Critica dell'assunzione e costruzione metodica. Prospettive sull'empirismo trascendentale di Deleuze,* «Giornale di Metafisica», Nuova Serie, XXXIII, 2011, pp. 287-296.

L'esperienza è, di per sé, *il* trascendentale, o almeno lo è se con esso intendiamo la dimensione spazio-temporale da cui le cose prendono avvio. E così l'empirismo è il tentativo di guardare le cose come dall'interno di questo avvio. Trascendentale è il suo modo d'essere in quanto pensiero che sceglie di attenersi all'esperienza. Il fatto di esplicitarlo come una sua qualifica assume valore solamente considerando che nella storia della filosofia il trascendentale è sempre stato inteso come a priori, e cioè più come *un inizio* da cui l'esperienza delle cose prende avvio che come *un avvio* delle cose *nell*'esperienza. Se parlare di empirismo trascendentale non è che un modo di porre l'accento sul fatto che *attenersi all'esperienza*, e cioè *assumere l'empirismo*, significhi pensare ciò – sia esso un atto o una cosa – che è *nell'evento*, *nell'immediato accadere*, parlare invece di un'esperienza pura da contrapporre a una derivata è sintomo di un pensiero che opera ancora, in certa misura, nel solco del trascendentalismo tradizionale, perché presuppone una contrapposizione di cui l'esperienza immediata non potrebbe fornire alcuna prova[25]. In particolare, anche ammettendo che nel mentre in cui si fa esperienza di una situazione – cioè un tipo di esperienza in cui l'esperiente esperisce l'esperito come insieme di parti – se ne fa anche un'altra irriducibile alla prima, questa rimarrebbe comunque, in quanto anch'essa immediata, del tutto *coestensiva* all'esperienza della situazione. Se l'*esperienza pura* (impersonale, virtuale, pre/transindividuale ecc.) non è infatti, come dice Ronchi, un semplice *trascendere* l'esperienza di qualcosa per qualcuno (coscienza intenzionale), in che senso allora «la coscienza, come intenzionalità, è solo un sottoinsieme dell'insieme "esperienza"»[26], e come si può fare esperienza di un simile rapporto?

Tale domanda deve guidare un pensiero che muove dall'esperienza, e cioè che assume come inizio proprio ciò di cui essa dà immediatamente testimonianza, evitando il *regressus ad infinitum* in cui le indagini filosofiche sull'origine spesso si incagliano. L'esperienza scongiura da sola, si potrebbe dire, la possibilità tutta

[25] Ma è Deleuze stesso, su questo punto, a tradire per primo un vizio di trascendentalismo alla vecchia maniera nell'intendere l'empirismo trascendentale «in *contrapposizione* a tutto ciò che costituisce il mondo del soggetto e dell'oggetto» [corsivo mio], Cfr. G. DELEUZE, *Immanenza. Una vita*, cit., p. 7.

[26] R. RONCHI, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura,* cit., p. 23.

interna al pensiero dell'indefinito arretramento dell'inizio. E lo fa, precisamente, imponendo al pensiero una situazione singolare, fatta di elementi che si rapportano fra loro in un certo qual modo, dando vita a *sfere di appartenenza*. Il pensiero che afferma di individuare altrove l'inizio dell'esperienza – come se quello che essa stessa impone al pensiero non fosse che un falso inizio – dissimula sotto questo enunciato l'interesse a farla iniziare egli stesso, e cioè a dire meglio di essa in cosa consista il suo inizio, ritrovandosi gioco forza a doverlo porre, per non incorrere nel *regressus ad infinitum*, in un «apparire» di cui nulla si può dire, evidentemente, se non che è esso stesso *apparire di nulla*, poiché se così non fosse sarebbe allora *apparire di qualcosa* e cioè quell'inizio che l'esperienza impone ai suoi occhi ma che egli stesso non accetta di vedere, pena ammettere di non poter pensare da solo tale inizio.

> L'apparire che appare nel *cogito* non è apparire di qualcosa a qualcuno, […] semmai esso coincide con l'evento traumatico di una "luce", che non può che convertirsi immediatamente nel buio più pesto. Se infatti anch'essa apparisse nel senso del fenomeno e della coscienza richiederebbe, a sua volta, una luce presupposta nella quale apparire, inaugurando così quella catena infinita di regressioni che minaccia da sempre il progetto speculativo della filosofia come filosofia prima[27].

La luce dell'esperienza, «nel senso del fenomeno e della coscienza», non richiede «una luce presupposta nella quale apparire» e non inaugura una «catena infinita di regressioni» per un pensiero che si attiene all'esperienza che accade, e che si chiede, in tal senso, come si formi *immediatamente* tutto ciò che concerne una situazione empirica, inclusa la distinzione fra soggetto e oggetto che essa impone. Questo pensiero ammetterà così fin da subito – venendo meno a *certi* postulati deleuziani – che la mediazione, così come la negazione, non sia solo un semplice epifenomeno dell'esperienza immediata, ma la sua cifra essenziale; il che equivale ad assumere, come vedremo, che l'esperienza è istituente.

[27] *Ivi*, p. 135.

L'elaborazione filosofica di un paradigma istituente non è, in tal senso, un'esigenza peregrina, ma il frutto di una constatazione relativa alla necessità, per una filosofia dell'immanenza, di iniziare a pensare l'esperienza come dimensione *coestensiva* al "mondo del soggetto e dell'oggetto", riannettendo la mediazione nell'orizzonte dell'immediatezza, ed emancipandosi così, *davvero*, da qualsiasi trascendenza. Sul fronte dell'ontologia politica – dove tale necessità è particolarmente sentita – il paradigma istituente è già oggetto del lavoro di Roberto Esposito[28], orientato fin da *Pensiero e negazione* all'elaborazione di categorie volte a pensare il negativo, e dunque la mediazione, sullo sfondo di una filosofia affermativa. In quel testo egli indicava nelle categorie di *differenza*, *determinazione* e *opposizione* «delle figure affermative della stessa negazione»[29], ponendo già, tuttavia, l'accento sulla terza.

> Legata fin nell'etimo alla positività di ciò che è posto – e non necessariamente contrapposto – di fronte alla posizione contraria, l'opposizione è la figura forse più produttiva del negativo, perché ne incorpora il potenziale di movimento e di trasformazione, evitando l'esclusione di un termine da parte dell'altro[30].

Il privilegio accordato all'*opposizione* è dunque sintomatico della direzione che assumerà da lì in avanti il pensiero di Esposito. A due anni di distanza da *Politica e negazione* esce infatti *Pensiero istituente,* in cui il concetto di istituzione diventa a tutti gli effetti – come naturale sviluppo, in chiave politica, di quello di opposizione – il paradigma di riferimento per tentare di superare «la crisi della filosofia politica contemporanea»[31], dovuta per lo più a quella sua incapacità di lunga durata – già

[28] Cfr. R. ESPOSITO, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica,* Einaudi, Torino 2020. Per una prospettiva più ampia su tale paradigma Cfr. anche il secondo numero dell'Almanacco di Filosofia e Politica diretto dallo stesso Esposito, dal titolo *Istituzione. Filosofia, politica, storia,* Quodlibet, Macerata 2020.
[29] R. ESPOSITO, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa,* Einaudi, Torino 2018, p. XIV.
[30] *Ivi*, p. XV.
[31] ID., *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica,* Einaudi, cit.

preannunciata nel lavoro precedente – di «confrontarsi in maniera adeguata con il paradigma di negazione»[32].

Ma tale privilegio, parallelamente, è anche sintomo della constatazione di una sorta di deriva, nel pensiero contemporaneo, delle altre due categorie, con particolare riferimento a quella di differenza, che soprattutto nel Deleuze lettore di Bergson, afferma Esposito, assumerebbe un'estensione tale da arrivare a coincidere con il divenire stesso dell'essere univoco[33] – cioè la cifra costitutiva di «un piano di immanenza che ricuce ogni scarto simbolico»[34] – e così a perdere il suo legame con le dimensioni negative del limite, del taglio e del conflitto. Da qui deriverebbe, per il filosofo italiano e per altri pensatori della così detta "crisi dell'immanenza", una perdita di efficacia di tale movimento nel proporre concetti politici adeguati al presente.

> Se infatti l'immanenza, l'atto del pensare senza fondamenti e senza universali sovraordinati, prescrive l'installarsi su un piano del tutto orizzontale e unificato, non appare chiaro come individuare l'avversario cui opporsi, l'ordine da costituire, il settore sociale da rappresentare, l'azione da compiere[35].

Registrando una simile *impasse* nel campo delle filosofie dell'esperienza, o della soggettivazione, in questa tesi si tenterà di applicare il paradigma istituente anche a esso. Ciò implicherà, tuttavia, una riformulazione del paradigma stesso, al fine di rispondere, sulla base di un'esigenza comune, a interrogativi differenti da quelli cui risponde l'ontologia politica. Il nostro obbiettivo è formulare un paradigma per descrivere il processo entro cui il soggetto fa esperienza, con particolare riguardo alle modalità con cui il soggetto e l'oggetto, l'esperiente e l'esperito, si formano in esso. Questo intento si inscrive nel quadro teorico di un *pensiero dell'immanenza*, poiché, pur riscontrando un'effettiva *impasse*, in esso, nel pensare l'esperienza del

---

[32] ID., *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa,* cit.
[33] Cfr. ID., *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica,* cit.
[34] M. DI PIERRO, F. MARCHESI, (a cura di), *Crisi dell'immanenza*, in *Almanacco di Filosofia Politica*, n. 01, Quodlibet, Macerata 2019, p. 9.
[35] *Ivi*, p. 15.

soggetto, tiene fede all'idea che questo non sia *presupposto* in quella, bensì *posto*, immediatamente – nel processo (istituente) che l'esperienza è – come colui per il quale *vi è*, o meglio ancora *si fa*, esperienza di qualcosa.

Il nucleo del concetto di istituzione, grazie a cui potremo farne un paradigma di tale esperienza, risiede appunto, come già anticipato, nel significato cui rinvia il verbo latino *instituere* ("porre dentro") – il quale ci riporta all'idea che l'istituzione implichi l'immediata formazione di insiemi di elementi (siano essi riconducibili alla sfera dell'oggetto o del soggetto per il quale essi sono posti) – ed è incarnato nelle tre modalità della *prassi istituente* (fare ordine, fare segno, far essere).

Nel quadro di queste pratiche, e negli ambiti disciplinari a cui esse rinviano (diritto, semiotica, fenomenologia, mereologia), diversi autori ci aiutano a pensare come concretamente in opera, nei processi esperienziali da essi considerati, tale senso insiemistico dell'istituzione. Nell'ambito del diritto, ad esempio, Schmitt ha mostrato come alla base dei processi giuridici operi la *decisione* sulla conformità, o sull'appartenenza, dei casi concreti a delle norme generali, le quali sono a loro volta il frutto di decisioni con cui si è conferito valore di legge a dei casi simili[36]. Assieme ad Hauriou e Romano, inoltre, ha posto l'accento – nella così detta "svolta istituzionalista" del suo pensiero – sul fatto che le soluzioni dei processi non sono dipendenti, in primis, dalla volontà dei tecnici del diritto, ma dal dinamismo istituente – di cui Hauriou mostrerà la componente inconscia con il concetto di "idea direttiva" – che attraversa l'ordinamento giuridico e che nella figura dei suoi tecnici produce ordine[37]. L'analitica dell'istituzione, in questo ambito, permette di individuare in tale dinamismo un tratto paradigmatico dell'esperienza in generale, che nell'esercizio delle sue facoltà (sensibilità, intelletto, ragione) dà forma a sfere di appartenenza (siano esse oggetti o regole) con un atto immediato, dirimente, che implica l'attivazione di *strategie* e *meccanismi di adattamento finzionale* (far

---

[36] Cfr. C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità,* in *Le categorie del politico*, ed it. a cura di G. Miglio, P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.

[37] Cfr. C. SCHMITT, *I tre tipi di pensiero giuridico,* in *Le categorie del politico*, cit.; S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico,* a cura di M. Croce, Quodlibet, Macerata 2018, p. 37; M. HAURIOU, *La teoria dell'istituzione e della fondazione. Saggio di vitalismo sociale,* tr. it. a cura di A. Salvatore, Quodlibet, Macerata 2019.

come se un numero indefinito di elementi eterogenei appartenesse allo stesso insieme) mai del tutto padroneggiati dal soggetto in cui operano.

Altri autori, soprattutto in ambito semiotico e fenomenologico, permettono di ripensare il ruolo stesso del soggetto in queste dinamiche. Nell'opera che diede di fatto avvio alla futura fenomenologia, *La psicologia dal punto di vista empirico* di Franz Brentano, si ritrova la nozione di intenzionalità al suo stato germinale, non ancora del tutto disancorata dalle *forme* dell'esperienza soggettiva[38] (è noto come in Husserl, invece, tale nozione descrivi unicamente il rapporto fra il soggetto e il *significato*, l'*idealità* o l'*essenza* delle forme a cui tende[39]). Sotto questo aspetto è possibile ripensare il rapporto fra il soggetto e le forme empiriche con l'immagine dell'*indicazione,* e cioè come una situazione a cui è l'esperienza, nei modi che le competono (sensazione, immaginazione, memoria ecc.) a *dare forma indicando*, e in cui si dovrebbe immaginare – per riprendere un'idea di Peirce – «un dito indice puntato al posto del soggetto»[40], il quale è così *posto*, volente o nolente, come colui per il quale una o più cose sono esperite/indicate.

In ambito mereologico, infine, il fenomenismo di Ernst Mach offre strumenti concettuali per pensare in termini istituenti le dinamiche che sono a fondamento dell'unione del molteplice e della formazione di «nuclei persistenti» che orientano la vita psichica nella *costruzione finzionale* e nella «rappresentazione economica» del mondo e dei corpi che lo abitano, siano essi viventi (*Leib*) o fisici (*Körper*)[41].

È nel sentiero già tracciato da questi autori che si propone di intendere, sotto il segno dell'istituzione, le «condizioni dell'esperienza reale».

---

[38] Cfr. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico 1,* vol.1/2, tr. it. a cura di L. Albertazzi, Laterza, Roma-Bari 1997.
[39] Cfr. E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, vol. 2, ed. it. a cura di G. Piana, Mondadori Editore, Milano 1968, pp.163-164.
[40] C. S. PEIRCE, *Esperienza e Percezione. Percorsi nella Fenomenologia,* ETS, Pisa 2008, p. 134.
[41] Cfr. E. MACH, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico,* cit.

CHE COS'È L'ISTITUZIONE?

Il termine "istituzione" possiede un senso sia verbale che sostantivale; indica tanto un atto (l'*istituzione* di una regola), quanto una cosa (la *regola* stessa). *Institutio* è la parola latina da cui deriva. Intendere l'istituzione a partire da essa, tuttavia, vuol dire sacrificarne fin da subito il senso verbale, poiché l'*institutio* rinvia solamente a *cose* (enti, norme, indirizzi ecc.). Per considerarla alla radice, senza escludere l'uno o l'altro senso, bisognerà partire dal verbo *instituere*. Questo rinvia all'atto di "porre" o di "collocare", il quale, accompagnato dal prefisso "in" pone l'accento su due *cose* distinte: "gli *elementi* da porre" e "l'*insieme* in cui porli". Queste *cose*, com'è evidente, non sono risultati dell'atto ma, *assieme* a esso, ciò in virtù di cui un'altra cosa prende forma. In virtù del fatto che un "municipio" è *posto in* un "territorio" si ha così, potremmo dire, una *città*; le cose "municipio" e "territorio", assieme all'atto istituente, sono qui le condizioni necessarie per la sua nascita. Si dirà che essendo il prodotto di questo processo – che implica tanto un *atto* quanto *due cose* distinte, il municipio e il territorio – una città è di fatto un'istituzione, così come lo è una legge, che nello stabilire "cosa è lecito" o "cosa è illecito" implica il fatto di *porre* una serie di atti all'interno dell'una o dell'altra *categoria*. A rigore, non vi è istituzione senza posizione di qualcosa in qualcos'altro. Ma se ciò è vero bisogna ammettere, come vedremo, che *ogni cosa è un'istituzione* – dal momento che non ve n'è una che non implichi *posizione* di uno o più elementi in un insieme –, e da qui che le cose (un uomo, una legge, un bicchiere) non sono ciò che sono – ognuna con le proprie specificità – se non perché determinati elementi sono – o *si fa come se siano* – posti in un insieme *e non in un altro*.

Con ciò si è anche introdotto, oltre all'azione (*statuere*) e alle due funzioni sostantivali (gli elementi e l'insieme), una seconda azione, o funzione attuale, ovvero il "far come se". Non vi è alcuna "città", infatti, se non *facendo come se* un municipio, delle abitazioni o delle persone ecc. appartenessero a un determinato insieme anziché a un altro; non vi è "legge" se non *assumendo* che determinate azioni siano lecite anziché illecite; non vi è "uomo" se non perché *si stabilisce* che

determinate caratteristiche qualifichino un determinato essere piuttosto che un altro; non vi è "bicchiere" se non perché *si attribuisce* una certa funzione a una determinata cosa e non ad altre, ma anche perché, potremmo aggiungere, si fa *come se* determinati punti – più o meno colorati, più o meno trasparenti – formino una cosa definita, nel senso di chiara e distinta da altre cose che compongono il medesimo campo visivo.

Si potrebbe obiettare che questo modo di procedere non consideri fino in fondo le differenze che intercorrono fra tutte queste cose, e che a ben vedere non ogni cosa è tale *in quanto istituita*, poiché alcune lo sarebbero *di fatto* o *per natura*. Ma è chiaro che per fare questa obiezione si deve anche far *come se* alcune cose, piuttosto che altre, appartenessero all'insieme delle *verità di fatto* o delle *cose di natura*, e presupporre che persino queste categorie, in quanto implicano la posizione di molteplici elementi in un insieme più ampio, siano in un certo qual modo istituite.

Qui non si fa che sostenere l'inaggirabilità di questa stessa assunzione, e cioè che affermare, vedere, definire, stabilire, far valere una cosa qualsiasi voglia dire, a prescindere dal fatto che lo si neghi o meno, *assumere* che essa sia formata in un *determinato* modo, che abbia *determinate* caratteristiche, che sia più o meno distinta da altre ecc. Non si sostiene dunque che ogni cosa è istituita nel senso di *non naturale*, ma che ogni cosa, proprio in quanto implica la posizione di molteplici elementi in un insieme – e da qui, eventualmente, la posizione dell'insieme stesso in uno più ampio, come potrebbe essere quello della natura, della cultura, delle cose materiali, ideali ecc. – è per ciò stesso istituita.

Un'altra obiezione potrebbe essere mossa alla tesi secondo cui l'istituzione, come evento insiemistico, implichi necessariamente un "far come se", sostenendo che è possibile posizionare degli elementi in un insieme senza con ciò assumere o supporre nulla. Ma l'obiezione ha senso solamente se si intende l'istituzione come un atto estrinseco alle cose anziché costitutivo di esse. È chiaro che posso versare dell'acqua in un bicchiere senza con ciò istituire nulla, ma è altrettanto chiaro che tale azione presuppone la consapevolezza, o anche solo l'immagine, l'idea vaga

che ho in quell'istante dell'esistenza dell'acqua e del bicchiere come cose formate, e così dell'*implicita posizione di molteplici elementi all'interno di-* esse. La difficoltà risiede così nel riuscire a vedere in questo medesimo atto, come nei casi dell'acqua e del bicchiere, la messa in forma di qualcosa di nuovo; qualcosa di diverso tanto dall'acqua che dal bicchiere in senso stretto. Abbiamo un bell'essere realisti nel credere che sia possibile versare dell'acqua in un bicchiere senza con ciò istituire nulla, tuttavia non cogliamo che, come nel caso dell'*insiemizzazione immediata* degli elementi che formano rispettivamente, per qualcuno, l'acqua e il bicchiere, anche tale atto – come posizione di molteplici elementi in un insieme – implicherà la *formazione* di una cosa nuova. Nel *versare l'acqua* gli elementi di quest'ultima e del bicchiere sono già *raggruppati* nell'insieme idealmente più ampio e *in via di formazione* del "bicchiere d'acqua". Versando nel bicchiere una sola goccia d'acqua prende forma in tal modo, per qualcuno, qualcosa di già differente da un bicchiere vuoto, da un bicchiere in senso lato e da qualsiasi altra cosa che può inerire all'esperienza sensoriale, cognitiva, mnemonica di quel preciso istante.

LE GENERALITÀ PRATICHE DI *INSTITUERE*

Si è visto come il duplice senso dell'istituzione sia comprensibile alla luce di quattro funzioni: due sostantivali (insiemi ed elementi) e due attuali, o dinamiche (il "porre" e il "far come se"). Si noterà che questa suddivisione implica una *certa* traduzione di *instituere*, la quale – è bene precisarlo – pur restituendo il significato generale del verbo non ne esaurisce la portata semantica. Qualsiasi vocabolario riporta molteplici traduzioni di esso, tra cui "fondare", "costruire", "innalzare", "ordinare", "organizzare", "designare", "regolare" ecc. Se da una parte non si tratta che di casi particolari dell'atto più generale di "*mettere* dentro" o "*stabilire* che qualcosa è dentro a qualcos'altro", dall'altra è innegabile che solo alla luce di essi tale atto assume un vero e proprio significato. Non si guadagna il significato di *instituere,* potremmo dire, per astrazione dai casi particolari, e così nemmeno privilegiando il particolare rispetto al generale. Per farlo bisognerà cogliere nel

solco stesso del primo i *tratti distintivi* del secondo, nonché le *forme* o *espressioni generali* in cui operano concretamente le quattro funzioni del processo istituente. In questa tesi, come anticipato, se ne considereranno in particolar modo tre: "fare ordine", "fare segno", "far essere".

Piuttosto che con un sinonimo, o con una traduzione letterale è possibile rendere la *generalità pratica* di un verbo con espressioni che rinviano a differenti significati. Alla luce di un'espressione come "fare ordine", ad esempio, il verbo *instituere* può rinviare tanto all'azione generica di "organizzare", "raggruppare", "tenere insieme seguendo una regola", che a quella più tecnica – già assimilabile all'ambito del diritto e della politica – di "stabilire (o creare) delle leggi". Si può dire che il significato generale del verbo *instituere* sia in tal senso guadagnato nella *dimensione pratica* a cui rimandano alcune sue traduzioni, o che questa *generalità pratica* di *instituere* è ciò a cui si perviene se, partendo dal particolare, ci si chiede *che cos'è che si fa,* in pratica, quando si organizza, si decide, si regola ecc. "Fare ordine" è precisamente una delle risposte che si possono dare a questa domanda. Con essa perveniamo al piano delle esigenze di cui *instituere* si fa in qualche modo portavoce: s'istituisce qualcosa (un principio, una città, una legge o un rito) perché c'è *esigenza* di *fare ordine*, a livello mentale, sociale, politico ecc. L'atto istituente è ciò che dà forma a questa esigenza nelle sue differenti declinazioni: *fondare* una città, *organizzare* stati di cose, *distinguere* ciò che è giusto da ciò è sbagliato ecc.

"Porre dentro" o "stabilire che qualcosa è dentro a qualcos'altro" non sono atti che esprimono, evidentemente, una vera e propria esigenza. E se da un punto di vista etimologico "fare ordine" non è che un'espressione derivata da esse, da un punto di vista storico-culturale vale invece l'opposto, poiché è solo in relazione all'esigenza pratica di *fare ordine* che nel contesto dell'antica Roma appare il verbo *instituere* in tutta la sua ampiezza semantica. I due atti generalissimi, tuttavia, rimangono pur sempre indicativi di ciò che di fatto accade quando "si fa ordine": non si può stabilire, fondare, organizzare, distinguere, ordinare ecc. evitando di "porre dentro" o di "stabilire che qualcosa è dentro a qualcos'altro".

Per chiarire il significato generale del verbo si tratterà così, da qui in avanti, di considerarlo nelle dimensioni pratiche entro cui si esplica. Questo metodo verrà adottato in un confronto con autori di differenti discipline. Nel capitolo che segue, ad esempio, si tratterà di ricavare dall'analisi operata da alcuni importanti giuristi sul senso e sulle modalità dei processi di produzione dell'ordine, le caratteristiche stesse del processo istituente e dell'esperienza in quanto tale. Va da sé che questo tipo di percorso non possa via via che comportare lo sconfinamento dall'ambito del diritto ad ambiti verso cui la domanda sul significato generale del verbo rinvia; non tanto perché determinate discipline si avvicinerebbero a esso più di altre – in un'improbabile classificazione che condurrebbe dalle più lontane alle più vicine –, ma perché la ricerca stessa della generalità, partendo da ambiti specifici, non può che condurre di volta in volta al punto-limite oltre il quale ciascun ambito, anziché svelare la generalità in quanto tale del significato in questione, non fa che rinviare indefinitamente a uno sguardo differente su di essa, nonché ad ambiti entro cui la medesima generalità si mostra altrimenti. Ne consegue che il tipo di "rinvio" a cui tale percorso pone d'innanzi non sia semplicemente ciò di cui è possibile rendere ragione a partire dall'idea preventiva della generalità che si va cercando, ma ciò in relazione a cui *viene a definirsi* in un modo anziché in un altro – a seconda della direzione che a ogni rinvio si *sceglierà* di imprimere al percorso – questa medesima generalità ideale. La generalità di *instituere* è in tal senso ciò che qui, nel tentativo per lo più immaginario di avvicinarcisi di rinvio in rinvio, non si può in realtà che *costruire*. Tale significato (o costrutto) non anticipa dunque la presente ricerca; non è un *già là* a cui si ambisce arrivare, ma qualcosa di cui è necessario supporre l'esistenza, affinché, nell'illusoria convinzione di svelarne di rinvio in rinvio i tratti caratteristici, li si *inventi* non meno di quanto li si *deduca*; mostrandone così, come di riflesso, il genere di appartenenza o il significato generale.

FARE ORDINE

L'espressione "fare ordine" rinvia all'idea di "raggruppare seguendo una regola". In essa sono operative le quattro funzioni del processo istituente. Tralasciando gli insiemi, gli elementi e l'atto di porre – impliciti nel significato di "raggruppare" – bisogna capire in che senso lo sia anche il "fare come se". Tale funzione opera in maniera meno evidente rispetto alle altre, ma rimane di fondamentale importanza nel quadro di questa pratica. Se per "fare ordine" è necessario seguire una regola – la quale può essere tanto conscia quanto inconscia –, lo è altrettanto che fra essa e il caso cui si applica si stabilisca una sorta di *accordo implicito.* In virtù di esso noi percepiamo così che il caso è *conforme* alla regola, o che questa è *idonea* a essere applicata al caso. L'espressione *fare come se* rinvia precisamente all'insieme delle operazioni che si svolgono in sede di accordo. Dal momento che l'ordine è un ente astratto (sia esso un'idea o una norma), mentre i casi e le situazioni sono concreti, l'applicazione del primo ai secondi richiede sempre, in parte, una certa *forzatura*. In particolare, nel fare come se in una situazione concreta si rispecchi l'immagine di un ordine ideale – il quale è un'altra situazione presa a modello – *si tiene conto* di alcuni aspetti della prima, cioè si opera una *separazione*, in essa, dei suoi aspetti, accompagnata da una *preferenza* per quelli che la accomunano al modello. Solo in virtù di questa *decisione*[42], la quale può essere più o meno dichiarata, e addirittura più o meno consapevole, *si percepisce* e *si forma* la regola adeguata al caso.

Nei prossimi capitoli, dunque, si cercherà di far luce sui legami che si creano, nel quadro specifico dei procedimenti giuridici, fra le diverse funzioni del processo istituente, le quali definirebbero, nel loro insieme, la dimensione pratica del *come se*. Suddivideremo l'argomento, in particolare, in due parti distinte, corrispondenti ai due sensi in cui è possibile comprendere tale processo: senso dinamico e senso sostantivale. Nella prima si analizzerà, nei suoi tratti generali, quell'apparato di

[42] Intendiamo qui il termine nel senso tecnico di una "separazione (che può anche essere inconscia) accompagnata da una preferenza", facendo leva sul latino *decisio*, "tagliar via".

operazioni insiemistiche (separazione, riunione, scomposizione, iterazione della regola ecc) che identificheremo con il concetto di decisione, la quale è così intesa come attività che ciascuna operazione implica a suo modo[43]. Nella seconda, invece, ci si rivolgerà alle forme sostantivali che gli insiemi e gli elementi vengono ad assumere nel contesto dei procedimenti giuridici (norme, ordinamenti, codici ecc.) e ai modi in cui, nel quadro della loro applicazione ai casi, l'inevitabile ricorso alla decisione delinei una *logica del come se,* e così un'*attività finzionale* al cuore delle pratiche con cui i tecnici del diritto (siano essi legislatori o giudici) producono e assicurano il mantenimento dell'ordine. Si tenterà di mostrare, più in generale, come tali pratiche mettano in risalto l'«attività finzionale della funzione logica»[44], nonché del meccanismo con cui l'esperienza adatta reciprocamente il generale e il particolare.

IL DECISIONISMO COME PROSPETTIVA SUL SENSO DINAMICO DELL'ISTITUZIONE

In ambito giuridico Carl Schmitt ha mostrato che siccome per la Legge il «caso concreto dev'essere deciso in modo concreto»[45], ne deriva che dal momento che questa è, nell'insieme delle sue norme, una generalità astratta, si necessiti ogni volta di una «trasformazione» in sede di applicazione della singola norma al caso. La conclusione di Schmitt è che la forma dell'ordine non è definita solamente dalla norma. A lato di essa agisce sempre un'*auctoritatis interpositio*: un'istanza capace di annullare *di colpo* – e tuttavia, come vedremo, *solo in parte* – la distanza che intercorre fra il generale e il particolare, e che non essendo a sua volta logicamente derivabile da una norma – la quale non farebbe che riconfermare la distanza che

[43] La suddivisione del fenomeno insiemistico in queste operazioni, le quali implicano, ognuna a suo modo, una «decisione ontoligica» è ripresa da C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, tr. it. a cura di F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Tornino 1995, pp. 77-81.

[44] Cfr. H. VAIHINGER, *La filosofia del «come se». Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano,* Ubaldini editore, Roma 1967, p. 24.

[45] Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica,* cit., p. 55.

si intendeva annullare – la si può definire una *mediazione immediata* – nel senso di «immediatamente indedotta»[46] – o più semplicemente una *decisione*.

> Tale decisione è propria, in senso ampio, di ogni percezione giuridica. Infatti ogni pensiero giuridico traspone l'idea giuridica, che nella sua purezza non diventa mai realtà, in un altro aggregato concettuale e aggiunge un momento che non può essere fatto derivare né dal contenuto dell'idea giuridica, né, nel caso d'impiego di una qualsiasi norma giuridica generale positiva, dal contenuto di quest'ultima. Ogni concreta decisione giuridica contiene un momento di indifferenza contenutistica, poiché la conclusione giuridica non è deducibile fino in fondo dalle sue premesse, e la circostanza che una decisione è necessaria resta un momento determinante di per sé.

Questa descrizione è per noi funzionale ad approfondire il ruolo della decisione in un quadro complessivo. Essa è resa qui *necessaria* – nel senso di *chiamata in causa* – da un «interesse giuridico», o in generale dall'*esigenza di fare ordine*, poiché la trasposizione di un contenuto giuridico nella realtà, sia esso un'idea o una norma, non va mai da sé. Tale sua necessità ne fa così un atto che pur essendo orientato alla produzione dell'ordine, e cioè all'applicazione, nella realtà, di un contenuto astratto, non può dipendere in senso stretto da quest'ultimo. Non è un tutt'uno, in altri termini, con la sua applicazione, bensì un momento che si aggiunge come *a lato* di essa, e che ridefinendo – al fine di consentirla – i contenuti di partenza in altri «aggregati concettuali» – cioè in forme adattate ai casi a cui si applicano – agisce in parziale autonomia dai primi, producendo così risultati non deducibili – o almeno «non fino in fondo» – dalle loro premesse.

> Dal punto di vista del contenuto della norma che sta a fondamento ogni momento decisionale costitutivo specifico è qualcosa di nuovo e di esterno. In senso normativo, la decisione è nata da un nulla. La forza giuridica della decisione è

[46] C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno,* il Mulino, Bologna, 1996, p. 203

> qualcosa di diverso dal risultato del suo fondamento. Essa non si spiega con l'aiuto di una norma, ma viceversa è solo grazie ad un punto di riferimento che si stabilisce che cosa sia una norma e che cosa sia la correttezza normativa. In base alla norma non si ha nessun punto di riferimento, ma solo una qualità di un contenuto[47].

Tuttavia, è bene precisare che pur conservando una sua autonomia, la decisione è sempre presa sullo sfondo di forme sostantivali. Che essa sia «nata da nulla» non significa, infatti, che il suo esercizio avvenga in assenza di esse, ma solo che esse non ne sono il *fondamento*. Al contrario, la loro presenza, come ciò che orienta il pensiero in senso giuridico, giustifica di per sé la necessità di una decisione. E lo fa, si potrebbe dire, in senso assoluto, poiché l'esigenza di fare ordine la richiede a prescindere dal tipo di agente (individuale o collettivo) che la prende, così come dalla «qualità» delle forme (idee, principi, norme) che le fanno da sfondo. Se ne ricava allora che la decisione è sì autonoma e necessaria, ma solamente in quanto il pensiero giuridico è orientato, dalle sue forme sostantivali, alla risoluzione «della sconnessione di principio (che è anche una co-implicazione in negativo) fra Idea e realtà»[48], e così a stabilire implicitamente un'*eccezione* al cuore del problema, dal momento che sia dal punto di vista della sconnessione che della co-implicazione in negativo non vi sarebbe alcuna possibilità di sintesi pacificata fra i poli di esso. Senza le forme sostantivali, potremmo dire, tanto l'*ordine come problema* quanto la *necessità della decisione* – che ne è il *correlato dinamico* – verrebbero meno, e siccome l'uno e l'altra sono, al contrario, aspetti imprescindibili di ogni riflessione (compresa quella di Schmitt) sull'origine del diritto, va da sé che nel quadro di essa lo sia altrettanto la presenza, e da qui la considerazione, delle forme sostantivali, proprio perché quelli non si danno senza queste. Se in *Teologia politica* – luogo di massima espressione del decisionismo schmittiano – il giurista tedesco insiste sul ruolo centrale, a dispetto delle norme, della decisione sullo stato di eccezione, è proprio perché il testo s'inserisce nel quadro di un'esplicita polemica nei confronti

---

[47] C. SCHMITT, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica,* cit., p. 56

[48] C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno,* cit., p. 66, nota 36.

del normativismo kelseniano, reo di affermare che «il fondamento per l'efficacia di una norma può essere solo una norma»[49], come se la semplice conoscenza di esse fosse una condizione sufficiente per la risoluzione dei casi. Ciò certificherebbe solamente che la critica di Schmitt sia rivolta non alle forme sostantivali del diritto, e nemmeno, nello specifico, alle norme in sé[50], ma a un certo modo di intenderne il ruolo – sovrastimandone l'importanza – nel quadro del procedimento giuridico. D'altra parte, l'interesse per il versante sostantivale del diritto, sebbene emerga più chiaramente nello Schmitt della così detta "svolta istituzionalista", sarebbe rinvenibile già, per quanto in forma allusiva, a livello del terzo capitolo del testo del '22, nella proposta programmatica di una "sociologia dei concetti giuridici". Con tale espressione egli allude, come è stato recentemente osservato, a una «forma di vita complessiva»[51], ovvero a un complesso apparato di idee e concetti che condizionerebbero le modalità situate – tanto nello spazio quanto nel tempo – di produzione e di mantenimento dell'ordine. Ed è proprio in virtù di tale sguardo di sorvolo che si può comprendere la decisione schmittiana più nell'ottica di una funzione dinamica di ancoraggio di tali forme sostantivali a una realtà in divenire che non in quella di uno strumento impiegato al solo scopo della loro sospensione. Le forme sostantivali del diritto e della politica, come potrebbero essere le idee di popolo, Stato, norma ecc, sono in quest'ottica necessarie – in rapporto all'esigenza di fare ordine – tanto quanto lo è il processo che legandole a situazioni nuove ne implica la continua ridefinizione.

Nel saggio su *I tre tipi di pensiero giuridico* – che di fatto palesa l'assunzione di Schmitt, nel '34, della prospettiva istituzionalista – l'insistenza sulla centralità del versante sostantivale del diritto si fa poi ancora più marcata, soprattutto per l'introduzione del concetto di «ordinamento concreto», che diventa ora un punto di riferimento privilegiato per la riflessione schmittiana sulla natura dell'ordine. Nel prossimo capitolo si analizzerà più da vicino tale seconda fase del pensiero di

---

[49] C. SCHMITT, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica,* cit., p. 46

[50] Cfr. Ivi, p. 46. È lo stesso Schmitt, in un passaggio, a confermare che «entrambi gli elementi [la norma e la decisione] permangono nell'ambito del dato giuridico».

[51] M. CROCE, A. SALVATORE, *L'indecisionista. Carl Schmitt oltre l'eccezione,* Quodlibet, Macerata, 2020, p. 38.

Schmitt, in un confronto con le altre due celebri, nonché fondative, prospettive dell'istituzionalismo giuridico, quella di Santi Romano e di Maurice Hauriou.

L'intento sarà quello di mostrare come, proprio là dove il diritto scopre, in maniera più esplicita, il suo versante sostantivale, diventa ancora più evidente la sconnessione di principio fra le sue forme – che nel modo più ampio di intenderle sono istituzioni (norme, codici, consuetudini, riti ecc) – e la realtà extra-giuridica a cui si applicano, e così la *logica del come se* che è al fondo delle pratiche con cui i tecnici, per mezzo di tale stessa applicazione, producono e assicurano l'ordine.

L'ISTITUZIONALISMO COME PROSPETTIVA SUL SENSO SOSTANTIVALE DELL'ISTITUZIONE

CARL SCHMITT E LA "SVOLTA ISTITUZIONALISTA"

Le prime due fasi in cui si è soliti suddividere il pensiero di Schmitt corrispondono alle due direzioni che l'analitica dell'istituzione può assumere. Se il decisionismo degli anni '20 può essere inteso come un primo punto di vista sul *senso dinamico* dell'istituzione, la prospettiva che Schmitt accoglie, invece, nel decennio successivo, ne evidenzia soprattutto il *senso sostantivale*. Ciò significa che ripercorrere la prospettiva schmittiana sarà qui utile non tanto, o non solo per una comprensione di Schmitt in senso stretto, bensì per sondare ciò che in esso è riconducibile ai differenti punti di vista – e da qui alle relative scuole di pensiero – con cui poter osservare, in generale, il fenomeno dell'istituzione. Così, dopo averne considerato il senso attuale sotto la lente del decisionismo, si tratterà ora di metterne a fuoco il senso sostantivale, ripercorrendo la prospettiva del così detto "secondo Schmitt".

Come già anticipato, nel saggio su *I tre tipi di pensiero giuridico* il giurista tedesco pone a fondamento della sua teoria del diritto, assieme alla decisione, il concetto di «ordinamento concreto» (o «sostanza giuridica»). Questo concetto "accorcia" ulteriormente, ma stavolta in senso sostantivale, la distanza fra la norma astratta e la situazione concreta, esattamente come la accorciava la

decisione nel quadro del procedimento giuridico per come era descritto in *Teologia politica*. Nel corso di esso, aggiunge ora Schmitt,

> una regola generale deve certo essere indipendente dai concreti casi singoli e sollevarsi sopra di essi, dal momento che deve regolare casi molteplici e non un solo caso singolo, ma essa si solleva al di sopra della situazione concreta solo in misura assai ridotta, solo entro un ambito delimitato e solo fino a una certa altezza. Se essa supera tale misura, non riesce più a toccare il caso che deve regolare e perde ogni significato[52].

Il margine entro cui il tecnico del diritto può produrre o applicare una regola è definito da un «ambito», o dal «tipo concreto», aggiunge poco più avanti, a cui corrisponde la situazione che è chiamato a regolare. Questo ambito rinvia a sua volta a una serie di «concetti di normalità» che consentono al tecnico di orientarsi con più precisione di quella che potrebbe avere se si attenesse semplicemente a delle regole generali.

> Dove, ad esempio, esiste ancora una famiglia, tanto il legislatore che il giurista che applica la legge si sentirà sempre tenuto ad assumere i presupposti dell'ordinamento concreto della concreta istituzione «famiglia», piuttosto che instaurare astrattamente un concetto generale. Giudice e legislatore si assoggettano allora all'ordinamento esistente della concreta struttura della "famiglia", per il fatto che parlano del "buon padre di famiglia", del *bonus pater familias.* Concezioni e concetti di questo tipo sono ancor oggi numerosi e tipici di un ordinamento sostanzialmente istituzionale in contrapposizione alla regolamentazione puramente normativistica, nonostante tutte le soluzioni normativistiche del secolo scorso ed il gran numero di regole giuridiche codificate nel diritto di famiglia come anche in altri settori giuridici. Ogni diritto attinente ad un ceto presuppone, in quanto tale, concrete figure tipiche, nate dall'ordinamento

[52] C. SCHMITT, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica,* cit., p. 259

> della "situazione" concreta e spiegabili solo in base ad esso: così ad esempio quella del soldato valoroso, dell'impiegato fedele, del compagno leale e così via[53].

Ne quadro del procedimento giuridico, dunque, i *concetti di normalità* come quelli del «buon padre», del «soldato valoroso», dell'«impiegato fedele», e i rispettivi *ordinamenti* o ambiti istituzionali (famiglia, esercito, Stato), offrono al tecnico del diritto un altro punto di riferimento, molto più prossimo al caso concreto rispetto alla norma giuridica in sé, per regolamentare quest'ultimo nel modo più adeguato possibile. Essi rappresentano, in generale, le due funzioni sostantivali del processo istituente, nonché l'istituzione stessa nella figura degli *elementi* e dell'*insieme* che li comprende, ed è proprio ricorrendo a questi strumenti che Schmitt portò avanti, da un'ulteriore prospettiva, la polemica anti-normativistica iniziata negli anni '20. Ma detto ciò, se questa polemica rappresenta un elemento di indubbia continuità con *Teologia politica*, non sembra esserlo invece la concezione della decisione che parrebbe emergere da questo medesimo ridimensionamento del campo giuridico. A essere precisi non sembra più chiaro, come poteva esserlo nel testo del '22, che ruolo giochi ora la decisione giuridica nel contesto del procedimento. Tralasciando il capitolo dedicato al decisionismo in quanto «tipo» di pensiero giuridico – dove Schmitt dà semplicemente una definizione generale di decisione, ricalcando sì, in questo caso, quella già fornita in *Teologia politica* – niente sembra offrire risposte in tal senso. Se volessimo recuperare, dal testo del '22, il senso che lì essa assume in quanto *momento interno* del procedimento dovremmo anche qui collocarla in esso come istanza *laterale* al contenuto ideale del tipo concreto, come mediazione immediata fra il tipo e la situazione a cui si ritiene corrisponda, la quale, per quanto idealmente più vicina a esso che a una norma astratta rimane a una distanza – che è sempre quella fra l'ordine come ideale e la realtà concreta – che solamente una decisione, nella logica del come se, potrebbe colmare. È solo *facendo come se*, in altri termini, una situazione *singolare* corrispondesse a un tipo che diventa con ciò possibile applicarvi i concetti di normalità a cui questo rinvia, oppure ampliare, in

[53] *Ivi,* pp. 258-259.

base a essa, i margini stessi del tipo – introducendo nuovi concetti o modificando quelli esistenti – per garantire una corrispondenza reale, non così forzata, fra i due. E tuttavia la decisione, nel testo del '34, non sembra avere più questa funzione. Se essa è ancora presente, infatti, lo è solo come eco di un *momento antecedente* al procedimento, allorché il tecnico *assume* «i presupposti concreti di una situazione ritenuta normale e di un tipo umano inteso come normale»[54], per *poi* applicarli alle situazioni che di volta in volta è chiamato a regolare, come se una volta presa la decisione su ciò che è ritenuto normale il legame andasse da sé a ogni nuova volta; come se, in altri termini, non ci fosse più bisogno di negoziare ogni volta l'accordo fra ordine ideale e situazione concreta. In questa concezione, il *come se* che egli non vede nel bel mezzo del procedimento è come sostituito da uno funzionale a una decisione presa in anticipo. E tuttavia la decisione nuova verrà presa comunque – poiché prescindendo dal fatto che egli ne abbia o meno contezza la sconnessione fra idea e contingenza non può che ripresentarsi ogni volta come se fosse la prima – con la sola differenza che, rispetto alla vecchia, questa sarà *meno intensa*, *meno sentita*. Più in generale, nello sfondo di tale nuova concezione del procedimento giuridico potremmo dire che se la decisione è presente *lo è* solamente in quanto destituita della sua forza performativa e resa funzionale all'applicazione di modelli la cui corrispondenza con le situazioni è presunta anziché decisa sul momento. *Lo è* solo, in definitiva, là dove la corrispondenza stessa *è* la soluzione data in anticipo e *non* un nuovo problema. Con essa si decide di prendere la stessa decisione presa in passato, come se fosse del tutto indifferente, ai fini della regolamentazione, lo studio della singolarità dei casi a cui si applicano di volta in volta i vecchi modelli. In quest'ottica, da potente regina della vita concreta – di cui in *Teologia politica* si dava, per quanto in termini generali, un preciso ritratto – la decisione diventa ora l'oziosa funzionaria di una vita supposta normale, asservita al meccanismo con cui questa impone indefinitamente di ricomprendere il singolare in categorie già date. L'intento di definire un approccio più concretista, o istituzionalista, avvicina così Schmitt,

[54] *Ivi*, 250

paradossalmente, e più di quanto egli stesso potesse credere, al pensiero normativista. Va ribadito, tuttavia, che l'istituzionalismo e il normativismo, come vedremo meglio nei prossimi due capitoli, non sono per nulla la stessa cosa, e che persino in Schmitt l'assunzione del primo comporta una visione del procedimento per cui la *posizione del tecnico*, lungi dal configurare un punto di vista impersonale sulle norme dell'ordinamento, delinea il campo delle forme psichico-sociali (siano esse consce o inconsce) che necessariamente condizionano, in un nodo complesso con l'immagine del caso singolare e il modo della decisione, il risultato stesso del procedimento.

Istituzione e ordinamento giuridico in Santi Romano

Le prime espressioni dell'istituzionalismo giuridico (è così che viene definita quella corrente di pensiero che, dal nostro punto di vista, definisce una prospettiva sul senso sostantivale dell'istituzione) vengono fatte risalire alla riflessione di altri due giuristi di inizio Novecento: Santi Romano e Maurice Hauriou. Il merito di tali autori è soprattutto quello di aver contrastato la riduzione del diritto al binomio Stato-norme. In questo capitolo si tratterà di considerare come si esplica tale tentativo nel primo dei due, ponendo l'accento su ciò che di esso sarà utile a comprendere, in generale, ulteriori aspetti della prassi istituente.

Per il giurista palermitano l'essenza del diritto andrebbe ricercata nel ben più comprensivo binomio società-ordine. Non esiste diritto, afferma, senza società (*ubi ius ibi societas*), ma una società non è tale, aggiunge, se non in quanto implica il fenomeno giuridico, cioè l'ordine interno dei suoi elementi (*ubi societas ibi ius*)[55]. In questa prospettiva è così il concetto di «ordinamento giuridico» ad assumere un ruolo decisivo per la definizione del diritto in generale, configurando non solo un insieme astratto di cui le norme sarebbero i singoli elementi, ma anche un *corpus* – tanto giuridico quanto sociale – *avente vita propria* e, in quanto tale, irriducibile alla mera somma delle sue parti.

[55] Cfr. S. Romano, *L'ordinamento giuridico,* cit., p. 37.

> Quando, in tal senso, si parla, per esempio, del diritto italiano o del diritto francese, non è vero che si pensi soltanto ad una serie di regole […] Ciò a cui si pensa, dai giuristi e, ancora più, dai non giuristi […] è invece qualche cosa di *più vivo e di più animato*: è, in primo luogo, la complessa e varia organizzazione dello Stato italiano o francese; i numerosi meccanismi o ingranaggi, i collegamenti di autorità e di forza, che producono, modificano, applicano, garantiscono le norme giuridiche, ma non si identificano con esse. In altri termini, l'ordinamento giuridico, così comprensivamente inteso, è un'entità che si muove in parte secondo le norme, ma, soprattutto, muove, quasi come pedine in uno scacchiere, le norme medesime, che così rappresentano piuttosto l'oggetto e anche il mezzo della sua attività, che non un elemento della sua struttura.[56]

Se con tale esempio si comprende, dal punto di vista dello Stato, le caratteristiche generali di un ordinamento giuridico, non bisogna tuttavia pensare che in Romano il concetto del secondo sia sussumibile in quello del primo. Lo Stato è solo «uno dei vari ordinamenti giuridici che la realtà ci presenta», un modo per *fare ordine* tanto quanto possono esserlo una «società rivoluzionaria» o un'«associazione a delinquere». Se queste infatti «non costituiscono diritto per lo Stato che vogliono abbattere o di cui violano le leggi», afferma, ciò non esclude che in esse «non si abbiano delle istituzioni, delle organizzazioni, degli ordinamenti che, isolatamente presi e intrinsecamente considerati, siano giuridici»[57].

L'istituzionalismo di Romano è in tal senso, come accennato, il tentativo di ridefinire il fenomeno giuridico in un quadro più ampio di quello delle concezioni normativistico-statualiste. Tuttavia, come accade in tutte le grandi teorie il vero contributo del giurista italiano sembra risiedere in ciò che di questo quadro lascia solo intravedere. Il concetto romaniano di istituzione come ordinamento giuridico è sicuramente di fondamentale importanza per la comprensione della svolta che l'istituzionalismo impresse alla riflessione giuridica di inizio '900, ma la definizione

[56] *Ivi*, pp. 29-30 [corsivo mio].
[57] *Ivi*, p. 50.

di essa come «corpo sociale»[58], sebbene *accenni* al fatto che il diritto sia qualcosa di *animato*, mira e ambisce per lo più a farne un insieme generalissimo, capace di comprendere sia le norme che lo Stato, e di spiegare da qui la giuridicità di quelle forme che nella prassi giuridica travalicano i confini del diritto codificato, come ad esempio gli usi e le consuetudini[59]. Riconosciuto questo fondamentale contributo, insomma, verrebbe poi da chiedersi in che senso, *fuor di metafora*, l'ordinamento giuridico «muove, quasi come pedine in uno scacchiere, le norme medesime», e in che cosa consista questa dinamica. Di recente si è osservato che sebbene per Romano il diritto sia «un movimento, un procedimento, che altera la natura di un'entità sociale», egli non distinguerebbe «con la dovuta cura questa accezione», cosa che gli avrebbe permesso, aggiungiamo, di illuminare quella componente del diritto di per sé irriducibile a dei «tratti sostantivi»[60]. Nella tesi di fondo, potremmo dire, pur superando sul piano contenutistico le teorie normativiste – introducendo elementi che a partire da esse non sarebbero nemmeno da considerare giuridici – l'istituzionalismo romaniano non sembra restituire la dinamica per cui determinati oggetti sociali vengono ad assumere valore giuridico, normativo o consuetudinario che sia.

Ora, il problema di come ciò avvenga riguarda sia le *condizioni* che le *conseguenze* del procedimento giuridico. Non vi è nessun procedimento di questo tipo, infatti, se non perché si è stabilito, *a monte*, che determinati fenomeni *sono giuridici*. Ciò implica, nella formazione di un certo numero di regole di base – come accade nel caso della redazione di una carta costituzionale – la selezione degli elementi di una situazione spazio-temporale concreta che fungano da modelli regolativi di altri elementi utili o nocivi per la produzione e il mantenimento del suo ordine interno, e dunque, in altri termini, una decisione immediata sulla conformità o sul rapporto di appartenenza logica di determinate parti di essa ad altre. Questa situazione, che

---

[58] *Ivi*, p. 44.
[59] Cfr. A. TANZI, *Cosa resta dell'istituzionalismo giuridico?,* in «L'ircocervo. Rivista elettronica italiana di metodologia giuridica, teoria generale del diritto e dottrina dello Stato», 2004, p. 3.
[60] M. CROCE, A. SALVATORE, *Come si fa ordine. Tre tipi di istituzionalismo giuridico,* in «Il Mulino Riviste. Ragion pratica», n.1/2019, p. 316.

si potrebbe definire “di partenza”, si presenta tuttavia anche nei procedimenti a essa successivi, e ciò è dimostrato retrospettivamente allorquando le conseguenze a cui in base alle regole istituite si perviene appaiono non del tutto derivabili da queste, rivelando che la forma giuridica è sempre in parte il risultato di decisioni prese nel corso del procedimento, simili e tuttavia differenti da quella originaria. Dal punto di vista di un legislatore, ad esempio, pur basandosi su quella legge del codice civile che riconosce, e da qui punisce, le azioni che provocano il “danno tanatologico”, *il divieto dell’eutanasia* non sarà mai del tutto spiegabile in base a essa. Non si può in tal senso passare, insomma, dalle condizioni alle conseguenze senza commettere una forzatura. Pur assumendo che “l’omicidio in generale” può essere “causa di danno”, prima di concludere da qui che l’eutanasia è un illecito, e che in quanto tale è punibile, bisogna dimostrare anche che essa rientra in quella specifica classe di “atti” ritenuti “causa di danno”, e fino a prova contraria si potrà sempre pensare che esistano, oltre al fatto che in alcuni paesi sono riconosciute per legge, non solo forme lecite di omicidio, come nei casi della legittima difesa, della pena di morte o del sacrificio, ma anche omicidi che, lungi dal recare danno, comporterebbero il beneficio di chi li subisce, come lo è l’eutanasia se intesa nel senso di “liberazione da una sofferenza”.

Lo stesso problema lo si può ritrovare considerando il punto di vista di un magistrato. Non si può pensare che nell’adempiere i suoi compiti, in generale, egli si limiti ad agire in base a oggetti giuridici presupposti, siano essi norme o regole di condotta afferenti a un determinato ordinamento, avendo a che fare ogni volta con casi che giuridici non sono se non perché *a suo dire* si ritengono conformi a una definizione, a una norma o a una fattispecie del diritto vigente: come quando stabilisce, ad esempio, che un’azione qualsiasi, compiuta da un padre di famiglia, sia *riconducibile* alla sfera degli illeciti, in quanto conforme a ciò che è vietato da una norma del “diritto di famiglia”, o in quanto non conforme all’istituzione del *bonus pater familias*.

Esempi come questi mostrano che il vero grande problema del diritto, e in particolar modo dei suoi tecnici, non è tanto *stabilire* se un fatto, particolare o

generale, sia o meno un illecito, ma *riuscire a rendere ragione* del fatto che lo si qualifica o meno in questo modo, tenendo conto che tali qualifiche non sono mai *del tutto* spiegabili in relazione alle norme vigenti, implicando *momenti decisionali* in cui il diritto in senso sostantivale – inteso cioè come sistema codificato di norme e/o consuetudini – non ha più voce in capitolo se non perché può offrire *sostegni parziali* a determinate conclusioni.

A ragione lo stesso Romano evocherà l'esempio del magistrato per mostrare l'impossibilità di risolvere casi concreti col semplice ricorso a norme giuridiche, se non fosse che con il medesimo esempio si potrebbe mostrare che è altrettanto impossibile assolvere *integralmente* a questo scopo con gli strumenti che il giurista italiano suggerisce in alternativa. Egli afferma, in particolare, che il giudizio «può essere determinato dalla così detta *giustizia* del singolo caso, dall'*equità* o da *altri elementi* che sono qualche cosa di ben diverso dalla norma giuridica vera e propria, che, per sua natura, concerne una serie o classe di azioni ed è quindi astratta e generale»; ma è chiaro che questi elementi, tanto quanto le norme, costituiscono nella "mente del giudice" – entro cui dovrebbe «esprimersi l'obbiettiva coscienza sociale»[61] – delle regole per *ricondurre* le situazioni concrete a categorie giuridiche astratte e generali, fungendo così da sostegni parziali a questo medesimo *atto che forza*, in ultima istanza, ciò che non è giuridico entro limiti che lo rendono tale. Romano prova così a risolvere la questione di che cosa determini in prima istanza il giudizio giuridico, individuando tale causa in elementi che non sono, in definitiva, meno generali e astratti di qualunque altra norma giuridica, e che in quanto tali implicano quella distanza che tra essi e le conseguenze solamente una *decisione,* nella logica del come se, potrebbe colmare. Che si tratti di ideali generici, come la giustizia o l'equità, di norme codificate o anche solo di semplici regole di condotta, le categorie giuridiche apprese con lo studio e l'esperienza non sono che strumenti con cui il giudice potrà, nel momento della decisione, *far come se* il reale concreto sia conforme alla realtà del diritto. Nell'arco temporale, più o meno dilatato, che va dall'osservazione del caso alla sua soluzione, egli ricorre a questi strumenti non

[61] S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico,* cit., p. 33 [corsivo mio].

tanto, o non solo, per osservare il proprio oggetto per quello che è, quanto per renderlo preventivamente adeguato a una conclusione giuridica. Si dirà allora che, da questo punto di vista, egli non trae una conclusione in base al caso ma che in base alla conclusione da trarre trasforma il caso in un oggetto a sostegno di essa. Dovendo esprimersi giuridicamente su casi concreti deve leggere a monte questi casi in quanto condizioni di conclusioni giuridiche, *forzare* la realtà concreta nelle forme del diritto per concludere che essa è giuridica, presupponendo sempre, in parte, ciò che *dice* di dimostrare. Come ogni altro scienziato o specialista, infatti, egli non solo dimostra che un certo fatto corrisponde a una situazione riconosciuta e regolamentata dal proprio ambito di competenza, bensì *pone*, facendo ricorso all'esperienza e alle conoscenze maturate negli anni, tale stessa corrispondenza, in modo tale da *trarre*, in base a essa, una serie indefinita di ulteriori conseguenze. Più sarà capace, aggiungiamo, di *far passare* ciò che è da egli *posto* come qualcosa di dimostrato, più il suo operato apparirà conforme ai criteri di legittimità della comunità nella quale presta servizio. Allo stesso modo, meno *darà a vedere* che le conclusioni a cui perviene implicano, in parte, delle decisioni infondate, meno si potrà affermare che tali conclusioni non sono legittime.

MAURICE HAURIOU E LA DIMENSIONE INCONSCIA DEL PROCEDIMENTO GIURIDICO

Nella commistione di aspetti dinamici e sostantivali osserviamo il diritto come una specie particolare di *corpo pensante*, un corpo che non solo *inventa* una *realtà propria* ma che, come qualsiasi *corpo vivente* che cerca soddisfazione in ciò che è altro da sé, *fa come se* la realtà esterna fosse fatta a immagine e somiglianza della propria, cioè *fatta ad hoc* per fornire risposte adeguate a determinate esigenze. Ogni corpo ha il suo modo di soddisfare quelle che Bergson definiva le «necessità fondamentali della vita»[62]. Il diritto, da parte sua, come qualunque altra scienza o disciplina, nelle figure dei suoi tecnici ed esperti inventa regole e procedure utili a

[62] H. BERGSON, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito,* tr. it. a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 140.

fare ordine, e da qui a tenere in piedi la realtà delle sue regole, elaborando ogni sorta di stratagemma per far credere che essa funzioni, sia credibile, necessaria, e rispondendo così, in generale, a eventuali minacce provenienti dall'esterno: dalle azioni che il diritto ritiene *illecite* alle *critiche* che è possibile rivolgere al suo modo di operare.

Ma se il diritto è equiparabile a un corpo, ed è dunque inserito, come gli altri, in una realtà che muta assieme a esso, ne consegue che i procedimenti, con i quali produce e assicura ordine, non avvengono mai una volta per tutte. Anche avendo definito un certo numero di regole di base, per affrontare i casi concreti, sempre nuovi, che la realtà gli presenta, per qualsiasi corpo giuridico non è mai sufficiente, ai fini della regolamentazione, il ricorso alle regole di base, per il fatto che queste rimangono pur sempre tarate su casi del passato, o più in generale sulla medesima realtà che, nell'intervallo fra la prima e le successive applicazioni di esse a questa, è nel frattempo già cambiata. A ogni nuova istanza di regolamentazione, dunque, esso aggiunge all'applicazione di regole pregresse un momento di riflessione circa la possibilità di accordare la regola a un caso inedito.

Da qui l'esigenza di considerare il procedimento in una *logica* che chiami in causa, oltre alle norme, una serie di elementi difficilmente inquadrabili in anticipo, e per la quale, in tal senso, la giuridicità di un fatto ne è più la posta in gioco che la condizione di possibilità. Decisionismo e istituzionalismo, se vogliamo, sono due modi diversi di rileggere in questa chiave il fenomeno giuridico, dal momento che antepongono entrambi, nell'analisi di esso, la dimensione reale e mutevole in cui si esplica a quella formale, statica, in cui lo radica il normativista. Se il decisionista assume tale prospettiva alla luce di un atto indipendente che dalla realtà mutevole àncora di volta in volta una regola a essa, l'istituzionalista lo fa, invece, guardando le forme temporanee a partire da cui la stessa realtà può apparire giuridica, ma in entrambi i casi rimane centrale la considerazione del giuridico in quanto fenomeno legato alla contingenza delle situazioni.

Il caso di Hauriou è qui interessante in quanto ci consente di considerare, in questa cornice epistemica, degli oggetti cruciali, e tuttavia non ancora trattati, per comprendere a fondo il procedimento giuridico, e cioè le forme che ne dirigono lo svolgimento a livello del subconscio individuale, e che in tal senso Hauriou chiama alternativamente «idee direttive», «idee dell'opera» o «idee dell'intrapresa».

> Se si guarda all'essenziale, le situazioni giuridiche che sembrano fondarsi su se stesse sono, in realtà, connesse a idee che sussistono in forme subcoscienti nella mente di un numero indeterminato di individui. Le idee subcoscienti sono quelle idee che vivono nelle immagini della nostra memoria senza essere di fatto, per noi, volizioni coscienti; sono idee che abbiamo percepito, che abbiamo immagazzinato, per poi perderle di vista; tuttavia vivono in noi e anzi influiscono a nostra insaputa sui nostri giudizi e sulle nostre azioni, allo stesso modo in cui può agirvi il contesto degli oggetti familiari. Sono oggetti che abitano in noi.[63]

Queste idee, un po' come i principi romaniani di «equità» e di «giustizia del singolo caso» – che nella mente del giudice fungono da sostegni parziali alle conclusioni – , per quanto consentano di comprendere il giuridico alla luce di un complesso di condizioni mutevoli, concernenti il modo di pensare degli individui e l'influsso che il contesto sociale esercita su di essi, non spiegano di per sé i *momenti istituenti*, in senso *dinamico*, del procedimento, rappresentandone una componente che si potrebbe definire *oggettivo-condizionale*.

> Sarebbe più corretto definire l'idea direttiva dell'opera […] con la nozione di oggetto. L'idea dell'intrapresa è l'oggetto dell'intrapresa, avendo quest'ultima per oggetto appunto la realizzazione dell'idea. Tanto è vero che è mediante essa e in essa che l'intrapresa si rende oggettiva e acquista una individualità sociale. È l'idea dell'intrapresa, di fatto, che radicandosi nella memoria di un numero indefinito di

[63] M. HAURIOU, *La teoria dell'istituzione e della fondazione. Saggio di vitalismo sociale,* cit., p. 22.

individui, vivrà nel loro subconscio una vita oggettiva: la «Banca di Francia», la «Città di Parigi», lo «Stato» stesso[64].

Se nel quadro di un'opera, sia essa individuale o collettiva, l'idea figura in quanto condizione oggettiva per la sua realizzazione è necessario che, come a lato di essa, si disponga di una forza per trasporre l'idea nella realtà. Hauriou non sorvola su questo punto, e tuttavia non sembra registrare il problema dell'incommensurabile distanza che intercorre fra le sue idee dell'opera e le situazioni in cui vi è esigenza di realizzarle. Ma procediamo per gradi. Egli presuppone innanzitutto una durata, o una continuità dell'idea nel subconscio del soggetto, per la quale si giustifica una conseguente direzione degli atti di volontà nel tentativo di realizzarla.

> Il potere della volontà, nonostante la sua elasticità, non assicurerebbe la saldatura delle manifestazioni di volontà se non fosse al servizio di un'idea direttiva; in quale direzione, infatti, potrebbe assicurare la continuità? Si tratta della continuità di una traiettoria e soltanto l'idea direttiva può, plasmandosi essa stessa in forme soggettive al fine di inserirsi negli atti di volontà, determinare, mediante il suo proprio dinamismo, la curva di questa traiettoria[65].

In base a ciò il suo problema è quello, allora, di «fornire una spiegazione che renda conto del passaggio dalla discontinuità fenomenica degli stati di coscienza a una continuità del soggetto sostenuta dal nostro senso interno», e questa, afferma più avanti, «può essere ricavata dall'azione del potere contenuto in ogni atto di volontà cosciente in cui l'idea direttiva è passata allo stato soggettivo».

Ora, se noi ci chiedessimo in cosa consiste l'azione di tale potere in Hauriou si trovano due tipi di spiegazioni, una metaforica e una più tecnica, ma che hanno entrambe in comune il fatto di presentare la dinamica della realizzazione dell'idea nei termini di un passaggio *spontaneo* da essa alla realtà concreta. Nel primo caso Hauriou dice che «retroagendo sul passato così come anticipa il futuro, il potere

---

[64] *Ivi,* pp. 33-34.

[65] *Ivi,* p. 50.

getta dei ponti tra ciascuno stato di coscienza, come quei mantici che, posti tra i vagoni, ristabiliscono la sobbalzante continuità di un rapido», come se in base alla propria regola interna, che offre l'immagine della connessione fra manifestazioni di essa distanti nel tempo, per realizzarsi nella realtà l'idea non dovesse fare altro che affidarsi alla volontà di un soggetto, come se, in altri termini, la sua medesima coerenza interna, una volta che un soggetto assume l'idea, garantisse di per sé la realizzazione di questa all'esterno. Ma passiamo ora alla spiegazione più tecnica.

> L'azione di questo potere [si specifica] può retroagire, nel senso che può regolamentare le conseguenze attuali di situazioni create nel passato, e può anticipare il futuro, nel senso che può regolamentare situazioni che si creeranno nel futuro. La legge, opera soggettiva di un potere deliberante maggioritario, si definisce regola generale, nel senso che regola l'avvenire a tempo indeterminato finché non venga abrogata o modificata[66].

Vediamo qui che persino nella realtà delle situazioni la continuità fra il passato e il presente è presupposta in base alla regola interna all'idea. La situazione attuale è sempre già trattata, ancor prima d'essere valutata in quanto tale, come una mera conseguenza di situazioni regolamentate in momenti precedenti, come se stabilita la regola generale le situazioni del futuro fossero *come in anticipo* riconducibili a essa, come se non ci fosse ogni volta necessità di negoziare in parte l'accordo fra la regola e una nuova situazione, che come tale, aggiungiamo, rimane pur sempre incommensurabile (per essenza) alla regola e differente (per esistenza) dalle altre situazioni in cui questa venne applicata o prodotta. In breve, nel quadro generale della realizzazione dell'opera manca in Hauriou l'inevitabile scontro dell'idea con la realtà. Tale momento è espunto dal processo, come se il problema si risolvesse da sé nella spontanea adesione di uno più soggetti alla realizzazione di un'impresa ideale. Questa, a ben vedere, è già contenuta e definita nell'idea. Gli atti di volontà non sono che le singole manifestazioni del passaggio di essa allo stato soggettivo,

[66] *Ivi*, pp. 49-50.

nonché i modi – sempre già ricomprensibili nel suo schema interno – della propria realizzazione. L'idea appare dunque come una realtà indipendente, il cui problema è al limite quello di riuscire a far gravitare attorno a sé dei soggetti che solamente possono prolungarla in azione. Questi, al contrario, pur potendo creare immagini nuove – in virtù del contatto con una realtà in continuo mutamento – è come se non potessero, in base a ciò, intervenire sulle proprie idee, e cioè concepire nuove opere in base all'esperienza, in quanto è solo a partire da idee già date, conservate chissà dove nel subconscio, che l'esperienza medesima si trasforma in un'impresa realizzabile.

> In realtà, non esistono creatori di idee, ma soltanto scopritori di idee. Un troviero, un poeta ispirato, si imbatte in un'idea nello stesso modo in cui un minatore incontra un diamante[67].

Come è stato giustamente osservato, il problema in Hauriou

> non è solo che l'atto giuridico finisce per avere il proprio fondamento non più nell'autonoma e inventiva capacità di intrapresa degli individui, come pure [egli] si riprometteva in aperto contrasto con i teorici dell'inappellabile volontà demiurgica dello Stato quanto con i difensori del sistema della regola di diritto, bensì nel processo di incardinamento di un'idea metafisicamente preesistente, di cui il soggetto si fa semplice araldo. […] Quel che più conta, come riprova della pressoché completa oggettivazione dell'intero impianto, è che a essere oggettiva, e dunque sottratta a ogni processo di consapevole mutamento, è non soltanto l'idea, ma anche l'apprensione stessa del suo contenuto, che Hauriou relega assai significativamente nel subcosciente[68].

L'apprensione dell'idea implica in Hauriou, potremmo aggiungere, un meccanismo tautologico di rispecchiamento dell'idea in situazioni nuove. Il problema non è qui che il procedimento si svolga nel subconscio del soggetto, ma che il subconscio, in

[67] p. 34

[68] p. 149-150, Introduzione

quanto sede dell'adattamento reciproco fra il generale astratto (idea) e il singolare concreto (situazione), sia inteso al di là della contingenza della situazione stessa, delineando un dominio in cui l'idea già possiederebbe, in potenza, tutto ciò di cui ha bisogno affinché, passando all'atto per mezzo della volontà, produca o assicuri un certo ordine all'infuori di sé. Lungi dall'escludere una dimensione inconscia del procedimento giuridico – che è forse uno dei contributi più importanti di Hauriou – bisognerebbe forse provare a ripensare la contingenza come sua cifra essenziale, e cioè chiedersi come il soggetto, senza esserne pienamente consapevole, prenda parte al procedimento di continua ridefinizione delle forme del giuridico, anziché fungere da mero dispositivo di un'idea che, in definitiva, sembrerebbe riprodursi da sé all'esterno, come se da qui il soggetto non recepisse a sua volta, a ogni nuova situazione, una serie di dati che eccedono l'orizzonte di senso dell'idea, e che per produrre o assicurare ordine richiederebbero non solo il ricorso a essa, ma anche e per lo più la *trasformazione simultanea* dell'idea e dell'immagine della situazione a cui quella si applica, e cioè il loro *reciproco modellamento* in un nuovo aggregato concettuale. In questo lavoro, seguendo il parallelismo fra le forme dell'istituzione (in tal caso giuridiche) e le forme dell'esperienza, la chiarificazione di questo punto sarà funzionale a comprendere il rapporto fra l'esperienza stessa, intesa nei termini del processo, e il soggetto esperiente come funzione dinamica ed effetto di essa.

Henri Bergson e il ruolo della decisione nei processi associativi

Ripartiamo allora dal meccanismo con cui Hauriou spiega il procedimento giuridico sul piano del subconscio. Qui si è visto che il potere interno all'idea direttiva «può retroagire, nel senso che può regolamentare le conseguenze attuali di situazioni create nel passato, e può anticipare il futuro, nel senso che può regolamentare situazioni che si creeranno nel futuro». Regolamentare vuol dire qui sia *applicare* che *realizzare* l'idea in una situazione singolare – i due casi si riferiscono, a grandi linee, ai compiti di un *giudice* e di un *legislatore*. In entrambi la regolamentazione

di una *situazione* qualsiasi consiste nell'associare fra loro l'immagine di essa e la *regola* a cui si associano a loro volta le immagini di altre situazioni del passato. Il collegamento è possibile, evidentemente, nella misura in cui sussiste a monte una *somiglianza* fra l'immagine attuale e quelle del passato associate alla regola. Ma questi due aspetti, l'esistenza della regola e l'apparizione della somiglianza, come vedremo, non sono ancora sufficienti per rendere conto dell'associazione – e da qui delle inferenze che ne conseguono – fra l'immagine della situazione concreta e quella di situazioni simili del passato. A prescindere dal fatto che si assuma la tesi per cui *dalla regola astratta* si inferisce la somiglianza concreta fra immagini differenti – del presente e del passato – o quella per cui è invece *dalla somiglianza* di queste che si ricava la regola astratta bisognerà chiedersi, più profondamente, se tale collegamento è sempre *già dato* (dalla regola astratta o dalla somiglianza concreta) o se non vada *ogni volta costruito*.

Partendo dal presupposto che non esiste una reale alternativa fra le tesi che concepiscono il *primum* dell'associazione nella somiglianza (nominalismo) e quelle che lo collocano invece nella generalità (concettualismo) – poiché se da una parte «per generalizzare […] bisogna astrarre le somiglianze», dall'altra «per evidenziare utilmente la somiglianza bisogna già saper generalizzare»[69] –, Henri Bergson mostra, nel terzo capitolo di *Materia e memoria*, che le associazioni della psiche presuppongono un'*ulteriore attività dello spirito*, e che solo *a cose fatte* i fenomeni della somiglianza e della generalità appaiono alla mente[70]. Nel paragonare due o più situazioni, insomma, la somiglianza non appare se non in quanto si *astraggono* da esse determinati aspetti anziché altri: è solo considerando il colore bianco, o il design a tre strisce verticali di colore, ad esempio, che le bandiere della Francia e dell'Italia si assomigliano. Una volta avvenuta l'*astrazione,* ecco che allora appare la *somiglianza*, e così anche il collegamento alla *generalità* entro cui le immagini simili risultano comprese (il bianco in generale, il design a tre strisce di colore). Ma cosa *accade* al cuore del *processo astrattivo*? Dal punto di vista della somiglianza

[69] H. BERGSON, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito,* cit., p. 135.
[70] *Ivi*, pp. 132-145.

non c'è tratto di un'immagine che non alluda alla possibilità di associare questa a un'altra. «Un ricordo *qualunque* – afferma Bergson – potrebbe essere accostato alla situazione presente: basterebbe trascurare, in questa percezione e in questo ricordo, un numero sufficiente di dettagli perché appaia solo la somiglianza»[71]. Ciò significa che per astrarre i dettagli da cui dipende la somiglianza bisogna che questi siano al contempo l'oggetto di una *scelta*. Non basta dire che la somiglianza delle situazioni guida tautologicamente l'astrazione dei tratti per i quali sono simili, perché così rimane ancora inspiegata la considerazione di una certa somiglianza – con i dettagli per i quali essa appare alla mente – a discapito di altre. E se è chiaro che questa scelta si può spiegare, a sua volta, con la somiglianza e la generalità che appaiono alla mente, lo sarà altrettanto che questa apparizione è sintomo dell'*attenzione* che la mente rivolge a determinati aspetti e non ad altri. Che somiglianza e generalità possano spiegare certe astrazioni non toglierà mai che è proprio perché *si astrae* in una situazione qualcosa anziché qualcos'altro che esse appaiono alla mente.

> Il vero problema – conclude Bergson – è sapere come si opera la *selezione* tra un'infinità di ricordi che assomigliano tutti, per qualche aspetto, alla percezione presente, e perché uno solo di essi – questo piuttosto che quello – emerga alla luce della coscienza.[72]

L'astrazione che *accade* allorché si è affetti da una situazione concreta stabilisce, come in anticipo, la *forma* della somiglianza che *appare* alla mente, e così il *modo* con cui la mente agirà con "cognizione di causa": siccome in virtù di un'astrazione specifica, la situazione da cui si è affetti appare *di colpo* simile a un'altra, la mente può "a ragion veduta" operare la sussunzione della prima nel *genere* della seconda e trarre da questa stessa operazione le conclusioni che ne derivano: siccome dalla prospettiva della "morte procurata", ad esempio, l'eutanasia risulta simile alle

[71] *Ivi*, p. 141.
[72] *Ivi*, p. 138 [corsivo mio].

molteplici varianti dell'omicidio volontario, ne consegue che la prima può essere assimilata al genere delle seconde (cause di danno tanatologico) e da qui associata a una certa regola o coazione (reclusione, pena di morte ecc.). Il vero problema, afferma Bergson, è riuscire a rendere ragione di tali passaggi. Si ha un bell'essere coscienti delle associazioni (somiglianza, contiguità, causalità ecc.) su cui si fondano le proprie inferenze, ma non si ha la minima idea delle *operazioni* per le quali queste associazioni si *stabiliscono* e *appaiono* come tali alla mente, o non la si ha almeno quando si ricavano da esse delle conseguenze logiche, perché quando ciò accade si sta già, per definizione, *dando per buone* le associazioni su cui queste si fondano, e ancor più *ignorando* le operazioni che le hanno rese possibili. E anche ammettendo che si possa avere di esse una qualche contezza, non si potrà mai renderne *pienamente* ragione. Non si può mai rendere ragione, fino in fondo, della somiglianza fra due o più situazioni, dal momento che tale evento implica sempre, in parte, la *decisione senza ragione* sull'astrazione degli aspetti che le rendono simili. Nell'osservare una distesa di neve che cosa determina in me l'astrazione della "bianchezza" che la rende simile *qui e ora* a un giglio, anziché quella della "piattezza" che la renderebbe più simile a una distesa di sabbia? Si potrebbe dire che dev'essere apparsa a me, al contempo, la somiglianza fra l'immagine della distesa di neve e un'altra immagine – come potrebbe essere quella di un "abito da sposa" –, con cui si sarebbe potuto astrarre dalla prima quell'idea di bianchezza che la rende simile, a sua volta, all'immagine di un giglio. Il punto è che in tal modo, anziché fornire una spiegazione dell'evento astrattivo non si fa che riproporre, in successive e solo apparentemente differenti astrazioni, il medesimo problema che non si riusciva a spiegare con la prima. Procediamo così all'indietro, quando ciò che si trattava di spiegare richiedeva *fin da subito*, e *come di colpo,* un passo in avanti. La ricerca della spiegazione è in realtà il sintomo del *disconoscimento* di questo stesso inspiegabile evento: alla vista di una determinata immagine *si astrae subito* un tratto a discapito di altri e parallelamente *appare di colpo* l'associazione fra questa e un'altra immagine. Esso implica, a livello di un soggetto consapevole, una *decisione* che non può dipendere *fino in fondo* da quest'ultimo. Per mezzo di

essa, quando siamo affetti da una certa situazione, ecco che *prendono forma* in noi le associazioni da cui ricaviamo certe conclusioni, o in cui individuiamo le ragioni delle nostre inferenze. Questa *formazione immaginaria* – che è sempre già *istituzione* – non può essere spiegata, se non tautologicamente, partendo da altre associazioni fatte prima. Considerata in sé e per sé non è in alcun modo spiegabile. Al limite, ed è quello che fa Bergson, la si potrà *descrivere* partendo dalle *condizioni* o dalle «necessità del momento»[73].

Come descrivere la dinamica in cui un soggetto è implicato quando l'*astrazione* degli aspetti di una situazione e la *decisione* che questa comporta *gli accadono*? La percezione della situazione è essa stessa, afferma Bergson, il correlato di un *interesse* specifico, un *tendere a* qualcosa anziché a qualcos'altro.

> Ciascuna delle qualità percepite dai miei differenti sensi nello stesso oggetto rappresenta una certa direzione della mia attività, un certo bisogno. Ora, tutte queste percezioni di un corpo attraverso i miei diversi sensi, riunendosi, ci daranno forse l'immagine completa di questo corpo? No, senza dubbio, perché sono state colte nell'insieme. Percepire tutti gli influssi di tutti i punti di tutti i corpi equivarrebbe a ridursi allo stato di oggetto materiale. Percepire coscientemente significa scegliere, e la coscienza consiste prima di tutto in questo discernimento pratico.[74]

Se considerata in sé e per sé, come anticipato, la scelta da cui dipende la messa in forma immaginaria di una situazione non si può spiegare. Essa rimane tuttavia indicativa, almeno in parte, di un *interesse* concernente il soggetto in cui accade. Se considerata nel suo retroscena psicologico, in altri termini, essa si concretizza in una rete di contenuti percettivo-mnemonici che si associano, a livello di un soggetto, in un modo anziché in un altro. La percezione del bianco, da questa prospettiva, non è che il correlato fenomenico dell'associazione che si stabilisce

[73] *Ivi*, p. 142.
[74] *Ivi*, p. 39 [corsivo mio].

inconsciamente fra l'immagine della situazione da cui il bianco è astratto e le immagini di altre situazioni simili del passato. Ed è proprio in questo frattempo che appare di colpo una *preferenza*: l'immagine è accostata a ciò che le assomiglia dal punto di vista del suo colore, ma è chiaro che si sarebbe potuto considerare altri aspetti, e così altri generi di associazioni. Essa, tra l'altro, non si spiega qui a partire dalle immagini del passato, ma da una necessità del momento, nonché dall'immagine della situazione attuale che, *imponendo un'azione*, e dunque *una scelta*, favorisce il richiamo di ricordi che indurranno a prenderne una. Le ragioni che questi offrono spiegheranno la scelta a posteriori, una volta presa, ma mai il fatto che si sia presa proprio quella scelta e non un'altra, oppure che si sia passati proprio da quelle premesse, e non da altre, per prenderne una. La scelta che accade *di colpo*, alla vista di una situazione concreta, rimane in tal senso inspiegabile. Al limite si potrà dire, come si è fatto finora, che è spiegabile *in parte*, poiché essendo che una scelta, a prescindere dalla volontà di un soggetto, è sempre già *accaduta*, e che dunque ha sempre già, in qualche modo, un contenuto particolare, rimane spiegabile in ragione delle *premesse immaginarie* che avrebbero indotto a prenderla. Perseverando nel considerare il presente senza compromessi, tuttavia, non si coglie che *la scelta stessa nel suo accadere*. E tutto ciò che potremo fare, allora, sarà *tentare di descriverla* o, più in generale, *cercare di individuare* in quale punto, o in quale movimento dello spirito si esplicita in maniera *più evidente* ciò che in noi, nonostante noi, accade *nel modo della scelta* o *della decisione senza ragione*.

Si immagini allora di poter guardare al fondo dell'accadere. L'immagine attuale è qui il correlato fenomenico di un interesse soggettivo, nonché di una decisione sui contenuti percettivi e mnemonici di cui si ha esperienza. Più precisamente, potremmo dire che se da una parte, per dare forma al presente, un ricordo viene in soccorso alla percezione, dall'altra, come nota giustamente Bergson, è proprio dalla percezione del presente «che parte il richiamo al quale

risponde il ricordo, ed è dagli elementi sensorio motori dell'azione presente – aggiunge – che il ricordo prende il calore che dà la vita»[75].

Se lo scenario psichico che è alla base della decisione implica, dunque, questo doppio movimento, ciò significa che per quanto la selezione dei contenuti rimanga inspiegabile, si potrà sempre riconoscere se sull'interesse del momento influisca maggiormente uno *sforzo di rammemorazione* o un *impulso ad agire*. Se l'interesse segue per lo più l'impulso, ecco che l'abitudine, connessa agli apparati sensorio-motori dell'organismo, suggerisce *in automatico* ciò che sarà più utile trattenere – tanto dalla percezione quanto dalla memoria – per favorire una reazione. Nella misura in cui esso implichi, invece, uno sforzo più importante di rammemorazione, la scelta dei contenuti risulterà decisamente *meno ovvia*[76]. Ribadiamolo: in entrambi i casi la scelta è inspiegabile. Tuttavia, nel caso in cui la tendenza assume la forma peculiare dell'impulso, il problema aperto dall'esigenza della scelta troverà da sé, in questo caso, una soluzione. Al limite estremo di questa tendenza, la percezione e il richiamo di un ricordo non appariranno nemmeno, a dire il vero, come il frutto di una scelta. Questo perché nella dinamica dell'impulso un soggetto *costruisce* di colpo, senza rendersene conto, l'immagine della situazione utile a favorire una reazione. Così, alla vista di una palla da biliardo che sta per colpirne un'altra – per riprendere un celebre esempio di Hume[77] – noi tratteniamo inconsciamente ciò che della situazione risulta utile a immaginare – alla luce di un paragone *istantaneo* con altre situazioni del passato – il movimento della seconda. Ma *più* si resiste all'impulso *più* il fatto che in quel momento *accade una scelta* emergerà alla coscienza, e *meno* la scelta che si prenderà, aggiungiamo, apparirà necessaria. Rifiutando l'immagine imposta dall'impulso a reagire non vi è alcuna ragione apparente, infatti, per soffermarsi su un'immagine piuttosto che su un'altra. E ciò varrà tanto sul versante della percezione quanto su quello del ricordo. Lo sguardo sognante, estraniato dalla situazione a cui al contempo assiste – ma senza interesse –, sovrapporrà più facilmente, ad esempio, ai suoi contenuti

[75] *Ivi*, p. 129.
[76] *Ivi*, pp. 140-141.
[77] D. HUME, *Ricerca sull'intelletto umano,* tr. it. a cura di M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 43

onirico-mnemonici, quegli aspetti che la percezione del presente – orientata sempre, almeno in parte, dalle ragioni dell'impulso – tenderebbe ad escludere. La percezione risulterà indicativa, in questo caso, di una scelta *priva* di ragioni, o perlomeno *noncurante* delle ragioni suggerite dall'abitudine e dai legami sensorio-motori, come nel caso di un giocatore di biliardo che, còlto in un momento di estraneazione, anziché concentrarsi sul movimento della palla che sta per essere colpita si ritrovi a osservare il volo di una mosca. In casi come questi, i contenuti su cui ricade l'interesse presuppongono in maniera *più evidente* – rispetto a quando l'impulso riesce a imporre, invece, dei contenuti supposti utili – una *scelta ingiustificata*. Se nel caso dell'azione impulsiva, infatti, sarà possibile rinvenire, almeno a cose fatte, le ragioni che con l'ausilio dell'abitudine e degli apparati sensorio motori si è finito per assumere, nella valutazione dei casi di parziale inosservanza dell'impulso ad agire saremo rinviati a una situazione in cui, in una sostanziale mancanza di ragioni per decidersi ci si ritrova comunque, in un modo o nell'altro, a trattenere sia dal lato della percezione che da quello della memoria qualcosa anziché qualcos'altro, nonché a prendere tutt'a un tratto una decisione. E proseguendo su questa strada si scoprirà che se ci si attiene rigorosamente al presente, persino nel caso dell'azione impulsiva l'assunzione delle ragioni implica, anche se in maniera decisamente meno evidente, una decisione senza ragione, e precisamente una decisione senza ragione per le ragioni offerte dall'impulso ad agire. Le ragioni assunte non sono mai tali se non perché, in quel momento, per le necessità stesse del momento, sono *assunte come tali*. E l'impulso medesimo non è altro che la modalità più banale, in fondo, con cui un soggetto *si dà* delle ragioni per agire in determinate condizioni. Esso implica, perciò, come nelle forme meno impulsive, una decisione senza ragione sui contenuti supposti utili, nonché una *distinzione* accompagnata dall'*interesse* verso uno, o alcuni, dei contenuti distinti.

Bisognerebbe chiedersi, proseguendo su questa strada, che cosa sia e da che cosa dipenda la *necessità senza ragione di darsi delle ragioni.* Abbiamo visto che essa implica una selezione istantanea dei contenuti di coscienza da trattenere nel

presente. Questa selezione è necessaria poiché l'istante non può per definizione abbracciare l'intero passato, o perlomeno illuminarne in egual misura tutti i contenuti[78]. Così, la decisione che accade *in* un istante – e che già forma, in questo modo, le condizioni per le decisioni a venire –, in quanto frutto di una necessità del momento, rimane *inspiegabile*, ma in quanto frutto a sua volta delle condizioni formate negli istanti precedenti è *almeno in parte spiegabile*. Quel che alla fine risulterà davvero inspiegabile, in questo quadro, non sarà tanto la scelta in sé, bensì il fatto che ogni istante sia l'*occasione* di una scelta mai presa prima e al tempo stesso l'*eco* di una scelta del passato. Questi due aspetti sono, per quanto compresenti sulla soglia temporale dell'istante, del tutto inconciliabili, o meglio *incompossibili* dal punto di vista di un meta-osservatore. Non siamo per nulla in grado, in altri termini, di concepire in linea teorica la loro istantanea unione. Lo dimostra il fatto che quando diciamo che un'azione o una decisione ha qualcosa di inedito, parallelamente nascondiamo a noi stessi l'intrinseco valore d'incidenza del passato su di essa, così come, all'inverso, quando diciamo di agire o decidere sulla base del passato, parallelamente sorvoliamo sul fatto che proprio per questo, spinti da necessità nuove, tratteniamo arbitrariamente da esso qualcosa anziché qualcos'altro. Scelte come queste, su cui si sorvola di continuo, è bene ricordare che non sono al *completo* servizio della nostra volontà. Eppure, allorché *accadono in noi*, esse attraversano, *nonostante noi,* ogni singolo atto che si porta a termine. Con esse prendono forma, più precisamente, i contenuti inconsciamente posti a sostegno di azioni più o meno volontarie. La necessità di darsi, o assumere delle ragioni, si spiegherà non tanto, o non solo perché alcune scelte lo richiederanno esplicitamente, ma perché a prescindere dai loro tratti noi non scegliamo mai, in generale, se non perché abbiamo sempre già delineato le condizioni – che a posteriori diventano ragioni – delle scelte che facciamo. Ciò non significa che queste siano di per sé *necessarie*, ma che *lo diventano* dal punto di vista di un soggetto che *sta per agire* – per una necessità del momento – in maniera conforme a esse, o *sta per spiegare* – spinto da questa esigenza – le azioni che logicamente

[78] Cfr. H. BERGSON, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito,* cit.

derivano da esse. Le prospettive dell'utilitarismo e del logicismo, ad esempio, hanno proprio questo in comune. Partono entrambe col dire che qualcosa è utile, o è logico, e tuttavia questa è sempre già una falsa partenza, poiché hanno *già posto* come necessarie, in realtà, le premesse per le quali la tal cosa è ovviamente utile o logica. Ciò su cui continuano a sorvolare sono così le rispettive *decisioni senza ragione,* o *istituzioni*, che le loro supposte dimostrazioni implicano. Questi atti silenziosi rivelano una necessità che entrambe *ricoprono*, più o meno consapevolmente, con quella che *pongono* per poter dire, come se fosse ovvio, che una cosa è necessariamente utile o logica. Quest'ultima, lungi dal contraddire la prima, che nella sua immediatezza altro non era che *pura esigenza di agire in un certo modo o di spiegare qualcosa*, nel sostituirsi a essa ne veicola le stesse istanze, ma in un modo almeno *apparentemente* giustificato, dal momento che *stabilisce* in più – rispetto alla prima – di essere l'unica possibile, offrendo *supposte garanzie* sulla realizzazione a venire delle istanze che veicola. Essa non sarà da intendere come un mero capriccio, o una pretesa evitabile che accompagna una necessità senza ragione, essendo a sua volta descrittiva, come la prima, della *tendenza* generale che trattiene a ogni istante i contenuti – nonché le *condizioni*, o *premesse* – da cui dipende qualsiasi azione o spiegazione a venire. Il suo stesso irrompere sullo sfondo di un'*esigenza puramente dinamica* è indicativo del fatto che quest'ultima ha sempre già, in fondo, un contenuto particolare, e che in quanto tale è sempre ancorata a determinate *condizioni* o *premesse*. Irruzione per cui, si potrebbe dire, nel compiersi di un'azione è sempre già avvenuta, come in anticipo, la scrematura delle possibili azioni da compiere.

Se ci limitiamo a considerare un particolare ambito dell'esperienza – dove il fine dell'azione è già stabilito, appunto, dalla particolarità stessa dell'ambito – la questione diventa probabilmente più chiara. Se consideriamo l'ambito del diritto, ad esempio, l'esigenza di risolvere giuridicamente un caso, nonché una situazione concreta qualunque, implicherà la selezione di contenuti utili a tal fine. Il giudice selezionerà così, nella situazione concreta, quegli aspetti che nel suo immaginario rinviano a regole funzionali a esprimere un giudizio. Essendo che ogni situazione

non è mai *di per sé* conforme all'idea o alla norma giuridica, tale conformità dovrà essere supposta, concepita in anticipo a livello psichico, affinché egli si esprima su di essa con cognizione di causa. Dovrà svolgersi in chi giudica, in altri termini, un *trattamento preliminare inconscio* dell'immagine del caso concreto, nonché una serie di operazioni per *condurre* l'immagine *di forza,* e *come in anticipo,* nel quadro sostantivale del diritto. Il soggetto giuridico consapevole agirà come in parallelo a questa forzatura, facendo *come se* ciò che è oggetto del suo giudizio, o decisione, avesse sempre avuto quei tratti, o *come se* li avesse di per sé, non conscio *fino in fondo* delle operazioni di conversione messe in atto per realizzarlo. La sua postura di fronte al caso è inoltre indicativa di quanto lo scarto temporale fra questi due procedimenti sia sottile. È bene comprendere che non vi è propriamente un *venir prima* delle operazioni inconsce di conversione immaginaria rispetto agli atti di un soggetto consapevole. La conversione immaginaria è precisamente un'operazione *implicita*, più che anteriore, a ciò che tale soggetto *fa* o *sta per fare*. Che si tratti di decidere, giudicare o istituire oggetti giuridici, questi atti implicano la *posizione simultanea* della situazione che è oggetto di diritto nell'insieme delle situazioni su cui si ritiene che il diritto possa agire. È nel *momento* in cui agisce giuridicamente sulla situazione, insomma, che il soggetto giuridico sta di fatto *assumendo* che essa sia passibile, in generale, di atti giuridici. La posizione, o assunzione, accade così nel bel mezzo del passaggio all'atto, allorché tale soggetto *mette se stesso* nelle condizioni per poter agire, cioè *inventa per se stesso* tali condizioni, convertendo *di colpo,* e *senza fondamento,* in conformità, la *non conformità originaria* della situazione all'insieme delle situazioni ritenute giuridiche. Egli dà così a se stesso il paradossale diritto di agire in nome del diritto, salvo poi *far come se* questo stesso *colpo di mano* non fosse mai avvenuto, o come se tale diritto gli spettasse in ragione del diritto stesso. Il punto è che *pur così facendo*, anzi, *proprio facendo così,* egli mostra che qualunque sua conclusione fondata su premesse esplicite è sempre già il raddoppiamento, a ben vedere, di una decisione implicita e priva di fondamento.

Porre delle premesse è qualcosa di radicalmente diverso dal trarre delle conclusioni in base a esse. Se in quest'ultimo caso l'atto si fonda su premesse esplicite, nel primo non ci sono, o *non sono formalmente esplicitate* le premesse su cui si fonda, a sua volta, l'atto che pone esplicitamente delle premesse. Ben lungi dall'essere un atto *ex nihilo,* esso si basa su contenuti (pseudo-ragioni, idee vaghe, immagini) di cui il soggetto giuridico non è mai pienamente consapevole, sia quando pone esplicitamente delle premesse giuridiche, sia quando nel trarre delle conclusioni su un caso deve porre – se non addirittura *comporre*, *fabbricare* dentro di sé – le premesse necessarie a renderlo conforme a quelle già fornite dal diritto. *A fianco,* o *al fondo* dell'istanza volontaristica, l'istituzione mostra in questo modo l'esistenza di un versante implicito e tuttavia necessario del diritto, una sorta di rumore di fondo entro cui il soggetto giuridico ricava, più o meno consapevolmente, tanto l'*energia* quanto le *informazioni* utili per passare all'atto. L'idea direttiva di Hauriou, se vogliamo, getta una prima luce su questo versante, in quanto correlato oggettivo del *dinamismo inconscio* che pone in essere le condizioni del passaggio. Essa allude, in particolare, a una serie di operazioni irriducibili agli atti di un soggetto consapevole. Queste sono alla base della formazione di qualsiasi oggetto giuridico-politico, comprese le idee direttive stesse, le quali, una volta formate vengono appunto reimpiegate in qualità di supporti per la formazione di ulteriori oggetti del medesimo genere, siano essi ideali (concetti, modelli, immagini) o materiali (Stati, sindacati, associazioni).

GILLES DELEUZE E L'ISTITUZIONE COME SODDISFAZIONE DI UNA TENDENZA

Abbiamo analizzato, con Bergson, il ruolo della scelta nell'associazione psichica. Si tratterà ora di ricomprendere l'intero processo associativo come risposta psichico-sociale a una domanda di soddisfazione, e di vedere nella peculiarità di tale processo il senso dinamico dell'istituzione. Mostrare il modo con cui una decisione è presa, ogni volta, a in base alle circostanze e ai modelli psichico-sociali, al fine di produrre o assicurare la soddisfazione di una tendenza, ci aiuterà a far luce sulle modalità finzionali del processo istituente, approfondendo il campo immaginario entro cui queste si realizzano dando forma tanto al soggetto quanto all'oggetto della tendenza intenta a soddisfarsi.

Nell'introduzione a *Istinti e istituzioni* Gilles Deleuze concepisce l'istituzione come «procedimento di soddisfazione», «forma organizzata di una soddisfazione possibile»[79]. Riprendendo la teoria dell'istituzione di Hauriou egli insiste, qui, sulla dimensione specificamente inconscia di questo procedimento, dove sono le idee dell'utile a definire tanto i bisogni quanto i mezzi usati dal soggetto per soddisfarli.

> L'istituzione ci rimanda a un'attività sociale costitutiva di modelli di cui non siamo coscienti e che non si spiega attraverso la tendenza o l'utilità, poiché invece quest'ultima, come utilità umana, la presuppone[80].

Se nel mondo animale l'idea dell'utile è in stretta relazione con l'istinto, nell'uomo è sempre mediata da un modello sociale, o in una parola da un'istituzione, la quale guida in lui la soddisfazione del bisogno (che *nell*'istituzione la tendenza si soddisfi è indubbio: nel matrimonio la sessualità, nella proprietà l'avidità)[81]. Ma a questa considerazione, che non aggiungerebbe molto alla teoria di Hauriou, Deleuze fa seguire una specificazione cruciale. Per quanto la specie umana abbia sostituito

---

[79] DELEUZE GILLES, *Istinti e istituzioni*, tr. it. a cura di U. Fadini, K. Rossi, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 29

[80] *Ivi*, cit., p. 31.

[81] *Ivi*, cit., p. 29.

l'ambiente esterno con un «ambito istituzionale», la soddisfazione delle proprie tendenze in tale ambito non va mai del tutto da sé. Se è vero, infatti,

> che la tendenza si soddisfa *nell*'istituzione, l'istituzione non si spiega *con* la tendenza. Gli stessi bisogni sessuali non spiegheranno mai le molteplici forme possibili del matrimonio. Il negativo non spiega il positivo, né il generale il particolare. Il "desiderio di stuzzicare l'appetito" non spiega l'aperitivo, poiché vi sono mille altri modi possibili di stuzzicare l'appetito. La brutalità non spiega affatto la guerra; eppure essa vi trova il suo mezzo migliore. Ecco il paradosso della società: noi parliamo di istituzioni quando ci troviamo davanti a dei processi di soddisfazione, che non scatenano e non determinano la tendenza intenta a soddisfarsi – non più di quanto la spieghino le caratteristiche della specie. La tendenza è soddisfatta attraverso mezzi che non dipendono da essa. Inoltre, non lo è mai senza essere *costretta* o vessata e trasformata, sublimata. Fino a rendere possibile la nevrosi[82].

Nel procedimento di soddisfazione che l'istituzione è, potremmo dire, il passaggio che va dalla domanda di soddisfazione alla risposta implica una certa forzatura. E questo vale sia nel caso della creazione di un modello nuovo che in quello dell'applicazione di un modello vecchio a una nuova tendenza. L'invenzione del matrimonio, come procedimento di soddisfazione della sessualità, implica il ridimensionamento dell'idea del rapporto sessuale in senso lato alla luce del rapporto in senso coniugale. E anche una volta assunta, tale rappresentazione della sessualità implicherà di nuovo, al presentarsi di successive tendenze sessuali, una forzatura – in un corpo individuale o collettivo – funzionale a soddisfarle, sia che essa riguardi, per le necessità del momento, tale stessa rappresentazione (che è così ripensata in base alle nuove richieste, sempre implicite nella singolarità di una tendenza) sia che riguardi la tendenza (che in tal caso è resa conforme alla rappresentazione, fino a rendere possibile la nevrosi).

[82] *Ivi*, cit., p. 30.

In entrambi i casi il risultato dell'operazione riconfermerà la sconnessione di principio fra idea e realtà, la quale è al tempo stesso dissimulata nella parvenza di sintesi che i due poli troveranno in un nuovo ambito istituzionale, rivelando così il *come se* che si aggiunge sempre a lato della *sussunzione*, o della *spiegazione*, di un singolare concreto in un generale astratto, e a cui è sospesa, in ultima istanza, la soddisfazione più o meno consapevole di ogni tendenza.

Ma di tale procedimento Deleuze offrirà un'ampia trattazione solamente nel suo saggio su Hume, *Empirismo e soggettività*, pubblicato assieme a *Istinti e istituzioni* nel '53. L'istituzione figura qui, anzitutto, come oggetto che, per quanto sociale, non è meno naturale della tendenza che soddisfa, dal momento che la natura umana, in senso humeano, è *parte in causa* dei processi sociali di soddisfazione. Questi implicano, come si è visto, una sintesi fra i bisogni e i mezzi a disposizione per soddisfarli. Ma affinché la sintesi vada a buon fine, affinché la soddisfazione sia assicurata anziché repressa, bisogna che parallelamente all'*adeguamento* della tendenza al mezzo – cioè all'istituzione a cui rimanda l'*abitudine* quando una tendenza è simile ad altre – avvenga anche una *trasformazione* di esso in base alle *circostanze* in cui la tendenza si esercita. Questo duplice movimento, che per Deleuze descrive una «riflessione della tendenza nell'immaginazione», indica il senso dinamico, *complessivo*, dell'istituzione, e corrisponde alla formazione di un modello di soddisfazione nuovo, nonché di un'istituzione in senso sostantivale.

> L'immaginazione si manifesta come un'autentica produzione di *modelli* estremamente diversi: le istituzioni sono determinate dalle figure che tracciano le tendenze, secondo le circostanze, quando si riflettono nell'immaginazione, in un'immaginazione sottomessa ai principi d'associazione. Questo non significa che l'immaginazione nella propria essenza sia attiva, ma solo che essa *riecheggia*, che *risuona.* L'istituzione è il figurato.[83]

[83] G. DELEUZE, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume,* ed. it. a cura di A. Vinale, Cronopio, Napoli 2012, pp. 48-49.

Data una tendenza, da una parte essa è *estesa*, riflettendosi nell'immaginazione, al di là dei «limiti della propria immediatezza»: tale estensione è possibile allorché, seguendo l'abitudine e i principi associativi (somiglianza, contiguità, causalità), la mente concepisce la tendenza, e da qui i mezzi per soddisfarla, considerando ciò che di essa *risulta comune* ad altre tendenze soddisfatte in passato. Dall'altra, come il rovescio di un unico movimento, l'istituzione associata alla tendenza è modificata in base alle circostanze entro cui questa si esercita (il matrimonio, pur associandosi in generale alla sessualità, non potrà soddisfare l'attrazione per una persona differente dal coniuge). Così, mentre l'immaginazione «allunga *infinitamente*» la tendenza, quest'ultima stabilisce le condizioni di una soddisfazione singolare, nonché i *limiti* entro cui immaginare un'istituzione nuova.

> L'associazione collega le idee nell'immaginazione; la passione dà un senso a queste relazioni, e quindi un'inclinazione all'immaginazione. Così, come la passione ha in qualche modo bisogno dell'associazione delle idee, l'associazione, all'inverso, presuppone la passione. Se le idee si associano, è in funzione di uno scopo, o di un'intenzione, di una finalità che solo la passione può conferire all'attività dell'uomo. L'uomo associa le proprie idee perché ha delle passioni. C'è dunque una doppia implicazione tra la passione e l'associazione delle idee.[84]

L'immaginazione trasgredisce l'imperativo della passione – la sua tendenza – costringendola in «un ambito artificiale – il mondo della cultura – nel quale può proiettarsi in immagine e svilupparsi senza limiti»[85]; ma la passione non smette a sua volta di reagire a questa forzatura, fissandosi ogni volta sui suoi tratti. Ne consegue una *reinvenzione* della passione stessa, poiché pur tornando a sé, la forma entro cui essa ricade è sempre *già modificata* dal procedimento riflettente dell'immaginazione. «Il problema, afferma Deleuze, è appunto qui: come spiegare che nell'uomo cultura o storia si costituiscono nello stesso modo e nello stesso tempo in cui la fantasia recupera se stessa, attraverso l'eco delle passioni nella

[84] *Ivi,* p. 68.
[85] *Ivi,* p. 58.

mente? *Come spiegare questa unione della cosa più frivola e della cosa più seria?*»[86]. Se l'invenzione di modalità realizzative (fantasia) implica sempre già il reimpiego di soluzioni adottate in passato, o di modelli culturali introiettati – in una parola di un *immaginario* individuale e collettivo – questo stesso reimpiego presuppone a sua volta l'irrompere di *affezioni singolari*, che per quanto forzate al cambiamento rimangono parte in causa esse stesse, con i loro tratti costitutivi, dei processi immaginari di soddisfazione, i quali implicano sempre, in tal senso, l'*invenzione* non meno che la deduzione di soluzioni adeguate. La serietà del ragionamento maturo, che fonda le proprie conclusioni su premesse stabili e verificate, implica – e al limite dissimula – l'attività fantasiosa a cui è richiamata la mente – a livello tanto conscio quanto inconscio – per fornire soluzioni adeguate a problemi specifici, cioè per tentare di colmare, a suon di *finzioni pragmatiche*, l'irriducibile scarto fra i problemi e le premesse. Allo stesso modo, essendo che la mente ha sempre una rappresentazione di ciò da cui è affetta, l'attività fantasiosa a cui è richiamata nel tentativo di soddisfarla implica che l'associazione delle idee sia in qualche modo sempre già avvenuta, o meglio, che tutto un rigoroso *sistema di elementi a priori*, siano essi formali (principi associativi) o materiali (ricordi, immagini, modelli), abbia operato a monte per delineare i tratti della tendenza da soddisfare. La spiegazione dei processi di soddisfazione, o dell'istituzione in senso dinamico, porta così a un doppio cortocircuito, poiché entrambe le parti in gioco, la più seria e la più frivola, si escludono e al contempo si presuppongono a vicenda: da una parte, quando in ragione del divario incolmabile fra problemi e premesse si inventano soluzioni inedite si è già plasmato, in realtà, sia i problemi che le soluzioni sulla base di elementi immaginari a priori; mentre dall'altra, quando in virtù della conformità immaginaria dei problemi alle premesse si inferiscono soluzioni valide a priori si è sempre già plasmata, inventata, *resa possibile* questa stessa conformità – con le soluzioni che ne derivano – per mezzo di decisioni prive di fondamento. Ne consegue che non è possibile spiegare *in linea teorica* l'unione fra queste due parti. La spiegazione sta sempre già nella soluzione stessa a cui, in

[86] *Ivi,* p. 63.

un modo o nell'altro, *di colpo* si perviene. Essa implica un *senso pratico* per lo più sconosciuto al teorico rigoroso, il quale, pur riconoscendo la finzione nel suo sistema, ad esempio, non può a sua volta far come se essa non esistesse – pena una mancanza di rigore nella considerazione del sistema medesimo – per risolvere i problemi interni a esso. Ed è questo il motivo per cui rimane sempre in fondo un'utopia il sogno platonico di affidare il governo della società ai filosofi. Solo il tecnico, inteso come colui che è capace – adottando mezzi e stratagemmi specifici – di pensare pragmaticamente delle soluzioni efficaci a problemi concreti, può evitare che un qualsiasi sistema, in virtù delle sue insolubili contraddizioni, crolli su se stesso. Ciò non toglierà mai, d'altra parte, che tali contraddizioni rimangano insolubili; semplicemente a un certo punto si farà *come se* non esistessero, o *come se* non rappresentassero realmente un problema. Ed è proprio così che opera, in definitiva, il *diritto* inteso come disciplina.

> Ciò che noi chiediamo a un arbitro, a un giudice, è di *applicare* l'associazione delle idee, è di dire con chi, con che, la cosa è in relazione nella mente di un osservatore in generale.[87]

Il tecnico del diritto può stabilire, con gli strumenti messigli a disposizione dalla sua disciplina, che in un caso di controversia sul possesso di un bene, ad esempio, un determinato individuo anziché un altro ne sia il legittimo proprietario. «Anche in questo caso, però, non bisogna dimenticare che è la fantasia, in ultima istanza, a invocare i princìpi di associazione: questi la definivano sul piano della conoscenza, ed ora essa se ne serve per *specificare* e *determinare* il mondo della cultura. Ecco il legame fondamentale tra l'artificio e la fantasia, tra la parte più seria e la parte più frivola»[88]. Da un punto di vista generale il giudice assomiglia ancora, in un certo senso, al filosofo o al teorico del diritto. Come loro è in possesso di nozioni tali da poter trarre conclusioni giuridiche. Ma non appena deve

[87] *Ivi,* p. 64.
[88] *Ivi,* p.65 [corsivo mio].

occuparsi di una situazione concreta egli non può non ricorrere all'immaginazione, dimenticando *in parte* la teoria, o assumendo al limite l'approccio del *teorico non rigoroso*. Da questo punto di vista, infatti, egli deve far fronte *pragmaticamente* a quella *non conformità dei casi concreti alle nozioni astratte* che il teorico puro non può risolvere. Sull'approccio pragmatico del diritto ai casi concreti, in particolare, numerosi e illuminanti sono gli esempi sparsi qua e là nel *Trattato sulla natura umana* di Hume. A titolo di maggior chiarezza delle questioni si veda questo bell'estratto sui problemi riguardanti la spartizione del mare.

> È opinione generale dei filosofi e dei giuristi che il mare non possa divenire proprietà di una nazione, e ciò in quanto è impossibile prenderne possesso, o istituire con esso una relazione specifica tale da poter essere fondamento della proprietà. Là dove scompare questa ragione, sorge immediatamente la proprietà. Per cui i più strenui difensori della libertà dei mari ammettono universalmente che gli estuari e le baie appartengono naturalmente, quali accessioni, ai proprietari del continente che li accoglie. Estuari e baie, propriamente parlando, non hanno più legami o unioni con la terra di quanti ne abbia l'Oceano Pacifico; ma poiché essi sono uniti a essa nell'immaginazione e poiché sono anche *più piccoli,* vengono naturalmente considerati come delle accessioni.[89]

Se esiste una valida ragione per ostacolare l'attribuzione di proprietà di un bene a qualcuno, il giudice che è intenzionato a portare a termine il procedimento di attribuzione potrà sempre *far come se* tale ragione non esista («là dove scompare questa ragione, sorge immediatamente la proprietà»), o al limite permettersi di non tenerne conto, facendo leva su aspetti tali da renderla giuridicamente irrilevante (l'acqua dell'estuario bagna la terra di colui che ne rivendica la proprietà). Il teorico puro, sia esso filosofo o giurista, non potrà mai compiere questo passaggio, poiché l'acqua del mare non può *per definizione* «divenire

[89] D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, ed. it. a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001, p. 1009-1011 [in nota].

proprietà di una nazione». Il tecnico del diritto non solo può, ma *deve* disinteressarsi di definizioni come questa, al fine di preservare il sistema di cui egli è funzione, e da cui è continuamente chiamato a risolvere situazioni che potrebbero comprometterne la stabilità interna (la rivendicazione di proprietà di un estuario, o di una baia, da parte di due o più nazioni, può sempre sfociare in un conflitto se non ne viene giuridicamente riconosciuta la legittima proprietà a una di esse). Ciò non toglie – anzi conferma – che le questioni che egli è così chiamato a sciogliere rimangano insolubili. E se tale insolubilità non appare evidente, ciò non dipenderà tanto dalla presunta *idoneità* della soluzione al problema, quanto dalla capacità del tecnico di immaginarla modificando surrettiziamente la forma del problema

> Ci sono senza dubbio motivi di interesse pubblico per la maggior parte delle regole che determinano la proprietà ma pur tuttavia io sospetto che queste regole siano fissate soprattutto dall'immaginazione, ovvero dalle proprietà più frivole del nostro pensiero e della nostra facoltà di rappresentazione[90].

D'altra parte, è proprio a partire dai difetti costitutivi delle soluzioni giuridiche che la fantasia appare come parte in causa nei ragionamenti che le producono. Così come nell'opera di un teorico frivolo, non rigoroso, si può scorgerne i segni in passaggi logici «a mala pena plausibili e speciosi, sebbene dissimulati dai colori dell'immaginazione»[91]. Senza di essa, aggiungiamo, basandosi solamente su oggetti a priori dell'intelletto e dell'immaginazione – siano questi di natura giuridica (norme, codici, consuetudini) o afferenti ad altri ambiti del sapere – non sarà possibile produrre oggetti nuovi, nonché adatti a far fronte ai problemi singolari che il *sapere pratico* è via via chiamato a sciogliere. La fantasia, con il suo apparato di assunzioni, finzioni e decisioni è in tal senso un'attività necessaria per

---

[90] *Ivi*, p. 995, nota.

[91] H. DAVID, *Saggi morali, politici e letterari (Saggi),* in *Opere filosofiche,* vol. III, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 252.

fare ordine, dal momento che le regole vigenti non hanno presa, per definizione, su *ciò che accade*. Che le sue soluzioni siano sempre un po' "forzate", "difettose in rapporto alle regole", è più una conferma che non una smentita del fatto che producono ordine. Prese *in quanto tali* le regole vigenti non saranno mai utili a tal fine. La produzione d'ordine in un caso concreto non implica un'applicazione della regola vigente se non a fronte di una *modificazione surrettizia*, anche minima, della seconda in rapporto al primo, e così di una *deviazione* del tecnico rispetto al modo di intervenire indicato da essa. Tant'è che la differenza tra i vari approcci giuridici alla risoluzione dei casi non starebbe tanto nel fatto di applicare o meno le regole dell'ordinamento vigente ma, forse, nella *modalità più o meno esplicita* con cui ciascun tecnico, applicandole ai casi, non può che modificarle al contempo in base a essi.

GENEALOGIA DELLA FINZIONE GIURIDICA. COMMENTO A *FICTIO LEGIS* DI YAN THOMAS

In un'ottica diacronica si potrebbe leggere la storia del diritto come l'avvicendarsi dei differenti *dispositivi* – sviluppatisi in funzione di esigenze interne ai rispettivi contesti – con cui gli esperti hanno potuto aggirare i limiti che le regole, o la realtà stessa, imponevano al loro operato. Dalle analisi casuistiche di un attento storico del diritto come Yan Thomas, ad esempio, appare evidente che persino nel rigido contesto del diritto canonico esistevano istituzioni funzionali ad aggirare ostacoli che la risoluzione di un caso poteva presentare. L'istituzione della distinzione fra ordine naturale e ordine soprannaturale consentiva di "trasformare la sostanza", *fictio circa substantiam*, nonché di conferire «esistenza a ciò che ancora non ne aveva, come ad esempio al nascituro; oppure a colui che non ne aveva più, come il morto per la patria, che […] "vive in gloria" – *vivit in gloriam* – e fa in modo che suo padre benefici dei vantaggi che procura un figlio»[92].

I fatti che l'istituzione rende possibili lo sono a maggior ragione, per i canonisti, dal momento che l'istituzione medesima non è da essi intesa – o almeno

[92] Y. THOMAS, *Fictio legis,* tr. it. G. Lucchesini, a cura di M. Spanò, Quodlibet, Macerata 2016, p. 72.

non fino in fondo – *come tale*, ma *come se fosse* essa stessa qualcosa di ovvio, una realtà di fatto, per la quale non apparirà *così forzato*, appunto, che un figlio non ancora o non più esistente in questo mondo possa esserlo in un altro. E in ciò sta, appunto, il tratto distintivo dell'istituzione in tale contesto giuridico. Essa non è presente, e da qui non produce i suoi effetti se non *implicitamente*, se non in quanto disconosciuta e convertita in un fatto. «L'interpretazione medievale [afferma Thomas] riduce l'artificialità giuridica a un unico stadio, contrariamente alle serie più complesse reperibili nel diritto romano; essa non tollera la "finzione della finzione"».[93] A fronte di un'esigenza concreta (riconoscere a un padre i vantaggi che procura un figlio), per i canonisti era sì possibile fingere (il figlio morto vive ancora), ma pur sempre sulla base di premesse *ritenute* vere (la distinzione fra ordine naturale e ordine soprannaturale). Tale prassi, aggiunge Thomas, è più dell'ordine della *presunzione* che non della *finzione* in senso stretto. Essa si limita a rendere «operativa una congettura in nessun caso impossibile», in quanto supportata da premesse vere, senza spingersi, come del resto fa la finzione, a prendere per vero ciò che si ritiene manifestamente contrario a esso[94].

Il dritto romano, invece, non poggia su *presunte* verità – per affermare da qui «la non pertinenza del dubbio» sulle conclusioni che in base a esse è possibile trarre – ma pone fin da subito *come vero* ciò che in base a determinate verità, o realtà di fatto, è *manifestamente falso*.

> Questo potere – il potere di dominare il reale rompendo apertamente con esso – dovrebbe governare, la nostra comprensione dello *ius civile* antico. La finzione romana è senza precedenti, in questo senso, e incomparabile con i sistemi giuridici che, a Roma, precedettero l'apparizione del diritto civile, nei secoli V e IV prima della nostra era. Essa tuttavia appare in tutta la sua originalità, oserei dire in tutta la sua freschezza, solo attraverso la distanza interposta dall'interpretazione cristiana di questo stesso diritto – e attraverso lo sforzo interpretativo della Scolastica per limitare con precisione, e mantenere entro i limiti di una realtà

[93] *Ivi*, p. 71.
[94] *Ivi*, pp. 18-20.

> intangibile creata e voluta da Dio, gli scostamenti che il diritto civile poteva permettersi nei confronti della natura.[95]

Ciò che distingue la prassi dei civilisti romani da quella dei canonisti è che, nella messa in scena, l'istituzione di una verità altra è sempre un atto *esplicito*. In una prima fase dello *ius civile,* tuttavia, per quanto esplicita la finzione era ancora *non dichiarata*. Nell'arcaica procedura della rivendicazione, ad esempio, era possibile «rappresentare il tutto con un frammento da questo prelevato»[96]; si poteva cioè trattare, senza dichiararlo, una zolla di terra come se fosse un fondo, un pelo come se fosse un gregge, una tegola come se fosse un edificio ecc. Così come nella remissione giuridica del debito, *imaginario solutio*, nel porre un pezzo di metallo su una bilancia il debitore agiva come se quest'ultimo equivalesse a quanto dovuto al creditore. Un caso particolarmente emblematico – per la messa in evidenza di un'istituzione interna a una finzione non detta – fu il ricorso alla "tecnica del simulacro", nonché all'uso di immagini di persone assenti.

> Questa tecnica fu utilizzata parallelamente in diritto sacro, per operare delle simulazioni rituali, per esempio il 24 maggio, nel corso degli Argei, quando si gettavano delle figurine umane nel Tevere. […] In questa pragmatica dell'efficacia rituale, abbiamo a che fare con una convenzione di equivalenza posta in tutta arbitrarietà. Soltanto, l'uso di immagini, di simboli, di segni visibili, era qui senza dubbio sufficiente a indicare un «come se» che non era necessario formulare, dal momento che l'operazione era tangibile.[97]

Lungi dall'escludere il *ricorso esplicito* all'artificio, dunque, l'elevazione del falso a verità è in ognuna di queste situazioni semplicemente "silenziosa". «Al contrario – prosegue Thomas – quando si aveva a che fare con la parola, era necessario dire o scrivere che si prendeva il falso per vero, e il vero per falso». Sicché, solo nelle

[95] *Ivi*, p. 23.
[96] *Ivi*, p. 44.
[97] *Ivi*, pp. 48-49.

«formulazioni finzionali» l'elemento dichiarativo era realmente presente. Che si trattasse di parole pronunciate oralmente, o riportate nel testo di una legge, la dichiarazione si esplicitava in esse attraverso le varianti del "come se" (*tamquam, proinde, perinde, quasi, uti*). Nella procedura dell'adozione, ad esempio, si chiedeva oralmente, dinnanzi al pretore, di poter adottare un nipote "come se" fosse nato da un figlio e da sua moglie, *quasi ex filio suo et ex matre familias eius natus esset*[98]. Un caso di dichiarazione scritta lo si ha invece con la legge sulla convalida dei testamenti dei cittadini morti in prigionia, la così detta Legge Cornelia (81 a. C). Essa comportava la dichiarazione di una finzione negativa ("come se non"): dal momento che, una volta catturati, i prigionieri perdevano lo status di liberi cittadini, e da qui la loro capacità testamentaria, con la legge si stabiliva per iscritto, come riporta Giuliano, di poter far "come se [i prigionieri] non fossero caduti nelle mani dei nemici", *si in hostium potestatem non pervenissent*[99].

A prescindere dal fatto che le finzioni siano dichiarate o meno, in entrambi i casi il diritto romano mostra con esse, esplicitamente, ciò che nel diritto canonico, per ovvi motivi, non poteva che rimanere implicito: il ricorso all'artificio del "come se" o, in una parola, l'istituzione. L'esigenza dei tecnici del diritto – tanto dei civilisti romani quanto dei canonisti – è sempre la medesima: inventare soluzioni adeguate ai casi che via via si presentano, nonché introdurre pragmaticamente delle clausole legali (il figlio morto in guerra è ancora vivo; il soldato fatto prigioniero è ancora un cittadino) per realizzare determinati scopi (godere dei vantaggi che procura un figlio; assicurarsi il testamento di un parente) a fronte di situazioni giuridicamente complesse, nel senso di "nuove" o "non chiaramente definite" nell'ordinamento vigente. In una parola si tratta sempre di *fare ordine,* quando richiesto, là dove ordine ancora non ce n'è, o dove non ce n'è ancora abbastanza. L'unica differenza è che, se da una parte il diritto canonico – poggiando sulle verità rivelate da Dio – non può non disconoscere, per assolvere a tale scopo, il ricorso all'artificio del "come se", il diritto romano, dall'altra, non

[98] *Ivi*, p. 46.
[99] *Ivi*, p. 28.

dovendo a sua volta attenersi a un presupposto e inviolabile ordine divino, poteva non solo ammettere di ricorrere all'artificio, ma anche farne un uso illimitato, per non dire spregiudicato, stravolgendo l'ordine tanto dei fatti quanto delle norme vigenti, fino al punto di considerare vero ciò che è chiaramente falso o lecito ciò che per un ordinamento è giuridicamente illecito. In tal senso il diritto romano rivela *solo in maniera più esplicita*, potremmo dire, ciò che è al fondo di ogni espressione storica del diritto – comprese quelle che disconoscono il proprio stesso modo di operare – e da qui, in definitiva, ciò che del diritto in generale è al fondo, in realtà, di qualsiasi insieme (sistema, ordinamento, organismo ecc.) che *trae* tanto da sé (cioè dal proprio ordine), quanto dall'esterno (dalle situazioni in cui si applica o realizza), gli elementi per la soddisfazione delle proprie esigenze.

INTERMEZZO

L'AUTOCANCELLAZIONE DELLA DECISIONE NELL'INFERENZA LOGICA

Se le conclusioni a cui la logica perviene, stando alle sue condizioni, sono sempre fondate, essa non potrà con ciò *dire* di condurre a qualcosa che non sia compreso nelle sue premesse, ovvero che non *vada da sé* partendo da esse, e che dunque implichi una decisione. Una volta poste le premesse, il teorico farà *come se* da esse sia possibile ricavare, *in automatico*, un sistema logico, sorvolando più o meno consapevolmente sulle decisioni che sarà costretto a prendere nell'intervallo fra esse e le conclusioni.

L'attività stessa del teorico è, in fondo, un'*attività pratica*, perché al di là di quel che *dice di fare*, non potendo evitare di prendere delle decisioni funzionali a confermare le premesse nelle conclusioni egli fa, di continuo, ciò che attenendosi rigorosamente alla teoria non potrebbe fare. La teoresi è sempre già *teoretica*, poiché implica un *ethos*, un *atteggiamento* da parte di chi, facendola, dà e imprime egli stesso, prescindendo *almeno in parte* da delle premesse necessarie, una *direzione* al proprio fare. Per riprendere un termine schmittiano, immaginando le teorie come "ordinamenti di enunciati" (siano essi chiamati assiomi o teoremi), si potrebbe dire che ognuna di esse è un *nomos*, o un *ordinamento orientato*, dove l'orientamento di una teoria è impresso dal *margine decisionale* che essa non può che includere al suo interno, e per il quale quel che essa conclude *non va mai del tutto da sé*, ovvero *non è mai*, in definitiva*, del tutto dimostrabile*.

Non vi è dimostrazione di un enunciato senza che esso non sia già compreso, in termini logici, nelle sue premesse. E dal momento che questa sussunzione è tale solo in virtù di una decisione, la conclusione che seguirà a essa sarà solo in parte dimostrabile, ovvero solo in quanto si è deciso che qualcosa *è,* o *si dà,* in un modo e non in un altro, e dunque solo in quanto *ci si attiene* – supponendone l'ovvietà – a ciò che si decide. È solo decidendo – al fine di dimostrarne la "mortalità" – che "Socrate è un uomo", che tale sua mortalità è compresa, appunto, nella premessa

per cui tutti gli uomini – e dunque anche Socrate – sono mortali. Una volta che la decisione è presa, insomma, si dirà che la conclusione è ovvia. Il problema è che tale decisione non sarà mai a sua volta ovvia e, cosa ancora più importante, non sarà mai spiegabile con le regole del sistema logico in cui è compresa. Essa è semplicemente *presa* e, parallelamente, *presa per vera*. In virtù di essa, inoltre, l'esperienza mostra che arriviamo a prendere per vero, quasi sostituendoglielo, il sistema logico che *per essa* si è potuto fondare, o meglio ancora *istituire*. Senza esserne del tutto consapevoli, noi crediamo alle nostre inferenze e, in generale, alla logica insiemistica, perché prendiamo decisioni che, pur rendendola possibile, pur operando all'interno dei suoi passaggi, non sono a loro volta *spiegabili* con la logica insiemistica, bensì *ricoperte, cancellate* da essa e dalle sue regole, allorché *quelle* decisioni – da cui *questa* logica e *queste* regole dipendono – sono *prese* e *prese per vere*.

L'AUTOCANCELLAZIONE DELLA DECISIONE NELL'INFERENZA PSICHICA

Da un punto di vista psicologico già Hume aveva mostrato, più di tre secoli fa, che la *credenza nell'inferenza* è spiegabile con l'*autocancellazione delle* sue *cause*.

> Noi immaginiamo che se fossimo portati all'improvviso in questo mondo, potremmo fin dall'inizio inferire che una palla di bigliardo sarebbe in grado di comunicare movimento ad un'altra in seguito ad impulso; e che non avremmo bisogno di attendere l'evento per pronunciarci con certezza intorno ad esso. È tale l'influsso della *consuetudine* che questa, dove è più forte, non soltanto nasconde la nostra ignoranza della natura, ma anche *cancella se stessa*, e sembra che non esista, soltanto perché è presente nel più alto grado.[100]

Ma da irriducibile scettico quale era, sapeva bene che pur individuando a ragione – come alla fine, del resto, arriverà a fare – la causa di tale credenza, e da qui il

[100] D. HUME, *Ricerca sull'intelletto umano*, cit., p. 43 [corsivo mio].

soggetto dell'autocancellazione, nella *consuetudine*, non sarà possibile fornire in questo modo – come anche in altri – una vera e propria spiegazione del problema.

> Adoperando questa parola [consuetudine] non pretendiamo di aver dato la ragione ultima di tale inclinazione [inferenza]. Noi non facciamo che indicare la presenza di un principio della natura umana, che è universalmente riconosciuto e che è molto noto nei suoi effetti. Forse non possiamo spingere più oltre le nostre ricerche, o pretendere di dare la causa di questa causa; ma dobbiamo contentarci di essa come del principio ultimo che noi possiamo indicare di tutte le conclusioni derivate dall'esperienza.[101]

Noi riconosciamo l'abitudine – come fenomeno che ci riguarda – quando inferiamo, entro certe condizioni, effetti simili a quelli *seguiti*, in passato, ad altrettanto simili condizioni. Così, quando una palla da bigliardo, ancora immobile, sta per essere colpita da un'altra, noi diciamo che *per abitudine* siamo in grado di inferire il suo imminente movimento. "Per abitudine" significa qui, infatti, "avendo già esperito, in passato, che una palla da bigliardo si muove quando è colpita da un'altra".

Ora, questa spiegazione che ci diamo – condivisa in definitiva dallo stesso Hume –, solleva almeno due ordini di problemi. *Da una parte* – ma questo Hume lo aveva capito –, l'abitudine, ovvero il *sapere inconscio* che determinati fenomeni si sono verificati entro determinate condizioni, non offre *ragioni* per inferire con certezza che gli stessi fenomeni, al ripresentarsi delle stesse condizioni, si verificheranno ancora. *Dall'altra*, come vedremo, anche prescindendo da tali ragioni, questo stesso sapere non sembra dirci ancora nulla, in generale, sulle *cause efficienti, o dinamiche,* dell'inferenza psichica.

Ma procediamo per gradi. Per quanto riguarda il primo punto, è indubitabile – afferma il filosofo scozzese – che l'esperienza del passato fornisca informazioni

[101] *Ivi*, p. 67.

“dirette e certe” attorno agli oggetti che “per quel preciso periodo di tempo son caduti sotto la sua sicura conoscenza”. Ma per quale motivo, aggiunge,

> questa esperienza dovrebbe venir estesa al futuro e ad altri oggetti, i quali, per quanto ne sappiamo, possono essere simili solo in apparenza? Questa è la questione principale su cui vorrei insistere. Il pane, che ho mangiato in passato, mi ha nutrito; cioè, un corpo fornito di quelle determinate qualità sensibili era, in quel tempo, fornito di quei determinati poteri segreti; ma ne segue forse che altro pane deve egualmente nutrirmi in un altro tempo e che qualità sensibili simili debbono sempre essere accompagnate da poteri segreti simili? La conseguenza non sembra in alcun modo necessaria. Ma almeno, si deve riconoscere che qui c’è una conseguenza tratta dalla mente, che si è fatto *un certo passo*, un processo di pensiero ed un’inferenza che ha bisogno d’essere spiegata.[102]

Il problema è chiaro. Se l’esperienza del passato rende ragione solo dei propri oggetti, l’inferenza che noi facciamo *in ogni caso*, sulla base di essa, per giudicare gli oggetti del presente è, senza alcun dubbio, un’inferenza senza ragione. Più precisamente, siccome un’esperienza passata è qui, a tutti gli effetti, ciò su cui *nonostante tutto,* al di là di quelle che sono le sue stesse, *reali*, prerogative, si basa la nostra inferenza, si dirà a buon diritto che quest’ultima implica, parallelamente, l’*individuazione senza ragione* delle sue ragioni in quella stessa esperienza. Anche se, in altri termini, una certa conclusione (se mangio il pane allora mi nutrirò) non è necessariamente supportata da una certa esperienza del passato (l’essermi nutrito mangiando il pane), il fatto che alla fine la si inferisca si spiega, a rigore, con l’*assunzione* più o meno consapevole di quell’esperienza a supporto di essa. Ne deriva che l’abitudine non spiega, da sola, l’inferenza psichica, poiché questa implica, al di là della conoscenza – seppur inconscia – di un contenuto di passato, l’esercizio di una *forza che impone la coerenza* di una certa conclusione (il pane che *sto per mangiare* mi nutrirà) con tale contenuto (il pane che *ho già mangiato* mi ha nutrito). E se si vuole affermare che questa decisione è già inclusa, in fondo,

[102] *Ivi*, p. 51 [corsivo mio].

nella dinamica dell'abitudine, bisognerà tuttavia ammettere che essa *non si spiega* con le conoscenze a cui l'abitudine rimanda. La decisione che la conclusione "il pane che *sto per mangiare* mi nutrirà" è *coerente* con la premessa "il pane che *ho già mangiato* mi ha nutrito" non si spiega con la *conoscenza,* o l'*esperienza*, dei contenuti di passato assunti qui a titolo di premessa. Ci vorrebbe, al limite, un'esperienza e una conoscenza aventi per oggetto la sussunzione stessa della conclusione in essa. E dal momento che tale conclusione, invece, si riferisce a ciò di cui non si ha ancora avuto, in generale, né un'esperienza, né una conoscenza, tanto meno si potrà sapere che essa è compresa nelle premesse.

La decisione a fondamento dell'inferenza psichica è, in questo senso, priva di ragioni. Ciononostante, senza di essa non sarebbe possibile, come si è visto, il passaggio logico dalle premesse alle conclusioni: è solo decidendo – *come in parallelo* a questo passaggio – che le conclusioni sono comprese nelle premesse, che il passaggio stesso apparirà *logico*. Ne consegue, allora, che tale decisione è, anche, la *causa efficiente* dei processi logico-inferenziali della mente. Ma come può accadere che una decisione *senza ragione*, in un soggetto qualunque, produca effetti logico-inferenziali? Potremmo dire, in prima battuta, che ciò accade perché tale soggetto non sa nulla di essa. Ma a uno sguardo più attento si può dare una seconda risposta, la quale rende anche ragione, in un certo senso, della prima: la decisione che, senza ragione, *si prende*, una volta presa *cancella se stessa*. Se con essa si stabilisce, nel quadro dell'inferenza psichica, che ciò che si sta inferendo è compreso nelle premesse, allora questa sussunzione, mentre si inferisce, *è già* vera – o assunta come tale – *al di là di ogni decisione*. Se in generale si stabilisce che "le cose stanno così", allora "le cose stanno così", *come se* non fosse mai stato deciso. La decisione che è alla base dell'inferenza psichica ha proprio questo di peculiare. Dal momento che essa corrisponde al *far come se* un fatto sia vero, essa implica già, anche, il far come se *l'esser vero del fatto* non dipenda da una decisione. Se si decide che una cosa è vera allora già si assume che essa lo sia a prescindere dalla decisione che si ha appena preso. Questo tipo di decisione, in definitiva, è tale per cui, se è presa, già *si ritrae* dal sistema logico che produce. Ed

è proprio tale sua peculiarità, aggiungiamo, a far sì che, una volta presa, il sistema prodotto risulti logico. Se le conclusioni in esso formulate fossero esplicitamente sospese a una decisione, infatti, ciò basterebbe a dire che esse non si fondano su *premesse vere* (cioè una delle condizioni imprescindibili di ogni sistema formale), ma su un *atto senza ragione*, o su un atto di cui *non si rende ragione* dall'interno del sistema. Il punto è, potremmo dire, che tale sistema si fonda meno sulla decisione e più su *ciò che si è deciso*. Decidendo che una conclusione è coerente con una premessa, in particolare, *si assume* che la seconda è tale da comprendere la prima, e *si decide*, anche, che non è già più la decisione in quanto tale, bensì il contenuto della *premessa*, quel che conta davvero per la fondazione del sistema. Una volta deciso, insomma, ecco che ciò su cui si fonda il sistema sono già le premesse con le quali le sue conclusioni risulteranno coerenti. E questo, appunto, grazie a una decisione senza ragione, che nel porre delle premesse *già consente* a un sistema inferenziale fondato su di esse di *trascurarla*, ovvero di *far come se* le premesse siano *vere* a prescindere da essa.

FARE SEGNO

In questa prima parte del presente lavoro ci siamo chiesti che cosa significa *fare ordine*. Sia nel caso della produzione che dell'applicazione di una regola ci siamo risposti che questa pratica implica la decisione sull'appartenenza di certi elementi a un insieme. Ciò su cui non è stato possibile, per ragioni sistematiche, soffermarsi, è il tipo di *appartenenza* che è qui, nel quadro di tale pratica, oggetto di decisione. In che senso, dunque, si dice che in tale quadro uno o più elementi appartengono a un insieme? Nel senso che *formano* con esso una *relazione ontica* e/o *logica*. A seconda che si intenda un insieme come "cosa materiale" o come "cosa formale", che degli elementi gli appartengono vuol dire, in un caso, che essi sono sue *parti* (così come i punti che compongono un triangolo sono parti della sua figura), mentre nell'altro che sono suoi *rappresentanti* (così come un particolare triangolo è rappresentante del – cioè rinvia al, o è compreso nel – concetto di triangolo). In entrambi i casi, la formazione dell'appartenenza che è alla base di una regola svela l'*orientamento* dell'operazione che lega determinati elementi a un insieme: i punti di un triangolo disegnato *rinviano* tutti, allorché è disegnato, alla figura nera che si staglia sullo sfondo bianco di un foglio, in un modo diverso da come rinviano ad altri elementi o insiemi dello spazio circostante, così come un triangolo disegnato *rinvia*, allorché è inteso come tale, al concetto di triangolo e non a quello di casa, albero ecc. L'*indicazione*, intesa come *fare segno* in una certa direzione, in un certo modo, è in tal senso alla base della formazione tanto delle cose materiali quanto delle cose formali di un campo empirico, le quali diventeranno immediatamente, una volta formate, criteri di esperienze a venire, nonché funzioni sostantivali che, come a lato di nuove decisioni, determineranno di nuovo la formazione di sfere di appartenenza specifiche – siano esse cose in senso materiale o in senso formale – le quali diventeranno a loro volta regole per la formazione di nuove cose e così via. Come vedremo in seguito, la trattazione dell'o*perazione signitiva* come altro lato da cui osservare il processo istituente è funzionale a far emergere, sullo sfondo di esso, il ruolo del soggetto, nonché la sua formazione come elemento empirico per

il quale qualcosa è indicato – come il dito indice, potremmo dire, che nel *fare segno* è ciò per cui tale operazione ha un certo orientamento e non un altro. Nei prossimi capitoli, mantenendo sullo sfondo questo punto di arrivo, cercheremo di chiarire meglio come intendere l'indicazione con esempi inerenti alla sfera del linguaggio e dell'esperienza sensibile, tentando così di comprendere, da diverse angolature, come essa determini ogni volta la formazione di specifiche sfere di appartenenza.

IL LINGUAGGIO E L'OPERAZIONE SIGNITIVA

Nella lingua italiana, stabilendo il nesso biunivoco fra "un cane" – come figura percepita – e la parola "cane", noi poniamo in essere una regola, nel senso che in virtù di tale operazione diventa già possibile associare – per quanto, come si è già visto, tale stessa associazione implichi necessariamente, ogni volta, il ricorso alla decisione – ulteriori figure di quel genere a quella parola. Tuttavia, l'associazione fra la figura del cane e la parola "cane", da cui dipende la formazione della regola indefinitamente applicabile, non è a sua volta fondata su una regola o associazione di questo genere. Essa, infatti, è semplicemente *istituita* e *istituita come regola*. La differenza tra le due consiste così nel fatto che la prima è derivabile da una superiore, o anteriore, mentre la seconda non deriva da nulla e fa tutt'uno, potremmo dire, con l'atto senza ragione che la pone.

Cornelius Castoriadis ha mostrato che la *designazione*, in quanto stabilisce il legame di reciproca appartenenza (reale o logica) fra elementi eterogenei (questo *è* quello, *quid pro quo*, prendere letteralmente una cosa per un'altra), costituisce l'operazione essenziale del linguaggio, nel senso di non ulteriormente spiegabile con le regole che si possono ricavare da uno studio del linguaggio come struttura. Essa definirebbe, in tal senso, un punto cieco nell'«ontologia ereditata», colpevole di pensare l'essere presupponendola, cioè di pensarlo senza tuttavia spiegare, con ciò, l'essere di essa.

> Nulla in tutta la logica e in tutta l'ontologia ereditate permette di pensare *che cosa* è e *come* è questa coappartenenza signitiva (come pure in esse nulla permette di pensare *che cosa* è e *come* è l'istituzione). La coappartenenza signitiva non è evidentemente né "relazione logica", né "relazione reale": non può essere né l'una né l'altra cosa. Anche se si facesse impropriamente dell'"oggetto" un concetto, in virtù della coappartenenza signitiva, esso sarebbe pur sempre messo in relazione con qualcosa che non è un concetto, cioè col segno. Non si tratta quindi di una "relazione logica". E non si potrà nemmeno pensarla come "relazione reale", se non riferendosi alle rappresentazioni individuali effettive, in cui "immagine di parola" e "immagine di cosa" si sono unite (e bisognerebbe guardare alla storia dell'individuo per spiegarsi come e perché lo siano state). Ma questa presentazione è per varie ragioni insostenibile. La coappartenenza signitiva è certo orchestrata entro e attraverso le rappresentazioni individuali, ma non si può affatto dire che essa vi entri come tale: ciò che di volta in volta vi entra è, per ogni individuo, la sequenza interminabile delle realizzazioni *particolari* dell'oggetto, del segno e della loro relazione ("associazione"). Non c'è nulla che permetta di dire se, in che cosa e perché tale relazione (o "associazione") differisca da un'associazione qualsiasi tra "immagini" qualsiasi. La messa in relazione (rimando) delle rappresentazioni entro e attraverso il flusso rappresentativo individuale è certo supporto necessario di ogni linguaggio, ma non rende conto del linguaggio. Parlare non è associare in generale, e non è neanche concatenare "immagini di parole"; parlare significa collegare e riprodurre dei segni in quanto segni di…, secondo regole, in particolare secondo la regola implicata nella coappartenenza signitiva. E non posso pensare tali regole come un'astrazione descrittiva ricavata dall'uso effettivo della parola in una collettività data, poiché quella parola non esiste come parola se non per mezzo di tali regole.[103]

Una volta posta, per regola, la relazione signitiva tra due oggetti *singolari* (come possono essere la figura di un certo animale a quattro zampe e il grafema "cane") questa implica l'immediata genericizzazione di entrambi, e da qui la possibilità di

[103] C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società,* Bollati Boringhieri, tr. it. a cura di F. Ciaramelli, Torino 1995, pp. 112-113.

formare ulteriori coppie oggetto-segno simili. Con l'applicazione di una regola se ne rende così disponibile un'altra per la quale un numero indefinito di altre figure diventano sussumibili nell'insieme di quelle il cui segno si è posto essere la parola "cane", e così, parallelamente a ciò, altre parole scritte (o pronunciate) in un certo modo, diventano immediatamente sussumibili nell'insieme delle parole che si è stabilito essere "segni" di determinate figure. Questa relazione – che Castoriadis chiama *signitiva* proprio per distinguerla dalla *significante,* la quale presuppone, più che stabilire, che una certa cosa rinvii a un altra – implica una *decisione* di cui non si terrà già più conto nelle operazioni che con essa si potranno compiere. Nel presentare una figura e un segno come co-appartenenti – senza che tra questi vi sia un legame ontico o logico qualsiasi – essa è, in particolare, «universalizzante o genericizzante perché, nello stesso momento in cui pone questi due termini, pone due "classi" e non può porre che classi»[104].

> La relazione signitiva è, ogni volta, singolare in se stessa ("*questo* si chiama x" è relazione unica fra due classi, e non è tale se non è unica) *nonché nodo universalizzabile* (disporre di *una* relazione di designazione significa disporre della possibilità della designazione comunque e in ogni caso).
>
> Si ha dunque, da questo punto in avanti, la posizione di due elementi concreti come separabili-separati, di due *eide*, e dei casi concreti come rappresentanti degli *eide* corrispondenti, in una relazione specifica tra concreto e concreto che implica al tempo stesso relazione tra *eidos* ed *eidos* e molteplici relazioni di rap-presentazione incrociate. *Questo* cane rappresenta *i* cani, ma può essere anche utilizzato per "far comprendere" la parola "cane" a qualcuno che non la conoscesse, e l'istanza pronunciata o scritta di questa parola può designare questo cane, ogni cane e i cani in generale. Quel che la relazione signitiva mette in gioco, è il *quid pro quo*, il qualcosa per un'altra cosa o al posto di un'altra cosa, la rap-presentazione (*Vertretung*) che, come vedremo, "implica" o "comporta" le categorie logiche, ma non può essere costruita o ricavata sulla loro base, giacché ogni messa in opera

[104] *Ibidem*

> delle categorie la presuppone. Questa rap-presentazione è evidentemente istituzione.[105]

Ciò che il filosofo greco intende qui per "categoria logica" è l'insieme entro cui uno o più elementi sono compresi come *suoi casi particolari*. Ed è proprio in quanto tale, sembra dirci, che questa categoria, o regola, non può in alcun modo rendere ragione dell'*operazione signitiva*, cioè della *designazione o istituzione originaria*. La relazione oggetto-segno, nel suo momento istituente, non ha nulla a che vedere con la sussunzione di un indefinito numero di istanze sotto il medesimo concetto. Certo, essa implica di colpo che quell'oggetto e quel segno, presi in se stessi, siano anche classi, e che dunque un numero indefinito di elementi appartengano a esse rispettivamente in quanto "casi particolari dello stesso oggetto" e "casi particolari dello stesso segno". Ma con ciò rimane che la relazione fra le due, appunto, non si spiega con questa stessa regola. Non è in base a essa, infatti, che la parola cane *è legata* all'oggetto che designa. *Lo è* certamente, potremmo dire, *per regola*, ma in un modo decisamente diverso da come *lo è* la figura di un certo cane, ad esempio, al concetto di cane, o le particolari formulazioni di "cane" – in termini di grafia, di pronuncia o di posizione nella frase – alla parola intesa come classe.

> Evidentemente, la coappartenenza signitiva non potrebbe esistere senza lo schema operativo della regola: *x deve* essere utilizzata per designare *y* e non *z*, *y deve* essere designata da *x* e non da *t*. [Tuttavia, aggiunge, a differenza della regola logica] questo *dovere* (*sollen*) è un puro fatto: la sua violazione, come tale, non comporta né contraddizione logica, né trasgressione etica, né bruttezza estetica. (Per l'*individuo* che lo viola, accidentalmente o in modo sistematico, possono ben esservi delle "sanzioni reali", ma questo è un altro discorso). E tale *dovere* può essere "fondato" unicamente su se stesso.[106]

---

[105] *Ivi*, pp. 105-106.
[106] *Ivi*, pp. 112-113.

La relazione signitiva implica così una regola consustanziale all'atto che, nel porla, rende di colpo possibile la formazione di un indefinito numero di regole o relazioni logiche. Più in generale essa implica così, *circolarmente*, e in un *doppio senso*, lo schema operativo della regola: una volta posta, da una parte essa implica la regola per la quale un numero indefinito di istanze sono sussumibili nei suoi termini intesi come classi, dall'altra la regola per cui tali stessi termini, l'oggetto e il segno, si co-appartengono. Ma in che senso, ci si chiederà, l'istituzione della relazione signitiva implica la genericizzazione di entrambi? Cosa fa sì che, nel porla, i suoi due termini (*questo* segno e *questo* oggetto) si convertano di colpo in classi? La risposta a tali domande richiederebbe già di affrontare la questione di come, nell'istituire la relazione signitiva, la relazione logica e la relazione ontica si formino assieme. Per il momento ci occuperemo di approfondire la seconda. Il processo per il quale esse si formano assieme (formazione onto-logica) sarà oggetto dell'ultima parte di tale lavoro, dedicata in tal senso all'*istituzione dell'essere.*

ESPERIENZA SENSIBILE E IMMEDIATEZZA

Abbiamo visto, finora, attraverso l'esempio del linguaggio (parlato o scritto), come l'operazione signitiva comporti *intuitivamente* la genericizzazione di due elementi: l'oggetto e il segno. Ciò che non si è considerato, tuttavia, è come questa comporti simultaneamente la formazione di essi in quanto insiemi *di parti*. Lo si faccia allora dal lato dell'oggetto. Diciamo subito che, a prescindere dal tipo di segno che gli si assocerà, è il fatto stesso di associargliene uno, in realtà, a renderlo un insieme di parti, cioè *una cosa*. Il "questo" dell'enunciato "la parola *uomo* designa *questo*" è "un questo", cioè "una cosa", solo in quanto gli si associa un segno in generale. Il nome, a ben vedere, non è che il rivestimento linguistico di un *evento unificante*, cioè della *riconduzione a unità*, o *posizione in un insieme*, delle parti (intese anche come "attributi") di ciò che è chiamato "uomo". E tale evento è, in fondo, il *segno* stesso, che se da un punto di vista sostantivale consiste sempre, appunto, in una cosa (parola, ideogramma, immagine, numero), da un punto di vista attuale, o

dinamico, consiste nell'*operazione* per cui i supporti materiali di questa, assieme all'oggetto a cui si associano (nel caso dell'ente a cui si riferisce la parola uomo: l'*insieme* di parti come la testa, il tronco, le braccia, le gambe e così via), *danno vita* a loro volta a una cosa, cioè a un insieme di elementi ontico-materiali (come potrebbero essere, nel caso della parola che si riferisce all'ente "uomo", l'insieme dei suoni – se intesa come fonema – o delle linee – se intesa come grafema – che la compongono).

Ciò significa che l'operazione signitiva, o indicazione, per la quale è possibile definire unità di elementi grafici o sonori, e così la possibilità stessa del linguaggio, definisce più profondamente *il senso dinamico dell'esperienza*, nonché ciò che è alla base della formazione delle cose in senso lato. È a questo livello, dunque, che dovremo coglierla. Tale proposito, tuttavia, non implicherà semplicemente il porre l'esperienza a oggetto dell'analisi per poi, da qui, ricavare i criteri che dovrebbero spiegarla (trascendentalismo), ma, più profondamente, *attenersi a essa*, tentando di descrivere come, facendola, prendono forma all'istante un numero indefinito di cose.

Se si vuole indagare, attenendosi rigorosamente all'esperienza, in che modo si formano le cose che si esperiscono, si giunge ben presto alla conclusione che è nel fare esperienza di esse che ciò accade, o meglio che l'esperienza che si fa di esse è il processo della loro formazione. Siccome ogni esperienza è sempre esperienza *di qualcosa*, ciò implica che, facendo esperienza di una *certa* cosa, dal momento che questa non può che essere, per ciò stesso, formata, vi siano due alternative possibili: la cosa esperita si è formata *prima* o *durante* l'esperienza di essa. Tuttavia, se ci atteniamo all'esperienza, siamo subito costretti a scartare la prima ipotesi. E questo per due motivi. Da una parte perché non abbiamo nessuna esperienza del fatto che la tal cosa si sia formata *prima* che noi ne facessimo esperienza. Certo, potrei dire che la mela che tengo in mano si sia formata prima dell'esperienza che ne sto facendo ora, ma tale affermazione presuppone che la mela formata sia una cosa diversa dalla percezione stessa della mela – fatto di cui non posso fornire, evidentemente, alcuna prova empirica. In secondo luogo, non

potremo che scartare la prima ipotesi in quanto, pur volendo assumere che la cosa possa essersi formata prima dell'esperienza che si ha avuto di essa, nell'indagare poi, *a posteriori*, come ciò possa essere accaduto, se *davvero* ci si vorrà attenere all'esperienza si dovrà assumere che *quello* che si esaminerà per comprendere come la cosa si sia formata, essendo già oggetto di una nuova esperienza sarà anche, per ciò stesso, un'altra cosa da *quella* che è stata esperita *prima* e di cui si indagava la formazione. Sia nell'ipotizzare che la formazione della cosa sia avvenuta *prima* dell'esperienza che si è fatta di essa, sia nell'immaginare *a posteriori* come la cosa esperita possa essersi formata noi perdiamo la cosa stessa, o meglio, veniamo meno ai presupposti epistemologici entro cui abbiamo stabilito di indagarne la formazione. Il fatto di attenersi rigorosamente all'esperienza conduce così, infine, a un'ultima inevitabile alternativa: o non è possibile fare esperienza della *formazione* della cosa esperita o tale formazione coincide in tutto e per tutto con l'*esperienza della cosa*, cioè con il suo stesso *accadere*. Anche qui, tuttavia, è chiaro che la prima ipotesi non può essere provata empiricamente: come faccio a dimostrare, con l'esperienza, che non si ha nessuna esperienza della formazione della cosa? Al limite, rimanendo nel quadro di un'indagine empiristica, potrò collezionare una serie di prove fallimentari, ma ciò non condurrà in nessun modo a *escludere* con certezza empirica che non sia possibile fare esperienza della formazione della cosa esperita. Il punto è, in realtà, che questo stesso postulato è stabilito *a priori* e fa tutt'uno con la *rinuncia* – per quanto possa essere giustificata da cause di forza maggiore – ad *assumere*, o a *mantenere* nel corso dell'indagine, dei presupposti epistemici di tipo empiristico. A ciò segue direttamente, dunque, che la seconda ipotesi, cioè il fatto che la formazione delle cose coincida con l'esperienza che facciamo di esse, non solo è l'unica dimostrabile[107]alla luce di tali presupposti, ma l'unica dimostrabile, in generale, senza assumere *in maniera*

[107] Il condizionale va inteso in senso forte, letterale. Ciò che qui intendiamo dire è che tale ipotesi è l'unica per la quale, nel quadro di un'indagine empiristica, sia *possibile* fornire – e al limite *sensato* impegnarsi nel fornire – una dimostrazione, e non che essa è, in virtù di quanto detto finora, già dimostrata. Se lo sia o meno potrà essere verificato, eventualmente, da uno sguardo esterno che giudichi il presente lavoro nel suo complesso. Noi qui, al momento, offriamo solo le *giustificazioni* che ci spingeranno a procedere, nelle pagine seguenti, *in* questa stessa dimostrazione.

dogmatica delle verità di partenza, cosa che sarebbe del tutto contraria, d'altra parte, all'indagine filosofica.

Se l'esperienza immediata, dunque, è l'ambito entro cui dovremo indagare la formazione delle cose, possiamo procedere senza preoccuparci del *regressus ad infinitum* in cui le indagini filosofiche inerenti all'origine solitamente si incagliano. Non avrà alcun senso chiedersi, in particolare, se le *cose* esperite siano l'effetto dell'*unione* di elementi più piccoli, come se si trattasse di due momenti distinti. Nell'esperienza immediata, ciò che si esperisce è sempre già un *insieme di elementi*, sia esso inteso come situazione esperienziale specifica (scena percepita, scenario immaginato, evento ricordato ecc.) o in quanto parte di essa. Non può esservi alcuna distinzione *temporale*, insomma, fra le cose intese come *insiemi* e le cose intese come *elementi* in un'esperienza immediata. Al limite potremo concedere che all'interno di quest'ambito possa sussistere, fra queste stesse cose, una differenza di tipo *intensivo.* È chiaro che, infatti, a seconda delle contingenze e in base all'intensità di *approfondimento* (della situazione), o di *contestualizzazione* (delle parti), che potrà connotare un'esperienza immediata, sarà possibile cogliere *simultaneamente* un certo numero di *parti,* nel primo caso, o di *situazioni*, nel secondo, a un determinato livello del corrispondente processo intensivo. Così se osservo, ad esempio, la facciata di un condominio, è chiaro che in relazione all'intensità dell'approfondimento dell'osservazione potrò cogliere simultaneamente in essa uno o più poggioli o addirittura, trovandomi a un livello intensivo ancor più profondo in rapporto al punto di riferimento "facciata", la non uniformità del colore sulla superficie delle ringhiere; oppure, in relazione al tipo di contestualizzazione potrò cogliere simultaneamente le facciate di altri condomìni vicini o addirittura il vicinato stesso come insieme di condomìni, strade, piazze ecc. Rimane il fatto che in ogni caso, a prescindere dal livello d'intensità che ogni volta si esprime, questo processo non è mai realmente esperito, all'interno di una data unità di tempo, nei termini di un *passaggio intensivo in rapporto a-*, perché ogni passaggio di questo tipo già rinvia, a ben vedere, a un'esperienza differente in una differente unità di tempo. Detto in altri termini, le differenti intuizioni sensibili, o

impressioni, di una singola esperienza immediata (dalla percezione della facciata nel suo complesso a quelle dei dettagli inclusi nel suo perimetro visivo), se prese singolarmente non sono da intendere come *punti di arrivo* dell'elaborazione (sia essa intesa nei termini dell'approfondimento o della contestualizzazione) di altre intuizioni, ma come *parti* comprese, *assieme* ad altre intuizioni, nella medesima unità di spazio e di tempo. E ciò basta per concludere che, se il nostro fine è qui comprendere il modo in cui le cose che esperiamo (siano esse intese come insiemi o come elementi) *si formano* – anche prescindendo dal fatto che ciò dipenda da un processo di tipo signitivo, come del resto sosterremo – rimane irrilevante che un insieme qualsiasi, *una volta esperito*, possa poi venir inteso come elemento di un insieme più ampio, o viceversa un elemento qualsiasi, approfondendolo, come un insieme di elementi più piccoli, dal momento che ragionando in questo modo – il quale implica, evidentemente, un *regressus ad infinitum* – nel credere di poter ripercorrere *a posteriori* la formazione della cosa che si considera non si fa che *passare* in realtà ad *altre cose*, le quali appariranno a loro volta – e in virtù di ciò che, celandosi, rimane al di sotto di questo reiterato passaggio – *già formate*. Sia nell'approfondimento che nella contestualizzazione *a posteriori* ricopriamo ogni volta, pur credendo con ciò di operare un passaggio interno alla cosa considerata, il *processo di formazione* di una cosa nuova, e così il fatto che non riusciamo a guardare per più di una volta la stessa cosa, sia essa una scena o un dettaglio. Lo nascondiamo a noi stessi raccontandoci che si può cogliere l'essenza di una cosa qualsiasi comprendendone a posteriori le parti o comprendendo essa stessa come parte di altre. Il punto è che così facendo, in realtà, *facciamo essere* ogni volta – e dovremo capire *come* – ulteriori altre cose, lasciando puntualmente sullo sfondo, presupposte, quelle che ci eravamo convinti di comprendere proprio così facendo.

In base a quanto detto, proviamo ora a riconsiderare l'intero argomento più in generale. Si è visto che, attenendosi all'esperienza – il che significa ammettere che a ogni nuova esperienza corrisponda una cosa nuova, e che dunque non c'è possibilità di esperire per due volte la stessa cosa – l'esperienza medesima è, nella sua immediatezza, il *processo di formazione* delle cose che esperiamo. A queste

condizioni, potremmo dire, niente ci assicura che tali cose stiano *da qualche parte*, *già fatte, in attesa* d'essere esperite da qualcuno. Noi le esperiamo come *già fatte*, o *come se* fossero già fatte, solo in quanto, appunto, *le esperiamo*, il che non è diverso dal sostenere che solo in quanto le esperiamo (e non prima di ciò) le cose *son fatte,* e che dunque *esperire le cose* ha il medesimo significato di *far essere le cose.* Se poi nel mentre in cui facciamo esperienza di esse non riusciamo a cogliere tale stessa formazione è perché, essendo *immediata*, essa sarà sempre già in un certo modo *ricoperta* dai suoi risultati: le *cose formate.* Noi facciamo esperienza di esse, allora, *come se non* fosse stata questa medesima esperienza l'*occasione* della loro messa in forma, o *come se,* esprimendosi in positivo, le cose esperite si fossero *così formate* a priori. È necessario mostrare, al limite, come tale stessa *finzione* sia una modalità costitutiva dell'*esperienza immediata*. Ma questa trattazione avrà come scopo, più in generale, quello di mostrare che l'esperienza è, nella sua stessa essenza, *istituente*, e rappresenta perciò l'orizzonte lontano del presente lavoro.

Tornando invece alle questioni lasciate qui in sospeso, dopo aver mostrato che l'*unione del molteplice* – da cui dipende la formazione delle cose – non conosce un vero e proprio sviluppo temporale – accadendo piuttosto nell'unità *infinitesimale*, nel senso di *non quantitativamente misurabile*, di un'esperienza immediata – c'è da capire in che senso tale unione consista in un'*operazione signitiva* immanente all'esperienza immediata.

Diciamo subito che non vi è un'esperienza di questo genere – che è sempre già *accadere*, o *formazione istantanea* di un insieme di più parti – senza *attenzione* espressa *verso qualcosa*, o meglio ancora senza *indicazione di qualcosa* in rapporto a cui, nella medesima unità di tempo e spazio, si esperiscono anche, ma con *meno consapevolezza*[108]*,* differenti altre cose. Lo si è già visto, in parte, con l'esempio

[108] Con ciò non bisognerà pensare che si è consapevoli, anche, *di indicare* qualcosa a discapito di altro, ma solo che si è consapevoli *di quella stessa cosa*, nel senso di poter cogliere meglio, rispetto ad altre, com'è fatta, di quali elementi è composta ecc. Se si è maggiormente consapevoli, in questo senso, di quella stessa cosa anziché di altre, chiaramente è perché la nostra attenzione – prescindendo dal fatto che si sia consapevoli anche di ciò (cosa che non va da sé) – è rivolta ad essa.

del vicinato inteso come insieme di condomìni, o del condominio inteso come insieme di poggioli. In un caso del genere, così come in altri, a seconda di ciò a cui *si rivolge* l'attenzione si esperiscono di fatto, ma con minor consapevolezza, differenti altre cose. Se osservo il *borgo* di una città dall'alto, *nel suo complesso*, va da sé che, pur esperendoli, avrò meno consapevolezza dei *tratti* di *uno* dei condomìni compresi nel suo perimetro, e così ancor meno consapevolezza – relativamente al punto di riferimento "borgo" – dei *tratti* di *uno* dei poggioli di esso, fino ad arrivare alla quasi totale inconsapevolezza dei *tratti* della *ringhiera* di quest'ultimo. Ma ciò che accomuna, in ogni caso, tutte queste impressioni di cui si è via via sempre meno consapevoli è il fatto di *accadere*, assieme ad altre, nel quadro di un'esperienza essenzialmente *orientata*, e il cui orientamento non solo sarà sempre indicativo della cosa mirata ma, *anche*, di una serie di altre cose in base a cui essa, a seconda dei casi, potrà essere l'insieme stesso che le comprende o una delle parti, assieme a queste, di un insieme più ampio ancora. Prescindendo dalla prospettiva da cui è possibile esaminare la questione possiamo dire che sia nel caso di ciò che, nell'esperienza, è oggetto di attenzione, sia nel caso di ciò che nello stesso istante, rispetto a esso, rimane sullo sfondo o a margine, l'esperienza medesima è, da un punto di vista sostantivale, un *insieme* di parti, o un insieme di relazioni (che è lo stesso), e da un punto di vista dinamico un *indicare* più cose assieme (siano esse insiemi di parti o parti di insiemi). Ciò che conta, per noi, è che nei modi di questo indicare ne va della formazione stessa di ciò che è esperito. Nel prossimo capitolo, dunque, si tenterà di chiarire il senso strutturalmente *signitivo* dell'esperienza. A tal fine si rivelerà utile il confronto con un concetto centrale per la fenomenologia: l'intenzionalità. In particolare, sarà utile ripensare tale concetto a partire da ciò che lo accomuna all'indicazione, e cioè quel *tendere a* che stringe assieme il soggetto e l'oggetto in quel medesimo stato dinamico che è il *fenomeno*. Recuperare tale senso del termine implicherà un confronto con il pensiero di Franz Brentano, dove è ancora possibile rinvenire (o almeno in una prima fase del suo percorso intellettuale) il concetto di intenzionalità in tutta la sua ampiezza, prima che Husserl, nel tentare di correggere il maestro, ne riducesse la portata in un atto

esclusivamente rivolto al significato, all'idealità o all'essenza dell'oggetto, il quale, come tale, nella dimensione dell'intenzionalità – affermerà nelle Ricerche Logiche – «può essere meramente presunto, e in realtà non sussistere affatto»[109].

LA RADICE SIGNITIVA DELL'INTENZIONALITÀ

La psicologia dal punto di vista empirico, pubblicata nel 1874 da Franz Brentano, è una delle prime opere in cui compare la connessione tra fenomeno psichico e intenzione. Va' precisato che per quanto il filosofo tedesco postuli una differenza di natura tra fenomeni fisici e psichici essa appare per lo più funzionale a definire l'oggetto della psicologia in quanto scienza della psiche, senza con ciò assumere, all'interno del testo, un reale rilievo teoretico, soprattutto se si considera che nella parte di esso dedicata a questa differenza il fenomeno fisico figura, a conti fatti, come un sotto-insieme del fenomeno psichico, così come "un rosso visto" è compreso nel fenomeno del «vedere un rosso»[110].

Il vero oggetto dell'opera, dunque, sullo sfondo di una differenza mai del tutto chiarita tra fisico e psichico è in realtà la *struttura fondamentale dell'esperienza*. Come è stato osservato, infatti, la psicologia di Brentano è «una scienza empirica sia per il suo oggetto che per il suo metodo»; «lo stesso aggettivo "empirico" non indica un'analisi dell'esperienza nel senso dell'empirismo inglese, ma riassume l'idea aristotelica di un'esperienza pura e della sua analisi»[111].

Alla luce di tale quadro si spiegherebbe così, anche, l'interesse di Brentano per i *fenomeni psichici* (*vedere* un colore, *udire* un suono, *pensare* un concetto, *sentire* caldo ecc) più che per i singoli *sense data* (*un* colore, *un* suono ecc). Ma il suo vero problema, evidentemente, è quello di individuare, più in generale, una prospettiva capace di comprendere quanti più aspetti possibili dell'esperienza. Fin dalla prima definizione che Brentano fornisce del fenomeno psichico, infatti, si

---

[109] Cfr. E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, vol. 1/2, ed. it. a cura di G. Piana, Mondadori Editore, Milano 1968, pp.163-164.
[110] F. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico 1,* vol.1/2, cit., pp. 143-166.
[111] *Ivi,* Introduzione, p. IX.

intuisce che ciò che conta di quest'ultimo, nel quadro della sua indagine empirica, non è nemmeno la psiche *stricto sensu*[112], ma la *relazione* stessa – che solamente in tale fenomeno appare – *tra il fisico e lo psichico.*

> Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici medioevali chiamarono l'in/esistenza intenzionale (ovvero mentale) di un oggetto, e che noi, anche se con espressioni non del tutto prive di ambiguità, vorremmo definire il riferimento a un contenuto, la direzione verso un obietto (che non va inteso come una realtà), ovvero l'oggettività immanente. Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa come oggetto, anche se non ciascuno nello stesso modo. Nella presentazione qualcosa è presentato, nel giudizio qualcosa viene accettato o rifiutato, nell'amore qualcosa viene amato, nell'odio odiato, nel desiderio desiderato, ecc. Tale in/esistenza intenzionale caratterizza esclusivamente i fenomeni psichici. Nessun fenomeno fisico mostra qualcosa di simile. Di conseguenza possiamo definire psichici quei fenomeni che contengono intenzionalmente in sé un oggetto.[113]

Con il termine intenzionale, l'aspetto del fenomeno psichico su cui Brentano pone qui l'accento è il riferimento, nonché il *tendere a*, un oggetto. Ma se ciò che conta davvero è l'*atto* stesso del riferimento, più che il riferimento inteso come *oggetto*, è necessario ammettere che attraverso la «percezione interna» – l'unica con cui esperiamo integralmente il fenomeno psichico[114] – «quando vediamo un colore e abbiamo una presentazione del nostro vedere, nella presentazione del vedere viene presentato anche il colore visto»[115]. Va detto anche, d'altra parte, che nel secondo volume dell'opera, pubblicato nel 1911, Brentano rettificherà questa sua posizione, affermando in particolare che «affinchè qualcosa stia in un riferimento psichico non è essenziale l'esistenza dell'obbietto, ma quella di qualcuno che vi si

---

[112] Cfr. *Ivi,* p. 75, secondo Brentano la psiche, intesa come sostanza, sarebbe "una finzione che non trova nessuna corrispondenza nella realtà effettiva, e la cui sussistenza, qualora fosse possibile, non sarebbe comunque dimostrabile".
[113] *Ivi,* pp. 154-155.
[114] *Ivi,* pp. 93-94.
[115] *Ivi,* p. 199.

riferisca psichicamente»[116]; «non è richiesto – affermava già a inizio Novecento – che quando penso un rosso, un rosso esista, come se il pensante-rosso e il rosso-pensato fossero due reali e che l'uno non potrebbe essere, né essere riconosciuto, senza l'altro. Rosso-pensato non è un nome, ma un'espressione co-significante».[117] Nonostante ciò, al di là delle rettifiche del suo autore, per comprendere il concetto di *indicazione* sarà più utile, in questa sede, riferirsi alla definizione di fenomeno psichico sopra citata, vedendo nella sua ambiguità niente di più, e niente di meno, che il prezzo da pagare per descrivere l'unità infinitesimale, o l'*infinitesimo spazio-temporale* in cui atto e oggetto, nella dinamica del riferimento, non si *presentano* senza già *confondersi* l'uno nell'altro («quando vediamo un colore e abbiamo una presentazione del nostro vedere, nella presentazione del vedere viene presentato anche il colore visto»). Questo aspetto di *co-implicazione* è, per l'appunto, di fondamentale importanza per mantenere nel quadro di un'indagine empirica l'*oggetto intenzionale* – ciò che d'altra parte, nell'ultimo Brentano come in Husserl, verrà via via estromesso, come vedremo, dall'idea fenomenologica di intenzione –, e reinterrogare la *tendenza a esso* nei termini dell'*indicazione*.

La definizione di Brentano presuppone, innanzitutto, la definizione generale di fenomeno come *manifestazione* (non nel senso di ciò che modifica, o che ricopre, come un'apparenza, "la realtà", ma che semplicemente *presenta qualcosa*). La sua domanda è allora la seguente: "che cosa *si presenta* nel fenomeno psichico?" E a essa risponde, in una parola, "l'intenzionalità", cioè "il *riferimento* nella sua doppia accezione di attività e oggetto" (da qui l'*ambiguità* – che egli stesso non manca di riconoscere – di questa sua definizione). Ora, se intesa in questi termini la nozione di intenzionalità sembra assumere, nonostante tutto, un non indifferente spessore filosofico; non solo perché con essa si renderebbe ragione, a un tempo, dell'atto e dell'oggetto del riferimento – cosa a cui allude anche, fra le diverse varianti del

[116] F. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico 2. La classificazione dei fenomeni psichici,* cit., p. 119.
[117] F. BRENTANO, *Die Abkehr vom Nichtrealen,* Meiner, Hamburg 1977.

termine, l'idea di un'*oggettività immanente* –, ma anche in quanto la *generalità* di essi che questa nozione stringe in sé sarebbe tale da fare dell'intenzionalità stessa una condizione comune ai più disparati fenomeni psichici. Non solo a quelli, come si è già visto, del senso e della fantasia, ma anche ad altri fenomeni il cui carattere intenzionale potrebbe risultare, sotto certi punti di vista, non altrettanto evidente. Fra questi Brentano cita, oltre ad alcuni situabili *fra* la sfera della fantasia e quella dell'intelletto (ricordo, attesa, deduzione, convinzione, opinione, dubbio), i diversi sentimenti *(feelings)* di gioia, tristezza, paura, speranza, coraggio, viltà, ira, amore, odio, desiderio, volontà, intenzione, stupore, meraviglia, disprezzo, ecc.[118].

Pur ammettendo che «l'obietto cui un sentimento si riferisce non è sempre un oggetto esterno» egli afferma, in generale, che i sentimenti

> si riferiscono indubbiamente a oggetti, e il linguaggio stesso lo accenna mediante le sue espressioni. Affermiamo di rallegrarci di qualcosa, o che qualcosa ci fa piacere, oppure che ci dispiace di qualcosa o che qualcosa ci rattrista. Inoltre si dice: ciò mi rallegra, ciò mi addolora, ciò mi dispiace, ecc. Gioia e tristezza, affermazione e negazione, amore e odio, desiderio e rinuncia seguono tutti evidentemente una presentazione e si riferiscono a ciò che vi è presentato.[119]

La definizione di Brentano permetterebbe così di estendere l'intenzionalità a ogni livello dell'esperienza. Tuttavia, come si è in parte già visto, se nel secondo volume tale estendibilità, che potremmo definire "estrinseca", verrà mantenuta, lo stesso non si potrà dire per quella "intrinseca", ovvero per l'estendibilità del concetto in quanto tale, da cui sarà appunto estromesso il concetto di *oggetto* inteso come un che di individualizzato e indipendente – nell'intenzionalità stessa – dal riferimento in quanto *atto*. L'analisi del concetto di indicazione, da questo punto di vista, non solo consentirà – essendo coestensivo a quello di intenzione – il recupero di una dimensione di co-implicazione fra atto e oggetto nel quadro del "riferimento a-", ma anche una maggiore specificazione di quegli aspetti per cui la considerazione

[118] Cfr, F. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico*, cit., p. 145.
[119] *Ivi,* p. 156.

del primo, in questo quadro, non potrà essere in alcun modo slegata da quella del secondo.

Ora, per motivare l'esclusione dell'oggetto intenzionale dal fenomeno psichico Brentano si cimenta in una serie di dimostrazioni per concludere che «né la così detta percezione esterna, né quella che Locke chiama riflessione, e che possiamo chiamare anche percezione interna, ci offrono esempi di un intuire *individuale*»[120]. Per quanto riguarda la percezione interna, a sostegno della tesi egli addurrà, in un modo per lo più *apodittico*, degli argomenti su cui non sarà necessario soffermarsi a lungo, dal momento che proprio nel *modo* essi fuoriescono, per definizione, dal campo epistemico entro cui egli stesso dichiara di muoversi: l'*indagine empirica*. Ricordiamo solamente, a titolo di esempio, che il semplice fatto che *più soggetti* possano, come me, percepire se stessi come giudicanti nell'atto del giudizio non implica – come sostiene Brentano[121] – che per ciascuno di essi il sé giudicante che si manifesta nel fenomeno psichico non sia individuale, ma solo, appunto, che per ciascuno di essi, me compreso, è possibile percepire nell'atto del giudizio il sé giudicante, il quale, tra l'altro, è più verosimilmente per ciascun atto di giudizio un che di individuale, dal momento che ogni atto di questo tipo, e più in generale ogni fenomeno psichico *presenta,* a seconda dei casi, dei tratti *singolari* (il sé giudicante che si presenta in "un giudicare" qualsiasi può essere, ad esempio, calmo, agitato, offeso e così via). In ogni caso, come anticipato pocanzi, l'argomento non rientrerebbe *di diritto* nel quadro di un'indagine empirica: che un altro soggetto, oltre a me, possa percepire o meno il sé giudicante, in una certa maniera, nel mentre stesso in cui giudica, non è a rigore un fatto di cui posso rendere conto *con l'esperienza* – e tanto meno con l'esperienza immediata – ma solo con un *giudizio a priori sull'esperienza* che tale soggetto fa di sé quando giudica.

---

[120] F. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico 2. La classificazione dei fenomeni psichici*, cit., p. 165.
[121] *Ibidem*.

Per quanto riguarda invece la percezione esterna, la medesima tesi per cui non sarebbe possibile intuire alcun che di individuale – sebbene non condivisibile – è ora fondata da Brentano su basi *per lo più* empiriche.

> Rispetto all'intuizione esterna, si potrebbe inizialmente credere che essa ci mostri qualcosa di individualizzato, per esempio un punto rosso, associando una specificazione di colore e una di luogo. Solo una psicologia avanzata può, però, insegnare che la visione ottica ci mostra il colorato, quanto alla sua localizzazione, non *modo recto*, ma *modo obliquo*. Ciò che noi ci presentiamo *modo recto*, in relazione locale, è solo un *luogo* non qualificato, dal quale intuiamo il colorato come distante in una certa direzione e per un certo grado. *Gli stessi rapporti di direzione e di distanza possono però ricorrere in ogni punto dello spazio e dunque, con l'universalità del punto spaziale intuito modo recto, si dimostra anche l'universalità della intuizione esterna.*

Tale argomento, culminante nell'effettiva inesistenza dell'oggetto intenzionale nel fenomeno psichico, è solo parzialmente originale. Esso è sostanzialmente ripreso, come Brentano afferma qualche riga più sotto, da Johannes Müller, che «parlava di una "proiezione" verso l'esterno degli oggetti visti», e da Petroniewicz, il quale «sosteneva che chi vede percepisce un certo punto come sede del proprio io e si manifesta a se stesso come distante da ciò che egli vede colorato». Sullo sfondo di tali teorie, la vera tesi di Brentano è che

> la caratteristica che vale per la sensazione ottica è valida per tutte le sensazioni, e quindi ad esempio anche per le sensazioni acustiche, alle quali moltissimi non volevano riconoscere alcuna localizzazione, per quanto quest'ultima sia dimostrata in modo evidente già dal fatto che possiamo distinguere se un ronzio si verifica a destra o a sinistra. Esaminando più precisamente la localizzazione si trova però che anche in questo caso è possibile parlare di *proiezione*. Il ronzio si manifesta come qualcosa da cui un *punto non qualificato* dista in una certa direzione, proprio come nella sensazione ottica il colorato; e con questo non solo un ronzio viene messo in relazione locale con un altro, ma ciascun ronzio viene posto in relazione locale con

> gli oggetti che noi vediamo. Questo è stato spesso così totalmente disconosciuto che anche laddove si voleva riconoscere uno spazio sensibile a sensi diversi, si metteva in dubbio se si trattasse di un vero e proprio spazio o di un qualcosa di analogo eterogeneo. Certo le manifestazioni di suono e di colore vengono proiettate nello stesso spazio e possiamo anche spingerci più in là, fino a dire che una tale proiezione si verifica e che, dallo stesso punto non qualificato, essa si verifica anche in ogni altra manifestazione sensibile, come nel gusto, nell'olfatto, nella temperatura e nella sensazione tattile, siano questi ultimi di tipo affettivo o meno. Qui abbiamo dunque a che fare con una legge che comprende l'intero ambito della percezione esterna e troviamo perciò pienamente dimostrata la nostra tesi secondo cui la percezione esterna, come quella interna, non ci mostra mai qualcosa di individuale.[122]

Fra i diversi spunti di riflessione offerti da questo passaggio notiamo, innanzitutto, che il *tratto intenzionale* è ora esteso da Brentano a tutti gli ambiti dell'esperienza sensibile. La *proiezione*, da questo punto di vista, non sarebbe che il modo con cui si presenta l'intenzionalità stessa nella sensazione in generale. Ma se in tal senso viene così confermata, in modo ancor più dettagliato, l'estendibilità orizzontale, o estrinseca, di tale concetto, quella intrinseca è ora limitata dall'effettiva rimozione dell'oggetto intenzionale, e non tanto perché la percezione esterna non *rinvia* più, in generale, a un oggetto, ma in quanto in essa – come anche in quella interna –, assieme all'atto di percepire non si *presenta* più – diversamente da ciò che ancora suggeriva la definizione del '74 – l'oggetto intenzionale. Più precisamente, afferma Brentano, ciò a cui la percezione *tende*, ovvero ciò che in essa è presentato *modo recto*, è solamente un «luogo non qualificato, dal quale intuiamo il colorato [nel caso della sensazione ottica] come *distante* in una direzione e per un certo grado». Questa tesi – che per certi versi lascia ancora intendere che un oggetto qualunque si presenti sempre, per quanto indirettamente, *modo obliquo*, nella percezione – rimane tutto sommato, ancora una volta, piuttosto ambigua. Nel contesto della percezione, infatti, ciò che nella definizione di *Psicologia 1* era il *presentato* della

[122] *Ivi,* pp. 165-166.

presentazione appare ora come una sorta di *allusione vuota*, qualcosa di cui si dice che nemmeno la percezione, in fondo, può dare testimonianza, e priva essa stessa – assieme al punto da cui è intuita come *un che di distante* – di qualsiasi contenuto, così come ne sarebbe priva l'allusione ai "fiori", afferma Brentano, nel pensiero di «un uomo amante dei fiori»[123]. Ciò è confermato, inoltre, da Brentano medesimo quando, nel far emergere gli esiti più radicali della sua teoria afferma che essendo questi rapporti di direzione e di distanza ricorrenti *in ogni punto dello spazio*, «con l'universalità del punto spaziale intuito *modo recto* si dimostra anche l'universalità della intuizione esterna», e così che la percezione stessa, nell'insieme delle sue intuizioni – siano esse *modo recto* o *modo obliquo* – «non ci mostra *mai* [corsivo mio] qualcosa di individuale».

A rigore sarebbe forse più corretto dire che Brentano oscilla continuamente fra l'assumere la tesi secondo cui ciò che è individuale è pensato, per quanto *modo obliquo*, come un che di *relativo*, come un *differenziarsi* (cromatico, sonoro ecc) di qualcosa da una serie di altre cose più o meno distanti di essa da un punto comune, e quella per cui, invece, in ragione dell'universalità di qualsiasi punto dello spazio, non vi sarebbe alcun che di individuale nella percezione. In ogni caso, è fin troppo chiaro che nell'approcciarsi all'opera di Brentano, come sostiene lo stesso Krauss, «*il vero problema non è* [tanto] *di sapere come si ottengono presentazioni generali, ma come si ottengono presentazioni di qualcosa di individuale*»[124].

Sulla scorta di tale notazione, dunque, proviamo ora a sciogliere la questione laddove Brentano sembra offrirci un maggior margine di manovra: la prima tesi. A ben vedere, essa contiene già ciò di cui si ha bisogno per comprendere in che senso

---

[123] Questo esempio ricorre più volte in *Psicologia II* ed è utilizzato, in particolare, per spiegare la differenza fra *modo recto* e *modo obliquo*: «se penso un amante dei fiori, l'amante dei fiori è l'obietto che penso *in recto*, mentre i fiori sono ciò che penso *in obliquo*», p. 165. Bisogna tuttavia tener presente che, anche in questo caso, come ricorda Oliver Kraus in nota all'edizione del 1925, «la locuzione "l'amante dei fiori è l'obietto che penso in recto" potrebbe essere fraintesa, come se venisse predicato qualcosa dell'amante dei fiori, mentre dico esplicitamente che ho lui per obietto, cioè lo presento». L'*avere l'amante dei fiori per obietto*, il *riferisi a lui* non implica, in altri termini, che lui stesso *esista effettivamente*, nel fenomeno psichico, come qualcosa di individualizzato, con dei tratti specifici ecc.

[124] F. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Introduzione all'edizione del 1924, cit., p. 14.

tutto quello che ci presentiamo è *necessariamente* individuale. Se si considera, ad esempio, il punto di proiezione, per quanto ne dica Brentano affinché questo sia differente dagli altri come ciò in rapporto a cui essi sono *relativamente individuali* è necessario che anch'esso, in realtà, si differenzi da questi *in un certo qual modo,* e che dunque, così come gli altri, sia anch'esso un che di *individuale*[125]. La tesi della relatività dell'oggetto intenzionale non fa che *mostrare*, in altri termini, l'opposto di ciò che Brentano, con essa, *voleva dimostrare*, cioè che *tutti* i punti di uno spazio percepito sono, e non possono non essere, individuali. E questa conclusione segue direttamente, tuttavia, dall'assioma che Brentano stesso avrebbe posto alla base della propria *teoria della percezione*, ovvero che ogni cosa percepita è tale *solo* in quanto si trova a una *distanza differenziante* da una serie *eterogenea* di altre cose. Nel quadro del presente lavoro questo stesso assioma rappresenterà, idealmente, la formulazione a partire da cui provare a leggere l'intenzionalità come condizione di coimplicazione fra l'*attualità del tendere* e la *singolarità delle cose* a cui si tende. Abbiamo cercato di descrivere, con e contro Brentano, il modo in cui si presentano gli oggetti intenzionali nella percezione e, più in generale, nel fenomeno così detto "psichico". D'ora in poi si tratterà di chiarire, attraverso il concetto di *indicazione*, il carattere dinamico-intenzionale di questi stessi oggetti.

Il campo empirico e l'indefinita trasponibilità dell'indice

Ritorniamo così a considerare quella che Brentano riteneva essere, in una prima fase del suo pensiero, la caratteristica fondamentale dei fenomeni psichici, nonché "l'in/esistenza intenzionale (ovvero mentale) di un oggetto", definita anche come "il riferimento a un contenuto", "la direzione verso un obietto (che non va inteso come una realtà)" e, in una versione più contratta, "l'oggettività immanente". Ora, in tutte queste varianti, la definizione del fenomeno psichico è, nel suo complesso, inscindibilmente legata a quella dell'oggetto intenzionale. Non si comprende nulla

[125] Riporta critica simile mossa anche da Krauss in nota a *Psicologia 2*, cit., p.166.

del primo, in altri termini, senza aver ben chiaro che cosa intendere con il secondo. D'altra parte, come è ammesso dallo stesso Brentano, in ognuna di queste varianti il significato dell'oggetto rimane *ambiguo*. Il carattere di in/esistenza intenzionale, ad esempio, rinvia sia all'idea che l'oggetto, nel fenomeno psichico, non esista, sia a quella che esista – considerando la barra fra il prefisso locativo "in" e il sostantivo "esistenza" – come ciò che *in* esso ne definisce la *direzione*. Così, con *Psicologia 2,* tornando nuovamente sulla questione Brentano si risolverà nella tesi secondo cui «l'elemento caratteristico di ogni attività psichica sta nel *riferirsi a qualcosa* come obietto», e non tanto nella *cosa* a cui ci si riferisce: «se uno pensa qualcosa, deve esistere *ciò che pensa*, ma non l'obietto del suo pensare»[126]. È interessante come in questa svolta si possa riconoscere, e non senza stupore, quelle caratteristiche – incontrate in precedenza – che il filosofo tedesco attribuirà, in un complesso di appendici aggiunte nel '25, ai *tratti individualizzati* della percezione. Anch'essi, infatti, come il fenomeno psichico nel suo complesso, non sono da intendere come dei veri e propri *obietti* ma – sullo sfondo eterogeneo della percezione – come ciò la cui realtà si definisce nella *distanza differenziante* – in una certa direzione e per un certo grado – da un luogo non qualificato. Semplicemente la prospettiva è ora invertita: se nella definizione del fenomeno psichico in generale ciò che rimaneva «non qualificato» era l'obietto a cui lo «psichicamente attivo» si riferiva, in questo caso è il luogo stesso da cui parte la proiezione a non esserlo. Ma rimane il fatto che anche nel primo *ciò che pensa* non ha realtà se non in quanto *pensa qualcosa*, se non in quanto *si riferisce* – il che implica già, evidentemente, il suo essere *a una certa distanza* e *in qualche modo orientato* – a ciò che è altro da sé. In entrambi i casi, dunque – posto che, come abbiamo già avuto modo di mostrare, il fatto che qualcosa abbia realtà solo in quanto *si riferisce* a qualcos'altro implica che le due o più cose siano *individualizzate* e che, in altri termini, in una relazione di questo tipo *non possa esservi nulla di "non qualificato"* –, la caratteristica del riferimento, o del *tendere a*, definisce l'*essenza* – e assieme a questa gli *accidenti* – di ciascuna

[126] *Ivi,* pp. 117-118.

cosa che è *posta in relazione* nel fenomeno psichico, il che equivale a dire, in ultima istanza, che ciascuna di esse è un *indice*. Che si tratti di *ciò che pensa* o di *ciò che è pensato* si ha qui a che fare, in altri termini, con qualcosa che non si pone senza *indicare* – nel senso proprio di *fare segno* – verso qualcos'altro. Se nel caso di *ciò che pensa* appare più evidente – dal momento che ogni atto psichico implica il rivolgersi verso uno o più oggetti da parte di un soggetto – la tal cosa dipende dal fatto che si ignora il modo in cui *ciò che è pensato* indica a sua volta qualcos'altro e, nello specifico, il luogo stesso in cui è *posto* colui che lo pensa. Da questo punto di vista, sebbene appaia, di primo acchito, non molto evidente, ammettendo che il pensare implica sempre, anche, un *indicare qualcosa*, ne consegue che ciò che è pensato, in quanto *indice* di una serie d'altre cose, non è meno pensante di ciò che lo pensa. D'altra parte, se si assume – estendendola a tutti i livelli dell'esperienza – la tesi di Pietroniewicz, per la quale ognuno di noi «si manifesta a se stesso [nella visione] *come distante* da ciò che egli vede colorato», diventa forse più chiaro che è solo allorquando il punto di vista è *tras-posto* in ciò che è pensato che il pensante medesimo pensa se stesso come *ciò che lo pensa*. Non posso pensare *me stesso* senza pensare, in generale, *a partire da ciò* che è *altro da me*, e senza mettermi in tal senso nelle condizioni per *scoprire* che ciò che penso essere il *me stesso* non è *altro* da ciò che penso essere *altro da me.* E questo non solo perché scopro essere *in altro* il punto di vista da cui mi concepisco, a seconda dei casi, come *vedente un rosso*, *udente un ronzio*, *pensante un concetto o un cane alato*, ma anche in quanto non vi è *altro*, oltre a tale *altro da me* che esperisco, che possa essere il *me stesso*.

> Per quanto mi riguarda, quando mi addentro in profondità in ciò che definisco *me stesso*, mi accade sempre di imbattermi in questa o in quell'altra percezione particolare, di caldo o freddo, luce o ombra, amore o odio, dolore o piacere. Per quanto ho tentato, non mi è mai riuscito di incontrare *me stesso* senza possedere una presentazione, né ho mai potuto scoprire qualcosa fuori dalla presentazione. Se le mie presentazioni scompaiono per un certo tempo, come accade nel sonno profondo, per tutto questo tempo non sono in grado di sentire nulla che abbia a

> che fare con *me stesso*, e si potrebbe dire in effetti che in quel momento non esisto affatto.[127]

Ne consegue che ciò che ora scopro *al fondo* dell'*altro da me* non è, in realtà, il *me stesso* che prima gli opponevo, ma il *luogo indefinitamente tras-ponibile* da cui per un *distanziamento differenziante* ogni cosa esperita, me compreso, *prende forma*, e che prima immaginavo essere la sede di un'entità *astratta* – come *trascendente* il piano entro cui ogni altra cosa era esperita – che chiamavo *me stesso*. Tale luogo è coestensivo al *campo d'immanenza* in cui ogni cosa esperita è formata in quanto *posta*, di colpo, in determinate relazioni con le altre. In esso non c'è cosa, appunto, che non sia il luogo *a partire dal quale* le altre sono esperite in un certo qual modo, come anche, viceversa, non ce n'è una che non sia esperita a partire da quel luogo che è l'insieme di tutte quelle esperite assieme a essa. Così, quando guardo la mela che tengo in mano essa è sia il luogo a partire da cui esperisco, in un certo modo, una serie di altre cose, fra cui per esempio la mano (della quale, evidentemente, farei un'esperienza diversa se mirassi – pur mantenendola nel mio capo visivo – l'orologio a muro anziché la mela), sia una cosa che è esperita, in un certo modo, solamente in quanto posta in un campo di certe altre cose (un ronzio, un concetto, un cane alato, un ricordo d'infanzia) esperite assieme a essa. Il luogo di proiezione di cui parla Brentano, allora, lungi dall'essere l'*inqualificabile* da cui derivano tutti i *qualia* è in realtà ciò che in ognuno di essi ne fa, a un tempo, un *indice* degli altri. D'altra parte, attenendosi all'esperienza, non sarà in alcun modo possibile provare l'esistenza di un luogo "non qualificato". Al contrario, nel fare esperienza di una certa qual cosa si ha la *prova provata* che non è possibile esperirla senza esperirne al contempo, e *a partire da essa*, delle altre, senza cioè che essa – con le qualità che le derivano dal fatto di essere in relazione con altre – non *rimandi* a sua volta a queste, che a loro volta esistono, *per via di ciò*, nello stesso campo empirico *in un certo qual modo* anziché in un altro, come quando nel *guardare la mela* che ho

[127] D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 505

di fronte questo fatto è già determinante rispetto al *modo d'esistenza*, nello stesso campo visivo, della mosca che *simultaneamente* colgo con la coda dell'occhio, e viceversa questa impressione apparentemente ininfluente è altresì determinante rispetto al modo d'esistenza nello stesso campo visivo della mela che ho di fronte.

Alle stesse condizioni, inoltre, risulterà evidente che tale *indicare* non appartiene più *a me* che alle *cose* da me esperite in quanto indicate. Di primo acchito verrebbe da dire, forse, che nell'indicare la mela con lo sguardo sono pur sempre io che, a partire da essa, indico *anche* una serie di altre cose. Ma chi mi assicura che questo *indicare a partire dalla mela* dipenda più da me che da essa? Senza contare che, indipendentemente dalla mia volontà, il fatto di esperire *altre cose* partendo dalla mela accadrà comunque – perché non è possibile, in definitiva, esperire qualcosa senza al tempo stesso esperire dell'altro –, a ben vedere nulla prova, attenendosi all'esperienza, che la *causa* di tale fatto sia in *me stesso*. E anche se fosse, che cosa sarebbe poi questo *me stesso* che distinguo dalla mela? Per definirlo, come si è già visto, dovrei comunque basarmi su altri *sense data*, il che confermerebbe ancora di più che il me stesso, stando a ciò, può essere tutto (mela compresa) come nulla. Questa stessa conclusione mi permette così di scoprire che la *causa indicante* che ricercavo al di là delle cose esperite, in un astratto e trascendente me stesso, è in realtà *immanente* a ognuna di esse, e che tale me stesso è, in sintesi, la *posizione* che ognuna di esse, nell'atto stesso di *indicare* le altre, a suo modo *ricopre*. Guardo dunque un rosso che ho di fronte. L'esistenza del me stesso è già resa evidente, se si vuole, dal fatto che la tal cosa – come tutte le altre di cui, a partire da essa, ho esperienza – è *altro da me*. Ma pur essendomi l'esistenza del me stesso, in questo modo (cioè per via *negativa*) evidente, non lo è meno il fatto che l'esperienza che ho di esso non si distingue da quella che ho di tutto ciò che è altro da me. Scopro così che ogni cosa da me esperita è al tempo stesso un modo, o una via *positiva,* per dire *ciò che sono*, e che è dunque in ognuno di tali *modi* (un rosso, un ronzio, un concetto, una gioia ecc.) che devo riconoscere quella cosa per la quale una serie d'altre cose sono esperite e indicate. E non si tratta così di dissolvere il me stesso in ciò che esperisce, fino al

punto di negarne l'esistenza – che è invece evidente, come si è visto, sia per via negativa che positiva – ma di affermare che in quanto *cosa* per la quale una serie di *altre* – se stesso compreso – sono esperite, esso *esiste*, al pari delle altre, *in un certo qual modo*. Se intraprendo la via positiva, ad esempio, il me stesso consiste in una *cosa* che esperisco, supponiamo un rosso, e a partire da cui una serie di *altre* sono esperite, con sempre minor consapevolezza, in una certa direzione e per un certo grado, cioè per una sorta di distanziamento differenziante che è sia *quantitativo* (se si considerano le cose, appunto, come dei *quanti* localmente distinti) che *qualitativo* (se le si considera come *quali*, *gradi di esistenza* o *modi* del medesimo campo empirico)[128]. Se intraprendo la via negativa, d'altra parte, pur in un senso diametralmente, o prospetticamente opposto, il me stesso è, anche in questo caso, una certa cosa esperita o, che è lo stesso, una cosa che esperisco in un certo qual modo. In particolare, esso è esperito come ciò che è *altro* in rapporto al medesimo rosso. E cosa sarà mai questo altro? Lo si è visto prima: tutto ciò che, a partire dal rosso, è esperito meno intensamente o con un minor grado di consapevolezza (questo è anche il caso, trasferendo la questione dall'estetica all'etica, di coloro che si definiscono *per difetto* a partire dagli altri, e che a forza di qualificarsi per mezzo della *negazione* delle qualità altrui finiscono per essere più consapevoli di ciò che negano che non di se stessi). Quel che conta è che in entrambe le vie esperisco il me stesso in un certo qual modo. E questo è un aspetto che lo pone, in definitiva, sullo stesso piano di tutto ciò che esperisco come altro da me. Ma *chi è* allora, ci si potrebbe forse chiedere, quest'*io* che dice d'esperire tanto se stesso quanto le altre cose? Egli non *suppone* silenziosamente, in fondo, di appartenere a un piano differente da quello delle cose che esperisce? In realtà questa sup-*posizione,* lungi dal confermare il sospetto che emerge dalla domanda è più una conferma del fatto che il *posizionamento dell'io*, nel mentre in cui egli esperisce se stesso e le altre cose del piano empirico *è*, per ciò stesso, *già avvenuto all'interno del piano*. Ciò rivela che la domanda circa la posizione dell'io che

[128] Se concepito in termini qualitativi il distanziamento differenziante permetterebbe di pensare, in tal senso, che il ronzio che sento, o la gioia che provo, sono la stessa cosa del rosso che vedo, ma espressa in maniere differenti.

esperisce se stesso, se ci atteniamo all'esperienza non ha alcun senso, dal momento che essa non fa che riproporre il medesimo problema che quest'io aveva, *a suo modo*, già risolto, facendo una certa esperienza di se stesso. Anch'egli, dunque, come tutto ciò che esperisce, è tale in quanto esperito in un certo qual modo, con la sola – e tuttavia incommensurabile – differenza, che egli è *anche* ciò *per cui* – una volta posto, nell'esperienza, in questo o quell'altro luogo del campo – una serie di altre cose sono *immediatamente* esperite in quanto *da lui indicate.* È l'esperienza che *pone* e, in tal senso, *fa essere* il soggetto in un certo qual modo. Ma per via di ciò essa è vissuta, da tale soggetto, come una *scelta* che non dipende fino in fondo da lui. Egli si ritrova, *in un modo* e non in un altro, a essere colui per il quale una serie d'altre cose sono esperite – in quanto differenti, o distanti in una certa direzione e per un certo grado – come ciò che egli *indica* o a cui *si riferisce*. Nel momento in cui esperisce se stesso e le altre cose *in un certo modo* egli scopre, insomma, che la *scelta* del posto da occupare, rispetto a esse, nel campo empirico, *è sempre già avvenuta*. Essa dipende, per l'appunto, dal tipo di esperienza che egli *fa,* e che già *lo pone* o *fa essere* in un certo qual modo, cioè distante in una certa direzione e per un certo grado da una serie d'altre cose che esperisce, e che lo pone o fa essere, *altrettanto istantaneamente*, nelle condizioni per *scoprire* che essendo la sua *posizione* determinata dall'esperienza *di qualcosa*, siccome non può non fare esperienza di più cose assieme essa implica già la *scelta* non del tutto dipendente da lui *su quale sia*, fra le tante che fa, *l'esperienza di se stesso*, e con essa che qualunque cosa esperita potrebbe essere il luogo da cui esperisce le altre come *da lui indicate*. Egli scopre così *chi è*, in rapporto a una serie di *altre cose* che esperisce, nella forma di un "è così" – sono questo e non quell'altro – che tuttavia già comprende la possibilità, per tale *io sono*, di essere altrimenti. Che egli possa essere qualunque cosa di cui ha esperienza nel mentre in cui esperisce d'essere una cosa e non un'altra è un fatto di cui egli stesso ha *immediatamente* esperienza, ma di cui, d'altra parte, non potrà essere fino in fondo consapevole, essendo che al contempo *assume* – nascondendo così a se stesso, almeno in parte, tale fatto –

che *solo una,* o *alcune di esse* siano egli stesso, nonostante tutte le altre che esperisce lo qualifichino, al pari di esse, in un certo qual modo.

Fornendo la seguente definizione di *esperienza*, in uno dei suoi scritti dedicati allo studio della faneroscopia, Charles Sanders Peirce mostra in poche righe che la condizione del soggetto, nella complessa dinamica della relazione con l'oggetto, è sia quella di *essere sottoposto* al dettato dell'esperienza – per il quale non potrà in alcun modo sottrarsi dal riconoscere ciò che esperisce (sia questo un oggetto o se stesso) –, che quello di *determinare*, in parte, la particolarità di tale dettato, essendo questo pur sempre un riflesso del *suo* modo di riconoscere ciò che esperisce.

> L'Esperienza è quello stato della cognizione che il corso della vita in qualche sua parte ha imposto al riconoscimento dell'esperiente, cioè di colui che è sottoposto all'esperienza, e generalmente le condizioni di questa imposizione sono dovute *almeno in parte* all'azione del soggetto stesso che esperisce.[129]

Per quanto riguarda poi, nello specifico, l'esperienza che ha di se stesso, il dettato a riconoscer*si* in qualcosa anziché in qualcos'altro, come si è visto non toglie, anzi conferma, che il soggetto esperisce al tempo stesso di *poter essere* qualsiasi altra cosa che riconosce, o quanto meno che non sia possibile far valere delle ragioni a sostegno del contrario. Siccome gli è imposto, ad esempio, di riconoscersi in uno stato di gioia, piuttosto che in una certa immagine, proprio in quanto l'imposizione è, per definizione, un atto senza ragione, non vi è nulla per sostenere che il tipo di riconoscimento che a causa di essa è *spinto ad assumere* si avvicini maggiormente alla verità di quelli che potrebbe assumere se vi si opponesse all'istante. Da ciò si evince, in ultima istanza, che *potendo essere qualsiasi cosa che esperisce* e, d'altra parte, *non potendo non essere qualcosa che esperisce*, egli è *sempre già posto* sullo stesso piano di tutto ciò di cui ha esperienza, dove la differenza tra il suo essere e

[129] C. S. PEIRCE, *Esperienza e Percezione. Percorsi nella Fenomenologia,* tr. it. a cura di M. Luisi, ETS, Pisa 2008, p. 186 [corsivo mio].

quello delle cose è sempre già sospesa a una decisione che dipende solo in parte da lui.

Nel prossimo capitolo, partendo da questa acquisizione, che tra le altre cose implica l'impossibilità di distinguere, in senso *materiale*, il soggetto e l'oggetto, si tratterà di riformulare questa stessa distinzione, trasponendola, in particolare, dal piano delle *differenze materiali* fra le cose esperite a quello delle *differenti funzioni* che ciascuna di esse svolge come *indice* di tutte le altre. Questa strada ci porterà a dire, in breve, che soggetto e oggetto non sono altro che due differenti modalità con cui ogni cosa *indica* le altre, nonché due differenti modi dell'indicazione, e ci consentirà, chiarendo una volta per tutte questo stesso concetto, di descrivere la *duplice dinamica* della *formazione onto-logica* di ciò che si esperisce.

Per quanto riguarda, invece, la questione della *scelta*, di chi ne sia il vero *autore*, di quale sia la *causa* che spinge quest'ultimo a prenderla, del genere di *legame* che intercorre fra essa e l'esperienza, di tutto questo torneremo a occuparci in seguito. Per il momento ci limitiamo a una considerazione *en passant*. La tesi per la quale il modo con cui un esperiente riconosce se stesso e gli esperiti non dipende fino in fondo da lui può condurre a sostenere che l'autore, o la causa del riconoscimento sia da ricercare in altri soggetti o processi, siano essi per così dire sovra-empirici (la storia, la società, l'ambiente ecc.) o sub-empirici (la mente o il corpo intesi come registri di esperienze fatte in passato dall'esperiente). Questa tesi ha certamente il merito di mostrare che esistono diversi fattori concomitanti, al di là della volontà e dell'essenza del singolo, che *influiscono* sulla scelta di ciò a cui egli, ad esempio, s'identifica, anche se in ultima istanza *non la spiegano*. Giorgio Gaber diceva "io non mi sento italiano, ma per fortuna o purtroppo lo sono", e questa frase rende bene l'idea del fatto che il *riconoscersi in qualcosa* – e a maggior ragione se parliamo di questioni come la nazionalità e la cittadinanza – è talvolta più legato a fattori come il *contesto* in cui si cresce, la sua *storia*, l'*introiezione* dei suoi aspetti nel singolo, che a una *presa di posizione* del singolo medesimo, o a un fantomatico *senso di appartenenza* che lo condurrebbe, in ragione della sua stessa essenza, a riconoscersi in questa o in quell'altra cosa. E

tuttavia rimane il fatto, ci dice ancora Gaber, che per quanto tali "buone ragioni" – che potremmo definire *di contesto* – vogliano persuadermi del contrario, *io non mi sento italiano*, e che in un qualunque istante della vita – prescindendo sia da ciò che voglio che da tali ragioni – *io posso sentirmi più ucraino che italiano*, *più africano che europeo* ecc. Da che cosa dipenderebbero allora tali inclinazioni? Le risposte possono sempre essere molteplici, ma in ogni caso, lungi dal fornire una spiegazione, non farebbero che offrire ragioni più o meno *credibili* rispetto ad altre. Anche nella migliore delle ipotesi, anche nel caso in cui le proprie ragioni fossero le migliori (tralasciando di chiedersi: secondo chi? In base a cosa?), si tratterà pur sempre di *credenza*. L'unica cosa di cui potrò essere certo sarà allora il fatto che quella tendenza è esistita nel momento in cui l'ho esperita, e che sulla base di ciò – ovvero attenendomi all'esperienza –, l'unico possibile autore e causa di essa non potrà che essere l'*esperienza* medesima di quel momento, la quale è vissuta da me nella forma di un "è così" o di un'imposizione che, proprio in quanto è, per definizione, senza ragione, rende a me altrettanto chiaro che potrei *tendere* anche ad altro.

«Un dito indice puntato al posto del soggetto»

Una volta chiarito che qualsiasi cosa esperita può essere tanto un soggetto quanto un oggetto va da sé che la differenza fra i due debba essere vista nei termini di un *duplice ruolo* che ciascuna cosa ricopre nel campo empirico. Questi ruoli sono resi espliciti dai diversi modi con cui ciascuna di esse *indica* le altre. Si è già visto come ogni cosa del campo sia il luogo *a partire da cui* tutte le altre sono esperite in un certo qual modo. La mela che ho di fronte è il luogo in base al quale una mosca è esperita con la coda dell'occhio, così come, viceversa, partendo dal luogo che questa occupa nel campo empirico la mela è esperita frontalmente. Ciò equivale a dire che *fare esperienza* implica il *fare segno* di ogni cosa esperita, me compreso – perché io stesso non sono altro da qualcosa che esperisco –, verso tutte le altre, ed è proprio attraverso questa stessa prassi che in fin dei conti si esperiscono, con

diversi gradi di consapevolezza, più cose assieme. Ma cosa significa qui *fare segno*? Non si ha a che fare, evidentemente, con una *significazione* in senso stretto. Ciò a cui il segnante rinvia non è, a questo livello, un significato, ma nulla di più e nulla di meno che un'*esistenza*, «proprio come un galletto segna-vento indica [afferma Peirce] la direzione del vento, o come un termometro segna la temperatura»[130], o più semplicemente come quando *puntando l'indice* ci si riferisce a qualcosa.

Lungi dall'essere un "puro nulla", come anche una "pura luce", in tale ottica l'esperienza implica la *segnatura istantanea* di una serie di cose che *esistono*, per via di ciò, *in un certo qual modo* (sotto *determinate* condizioni di luce, di suono, di tonalità affettiva ecc.) nel medesimo campo empirico. Pur essendo, in ogni caso, qualcosa di meno di una significazione – la quale implica già l'univocità e la regola che essa sottende del rapporto fra un significante e un significato, come nel caso di una certa *parola* che rinvia a una certa immagine e non ad altre – l'indicazione, o la *segnatura,* come afferma Giorgio Agamben, «segna le cose al livello della loro pura *esistenza*»[131], il che implica, tra l'altro, che se essa è la prassi che contraddistingue l'esperienza, allora è l'esperienza stessa che, facendo segno, *fa essere* le cose in un certo qual modo. E non finisce qui. Se senza significare nulla l'esperito, per un certo esperiente-indicante, semplicemente esiste, d'altra parte non vi è esperienza, per costui, di tale esistenza, se non nei termini di una decisione, o di un giudizio, sull'esperito: "questo è blu", "quello è stridulo", "quest'altro è amaro, gioioso, liscio, intimo, lontano, ecc.". Ne consegue che se l'esperito, attenendosi all'esperienza, *non esiste* se non *per* un esperiente-indicante, allora questa *decisione* coincide con la sua *ontogenesi*. Se leggiamo l'esperienza alla luce dell'indicazione, insomma, la decisione che l'accompagna non *presuppone* ciò a cui si applica più di quanto lo *pone in essere*. Lo presuppone nella misura in cui l'esperiente lo esperisce inevitabilmente come "già fatto", e tuttavia lo pone in essere in quanto questo non è esperito – e dunque *non è* – se non per mezzo di essa, cioè nella *forma* stessa con cui l'esperiente-indicante ne fa

[130] Ivi, p. 131.
[131] G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 67 [corsivo mio].

esperienza: “è così”. Nel farne esperienza, dunque, l’esperito è come se fosse *retrospettivamente presupposto*, ricacciato all’indietro nell’istante medesimo in cui, facendone esperienza, è posto in essere per l’esperiente. L’esperito non esiste realmente *prima* dell’esperiente. Esso è posto in essere, dall’esperienza che si fa, assieme all’esperiente, come ciò che per l’esperiente è *sempre già* esistito.

Ma veniamo alle implicazioni che, di questa tesi, ci interessa sollevare in questo capitolo. Abbiamo visto che ogni cosa esperita, in quanto indice, segna in un certo qual modo le altre. Ora, a seconda di ciò che qui s’intende per *segnare* si potrà cogliere la dinamica che *fa* di ciascuna di esse un soggetto o un oggetto. Sia chiaro: ogni cosa esperita è al tempo stesso entrambi; e l’indicazione, o segnatura, va vista come un atto unico e indiviso, ma che appunto può far luce, a seconda dell’aspetto sotto cui la si considera, sull’essere *soggetto* od *oggetto* di una certa qual cosa. In generale, potremmo intenderla a partire dalla formula “questo è x”, la quale già illumina ciò che si può definire il versante *gnoseologico* o *prospettico* dell’esperienza e, dunque, il ruolo di *soggetto* che l’indice ricopre nella relazione empirica. Lo stesso Peirce giunge alla medesima conclusione seguendo il percorso inverso. Anziché mostrare che l’indice ricopre la stessa funzione di un esperiente, egli parte dall’esperienza – più precisamente dalla percezione –, per mostrare da qui che l’esperiente è un indice. Questa tesi gli è funzionale per avvalorare il fatto che nella percezione si esprime sempre già un giudizio, e che questo, nella forma “quello è x”, già rivela il ruolo del soggetto.

> Per quanto riguarda il soggetto del giudizio percettivo, in quanto soggetto, è un segno. Appartiene però a un’importante classe di segni mentali dei quali l’introspezione può difficilmente rendere conto. Del resto non ci si dovrebbe nemmeno aspettare che sia in grado di fare una cosa simile poiché le qualità di questi segni, considerati come oggetti, non hanno alcuna rilevanza per la loro proprietà di significazione; essi ricoprono solamente il ruolo di pronomi dimostrativi e relativi, come “quello” o le lettere A, B, C utilizzate dal matematico o dall’avvocato come aiuto per formulare proposizioni complesse. Di fatto il giudizio percettivo che io ho espresso con “la sedia è gialla” avrebbe potuto essere

rappresentato in modo ancora più accurato così: "☛ è gialla", con un *dito indice puntato* al posto del soggetto.[132]

Una qualsiasi cosa del campo empirico è un soggetto nella misura in cui svolge la medesima funzione di un *dito indice puntato* verso tutte le altre cose. Per rendere l'idea potremmo immaginare, rimanendo sull'esempio della percezione visiva, che ogni singolo cono e bastoncello della retina ricopra questa funzione, in modo tale che per un soggetto la visione consista in un numero indefinito di giudizi percettivi più o meno distinti e simultanei: "questo è blu", "quello è rosso", "quell'altro è giallo" e così via. Non solo. Per comprendere questo tipo di indicazione come paradigma dell'esperienza dovremmo anche, sull'esempio di Brentano, estenderla a ogni ambito della fenomenicità (memoria, immaginazione, sentimento), in modo tale da vedervi un *condensato evenemenziale* dei più disparati oggetti empirici, un *cristallo di tempo*[133]*,* per riprendere un'immagine deleuziana, in cui non solamente ogni faccia *è esperita* assieme alle altre, ma ciascuna di esse *indica*, a un tempo, come in un complesso gioco di specchi, tutte le altre in un certo qual modo, sicché nel provare gioia, ad esempio, non sia possibile fare a meno di esperire una serie eterogenea di altre cose – un giallo, un fischio, un centauro – che per il solo fatto di esistere, esperite, nello stesso tempo, qualificano la gioia in un certo qual modo, così come essa – parte in causa del medesimo gioco di specchi – qualifica loro. Le varie cose di cui ho esperienza non sono che il *virtuale* dell'*attuale* gioia che provo. Esse esistono, e influiscono su di me, come parti che qualificano diversamente il medesimo sentimento, così come un verde incontrato può essere, senza che io ne sia del tutto cosciente, parte in causa di una speranza ritrovata in un periodo nero.

Queste immagini ci consentono di vedere, anche, il tipo di legame che si forma tra le varie cose che si esperiscono in una certa unità infinitesimale di tempo e spazio. Esse, se concepite come indici puntati, ci dice Peirce, «non hanno alcuna rilevanza per la loro proprietà di significazione». Ogni indice, afferma, «è qualcosa

---

[132] C. S. PEIRCE, *Esperienza e Percezione. Percorsi nella Fenomenologia*, cit., p. 134.
[133] Cfr. G. DELEUZE, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, tr. it. a cura di L. Rampello, Ubulibri, Milano 2001.

che è costretto da un cieco fatto a *corrispondere* al suo oggetto senza alcuna necessità razionale»[134], come quando, nell'aprire gli occhi al risveglio, che io lo voglia o meno essi ricoprono la funzione di indici puntati sulle cose che vedo, che a loro volta nei miei occhi indicano, ciascuna a suo modo, verso tutte le altre, come punti di vista singolari *di* e *su* una stessa scena, o come adesso che, mentre scrivo, il suono delle campane già mi costringe, anche se solo in minima parte, a prestarvi attenzione, e questo medesimo suono è a sua volta costretto, per me che lo esperisco, in un intricato fascio di legami con una serie di altre cose.

Questi esempi mostrano che senza alcuna apparente ragione o regola le cose che si esperiscono, esperiente compreso, *si corrispondono* in un certo qual modo, e che *al limite*, proprio in virtù di questo cieco fatto, esse stesse formano già delle regole nuove. Ogni singola esperienza comprende allora la possibilità di scorgervi una regola nuova, pur essendo, almeno in parte, regolata sulla base di esperienze precedenti. Così, la corrispondenza che si genera ora, mentre guardo una palla da biliardo che sta per colpirne un'altra, fra tale stessa immagine che *vedo* e quella, che invece *immagino*, della seconda palla in movimento, è in parte regolata da un principio evaso da corrispondenze simili esperite in precedenza, e in parte implica, nella decisione *attorno alla somiglianza* fra l'immagine nuova e quelle passate – e da qui *sulla conformità* del *nuovo caso di corrispondenza* alla regola – l'*istituzione* di una regola nuova. Devo pur *assumere,* anche in un lasso di tempo infinitamente piccolo*,* che l'immagine nuova è corrispondente, in termini di *somiglianza*, a quelle del passato, per concludere che a essa seguiranno effetti simili a quelli che seguirono, in passato, alle seconde. Ma tale stessa assunzione, evidentemente, non va da sé, nel senso che non è essa stessa un *fatto logico* ma, appunto, un *cieco fatto*, da cui dipende l'*invenzione* di una regola, cioè la *decisione* che pur differendo per certi aspetti[135] – perché ogni esperienza è, per definizione,

[134] C. S. PEIRCE, *Esperienza e Percezione. Percorsi nella Fenomenologia,* cit., p. 131 [corsivo mio].
[135] Mach spiega questa differenza minima secondo un principio di determinazione sufficiente o di sufficiente differenziazione in E. MACH, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, cit., p. 78.

irriducibilmente singolare – la nuova immagine esperita è simile o identica ad altre immagini esperite in precedenza.

Al fondo di ogni corrispondenza prodotta in funzione di una regola pregressa scopriamo il germe di una regola nuova, istituita nell'istante dell'applicazione della prima. Essa impone una corrispondenza (di somiglianza, di contiguità nello spazio o nel tempo, di causalità) il cui grado di *accidentalità* è il medesimo di quello che sta alla base di una corrispondenza che posso riconoscere fra le cose che vedo quando apro gli occhi, o che sento, tutto a un tratto, quando le campane suonano mentre ascolto una persona che parla, o ancora che esperisco, in generale, quando indico nello stesso istante tutti questi differenti oggetti empirici, prendendo in tal modo io stesso posizione *in luogo* a uno o alcuni di essi. Allo stesso modo, quando parlo, o scrivo, nel far corrispondere una parola che uso a un'immagine istituisco incosapevolmente la somiglianza fra il composto sonoro o grafico che così esperisco e altri composti esperiti in passato, rispetto ai quali il primo è immediatamente, per me, un'occorrenza fra le altre di un medesimo composto. Così, la parola "riso" che ho appena scritto è immediatamente percepita in quanto simile, per non dire identica, a quest'altra che scrivo fra parentesi (riso), nonostante non lo sia per una serie di aspetti quali il suo posizionamento nel testo o il modo in cui essa è esperita in una differente sezione, più o meno pulita, dello schermo. Ma se in virtù di tali aspetti la *somiglianza* fra i due composti grafici viene meno, scopriamo così che la *corrispondenza* immediata – che su di essa si reggeva – fra l'insieme empirico dei punti della seconda parola e una certa immagine implicava a monte, per quanto impercettibilmente, una *forzatura*, e cioè l'*adattamento istantaneo, immotivato,* dei tratti di essa a quelli della prima, e a quelli di una serie indefinita di altre parole esperite in passato, che è il rovescio, in fin dei conti, della *cancellazione* o *non considerazione* di ciascuna di esse come *singolarità*.

Se si vuole dire *fino in fondo*, per quanto possibile, *ciò che accade* quando si fa esperienza, bisogna sempre tener conto che, a prescindere dall'ambito che si considera (percezione, immaginazione, sentimento, memoria ecc.), per quanto le

corrispondenze fra le cose esperite siano, in parte, l'effetto dell'applicazione di regole preesistenti, esse implicano, al tempo stesso, l'istituzione di regole nuove, ovvero l'esercizio di *atti regolativi* che non sono a loro volta fondati su altre regole. La considerazione di questo aspetto permette di tener fermo che, mentre nel dire la *parola* "cane" questa già rinvia, per una regola, a un *concetto* (il quale è sempre una certa forma empirica assunta a modello), tali cose – cioè il composto di suoni così emessi da una parte e, supponiamo, l'immagine di un labrador dall'altra – sono ancora una volta legate in maniera *accidentale, immotivata, irrazionale* – così come lo sono ora il mio indice e ciò verso cui punta – e al tempo stesso *funzionale* all'applicazione di una regola vecchia. Se considerate in se stesse, al livello della loro pura esistenza, non sussiste alcun *nesso* logico-semantico fra queste due cose. Anche nel caso in cui venga posto in modo funzionale all'applicazione di un nesso più generale esso rimane sempre un nesso di cui non è possibile rendere ragione. Potremmo allora dire, più precisamente, che in qualsiasi esperienza si vengono a formare, in generale, una serie di *corrispondenze immotivate*, che come tali sono sempre già regole (del tipo "questo somiglia/è vicino/lontano/segue a quello", ma anche, e più semplicemente, "questo è rosso", dal momento che in tal caso, come negli altri, la corrispondenza fra un dato estensivo e uno cromatico, ovvero l'*esser così colorata di una cosa che vedo* s'impone a me in maniera del tutto immotivata), e che anche in quei casi in cui siano esse stesse, a loro volta, occorrenze di regole più generali, non solamente queste si trovano in virtù di ciò a dover coesistere con quelle, ma anche a *sollecitarne* l'istituzione per potersi applicare (è questo il caso dell'*abitudine*, che in tal senso potremmo definire una *regola generale* che si converte, all'occasione, in *impulso all'istituzione funzionale di regole nuove e arbitrarie*).

Nel chiarire il duplice ruolo che ogni singola cosa del campo empirico ricopre ci si può dunque attenere alla definizione peirciana di indice: «qualcosa che è costretto da un cieco fatto a corrispondere al suo oggetto senza alcuna necessità razionale». Abbiamo così visto che tale corrisponder*si*, inteso come il *riferirsi* di un dito indice ad altro, è ciò che fa di ciascuna cosa esperita un soggetto, ovvero uno

dei luoghi, fra gli altri, a *partire dal quale* il medesimo campo empirico consiste in un insieme indefinito di "quello è x" distinti e simultanei (tale aspetto mette sullo stesso piano un individuo che guarda più cose assieme e una parola che rinvia a serie indefinite di altre). Intendendo gli indici del campo in questo modo si pone l'accento su ciò che si è definito in quanto lato prospettico, o gnoseologico, dell'esperienza.

IL TRATTO ONTOLOGICO DELL'INDICE

Nel non poter fare a meno di corrispondere al suo oggetto, nel non potersi esimere dal predicare "quello è x", l'indice-soggetto è anche *costretto*, da tale cieco fatto, a *essere in un certo qual modo*, ad avere la *forma dovuta* dal fatto di esperire certe cose, considerando che egli stesso, entro tale condizione, non può essere null'altro che una cosa esperita. Ne consegue, allora, che l'esperienza stessa presenta, oltre a quello gnoseologico, un tratto *ontologico* e che, più precisamente, nella forma di una decisione (quello è x) essa *fa essere* in un certo qual modo ogni cosa esperita, sia questa intesa come oggetto o soggetto. Se ora riconsideriamo da tale ottica (ontico-materiale) la condizione a cui le cose esperite sono vincolate, scopriamo già, dunque, un altro *ruolo* che esse ricoprono per il cieco fatto di essere indici, o più semplicemente, se si vuole, un'altra maniera di intendere la nozione stessa di indice. Si è già visto che qualsiasi cosa esperibile lo è sempre assieme ad altre, così come la pagina che ho di fronte a me *esiste* assieme alla mosca che vedo con la coda dell'occhio, al suono delle campane in lontananza, alla gioia che provo mentre scrivo e a una serie non ben precisata di altre cose nel medesimo campo empirico. Ma in che termini, ci si può chiedere, per il semplice fatto di esistere ciascuna di esse fa essere in un certo qual modo tutte le altre? Focalizziamoci su alcune cose del campo. Come posso descrivere questa stessa esperienza? Vedo la mela di fronte a me, va bene, ma che in che termini il suo esistere influisce, ad esempio, sul modo d'essere della mosca? Ecco allora che, nel riconsiderare la questione sotto questa luce, appare subito in tutta la sua evidenza un ulteriore

fatto: mentre guardo la mela di fronte a me, con la coda dell'occhio io *assisto* anche all'essere-mosca *dalla* mela, non nel senso deleuziano che la mela è *anche* la mosca, come potrebbe suggerire la formula *divenire-mosca della mela*, ma che in tale esperienza la mosca, mentre vedo la mela di fronte a me, *viene a essere* partendo da essa, cioè in base al suo modo d'essere, che oltre alla posizione nello spazio implica, per inciso, una serie eterogenea e indefinita di altre qualificazioni, ognuna significativa di un rapporto che la mela intrattiene con tutte le altre cose esistenti nel campo. La mela, in altri termini, come ciascuna cosa esperita, è *indice di esistenza* di tutte le altre per il fatto che partendo da essa l'esperienza le *fa essere* in un certo qual modo.

Se intendiamo l'esperienza come indicazione, dal punto di vista gnoseologico a quello ontologico essa consiste, in sintesi, nel *cieco fatto di diritto* per il quale ogni cosa esperita è immediatamente *conosciuta* e *fatta essere* in un certo qual modo, nonché *a partire* dai tratti delle altre.

Non sarebbe stato possibile mettere in luce tale sua essenza se avessimo inteso l'indicazione come riferimento a qualcosa che propriamente *non c'è* (ammesso che ciò sia possibile), che è precisamente il senso che l'idea di *intenzione* ha via via assunto dal secondo Brentano fino a Husserl, e che Merleau-Ponty avrebbe permesso di ripensare sostituendo alla coscienza husserlianamente intesa come «non-essere assoluto»[136] – dalla quale gli intenzionati stessi emergerebbero come oggetti senza esistenza, nonché privi di qualsiasi aspetto caratteristico-accidentale – la nozione di *corpo*. L'indicazione, intesa con l'immagine di un *dito indice puntato al posto del soggetto*, mostrerebbe così quel senso del *tratto intenzionale* di ogni esperienza che l'indagine empirica del primo Brentano ancora illuminava: «quando vediamo un colore e abbiamo una presentazione del nostro vedere, nella presentazione del vedere viene presentato anche il colore visto». L'indice-soggetto, in questi termini, *rinvia* a qualcosa che è *lì*, da lui esperito, *nello stesso momento* in cui esperisce il proprio indicare, e a

[136] M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani Giunti Editore, Milano-Firenze 2021, p. 326.

partire da cui, inoltre, egli ha sempre già una certa esperienza di se stesso (indice-oggetto), come se tale luogo e tale momento fossero un'unica dimensione in cui la doppia faccia dell'*accaduto* (indice-soggetto e indice-oggetto) è *immanente* all'accadere (indicare).

Se in *Psicologia 2* lo stesso Brentano ha tentato di estromettere dal fenomeno *psichico* – vera e unica via d'accesso all'esperienza *tout court* – la realtà estrinseca dell'oggetto intenzionale, è perché non ha mai smesso di pensare che la *tendenza* a qualcosa, come suo tratto distintivo in rapporto al *fisico*, fosse essa stessa l'unico oggetto *realmente* empirico, e la cui realtà – venendo tuttavia già meno, in questo modo, ai presupposti empiristici della sua indagine – si potesse *presentare*, grazie alla *percezione interna*, in modo *puro*, cioè senza che con essa si presenti al tempo stesso l'oggetto intenzionale, garantendo così, sul piano epistemico, l'autonomia metodologica della psicologia come scienza della psiche.

Questa posizione verrà sostanzialmente accolta dallo stesso Husserl, il quale sia nelle *Ricerche logiche* che nelle *Idee,* precisando ulteriormente la distinzione, solo abbozzata dal maestro, fra l'oggetto in senso stretto e l'oggettività stessa dell'atto intenzionale, ridefinirà l'intenzionalità come uno sguardo che, nel dirigersi dall'Io puro all'oggetto, esprime direttamente un *significato*, o *contenuto*, che definisce l'oggettività dello sguardo medesimo. In questo modo, in particolare, egli chiarisce come sarebbe possibile cogliere, in tale vissuto della coscienza, o dell'Io puro – ove «l'oggetto stesso può essere meramente presunto, e in realtà non sussistere affatto», alla stessa maniera con cui non sussiste «qualcosa come il dio Giove» nel vissuto «io rappresento il dio Giove»[137] – l'essenza stessa dell'esperienza. D'altra parte, se ci si attiene *al* dettato fenomenologico per cui l'essenza è nell'esistenza – e dunque *all*'empirismo inteso, in senso forte, come *descrizione dell'accadere* – allora tale essenza dell'esperienza, in quanto oggetto puramente *ideale*, nonché, tecnicamente, *inesistente*, rimarrebbe al contempo un concetto vuoto e, come oggetto d'indagine, fenomenologicamente inattingibile.

---

[137] Cfr. E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, vol. 1/2, ed. it. a cura di G. Piana, Mondadori Editore, Milano 1968, pp.163-164.

Da questo punto di vista, in uno dei tre grandi scritti pubblicati nel '67, *La voce e il fenomeno*, Derrida mostra che l'idealità husserliana, se intesa come ciò che si coglie nel presente, è sempre già contaminata da ciò che vorrebbe escludere, cioè l'*esser così*, in un certo qual modo, sotto diverse forme, di questo stesso presente (visto, sentito, toccato ecc) – e di cui lo stesso Husserl non avrebbe potuto operare, come se fosse legittimo, la riduzione, se non attraverso la metafora mistificante del monologo interiore, nel quale si espliciterebbe il fatto (a suo dire) di poter parlare, e da qui *essere presenti a se stessi*, senza con ciò esperire non solo il suono delle parole che, in un certo senso, rimangono in tale situazione un che di fittizio e meramente presunto, ma nulla di propriamente esistente, mondano, reale ecc[138].

Lungi dal concludere, come fa Derrida, che per questo motivo la presenza a sé, o l'esperienza *immediata* di sé – il quale è già, per il filosofo francese, una sorta di impostura, essendo indistinguibile da ciò che il sé esperisce, in questa esperienza, come alterità – rimane impossibile, se ne ricaverà l'idea che l'esperiente non ha esperienza immediata di sé, appunto, se non esperendo al contempo l'altro, e che per ciò in tale situazione egli non può avere esperienza di sé come di un "Io puro".

Lungi inoltre dall'intendere il *legame*, e così la *differenza* fra l'idealità del significato e la mondanità del significante – che per Derrida non sarebbe che una delle tante declinazioni della *différance* – come un'*assenza* che *predetermina*, e al tempo stesso *abita*, qualsiasi presente o esperienza immediata, ci sforzeremo di mostrare, nell'ultimo capitolo, come essa dipenda dall'esperienza intesa come *istituzione*, nonché *formazione "immediata" di tutto ciò che è*, sia in senso ontico-materiale (significante-oggetto) che logico-formale (significato-contenuto).

---

[138] J. DERRIDA, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2010.

FAR ESSERE

Poniamo un teorema: se ci atteniamo all'esperienza non possiamo affermare che le cose nascono dal nulla. Tralasciando ciò che si potrebbe dire sull'impossibilità, stando all'esperienza, di *porre il nulla*, è evidente che anche ponendolo all'inizio – là dove le cose cominceranno *a farsi* – l'esperienza ci obbligherà a partire *a cose già fatte*. L'esperienza è sempre *esperienza di-*, e dopo il trattino – non ci si faccia strane illusioni – ci vanno le cose. Se ci mettiamo il nulla ciò equivale già a fare di esso una cosa, e dunque a non riferirsi *realmente* a esso.

Ma cosa ci dice l'esperienza, allora, di questo *fare*, se ciò che esperiamo è sempre, necessariamente, *già fatto*? Nulla di inerente al suo *sviluppo*, chiaramente. Di ciò che *è fatto* si esperiscono solamente i *tratti*, o i *modi*. Non vi è propriamente nulla in esso/a che somigli a uno *stadio* della sua *genesi*. Al limite si dirà che a partire dai suoi tratti si potranno formulare delle *ipotesi* in merito a essa, ma rimane che non sarà in alcun modo possibile, nell'esperienza dei fatti, o delle cose, cogliere *in essi* qualcosa come una loro genesi, o quanto meno una loro genesi intesa come *successione di stadi*.

Per affermare il contrario, e in particolare che, in una data unità di tempo, facendo esperienza di una cosa si esperisce anche, per mezzo di un'intuizione immediata, un *passato* a essa inerente, è sintomatico che un grande filosofo come Bergson debba ricorrere all'uso di metafore e immagini evocative (il che, si badi bene, per mettere in piedi una teoria è tutt'altro che un limite), come quando nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* ci chiede, per "vedere" il suo concetto di *durata*, di concepire una dimensione dello spirito in cui le differenti e "successive" sensazioni di una certa qual cosa si aggiungono "dinamicamente" le une alle altre, «organizzandosi tra loro [aggiunge appena dopo] come le note di una melodia dalla quale ci lasciamo cullare»[139].

---

[139] H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 73.

D'altra parte, se pur ammettendo di non poter *intuire*, o esperire una *genesi per successione* – sia che si intenda quest'ultima in senso classico o, *à la* Bergson, in quanto *durata*, "successione senza distinzione" – si affermasse che è possibile *dedurre* retrospettivamente, una volta esperita una cosa, le differenti e successive fasi della sua genesi, si dovrebbe anche in tal caso forzare la mano; si dovrebbe cioè – e questo Bergson l'aveva perfettamente capito – leggere il tempo a partire dallo spazio, o meglio da *connessioni* stabilite nello spazio e assunte come *regole*. Così, se nel mentre in cui ho gli occhi chiusi percepisco un dolore non ben precisato alla mano, quando poi nell'aprirli noto una candela accesa vicino a essa, tale modo di ragionare potrebbe indurmi a sostenere che il contatto tra la mano e la fiamma abbia *generato* il dolore che sento e, dunque, che si sia verificato *appena prima* di esso, ma il punto è che nel *nesso di contiguità spaziale* fra la fiamma e la mia mano (suggellato dall'immagine mentale del loro contatto) non vi sono informazioni che testimoniano della successione, e tanto meno della causalità, fra i due fenomeni. Certo, per una serie di ragioni di contesto qualcosa mi *spingerà a credere* che il contatto sia un *prima* in rapporto al dolore, ma di fatto, anche lasciandomi andare a questo impulso, io non faccio che *raffigurarmi* mentalmente una *scena* in cui una mano, una fiamma e un dolore sono legati fra loro, salvo poi, partendo da questa *simultaneità spaziale* di diversi percetti, inferire non si sa come la loro *successione* e *causalità nel tempo*.

Qui si tocca un punto importante. Non si tratta nemmeno più, in realtà, di dire che ricaviamo il tempo dallo spazio, ma che sono entrambi, in egual misura, dei modi di organizzazione di una *scena che accade*, e non, come *si tende a credere* in questi casi, di una *scena già accaduta*. Quando immagino a posteriori gli eventi che hanno causato, e dunque preceduto, il dolore alla mano, essi sono *posti* come un prima e una causa *in questa* nuova scena che mi raffiguro e in cui io stesso mi ritrovo, e non *in quella* in cui mi trovavo quando ho provato dolore a occhi chiusi. Essi sono generati, assieme ai *rapporti* che intrattengono gli uni con gli altri – e per i quali assumono dei ruoli in scena: precedente, successivo, vicino, lontano, causa, effetto ecc. – nel momento in cui, facendo esperienza, questa stessa nuova scena

prende forma. Di quella precedente potrò dire di tutto e di più: ad esempio che il dolore sentito in essa era l'effetto del contatto fra la mia mano e una fiamma. Ma così facendo, che lo dica a qualcuno o a me stesso, io colgo, intuisco o esperisco solamente la genesi di una nuova scena, e non gli eventi che in quella precedente suppongo abbiano causato il dolore. L'*appartenenza al passato* non è che *uno* dei ruoli che essi ricoprono *nel presente*, ovvero *quello* che li rende dei *fantasmi* di ciò che è accaduto, e di cui è invasa la mente di coloro che si ostinano a ricercare nel presente le cause del passato. Questo ruolo, fra l'altro, dipende dal fatto ben più profondo che ognuno di essi, proprio in quanto appartiene al presente, è *sempre già accaduto*, e di cui, ricoprendo tale ruolo, non ne fanno che una sorta di *parodia*. Nessun evento del presente può ricoprire un certo ruolo, infatti, senza essere già accaduto. L'"appartenenza al passato nel presente", dunque, è solo il raddoppiamento del ruolo *essenziale* che ogni evento ricopre in quanto presente, ma può condurre, a causa del raddoppiamento, a equivocare il senso profondo per cui *il presente è sempre già passato*. Può condurre a pensare, ad esempio, che dal presente possano emergere le cause di eventi trascorsi, quando è evidente che questi sono *inaccessibili*, mentre quelle, a fortiori, *inintelligibili*. Se nel mentre in cui si dice con convinzione che "il passato sopravvive nel presente" non si è al contempo consapevoli dell'insensatezza dell'enunciato, se enunciati di questo tipo, in altri termini, non sono accompagnati da una buona dose di ironia, è probabile che colui che li formuli abbia fuorviato il senso profondo del presente – il quale, essendo un *istante*, è per forza di cose *già accaduto* – oppure che la sua mente, obnubilata dai fantasmi, l'abbia condotto a confondere la *messa in scena del passato nel presente* con il *passato* medesimo.

LA MESSA IN SCENA DELLA PSICOANALISI

La pratica psicoanalitica, da questo punto di vista, è l'arte di saper fare buon uso del passato che è presente nella messa in scena. Nel migliore dei casi essa *invita* al presente, ossia *provoca* a mettere e metter*si* in scena, e dunque ad attribuire

ruoli di vario genere agli *eventi* offerti all'analisi – siano essi fatti, cose o persone – similmente alla maniera con cui i bambini, nella lingua del gioco, si attribuiscono ruoli dicendo: "facciamo che tu *eri* questo, mentre io *ero* quello", fingendo una specie di *passato presente* funzionale a rendere *più credibile* la messa in scena, e in un certo senso *più vivibile*, *interessante*, attraverso il gioco, il presente stesso. Ma quando essa, al contrario, vede la messa in scena *funzionale* alla *comprensione* del passato, e di un passato che fornisca retrospettivamente gli strumenti per comprenderla, già ne perde di vista il senso (il quale *non sta* altrove ma, per l'appunto, nella *messa* in scena stessa ed *è,* concepito in questi termini, il vero e unico senso dell'analisi: *creazione di senso*). In questi casi essa mostra allora il suo lato peggiore. Di fronte alla messa in scena vi vede già dell'altro, convertendosi così in *supposizione*, e cioè in *premessa implicita*, mascherata ad arte, di una *domanda a venire*, la quale sarà, a sua volta, non necessariamente *diretta*, ma comunque *introdotta*, e in modi che per quanto *indiretti* – siano verbali o anche solo fisici, come potrebbe essere il raschiamento della gola, o aprire e chiudere il giornale, in determinati momenti, alle spalle del paziente – ne tradiranno le premesse. Tale domanda, o modalità interrogante di abitare il *setting*, sarà dunque assunta in modo tale che l'autore della scena *sposti* l'attenzione da questa a quella che *per* il supponente ne conterrebbe il senso, e da qui che vi veda anch'egli ciò che quest'ultimo vi ha visto di utile per comprendere la prima e, magari, un indefinito numero di altre scene via via realizzate nel corso dell'analisi, oppure che vi scorga, cosa ancor più grave, il tratto distintivo di una condotta da modificare, un *segnale del/dal passato* che consentirà, in ogni nuovo presente, il riconoscimento di un *pensiero da evitare*, un'*emozione da trattenere*, una *parola da non dire* o, più in generale, un *meccanismo da non ripetere*, e così l'interruzione istantanea di ogni processo creativo, anziché *provare a produrre* un cambiamento (sempre che sia questo quel che è chiesto da colui che è in analisi) semplicemente stando al gioco, cioè agendo all'interno del quadro di regole e ruoli che l'autore ha posto realizzando in quelle forme, *seduta stante*, la sua scena.

Ma senza dilungarsi sui supposti compiti della psicoanalisi[140], per quel che ci interessa qui evidenziare basti notare che, per quanto possa dirne, essa non *coglie* propriamente un nesso fra presente e passato, bensì lo *crea,* attribuendo ad alcuni eventi di una scena la proprietà di "appartenere al passato nel presente", di essere cioè dei fantasmi. In tal modo, se da una parte essa potrà raccontare a se stessa di disporre del tratto che accomuna – e che già, in virtù di ciò, permetterà di leggere – un numero indefinito di altre scene – ricamando su supposte *ripetizioni* altrui la *regolarità* del proprio metodo – dall'altra dovrà anche considerare che tutto ciò è, e rimane, *la sua* singolare *messa in scena*, e in generale che non potrà mai evitare di intervenire su scene altrui senza con ciò dar forma alle proprie. Ma ciò che potrà sempre *fare* è *scegliere* di occupare un posto nella scena altrui – prendendoselo o, eventualmente, assumendo quello assegnatole in anticipo dall'autore – per *provare a creare* da qui, *assieme a lui*, nella scena *da lui* delineata, nuove regole e ruoli, anziché *insinuare* – nel senso di *suggerire* e *stabilire nell'altro,* dall'esterno e come di soppiatto, in base a vaghe e malcelate assunzioni – *cosa* egli dovrà o non dovrà fare, *come* dovrà o non dovrà comportarsi, *quale* posto dovrà o non dovrà occupare o, in altri termini, *chi* dovrà o non dovrà essere in relazione agli altri.

In ogni caso, anche scegliendo di intervenire dall'esterno sulle scene altrui, essa non ne coglie i *fantasmi* se non come *modi di qualificazione* di una propria nuova scena. Nel tentativo sempre già votato al fallimento di comprendere le cause di scene altrui e, a fortiori, di risalire agli eventi che le hanno precedute, da ambo i lati del *setting* la pratica psicoanalitica diventa allora tutto a un tratto, ogni volta come se fosse la prima, *esperienza di una nuova messa in scena*. Come ogni *pratica empirica*, là dove fallisce il sapere essa *compie*, prendendo parte al *miracolo della creazione*, un'impresa infinitamente più grande.

Ci avviciniamo qui a fornire, in tal senso, una risposta alla questione di cui sopra, a delineare un'idea del *fare* di cui si tratta in questo capitolo. La psicoanalisi, in quanto *crea fantasmi*, non è che una delle sue modalità. Ma come bisognerà

---

[140] per una prospettiva che contempli nella *creazione immaginaria* – anziché nella *comprensione simbolica* – il metodo, l'oggetto e il senso dell'analisi, Cfr. C. CASTORIADIS, *La psicoanalisi, progetto ed elucidazione,* in ID, *Gli incroci del labirinto,* Hopefulmonster, Firenze, 1988.

intenderlo, in generale, se l'esperienza informa solamente su ciò che è *già fatto* e che, tuttavia, non è mai un *prima* in rapporto a un'*ora*? Non c'è alternativa. Il *fare* di cui si tratta è un *tutt'uno* con l'*esperienza di-;* ciò che ne definisce in particolare il *tratto dinamico*, e ciò a cui si riferiscono, in tale espressione, i termini *al di qua* del trattino: *esperienza di*, ovvero *percezione*, *immaginazione*, *pensiero* e dunque, accogliendo un'espressione di Castoriadis – e tuttavia non priva di echi brentaniani – «*presentazione* perpetua di "qualcosa"»

> Percezione, sogno, fantasticheria, ricordo, fantasma, lettura, ascolto della musica ad occhi chiusi, pensiero sono prima di tutto ed essenzialmente questo, rigorosamente allo stesso titolo. Che apra o chiuda gli occhi, che io senta o che mi turi le orecchie, eccetto nel sonno senza sogno, *c'è* questo stesso – e per cominciare, nient'altro che questo – che è entro e attraverso questa presentazione; *c'è* (poiché la metafora della visione è, non per caso, dominante) "*spettacolo*" assoluto, che non è spettacolo di un altro trans-spettacolo né spettacolo per uno spettatore, dal momento che lo spettatore è esso stesso, per quanto è, sulla scena. È ancora attraverso un pensiero secondo, attraverso una riflessione, che si descrive questo come una schiarita che si verificherebbe "all'interno" di ciò che sarebbe non illuminato, in una notte prima dell'identità, attraverso una deiscenza di e in qualcos'altro. La notte dell'identità è un pensiero di *ritorno su* (sul *c'è*), una metafora sopraggiunta, legittima certo nel suo momento, ma costruita. *C'è Vorstellung,* rappresentazione in senso "attivo", *mettere-porre-avanti*; avanti che non è "prima di" o "davanti a" altra cosa, che non è collocare-qualcosa-davanti-a-qualcuno, ma piuttosto ciò attraverso cui e in cui ogni collocare e ogni collocazione esistono, porre originario a partire da cui ogni posizione – come "atto" di un soggetto o "determinazione" di un oggetto – ha essere e senso.[141]

[141] C. CASTORIADIS CORNELIUS, *L'elemento immaginario*, tr. it. M. Ridolfi, ed. it. a cura di A. Ferrarin, Edizioni ETS, Pisa 2021. p. 62.

La messa in scena di Berkeley

Con *esse est percipi* George Berkeley aveva già detto tutto. Prima e dopo di lui – come anche *in lui*, nonostante l'intuizione – si è sempre finito per fare del *creare* un atto, e del *creante* un soggetto, che anticipano il *creato*, malgrado non fossero che modi differenti (*infinito semplice*, *participio presente* e *participio passato*) di un'unica e medesima *esperienza immediata,* la quale può forse essere resa da un modo che tiene assieme tutti e tre: l'*infinito composto* (nell'espressione "esser fatto" l'elemento *dinamico,* sempre già *compiuto*, è tutt'uno con l'oggetto e il soggetto dell'azione). Non serve andare poi molto lontano per comprenderlo. È la nostra stessa grammatica (in questo caso italiana) a dircelo, con la medesima semplicità con cui lo mostrano continuamente le nostre messe in scena.

> Mi sembra assolutamente incomprensibile ciò che si dice riguardo all'esistenza di cose non pensanti, senza nessuna relazione con il *fatto* che siano percepite [corsivo mio]. Il loro *esse* è un *percipi*: non è possibile che esistano al di fuori delle menti o delle cose pensanti che le percepiscono.[142]

E tuttavia, in *passi* come questo non si tocca il punto senza già avere l'impressione di allontanarsene. Dall'idea che *solo in quanto percepite le cose esistono* si passa qui, come se andasse da sé (e la cosa è confermata dall'uso dei due punti), a quella per cui *esistono nelle menti che le percepiscono*. Questo slittamento allude già al fatto, a ben vedere, che le *cose non pensanti* non solo non possano esistere senza essere percepite da un soggetto – il che non escluderebbe ancora, per inciso, che anche il soggetto non possa esistere senza percepire qualcosa – ma che esistendo *solo* nella mente di quest'ultimo ne dipendano più di quanto egli dipenda da loro. Esse sono *poste*, in tal modo, *sotto il suo dominio*, sia nel senso di un *luogo* – che se fino a poco prima poteva ancora essere considerato nei termini di un *generico* campo empirico viene ora *specificato* come *sezione interna* al soggetto percipiente

[142] Berkeley George, *Opere filosofiche*, ed. it. a cura di S. Parigi, Mondadori, Milano 2009, p. 199.

– che in quello di una *situazione* nella quale le cose non pensanti, o semplicemente le *cose percepite*, non sono che il *risultato* di atti che costui vi esercita dall'interno. Da una situazione iniziale di possibile dipendenza reciproca fra la cosa percepita e il soggetto percipiente, insomma, tale passaggio tradirebbe il privilegio che fin da principio Berkeley attribuiva al secondo in rapporto alla prima. "Le cose esistono solo in quanto sono percepite", va bene, ma bisogna specificare che la percezione è, in questo postulato, creazione di qualcosa da parte di qualcuno e che, in virtù di ciò, esiste *innanzitutto* un soggetto e, in secondo luogo, *eventualmente*, tutto ciò che egli deciderà di creare. Anche quando Berkeley, non potendo più evitare di *vedere*, da buon empirista, che non ogni cosa che percepiamo dipende dal nostro volere, è sintomatico che anziché riconoscere in ciò la profondità stessa del suo *esse est percipi* – e anzi vedendovi subito il primo passo di un percorso che avrebbe potuto condurre ad ammettere l'esistenza delle cose esterne e da qui a palesare una contraddizione interna al suo sistema – preferirà operare il *raddoppiamento* della *volontà* di un soggetto impotente a creare in un *soggetto che insinua* nella mente del primo tutto ciò che esiste.

> Per quanto potere io abbia sui miei pensieri, mi accorgo che le idee realmente percepite dai sensi non dipendono nello stesso modo dalla mia volontà. Quando apro gli occhi in pieno giorno, non è in mio potere decidere o meno di vedere, né di stabilire quali oggetti particolari debbano presentarsi al mio sguardo; la stessa cosa avviene per l'udito e per gli altri sensi: le idee impresse su di essi non sono creature della mia volontà. Dunque c'è un'altra volontà o un altro spirito che le produce.[143]

Che tale "produzione" *nasconda* o, forse, *non sia nient'altro* che un'*insinuazione*, ce ne dà conferma lo stesso Berkeley, più volte, in diversi passaggi del *Trattato sui principi della conoscenza umana*, e in maniera ancora più emblematica nel *Saggio per una nuova teoria della visione*, dove per rendere conto della percezione della

[143] G. BERKELEY, *Trattato sui principi della conoscenza umana,* cit., p. 213.

distanza, che non è evidentemente coglibile con il solo aiuto dei sensi, rileggerà la le *visione* come un mezzo attraverso cui Dio *suggerisce* l'esistenza di cose tangibili e da qui, *come in anticipo*, la *distanza* stessa che intercorre tra noi ed esse (e così molte altre cose ancora), della quale *solamente in ritardo*, nel tentativo di toccare ciò la cui esistenza fu dapprima suggerita, ognuno di noi avrà contezza.

> In sintesi, credo si possa correttamente concludere che gli oggetti propri della visione costituiscono un linguaggio universale dell'Autore della natura, per mezzo del quale ci viene insegnato come regolare le nostre azioni al fine di ottenere quelle cose che sono necessarie alla conservazione e al benessere dei nostri corpi, come pure di evitare tutto ciò che potrebbe danneggiarli e distruggerli. Le informazioni che gli oggetti visibili ci forniscono costituiscono la guida principale in tutti i casi e le circostanze della vita; il modo in cui significano e indicano gli oggetti distanti è identico a quello dei linguaggi e dei segni di istituzione umana. Questi non suggeriscono le cose significate in virtù di qualche somiglianza o di un'identità di natura, ma solo per una connessione abituale che l'esperienza ci ha permesso di osservare.[144]

Ma in tutto ciò, tecnicamente, Dio non *crea* le cose visibili; egli le *trova* nella mente degli uomini – il che lascerebbe ancora inspiegato come vi siano arrivate – e da qui le *usa* per i suoi scopi, cioè per *suggerire* agli uomini – insinuandolo – il senso che essi dovranno attribuire, in generale, alla realtà in cui vivono. Ma la domanda che allora dovremo porci è la seguente: come liberare il *potenziale* racchiuso in questa scena evitando *da una parte* di ripiegare nel raddoppiamento di un soggetto che, non solo è del tutto *insufficiente* a rendere ragione del fenomeno percettivo nel suo complesso ma persino ne *fuorvia*, *impoverendolo*, il vero senso, e *dall'altra* senza tuttavia venir meno alla *singolarità* della *formula di Berkeley*? Potremmo provare a immaginare, in forza del materiale empirico-concettuale che è qui, dopo tale percorso, a nostra disposizione, che il soggetto che *lì* apre gli occhi intrattenga con ciò che vede la stessa relazione che intercorre fra un *dito indice puntato* e le

[144] G. BERKELEY, *Saggio per una nuova teoria della visione,* cit., p. 161.

cose a cui esso mira. Ma in rapporto a quanto si è già detto attorno a tale *modo di indicare* bisogna aggiungere, o forse rimarcare, un aspetto non immediatamente associabile a esso. Abbiamo specificato più volte che ogni cosa *esiste* in un campo empirico in quanto *indicata in un certo qual modo* da tutte le altre. Tale immagine va presa alla lettera. *Bisogna immaginare* che tutto ciò che un indice indica *prenda forma*, così come le cose possono nascere, nel mondo dei maghi, da un "colpo di bacchetta", con la sola differenza che il *colpo d'indice* che è qui in questione *non può essere*, stando all'esperienza, *in anticipo sul contraccolpo* che già dà forma all'indice, e tale indice non potrà essere *meno dipendente* dall'indicato di quanto questo lo sia da lui, e ciò perché *io stesso*, mentre indico *qui e ora* – che lo voglia o meno – una serie indefinita di altre cose, sono posto d'innanzi all'evidenza di non poter essere *nient'altro* che una o alcune di queste. Né un *prima,* né un *dopo* e né un *altrove* rispetto a ciò che esperisco qui e ora. Anche se provassi a immaginare *quello che ero, questa* sarebbe già una *nuova messa in scena* di ciò che sono. Non c'è alcuna possibilità che le cose vadano diversamente: esperisco qualcosa in quanto da me indicato e per ciò stesso io e l'indicato *esistiamo di colpo* come parti diverse e reciprocamente dipendenti, sia gnoseologicamente che ontologicamente, di una stessa scena. Che questo medesimo colpo d'indice non sia un atto che dipende, del tutto, dalla mia volontà, lo testimonia già a sufficienza il fatto che quando apro gli occhi, come in altri casi, «non è in mio potere decidere o meno di vedere, né di stabilire quali oggetti particolari debbano presentarsi al mio sguardo». Ma d'altra parte è altrettanto evidente, nonostante ciò, che se ci si attiene all'esperienza non si potrà affermare nemmeno che esso scaturisca da uno *spazio-tempo* differente da quello *infinitesimale* entro cui esistiamo io e tutte le altre cose che esperisco in quanto da me indicate, e che dunque sia qualcos'altro o un prima in rapporto a ciò che noi stessi siamo – ognuno e assieme – qui e ora, qualcosa di cui si possa dire, insomma, che è indipendente da noi, come potrebbe esserlo – se si scegliesse di porre assiomi lontani dall'esperienza – qualcosa come un *atto divino*, nel senso di compiuto da un soggetto che sussiste in una dimensione differente da quella entro cui io, assieme tutto ciò che esperisco come

da me indicato, esistiamo qui e ora. *Esso è* dunque, come noi, questa stessa *dimensione*, o meglio il *versante dinamico* per cui *essa crea se stessa e le proprie componenti*, così come ognuno di noi, con la *volontà* di una *potenza* che non gli appartiene, *crea se stesso*, il proprio corpo, il proprio modo di pensare, mettendo in scena gesti e idee in cui *già non potrà più* fare a meno di riconoscersi, salvo *rinnegarsi* o definirsi a partire da *quel che manca* – che del resto è pur *sempre* qualcosa, per quanto *più debole* o *meno intenso*.

Che cosa andava liberato, in sintesi, dalla scena di Berkeley? La *potenza creatrice* insita nella *percezione* a cui allude *esse est percipi.* Bisognava trasferirla, in particolare, da un Dio che *non crea realmente* – bensì *insinua in modo velato*, nonché *offuscato dai sensi*, ciò che è opportuno o non è opportuno fare – a un Essere che è tutt'uno con essa. E allora sì, bisognava sostituire il Dio di Berkeley con quello di Spinoza, equiparare l'*esse* e il *percipi* a un *Deus* che è potenza immanente a tutto ciò che è presente in natura. Assegnatogli questo nuovo ruolo, inoltre, bisognava riconoscergli la *volontà* che lo stesso Berkeley gli attribuì, ma ripensata sullo stampo di quella che solamente Nietzsche, associandola a una *pura potenza*, liberò da ogni fine, poiché ciò che l'esperienza in noi, per noi e per mezzo di noi *crea*, ha necessariamente la forma del *così è*, il che equivale a dire che ciò che è creato *lo è* come l'esito di una *scelta priva di ragioni* – o che comincerà ad averne allorché è presa. E la percezione, ma sarebbe meglio dire l'esperienza – e da qui *esse est experiri* al posto di *esse est percipi* – ne offre prove *inequivocabili,* al contrario di quelle offerte dalle scelte che ci illudiamo di prendere liberamente nella così detta "vita di tutti i giorni", le quali non ne sono, appunto, che una sorta di *parodia*, un vano tentativo di *riallinearsi* a ciò che *in noi,* al di sotto di esse – in quanto anch'esse accadono comunque qui e ora, nello stesso mondo in cui al contempo non smettiamo di fare esperienza – continua a *scegliere ciò che crea* e a *creare ciò che sceglie* in *assoluta libertà*.

L'unico vero problema in tutto ciò è capire, se mai, come descrivere questa stessa creazione senza ricorrere a metafore e immagini evocative, il che vuol dire *descrivere*, *attenendosi all'esperienza*, *l'esperienza stessa.* È mai possibile? Forse

lo è in quel momento in cui ciò che è esperito è già, per ciò stesso, descritto in un certo qual modo. Ma può esserlo altrettanto nelle pagine che si stanno leggendo? Abbiamo provato a far credere, in tutti i modi possibili, che si stesse parlando dell'esperienza stessa. È arrivato il momento di dire che non si è fatto niente di tutto ciò. Ma in che senso?

Stiamo dicendo che non si è detto nulla attorno all'esperienza oppure che non si è realmente mentito? Abbiamo provato in tutti modi a descrivere, o a far parlare, l'esperienza stessa, e non ha alcuna importanza, "a dire il vero", capire se ciò lo si è fatto mentendo – e tanto meno se nel mentire se ne fosse coscienti – perché il punto è che in ogni caso non si sarebbe potuto evitare di farlo, ed è proprio nel dichiarare ciò – con le misere scusanti che ciò si porta dietro – che d'altra parte crediamo, e crediamo di far credere, di dire tutto ciò che (per noi) ci sia da dire sull'esperienza, e cioè che essa – per quanto noi non riusciremmo mai a dirlo con una chiarezza di cui solo facendo esperienza si ha testimonianza –, nell'imporci in ogni istante di essere un *certo* esperiente che esperisce *certe* cose in un *certo* qual modo dichiara al contempo che tutto ciò può essere *altrimenti*, e da qui che essa, per quanto lo dichiari – cosa comunque non irrilevante – non possa in nessun modo evitare di mentire.

Detto ciò, ovvero che non vi è più nulla che si *possa* dire attorno all'esperienza, bisognerebbe forse, come direbbe qualcuno, tacere. D'altra parte, come già detto, è anche vero che alcune cose non si è potuto che dirle, finora, ricorrendo a delle metafore, come nel momento in cui, cercando di mostrare quella che potremmo definire l'*ontogenesi empirica* si è proposto di immaginare il *colpo d'indice* sulla base del *colpo di bacchetta*, nonché a partire da quell'immagine a cui si è soliti fare ricorso, tra l'altro, non certo per supportare una tesi ma, proprio al contrario, con l'intento di denunciarne l'inconsistenza nella comparsa dal nulla, ingiustificata, di concetti speciosi e funzionali a sostenerla. Ecco allora messo sul piatto il nostro malcelato inganno: con *un* colpo di bacchetta abbiamo qui introdotto, addirittura, *il* colpo di bacchetta stesso, per spiegare – e far credere di aver spiegato – come sia possibile che l'esperienza crei ogni cosa in

un *batter d'occhio* (altra metafora). In base a ciò potremmo essere *doppiamente colpevoli*, e da qui a *maggior ragione* chiamati a *rendere ragione* di una tesi *inconsistente*. Proviamo dunque a prendere sul serio questa *chiamata*. Proviamo a descrivere *fuor di metafora,* per quanto ci è possibile*,* l'ontogenesi empirica e, in particolare, com'è che le cose – siano esse intese in senso ontico-materiale o logico-formale – *vengano a essere* nelle forme dell'esperienza.

LA MESSA IN SCENA DI HEGEL

Che tale creazione avvenga simultaneamente, con un *colpo d'indice*, in ambo i sensi, ce ne dà una conferma *indiretta* (poiché in essa l'indicazione non ha ancora nulla a che fare con una creazione in senso stretto) l'immagine a cui Hegel ricorre, nel primo capitolo della *Fenomenologia dello spirito*, per spiegare l'*aufhebung* che è *in gioco* nella certezza sensibile. In tale prima fase dell'incontro dell'io – che non è ancora autocoscienza – con l'oggetto, il sapere non è solamente «immediatezza pura» ma, anche, «un *gioco* che si svolge *a lato* dell'immediatezza, è un *esempio* di essa». La *commistione* di questi due aspetti, e così la «*differenza* dell'essenza e dell'esempio, dell'immediatezza e della mediazione»[145] è resa qui con l'immagine di un atto ostensivo: l'*indicazione a dito* (Aufzeigen). Quando si *indica* "un questo qualsiasi", infatti, si coglie *a un tempo* l'universale (cioè l'essenza) e il particolare (cioè l'esempio) della *cosa indicata*. Più precisamente: *indichiamo* o «*enunciamo* come universale anche il sensibile».

> Noi diciamo: "questo", cioè il *Questo universale*; oppure diciamo: "esso è", cioè l'*essere in generale*. In tal modo, non ci *rappresentiamo* certo il Questo universale o l'essere in generale, ma, semplicemente, *enunciamo* l'universale.

[145] G. W.F. HEGEL GEORG, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. a cura di V. Cicero, Bompiani Giunti Editore, Milano-Firenze 2017, p. 171.

Ma «ciò che noi chiamiamo universale», afferma anche, è semplice al punto tale che «mediante negazione non è né questo né quello ma è un *non-questo*, e che è anche altrettanto indifferente a essere questo o quello»[146], e tale stessa verità del puro Questo, o del Questo universale, che è sempre *altro* rispetto ai suoi *esempi*, risulta evidente attraverso i propri corrispettivi spaziale (il *qui*) e temporale (l'*ora*).

> *Il Qui* è, per esempio, l'albero. Quando mi volto, questa verità è dileguata e si è convertita in quella opposta: *il Qui non è un albero*, ma piuttosto *una casa.* Non è perciò lo stesso *Qui* a sparire, ma *esso* è ciò che permane nel dileguare della casa, dell'albero, ecc., e gli è indifferente essere casa o albero.

In base a quest'ultima e solo apparentemente superflua specificazione scopriamo allora che, per Hegel, com'è noto, l'essenza della certezza sensibile «resta, sì, il *puro essere*, ma non come l'immediato, bensì come qualcosa cui sono essenziali la negazione e la mediazione»[147], e da qui che l'universale colto *di colpo* nel "questo" – sia esso un "qui" o un "ora" – è in realtà l'*esito* di un *passaggio già avvenuto – da un momento all'altro*, come da un *prima* a un *poi* – nell'*atto stesso di indicare*.

> In questo *atto dell'indicare* [corsivo mio], dunque, noi vediamo soltanto un movimento il cui corso è il seguente: 1) Io indico l'Ora e l'affermo come il vero; Io indico però come essere-stato, come un qualcosa di rimosso, e rimuovo così la prima verità; 2) adesso, come seconda verità, Io affermo che l'Ora *è-stato,* è rimosso; 3) l'essere-stato, però, non è; Io rimuovo allora la seconda verità – cioè l'essere-stato, l'essere-rimosso –, nego con ciò la negazione dell'Ora e ritorno infine alla prima affermazione: l'*Ora* è.
>
> L'Ora e l'indicazione dell'Ora sono pertanto di natura tale da non costituire né l'uno né l'altro una semplicità immediata, ma piuttosto *un movimento che ha in sé dei momenti diversi* [corsivo mio]. Si pone *Questo,* ma viene posto un altro, cioè il Questo viene rimosso; e questo *essere-altro,* questa rimozione del primo momento, viene *rimosso a sua volta* ed è così ricondotto al primo. Tuttavia, questo

[146] *Ivi*, p. 173.
[147] *Ivi*, p. 175.

> primo momento riflesso entro sé non è più esattamente la stessa cosa di prima, non è più, cioè, un *immediato.* Adesso è appunto *un qualcosa di riflesso entro sé*, è una *semplicità* che, nell'essere-altro, rimane ciò che è: un Ora che è assolutamente molti Ora […].
>
> L'atto di indicare è dunque esso stesso il movimento che esprime la verità dell'Ora: l'Ora è un risultato, una molteplicità di Ora raccolti insieme. *L'indicare è fare esperienza* [corsivo mio] che l'Ora è un *universale*.[148]

Con questa immagine, in sintesi, troviamo sì un sostegno per la tesi secondo cui il *singolare* (la *cosa* in senso ontico-materiale) e l'*universale* (la *cosa* in senso logico-formale) si formano assieme (sempre convertendo, tuttavia, l'atto hegeliano di *indicare* in una *creazione*) ma, d'altra parte, siamo anche posti di fronte a un fatto che, sotto diversi aspetti, sembrerebbe contraddirla. Alla luce di esso, infatti, non solo diventerebbe problematico continuare a *sostenere* che l'universale si colga di colpo, immediatamente, nell'indicazione, ma anche *vedere* nell'*immediatezza* una dimensione entro cui si colga qualcosa della *verità* della *certezza sensibile,* per non parlare dell'*esperienza in generale*. Assumerlo, in breve, vorrebbe dire riconoscere che l'*indicazione* è essenzialmente *dialettica*, e da qui, nel primo caso, che essa implica un *movimento* che, nel tendere all'universale, attraversa diverse fasi, e nel secondo che essa implica, in questo stesso movimento, il *superamento* di una fase di non-accesso, nell'immediatezza, alla verità della certezza sensibile e, a fortiori, dell'esperienza in generale. Per queste ragioni, dunque, faremo il nostro ingresso nella "scena di Hegel" *dal lato dell'immediatezza*. Trascureremo, in particolare, «il *gioco* che si svolge *a lato* di essa», *prendendo parte* a quello per così dire "interno" all'immediatezza stessa. E questo non solo per delle ragioni funzionali a sostenere la *nostra* tesi, ma proprio in quanto stando all'esperienza non sembra assumibile, a nostro avviso, la tesi per cui l'*atto di indicare* sarebbe essenzialmente *dialettico,* o quanto meno dialettico *in senso hegeliano*. Argomenteremo meglio quest'ultima posizione sul finire del presente capitolo, quando tenteremo di mostrare la *genesi*

[148] *Ivi*, pp. 179-181.

dell'universale nel *gioco dell'immediatezza*. Per il momento tenteremo un "fermo immagine", per così dire, sul primo "atto" di questa scena, per capire con che *cosa* abbiamo *letteralmente* a che fare.

Qualcosa è dunque indicato. Ci siamo chiesti più volte, dall'interno di questa *scena*, come e quando si formino le cose esperite nel corso del suo svolgimento. Più volte ci siamo risposti che tale formazione è un tutt'uno con l'esperienza che facciamo di esse, il che implica che, essendo esperite *come* indicate, l'*indicazione* è il *modo* di tale formazione, mentre l'*istante* il suo *quando*. Occupiamoci, per il momento, di questo "quando". Se le cose esperite si formano in un istante ciò vuol dire che *quando* le esperiamo sono *sempre già fatte.* Ed è per questo motivo che, in fondo, non riuscendo a *spiegare* la *formazione delle cose* in un tempo così breve si è proposto di *intenderla* come un "colpo di bacchetta". Per cavarci d'impaccio, a ben vedere, l'unica alternativa percorribile – in base all'assunzione per la quale questa formazione è *sempre già accaduta* – sarebbe stata quella di comprendere tale medesima *temporalità*, ovvero il *già accaduto/fatto,* al di là dell'*istante*, in un *momento anteriore* a quello dell'esperienza che facciamo della cosa indicata. Ma la domanda è: in tal modo avremmo veramente evitato il colpo di bacchetta? No. Semplicemente avremmo evitato di parlarne, ma senza con ciò aver evitato di *presupporlo,* più o meno consapevolmente, nell'affermare che la cosa esperita in quell'*ora* si sarebbe formata in un *indefinito prima,* dal momento che con questa affermazione è chiaro che avremmo pur sempre *stabilito* un punto, nel passato, a partire da cui la cosa avrebbe *iniziata a essere*, e da qui *assunto* – anche *celandolo* con l'immagine dettagliata di una *genesi per successione* – che essa si sia formata con un colpo di bacchetta. Anche tentando, a partire da un punto x del passato, di spiegare questa medesima genesi come un *susseguirsi causale* di eventi – come accadrebbe se spiegassimo il *processo visivo* in termini cronologici, il che porrebbe immediatamente problemi insormontabili nell'individuarne con precisione l'inizio (nella *stimolazione* delle parti trasparenti dell'occhio da parte dei raggi luminosi? Nella *generazione* del segnale bioelettrico nei fotorecettori? Nella *rielaborazione* dell'informazione visiva a livello della corteccia cerebrale?) – noi non faremmo che

dilatare temporalmente, fino a non riconoscerne più l'essenza, quell'*evento* per il quale, *da un momento all'altro*, la cosa esperita *viene a essere*, *stabilendo* dei nessi spaziali, temporali e causali che, nel *dare forma* a una serie di fasi interne a questo (nonché a differenti *cose* o, al limite, *versioni* di un'unica cosa) non farebbero che confermarlo ulteriormente. In tal senso si può dire, allora, che ciò che differenzia la tesi per cui l'esperienza delle cose è *simultanea* alla loro formazione da quella per cui la seconda è *in anticipo* rispetto alla prima non risiede tanto nel *far vedere* il colpo di bacchetta – cosa che è invece comune, seppur in modalità differenti, a entrambe – quanto nel *dichiararlo*, e più precisamente nel *dichiarare di ricorrervi* come *metafora* per far vedere *ciò che accade* quando le cose esperite risultano *già fatte*. Essa *lo fa*, assumendo fino in fondo il *rischio* di *risultare* – ma anche di *essere* a tutti gli effetti – *inconsistente*, per far vedere l'*evento* che (per essa) è un tutt'uno con l'esperienza delle cose – e che accade, implicitamente, persino negli atti delle teorie che tenderebbero a occultarlo, le quali tradirebbero così, a seconda dei casi, un'*incapacità* o anche solo il *disinteresse* nell'assumersi il rischio di cui sopra –, e per tentare di *descriverlo* eventualmente, per quanto possibile, *fuor di metafora*.

Mereologia e fenomenismo

Avviamoci allora su questa strada. L'*evento* da descrivere è la *creazione delle cose* che si verifica *facendo esperienza*. Esso, come si è detto, è nella scena stessa in cui tali cose sono *esperite* in quanto *indicate*, e per ciò stesso, si è aggiunto, è implicito in *quella* scena che Hegel *presenta*, all'inizio della *Fenomenologia dello spirito*, per *far vedere* il movimento dialettico. La domanda a cui bisogna rispondere, dunque, è la seguente: *come* avviene, in questo *spazio-tempo infinitesimale*, la *formazione* delle cose esperite-indicate? Ci sembra ovvio, a questo punto, che per descriverla ci sia da esaminare *le cose stesse*, per provare da qui a scorgerne, *dall'interno*, un che di *dinamico* e di *inerente* alla loro stessa creazione o *auto-creazione*. Bisognerà condurre, in altri termini, un'*indagine mereologica*, e cioè esaminare le cose come *insiemi di parti*, o meglio ancora – conformemente alla definizione di mereologia

fornita da Achille Varzi – come ciò entro cui esaminare le «*relazioni* della parte al tutto» e *quelle* «da parte a parte con un tutto»[149].

A tal fine, sarà utile confrontarsi con alcune teorie mereologiche del passato, o più precisamente con le teorie che, nel tentativo di definire, dall'interno del loro ambito il proprio oggetto, hanno condotto *indagini mereologiche*. La mereologia stessa, infatti, più che un ambito disciplinare autonomo definirebbe un *approccio epistemico antimetafisico* – o al limite assimilabile a una "metafisica descrittiva"[150] – a partire da cui le più diverse discipline indagano in autonomia il proprio oggetto. Fin già in Aristotele, del resto, essa è presente in modo funzionale a *fornire* un'altra chiave di lettura degli aspetti metafisici della realtà (materia, forma, potenza, atto), e cioè a

> *spiegare* la *tendenza* delle parti, per esempio della materia o della potenza, a realizzarsi in un intero, inteso come forma o *energeia*, e a quella dell'intero a realizzarsi compiutamente. Lo stesso concetto di *holon* prescrive, per le proprietà che gli sono attribuite, una descrizione adeguata in termini di relazioni tra parti ed intero, nella quale alle relazioni tra le parti si affianchino quelle tra l'intero e le parti, caratterizzate da una dipendenza delle seconde dal primo.[151]

Lo sviluppo vero e proprio dell'approccio mereologico lo si ha solamente, tuttavia, nel contesto epistemologico della gnoseologia di fine '800. Particolarmente rilevante fu, in esso, il contribuito della così detta *Brentano Schule* – da cui dipenderebbe in larga misura la successiva nascita della *Gestaltpsychologie* –, a cui sarebbero ascrivibili, fra gli altri, Christian von Ehrenfels, Carl Stumpf ed Edmun Husserl[152]. Uno dei tratti fondamentali, in senso mereologico, di questa scuola, fu

---

[149] A. VARZI, *Mereology*, in «The Stanford Enciclopedia of Philosophy», 2014, p. 1

[150] Cfr. Peter Frederick Strawson, *Individui. Saggi di metafisica descrittiva*, a cura di E. Bencivenga, Mimesis, 2013

[151] C. CARMELO, *Percezione e qualità gestaltiche. Saggio sulla scuola di Brentano*, in «Rivista di estetica», n. 22-1/2003, p. 215. Sulla mereologia di Aristotele e sul concetto di *holon* Cfr A. ARCI, *Parti diafane. Introduzione alla mereologia di Aristotele*, Lampi di stampa, Milano 2012; L. DAPPIANO, *Le parti e l'intero nella concezione di Aristotele. La hologia come progetto di metafisica descrittiva*, «Axiomathes», 1, aprile 1993, pp. 75-103.

[152] Cfr. C. CARMELO, *Percezione e qualità gestaltiche. Saggio sulla scuola di Brentano*, cit.

quello di leggere la *tendenza* delle parti a realizzarsi in un intero nei termini di una *legge* rinvenibile da un *soggetto* in un *oggetto plurale*. Lo stesso Brentano concepiva il concetto di «separabilità monolaterale» come un *principio della psiche* – coglibile per mezzo della percezione interna – che governerebbe le relazioni che *in essa* intercorrono fra le parti e l'intero, e per la quale, ad esempio, se le molteplici e differenti attività psichiche (presentazione, giudizio, sentimento) sono mutualmente separate fra di loro, rimangono anche monolateralmente legate alla psiche, non potendo esistere *al di fuori* di essa[153]. Tale tratto mereologico, che potremmo definire *oggettivistico* – poiché concepisce come una *proprietà dell'oggetto* la *dipendenza* a esso delle sue parti – diventerà ancora più marcato negli allievi di Brentano. Lo si ritrova, ad esempio, nell'idea della «qualità gestaltica» (*Gestaltqualitäten*) con la quale von Erhenfels spiegherà l'*unitarietà* dei complessi di sensazioni come *qualcosa* a cui si è *intenzionalmente rivolti*. In maniera simile Stumpf rinverrà nella «fusione» (*Verschmelzung*) tra contenuti – sull'esempio di quella delle note di un accordo (*Tonverschmelzung*) –, una *necessità percettologica*, nel senso di *intrinseca al dato sensoriale* e non riducibile a un'attività del giudizio, conscia o inconscia. Husserl, dal canto suo, nel proporre il «momento figurale» in quanto evento della realizzazione delle parti in un intero vi vedrà per l'appunto una datità «intrinseca» agli *oggetti plurali* – fila, mucchio, stormo ecc. – «che può essere colta con un colpo d'occhio»[154].

Nel tentativo di spiegare la percezione di un complesso irriducibile – sotto certi aspetti – alle singole sensazioni che lo compongono, ognuno di questi autori pone l'accento sul fatto che tali aspetti (che sono fondamentalmente l'*identità* e l'*unità delle parti*) non sono il *prodotto* dell'attività di un soggetto che riunirebbe per via associativa, conscia o inconscia, delle sensazioni di base, bensì un *dato* che costui *intuisce* nei complessi medesimi, una *qualità emergente,* si potrebbe dire, grazie a cui riconosce l'*identità* degli stessi e l'*unità in essi* delle singole sensazioni.

---

[153] Cfr. lezioni di Vienna raccolte in F. BRENTANO, *Deskriptive Psychologie* cit.; FEDERICO BOCCACINI, *L'uso dell'idea di "contenuto" nella psicologia di Brentano,* «Fogli di filosofia», Archeologia del non concettuale, fascicolo 1, 2010*,* p. 152; oltre che al succitato C. CARMELO, *Percezione e qualità gestaltiche. Saggio sulla scuola di Brentano*, cit.

[154] E. HUSSERL, *Filosofia dell'aritmetica*, ed. it. a cura di G. Leghissa, Bompiani, Milano 2001, p. 246.

In un certo senso si può qui ritrovare la tesi per cui le cose che si esperiscono sono *sempre già fatte*. Ma non è *il senso*, evidentemente, che ci permetterebbe di intendere il *fatto* come un tutt'uno con il suo *farsi*. Il *fatto*, per la precisione, è qui la *cosa*, nonché l'identità della stessa e l'unità delle sue parti. Di questa cosa si dice che è *colta*, ovvero *data* a un soggetto che la esperisce, il che presuppone tuttavia che la sua *formazione* non sia data, o che *sia già avvenuta* nel senso di verificatasi in un *momento precedente* all'intuizione di essa da parte del soggetto esperiente. Il problema che dunque si pone negando qualsiasi *spiegazione soggettivistica* delle qualità gestaltiche emergenti è precisamente quello di spiegare *altrimenti* la loro *formazione*, nonché la formazione stessa delle cose esperite come *insiemi di parti*, la quale rimane *presupposta* e, tutto sommato *impensata,* negli autori della scuola di Brentano.

Rimanendo in ambito mereologico, un diverso approccio alla spiegazione dei complessi di sensazioni fu fornita, in quegli anni, da Ernst Mach[155]. Partendo dal presupposto che i complessi sono colti immediatamente egli individuò la causa di questa immediatezza in una «rappresentazione economica» delle sensazioni. Essa avverrebbe sia nell'analisi scientifica delle sensazioni che nell'esperienza sensibile. Nel primo caso, in base alle cause che di esse si considerano, le sensazioni possono essere *prese* in differenti ambiti d'indagine e da qui *intese* come oggetti specifici.

> Un *colore* diventa *oggetto fisico* non appena consideriamo ad esempio la sua *dipendenza* dalla sorgente di luce che illumina (altri colori, calore, spazi ecc.). Se invece poniamo mente alla sua *dipendenza* dalla *rètina* […] esso diventa un oggetto *psicologico.*[156]

Nel secondo caso la rappresentazione avviene allorché le sensazioni sono legate fra loro in base all'*idea* di certi «nuclei persistenti» nel mondo esterno, la quale agisce, in tali casi, come *traccia mnestica funzionale* all'elaborazione senso-motoria della risposta allo stimolo. Così, la *vista* di una *punta* può essere *legata*, in

[155] Cfr. C. CARMELO, *Percezione e qualità gestaltiche. Saggio sulla scuola di Brentano*. cit.
[156] E. MACH, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, p. 48.

virtù di una certa immagine mnestica, al *dolore* provato in passato in seguito a una *puntura*[157], dando vita, in una *percezione complessiva* – da cui si potrà ricavare, eventualmente, ulteriori elementi da integrare all'immagine mnestica – a un tutto unitario di diverse sensazioni (la *vista* della punta, il *ricordo* del dolore ecc.).

Rispetto all'approccio *oggettivistico,* dunque, i complessi di sensazioni figurano qui, sia nel caso dell'esperienza sensibile che dell'analisi scientifica, come *costrutti,* «unità ideali» o «simboli mentali» *concepiti* «in vista di un'economia di pensiero». Persino il corpo – tanto il fisico (*Körper*) quanto il vivente (*Leib*) – non sarebbe che una *connessione* di elementi che l'adattamento alla vita avrebbe reso necessaria[158]. Sulla base di ciò, Il *fattore* che determina l'*identità* e l'*unità interna* dei complessi andrebbe inteso come *parte della dinamica* che ne consente la *formazione*, e non semplicemente come un *dato* indipendente da essa e che continua a presupporla. L'oggetto di questa ricerca è dunque l'*evento della connessione delle sensazioni* più che i *complessi di sensazioni* e le loro proprietà.

> I colori, suoni, spazi, tempi… sono per noi provvisoriamente gli elementi ultimi di cui dobbiamo indagare la connessione data. In ciò consiste appunto l'investigazione della *realtà*. In questa ricerca non possiamo lasciarci impedire dalle nozioni composte e dalle delimitazioni (corpi, io, materia, spirito…) che sono state formate in vista di fini *pratici* particolari, temporanei e limitati.[159]

È al quanto singolare, in tal senso, che lo stesso Mach abbia posto il fondamento delle connessioni fra le sensazioni in complessi di sensazioni *pregressi*. Seguendo il suo metodo, infatti, l'*emersione* di un complesso *supposto* pregresso dovrebbe essere intesa come *formazione* di una nuova connessione fra sensazioni differenti. Più in generale, ogni complesso andrebbe considerato a partire dalla *connessione* che lo rende tale. Da questo punto di vista, nel considerare la *dinamica* che è alla base della *formazione* di un complesso nuovo, l'*insinuazione* circa la *dipendenza*

---

[157] *Ivi*, pp. 44-45.
[158] *Ivi*, pp. 37-40.
[159] *Ivi*, pp. 57-58.

di essa da un complesso pregresso rimane *irrilevante*. Tale dipendenza può anche essere effettiva, ma non dice ancora nulla sulla *formazione* del complesso nuovo, così come non dice nulla su quella del complesso vecchio, *suggerendo* solamente che sarebbe avvenuta in passato. Su questo punto gli allievi di Brentano, da buoni fenomenologi, hanno tenuto maggior fede all'esperienza, ricercando il *principio di connessione* che rende tali i complessi non tanto in una causa, o in una funzione – le quali implicano in egual misura il riferimento a *qualcosa* di non necessariamente *dato* – ma nella loro *struttura*, nella convinzione di fondo che solo un osservatore attento avrebbe potuto riconoscerlo. In tal senso, il contributo di Mach è qui utile non in sé ma per riprendere e convertire questo approccio in chiave *fenomenista*, cioè per riapprocciarsi alla ricerca portando il metodo *fenomenologico* alle sue estreme conseguenze. Partendo dal presupposto, confermato dall'esperienza, che diversi complessi di sensazioni sono *percepiti immediatamente*, la considerazione delle sensazioni stesse come *elementi ultimi* – che è altrettanto conforme all'esperienza – spingerebbe a vedere in esse non solo, o non tanto le singole parti – ricavabili a posteriori – di *complessi finiti*, ma gli *eventi connettivi* che li rendono tali. In questo modo la *visione* – compresa quella del fenomenologo – non sarebbe solo un *mezzo* per cogliere l'unità cromatica di elementi di una porzione di spazio isolata, ma più profondamente un'*ontogenesi del colore*, in quanto evento della connessione fra le parti dell'occhio, del cervello, della luce e di un indefinito numero di altre cose di un campo fisico-fisiologico in cui non sarebbe già più possibile distinguerla dalla *rifrazione*. In ottica sinestetica, se vogliamo, persino la connessione fra le differenti parti dell'apparato uditivo – impegnandosi su questo fronte – potrebbe apparire correlabile a questa stessa genesi, soprattutto considerando che i musicisti creano immagini a partire dalla musica.

È bene precisare che ciò non implica una prospettiva *funzionalista*, per la quale il colore, ad esempio, sarebbe tale per dei processi *orientati* alla sua genesi, bensì un *empirismo*, o un *fenomenismo* che potremmo definire *creazionista*, per cui non solo il colore *esiste* assieme a un numero indefinito di altre cose connesse fra loro – siano esse le parti che lo compongono in quanto porzione di spazio

piuttosto che altre porzioni di spazio con cui rientra in un tutto più ampio – ma esso stesso *crea* tali connessioni assieme a una serie indefinita di altri *eventi empirici* (suono, tatto, gusto ecc.). Il colore è uno dei differenti modi, in altri termini, con cui l'esperienza stessa *accade* come *connessione istantanea* delle parti al tutto e da parte a parte con il tutto. Non c'è alcun funzionalismo in tutto ciò, bensì una *legge insiemistica*.

Conformemente al primato assegnato da Mach alle sensazioni, inoltre, non sarà possibile vedere nell'io, così come nel corpo, la loro causa, ma solo ciò che in base a esse può assumere questa o quell'altra forma.

> Non sono i corpi a generare le sensazioni bensì sono i *complessi di elementi* (complessi di sensazioni) a formare i corpi. Se i corpi si presentano al fisico come ciò che persiste, la realtà, e gli *"elementi"* invece come la loro apparenza labile e transitoria, egli non pone mente al fatto che tutti i *"corpi"* sono soltanto simboli mentali per indicare *complessi di elementi* (complessi di sensazioni). Anche qui tali *elementi* costituiscono il vero e proprio fondamento, la base prima e ultima che dev'essere ancora ulteriormente indagata con ricerche di carattere fisico-fisiologiche. […]
> Il mondo non consiste dunque per noi in essenze misteriose le quali, interagendo con un'altra essenza, altrettanto misteriosa, l'io, generano le "sensazioni", che sole ci sono accessibili.[160]

In questo modo, nel solco del fenomenismo machiano perveniamo a una forma di creazionismo epurata da ogni riferimento a un soggetto creatore. L'io è qui nient'altro che il ruolo che ogni cosa del *creato empirico* ricopre in quanto *per essa* tutte le altre sono esperite come *da essa* indicate (sentite, pensate, sognate, nominate ecc.). Tutto ciò che è creato, in questo modo, *per* un soggetto, è il frutto di *sensazioni* o, in generale, di una *presentazione* in cui ogni sensazione è un certo *fatto* e un certo *modo di farsi* del tutto.

[160] *Ibidem*.

LA FORMAZIONE ONTOLOGICA

Ritorniamo ora, infine, alla domanda posta al primo atto della scena hegeliana: come descrivere la *formazione delle cose* che l'io esperisce come da lui indicate? Mettiamoci nei panni dell'io. Assumiamo la prima persona: io esperisco un insieme di cose. La risposta è già qui. Se l'esperienza che l'io fa, cioè di un *insieme di cose*, è creazione stessa di *queste* cose, allora la *connessione* è il *modo* di tale creazione. Questo principio può essere applicato sia all'*insieme* delle cose che alle *cose* prese in se stesse: come l'*insieme* in cui è compresa anche una *cosa* è tale in quanto gli *elementi* in essa compresi formano *per qualcuno* un *legame* diverso da quello che formano con altri elementi o cose che ne restano al di fuori. Ma entriamo ora nel particolare: io *vedo* un albero, una casa e un uomo. Ecco *dunque* una *cosa*. Essa è generata, nella connessione di tre figure, da ciò che chiamo *visione*, ed è da me esperita nella forma del "questo". Non passa più di un istante, tuttavia, che la cosa creduta *singolare* già si rivela *universale*. Hegel stesso coglie l'immediato *cambio di ruolo* della cosa nel *qui e ora* dell'indicazione e, dunque, della certezza sensibile.

Ciò segna il passaggio al secondo atto della sua scena. Ora, dice, per comprendere *tale* cambio di ruolo, e più in generale la *verità* del "questo", «noi non dobbiamo riflettere sull'oggetto come tale […] ma soltanto considerarlo così come la certezza sensibile lo ha in se stessa».

> È proprio *alla certezza sensibile*, dunque, che bisogna chiedere: *che cos'è il Questo?* Ora, se noi lo prendiamo nella duplice figura del suo essere, cioè come l'*Ora* e come il *Qui*, allora la dialettica interna di questo essere assumerà una forma intelligibile in grado di illuminare il Questo stesso.[161]

Per una mera questione di maggior brevità del testo abbiamo riportato quegli atti dell'inchiesta sulla certezza sensibile esercitati da Hegel al fine di chiarire il *Questo* a partire dal *Qui*. Riportiamoli di nuovo.

[161] G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 173.

> *Il Qui* è, per esempio, l'albero. Quando mi volto, questa verità è dileguata e si è convertita in quella opposta: *il Qui non è un albero*, ma piuttosto *una casa.* Non è perciò lo stesso *Qui* a sparire, ma *esso* è ciò che permane nel dileguare della casa, dell'albero, ecc., e gli è indifferente essere casa o albero. Anche in questo caso, dunque, il Questo si mostra come *semplicità mediata*, cioè come *universalità*.
>
> La certezza sensibile dimostra dunque in se stessa che la verità del proprio oggetto è l'universale. In tal modo, l'essenza di questa certezza resta, sì, il *puro essere*, ma non come l'immediato, bensì come qualcosa cui sono essenziali la negazione e la mediazione. Non si tratta quindi dell'*essere* che *opiniamo*, ma dell'essere con la *determinazione* dell'astrazione, dell'universalità pura; e la *nostra opinione*, secondo cui il vero della certezza sensibile non è l'universale, è l'unica cosa che resta dinanzi a questo vuoto e indifferente Qui e Ora.[162]

Desideriamo commentare il passo partendo da un aneddoto. Nel 1980, durante una lezione tenuta all'istituto Vincennes di Parigi[163], Deleuze definirà polemicamente l'*operazione* di Hegel – e con essa la *dinamica* che nell'indicazione si svolgerebbe «*a lato* dell'immediatezza» – «un *gioco di prestigio*, un *gioco da saltimbanco* che chiamerà sfacciatamente *dialettica*». In seguito a ciò il filosofo francese inizierà un'affascinante e intensa descrizione della messa in scena di Hegel, chiedendo al suo uditorio di *immaginare*, nel corso del suo svolgimento, che egli si ritrovi nella sfortunata circostanza di doverla spiegare a dei filosofi inglesi, a degli empiristi, e da qui di *indovinare* quando questi si metteranno a ridere. Ma da quella che è a sua volta, potremmo dire, una *messa in scena di Deleuze*, se provassimo a tirare delle somme sul parere che egli stesso ha della *messa in scena di Hegel* potremmo basarci solamente su commenti diretti alla persona («si è mai stati più *sornioni*?») e alla presunta inconsistenza delle tesi che sostiene («ci racconta una storia che *pare* molto bella e convincente»). Eppure, senza dare spiegazioni, Deleuze sembra suggerire *a ragione* che qualcosa in questa

---

[162] *Ivi*, p.175.
[163] Cfr. https://www.youtube.com/watch?v=I-1sgCKSHu4

scena non torna, qualcosa che un vero empirista, a quanto pare, non sarebbe disposto ad ammettere. In altri termini, pur non conoscendo il *retropensiero* da cui dipendono – e nulla esclude che lo si possa ricostruire da un'analisi dei diversi luoghi in cui Deleuze si confronta con Hegel – sembrerebbe possibile attribuire un fondamento alle succitate illazioni, o almeno a quelle rivolte *al pensiero* del filosofo tedesco.

In che senso, dunque, è possibile dire che in tale passo Hegel tenda più o meno consapevolmente un *inganno* al lettore? Si prenda la sua dichiarazione di intenti: «noi dobbiamo dunque vedere se, all'interno della stessa certezza sensibile, l'oggetto sia effettivamente quell'essenza che essa pretende che sia»[164]. L'intento si giustifica sul *sospetto* che, nel pretendere – affermando "questo!" – di cogliere il singolare, essa non colga nient'altro, in realtà, che l'*universale astratto*. L'intento di Hegel sarebbe dunque quello di svelare l'*inganno* che la certezza sensibile tende all'io. La nostra tesi, invece, è che sia egli stesso, nel fare ciò, a tentare di tenderlo al lettore. Ma che cosa fa Hegel per svelare ciò che egli ritiene essere un inganno della certezza sensibile? La reinterroga nella dimensione spaziale che gli è propria: il *Qui*. Seguiamolo allora su questa strada. Che cosa accade nel *Qui*? Può accadere di vedere "un albero". Ecco allora la prima verità della certezza sensibile: *Il Qui è l'albero*. Tuttavia, afferma Hegel, «quando mi volto questa verità è dileguata e si è convertita in quella opposta: *il Qui non è un albero*, ma piuttosto *una casa*». Ed è proprio a questo punto che iniziano i problemi. Nell'*insinuare*, alla vista della casa, che la prima verità – cioè *il Qui è un albero* – è dileguata, Hegel fa appello a una verità che la certezza sensibile non può fornirgli. A rigore, essa può dirgli *in quell'istante* che "il Qui è una casa", ma non che *in base a ciò* la verità "il Qui è un albero" è dileguata. Questa seconda verità, a ben vedere, implica una *riflessione* sulle verità fornite dalla *certezza sensibile* in diversi istanti, e non apporta nessun contributo al discorso con cui Hegel vorrebbe mostrare che la certezza sensibile si contraddice da sola[165]. Sia chiaro, egli può sì dire – sempre

[164] *Ivi*, p. 171.

[165] A essere precisi, così facendo egli cade in una petizione di principio, poiché *insinuando* a monte, *nella* certezza sensibile, le proprietà della riflessione (mediazione, negazione ecc.) – anziché farle

a patto di assumere verità lontane dall'esperienza, poiché anche *l'immagine del Qui di prima* (in questo caso *l'immagine dell'albero*), non dice nulla a riguardo del *Qui di prima*, ma solo che nel *Qui di adesso* l'albero è *un'immagine del Qui di prima* – che la verità *Il Qui è un albero* è dileguata *alla vista della casa*, ma non che *glielo dica,* in quel momento come in altri, la certezza sensibile. In conclusione, possiamo dire che per affermare tale verità *come se* fosse una verità della certezza sensibile egli deve passare silenziosamente dalla *sensazione* alla *riflessione*, per poi far sua, attraverso la seconda, una verità da "mettere in bocca" alla prima (che sia questo il momento in cui gli empiristi britannici si mettono a ridere?).

Ora, se questa seconda verità non è una verità della certezza sensibile, va da sé che non lo saranno nemmeno quelle che Hegel ricava a partire da essa. Una volta assunta la verità per la quale, alla vista della casa, la verità *il Qui non è un albero* è dileguata, ne deduce che «non è perciò lo stesso *Qui* a sparire, ma esso è ciò che permane nel dileguare della casa, dell'albero, ecc.», e così, infine, che anche in tal caso – dopo aver mostrato la medesima verità con l'esempio dell'Ora – «il Questo si mostra come *semplicità mediata*, cioè come *universalità*». Dal canto nostro, in base al fatto che queste conclusioni derivano da una verità che non è della certezza sensibile, ne consegue che non è la certezza sensibile a dirci che il Questo si mostra come *semplicità mediata* o *universalità*, o meglio che l'universalità di cui essa parla nell'atto di indicare *il/un Questo* non è la stessa di cui parla la *riflessione* nell'atto di *confrontare* contenuti che *scambia* per due "Qui e Ora" distinti, e che lo è solo *presupponendo* ciò che in questo modo si vorrebbe dimostrare, cioè *insinuando a monte*, forzatamente, *nella* certezza sensibile – come *a lato* di ciò che essa dice – un *dire l'universale* che dovrebbe metterla, *a valle*, in contraddizione con se stessa, e di cui Hegel *dice* – mentendo più o meno consapevolmente – che emergerebbe con evidenza da una riflessione disinteressata *sulla* certezza sensibile.

---

emergere da una riflessione *su* di essa – presuppone proprio ciò che intende dimostrare, cioè che la certezza sensibile *nega* le verità che afferma.

Ma qual è allora l'universale di cui essa ci parla *realmente*? Per comprenderlo bisogna tornare alla scena dell'indicazione. Bisogna riflettere su come, indicando *il/un Questo*, l'io esperisca, *in un colpo solo*, l'universale e il singolare. Assumiamo allora, ancora una volta, i panni dell'io: *io esperisco, qui e ora, un insieme di cose* (si presti attenzione al fatto che questa situazione è solo apparentemente diversa da quella, riportata da Hegel, in cui il Qui è un albero, sia per il fatto che l'albero è a sua volta un *insieme di cose*, sia perché esso presuppone lo *sfondo* sui cui vi sono le altre). Io *vedo*, in particolare, un *albero*, una *casa* e un *uomo*. Il *concatenamento* che così si attua, dunque, genera immediatamente *una visione*, nonché *una cosa* intesa come *relazione della parte al tutto e da parte a parte con il tutto.* Ora, tale cosa è certamente singolare, poiché presenta, ad esempio, qualità *imparagonabili* a quelle del concatenamento di suoni che al contempo odo, o di quell'altra visione che simultaneamente ho di un insieme di altre cose (un palazzo, un libro, un'ape). Con ciò abbiamo la prova che il sensibile *stabilisce*, nell'indicare il/un Questo, la *mediazione* intesa come *giustapposizione* e, al limite, *fusione* di *elementi eterogenei dello spazio* (ma lo stesso lo si potrebbe dire per degli *elementi temporali* quando capita che a un'*immagine percepita* si sovrapponga o si fonda un'*immagine ricordata*). E non finisce qui. La cosa che un albero, una casa e un uomo formano *è*, per ciò stesso, un *tipo*, ovvero ciò che al tempo stesso *sono*, ma differentemente, tutte le cose che i concatenamenti di altri elementi formano in quel momento. Ogni cosa, dunque, allorché *una connessione accade*, è fatta in un certo modo, *è fatta così*, e *così è*, anche, una *cosa in generale*, o un'*universalità*. Non vi è nulla che possa essere universale se non perché è fatto in un certo qual modo, ma l'essere fatto in un certo qual modo fa già sì che ciò che è così fatto sia, in generale, una cosa, e dunque un universale. Tale universale, che è esperito nell'indicazione, non ha nulla a che vedere con quello che Hegel, con la riflessione, "mette in bocca" alla certezza sensibile, confondendola con una successione di "Qui e Ora" distinti, ma con quello che egli stesso *coglie* nel *Questo* a cui essa *lo costringe a pensare*. Questo *universale* è *colto* e sempre già *scambiato* da Hegel con quello che *deduce* come *identico nel paragone*, o *permanente nella*

successione, fra diversi Questo, e dunque ricavato da una *mediazione* intesa come *riflessione*. La differenza fra i due è che quest'ultimo *non è pensabile* se non *supponendo* che il pensiero stesso sia al di là del sensibile e del singolare, cosa che già lo renderebbe *vuoto* e, dunque, *impossibilitato a pensare* sia l'universale che il singolare, mentre il primo, invece, non solamente *è pensabile*, ma *è sempre già pensato* nel *pensiero del singolare*, cosa che lo *fa essere*, fra l'altro, *nel* pensiero di Hegel, più di quanto egli stesso creda o sia disposto a credere, in quanto esso è *creato* in ogni momento in cui egli, pensando un nuovo Qui (albero, casa ecc.), lo coglie e già lo disconosce – esattamente come fece (e forse con più consapevolezza) quando nel chiedersi come *insinuare* la sua dialettica nella certezza sensibile colse e subito disconobbe l'universale del *Questo* – per vedere solamente quell'altro, grazie al quale solo gli sarà possibile continuare a *credere* che l'universale sia, in generale, *deducibile* dal singolare e così, di deduzione in deduzione, *rafforzare* l'idea rassicurante che esso sia il frutto di una *mediazione riflessiva* anziché di un *immediato impulso a creare*. Si potrebbe dire che Hegel abbia fatto di tutto per non riconoscere ciò che Nietzsche non poté in alcun modo evitare di *guardare a lungo,* cioè *il vero volto dell'identico*, e che egli dice, in *Ecce homo*, di aver visto per la prima volta in una passeggiata a Sils-Maria nell'agosto del 1881[166]. Di questo identico, il cui volto presenta i tratti di ciò che è singolare, se ne fa una canzone d'organetto allorché *è confuso* con l'altro, il quale si dice corrisponda a ciò che permane nel dileguare del singolare, nonché a quel che ritorna sempre identico a se stesso in ogni differente, e per cui ciascun differente è, in tal senso, del tutto indifferente. Questa confusione è il sintomo di un equivoco che si genera nel momento in cui si intende l'*esser già accaduto* di un fatto come il passato che, mediato con il presente, rivelerebbe l'universale dei due come un istante che è *sempre già accaduto ancora prima di accadere*, come se al di là di *come*, *dove* e *quando* tali fatti – definiti passato e presente – accadono, il loro universale fosse *un altro fatto già accaduto*, o *un'altra cosa bell'e fatta*. Ciò è letteralmente impossibile. E lo conferma il fatto che nella misura in cui si prova a

[166]Cfr. F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 2000, p. 94

pensare l'universalità di un singolare che si dice non esista, questo è *ipso facto* già esistente. In generale: è impossibile che un istante sia sempre già accaduto ancora prima di accadere. Al contrario: *proprio in quanto accade*, *qui e ora*, *esso è sempre già accaduto*.

Non si può, *pensando*, non pensare il singolare, ma con ciò è già pensato, anche, l'universale, il quale è l'*essenza di ciò che esiste*, ovvero il suo *"essere* – in generale – *fatto così*". Ma nella misura in cui il *pensiero* non è inteso solo come mera riflessione, equivoco a cui potrebbe portare – idealizzando la riflessione medesima – l'idea che il pensiero colga qualcosa come l'*universale astratto*, esso altro non è, allora, che l'*esperienza stessa* (sensazione, percezione, immaginazione ecc.). Ne consegue che l'*esser fatto così* è il solo e unico attributo dell'*Esperienza* che, in questo senso, definiamo *istituente*.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN GIORGIO, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2001.

AGAMBEN GIORGIO, *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2012.

AGAMBEN GIORGIO*, L'uso dei corpi. Homo sacer IV,* 2, Neri Pozza Editore, Vicenza 2015.

AGAMBEN GIORGIO, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

ARCI ANNALISA, *Parti diafane. Introduzione alla mereologia di Aristotele*, Lampi di stampa, Milano 2012.

ASCHERI MARIO, *La storia istituzionale: un punto di vista italiano,* in «Cuadernos de Historia del Derecho», 2004, pp. 11-43.

BERKELEY GEORGE, *Opere filosofiche*, ed. it. a cura di S. Parigi, Mondadori, Milano 2009.

BERGSON HENRI, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, tr. it. a cura di A. Pessina, Editori Laterza, Roma-Bari 2009.

BERGSON HENRI, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

BIXIO ANDREA, *La società come istituzione*, in «Vita e Pensiero», Studi sociologici, n. 3-4/2006, pp. 329-357.

BOCCACINI FEDERICO, *L'uso dell'idea di "contenuto" nella psicologia di Brentano,* in «Fogli di filosofia», Archeologia del non concettuale», fascicolo 1, 2010.

BONAZZI MATTEO, *Il teatro del desiderio. Jacques Lacan, da Platone a Spinoza,* Orthothes, Napoli-Salerno 2022.

BRANCACCIO F., GIORGI C., (a cura di), *Ai confini del diritto. Poteri, istituzioni e soggettività*, Derive Approdi, Roma 2017.

BRENTANO FRANZ, *La psicologia dal punto di vista empirico*, vol.1/2, tr. it. a cura di L. Albertazzi, Editori Laterza, Roma-Bari 1997.

BRENTANO FRANZ, *Die Abkehr vom Nichtrealen,* Meiner, Hamburg 1977.

BRYANT LEVI R., *Difference and Givennes. Deleuze Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Northwestern U.P., Evanston 2008.

CALÌ CARMELO, *Percezione e qualità gestaltiche. Saggio sulla scuola di Brentano*, in «Rivista di estetica», n. 22-1/2003, pp. 184-243.

CASTORIADIS CORNELIUS, *L'istituzione immaginaria della società*, tr. it. a cura di F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Tornino 1995.

CASTORIADIS CORNELIUS, *L'elemento immaginario*, tr. it. M. Ridolfi, ed. it. a cura di A. Ferrarin, Edizioni ETS, Pisa 2021.

CASTORIADIS CORNELIUS, *Gli incroci del labirinto,* Hopefulmonster, Firenze, 1988.

CHIGNOLA SANDRO, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Quodlibet, Macerata 2018.

CROCE MARIANO, SALVATORE ANDREA*, Come si fa ordine. Tre tipi di istituzionalismo giuridico*, in «Il Mulino Riviste. Ragion pratica», n.1/2019, pp. 311-332.

CROCE MARIANO, SALVATORE ANDREA, *L'indecisionista. Carl Schmitt oltre l'eccezione,* Quodlibet, Macerata, 2020

DAPPIANO LUIGI, *Le parti e l'intero nella concezione di Aristotele. La hologia come progetto di metafisica descrittiva*, «Axiomathes», 1, aprile 1993.

DELEUZE GILLES, *Che cos'è la filosofia?,* ed. it. a cura di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 2002.

DELEUZE GILLES, *Differenza e ripetizione,* tr. It. a cura di G. Guglielmi, Cortina, Milano 1968.

DELEUZE GILLES, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, ed. it. a cura di A. Vinale, Edizioni Cronopio, Napoli 2012.

DELEUZE GILLES, *Immanenza. Una vita*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

DELEUZE GILLES, *Istinti e istituzioni*, tr. it. a cura di U. Fadini, K. Rossi, Mimesis, Milano-Udine 2014.

DELEUZE GILLES, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, tr. it. a cura di L. Rampello, Ubulibri, Milano 2001.

DERRIDA JACQUES, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2010.

DI PIERRO M., MARCHESI F., ZARU E., (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, in *Almanacco di Filosofia Politica*, n. 02, Quodlibet, Macerata 2020.

DI PIERRO M., MARCHESI F., *Crisi dell'immanenza*, (a cura di), in *Almanacco di Filosofia Politica*, n. 01, Quodlibet, Macerata 2019.

ESPOSITO ROBERTO, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2020.

ESPOSITO ROBERTO, *Politica e Negazione. Per una filosofia affermativa*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2018.

FOUCAULT MICHEL, *Archivio Foucault 3, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica,* ed. it. a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998.

FOLADORI ALESSANDRO, *Le forme del contingente. Per un'ontologia e una politica dell'esperienza*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020.

GEHLEN ARNOLD, *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica,* tr. it. a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 2001.

HAURIOU MAURICE, *La teoria dell'istituzione e della fondazione. Saggio di vitalismo sociale*, tr. it. a cura di A. Salvatore, Quodlibet, Macerata 2019.

HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. a cura di B. Croce, Laterza Editori, Roma-Bari 2009.

HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. a cura di V. Cicero, Bompiani Giunti Editore, Milano-Firenze 2017.

HUME DAVID, *Ricerca sull'intelletto umano*, tr. it. a cura di M. Dal Pra, Editori Laterza, Roma-Bari 1996.

HUME DAVID, *Saggi morali, politici e letterari (Saggi),* in *Opere filosofiche,* vol. III, tr. it. a cura di trad. di M. Dal Pra, M. Misul, P. Casini, U. Forti, E. Lecaldano, E. Mistretta, G. Preti, Laterza, Roma-Bari 1987.

HUME DAVID, *Trattato sulla natura umana*, ed. it. a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001.

HUSSERL EDMUND, *Filosofia dell'aritmetica*, ed. it. a cura di G. Leghissa, Bompiani, Milano 2001.

HUSSERL EDMUND, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, a cura di V. Costa, tr. it. E. Filippini, Einaudi, Torino 2002.

HUSSERL EDMUND, *Ricerche logiche*, vol. 1/2, ed. it. a cura di G. Piana, Mondadori Editore, Milano 1968.

KELSEN HANS, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, tr. it. a cura di R. Treves, Giulio Einaudi Editore, Torino 2000.

LEONI F., NICOLINI A., PANATTONI R. (a cura di), *Clinica delle organizzazioni. Prospettive teoriche e pratiche tra Lacan, Deleuze, Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

LEONI F., PANATTONI R. (a cura di), *Divano. Il dispositivo della psicoanalisi*, Orthothes, Napoli-Salerno 2020.

LEONI FEDERICO, *L'automa. Leibniz*, *Bergson,* Mimesis, Milano-Udine 2019.

MACH ERNST, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, tr. it. a cura di L. Sosio, Feltrinelli Editore, Milano 1975.

MANZOTTI RICCARDO, TAGLIASCO VINCENZO, *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*, Codice Edizioni, Tornino 2008.

MERLEAU-PONTY MAURICE, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani Giunti Editore, Milano-Firenze 2021.

MERLAU-PONTY MAURICE, *Linguaggio, storia, natura*, tr. it. a cura di M. Carbone, Milano 1995.

MORONCINI BRUNO, *La lettera che cade. Jacques Lacan e l'uomo come scarto* Orthothes, Napoli-Salerno 2022.

NIETZSCHE FRIEDRICH, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, ed. it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 2000.

ORESTANO RICCARDO, *'Institution' Barbeyrac e l'anagrafe di un significato*, in Quaderni Fiorentini, *Itinerari moderni della persona giuridica*, Giuffrè Editore, Milano 1982-83, pp. 169-178.

PALAZZO SANDRO, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*. ETS, Pisa 2013.

PANATTONI RICCARDO, RONCHI ROCCO (a cura di), *Immanenza: una mappa*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

PEIRCE CHARLES SANDERS, *Esperienza e Percezione. Percorsi nella Fenomenologia*, tr. it. a cura di M. Luisi, Edizioni ETS, Pisa 2008.

PIATTI GIULIO, *Cosmogenesi dell'esperienza. Il campo trascendentale impersonale da Bergson a Deleuze,* Mimesis, Milano-Udine 2021.

RONCHI ROCCO, *Immanenza assoluta. Il senso metafisico dell'operazione tecnica in Gilbert Simondon,* «Noema», 6-1, 2015.

RONCHI ROCCO, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli Editore, Milano 2017.

SANTI ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, a cura di M. Croce, Quodlibet, Macerata 2018.

STRAWSON PETER FREDERICK, *Individui. Saggi di metafisica descrittiva*, a cura di E. Bencivenga, Mimesis 2013

SAUVAGNARGUES ANNE, *Deleuze. L'empirisme transcendental*, Puf, Paris 2010.

SCHMITT CARL, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, ed it. a cura di G. Miglio, P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.

SPINOZA BARUCH, *Etica*, tr. it. a cura di G. Gentile, G. Durante, G. Radetti, Bompiani, Milano 2015.

SOLLA GIANLUCA, *Disegnare, la formula di Freud*, Orthothes, Napoli-Salerno 2022.

TANZI ARISTIDE*, Cosa resta dell'istituzionalismo giuridico?*, in «L'ircocervo. Rivista elettronica italiana di metodologia giuridica, teoria generale del diritto e dottrina dello Stato», 2004.

THOMAS YAN, *Fictio Legis*, tr. it. G. Lucchesini, a cura di M. Spanò, Quodlibet, Macerata 2016.

THOMAS YAN, CHIFFOLEAU JACQUES, *L'istituzione della natura*, tr. it. G. Lucchesini, a cura di M. Spanò, Quodlibet, Macerata 2020.

TREPPIEDI FABIO, *Critica dell'assunzione e costruzione metodica. Prospettive sull'empirismo trascendentale di Deleuze,* «Giornale di Metafisica»*,* Nuova Serie, XXXIII, 2011, pp. 287-296.

TREPPIEDI FABIO, *Le condizioni dell'esperienza reale*. *Deleuze e l'empirismo trascendentale*, Editrice Clinamen, Firenze 2016.

TUPPINI TOMMASO, *Vortici. Forme dell'esperienza*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020.

HÖFER U., VALENT J. (a cura di), *Christian von Erhenfels: Philosophie, Gestalttheotie, Kunst: Österreichische Ideengeschichte im Fin de Siècle*, a cura di Ulf Höfer e Jutta Valent, De Gruyter, Graz 2017.

VAIHINGER HANS, *La filosofia del «come se ». Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano,* Ubaldini editore, Roma 1967

VARZI ACHILLE, *Mereology*, in «The Stanford Enciclopedia of Philosophy», 2014

VERGINE FABIO, *L'immanenza del cogito. Per una genealogia del trascendentale deleuziano*, in *Di stelle atomi e poemi*, Aracne Editrice, Roma 2018.