

25
PICCOLA
BIBLIOTHIKI

FILOSOFIA

Come

FILOSOFIA

Collana diretta da Emiliano Bazzanella

Emiliano Bazzanella

COME

*Linee guida per una
immuno-fenomenologia*



Asterios

Prima edizione nella collana PB: Marzo 2015
© Asterios Abiblio editore 2014
posta: info@asterioseditore.it – www.asterios.it
I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.
Stampato in Italia.

ISBN: 978-8895146-60-7

INDICE

PREFAZIONE

INTRODUZIONE

- I. Per un allargamento della fenomenologia, 15
- II. La prospettiva immunitaria, 18
- III. Dialettica e autoimmunizzazione, 21
- IV. Senso e dimensione *essematica*, 24
- V. Un esempio di analisi immuno-fenomenologica: a partire dalla “viseità” di Deleuze e Guattari, 28

1. ANTEFATTI FENOMENOLOGICI

1.1 LA COSTRUZIONE DEL SENSO NEL MONDO GRECO

1.1.1 Dèi e uomini nell’universo omerico, 33

1.1.2 Strutture del non-senso in Esiodo, 36

1.1.2a *Il lato oscuro della religiosità greca*, 39

1.1.3 Il doppio, 41

1.1.3a *Il “kolossós”*, 43

1.1.3b *Hestia-Hermes*, 44

1.1.4 Figure dell’Altro nell’antica Grecia, 46

1.1.4a *Artemide*, 47

1.1.4b *Medusa*, 48

1.1.4c *Dioniso*, 49

1.1.5 *Μνημοσύνη*, 50

1.1.6 Il tragico, 53

1.1.7 Il “senso greco” e la dialettica immunologica, 58

1.2. FENOMENOLOGIA E RELAZIONE

1.2.1 Husserl a partire da Derrida: il “principio dei principi” della fenomenologia husserliana, 61

1.2.2 Origini della geometria, 69

1.2.3 Ego e alter-ego, 72

1.2.4 Il carattere essematico delle sintesi passive, 81

1.2.4a *Esperienza e giudizio*, 83

1.2.4b *Le sintesi passive*, 86

1.2.4c *Associazione e temporalità*, 89

1.2.4d *L’intenzionalità passiva*, 92

1.2.5 La coscienza interna del tempo, 94

1.2.6 Il fenomeno dell’affezione, 98

1.2.7 Il πρός τι nella fenomenologia husserliana, 103

1.3 IL GRADO-ZERO DELLA FENOMENOLOGIA

1.3.1 La morte di Psyche, 107

1.3.2 Il “singolare plurale”, 111

1.3.3 *Aptologia*, 115

1.3.4 Il corpo, 121

1.3.5 L’archi-spaziatura, 123

1.3.6 Il fenomeno immunologico, 126

1.4	LA RELAZIONE IN QUANTO IMPOSSIBILE	
1.4.1	I tre registri,	129
1.4.2	L'oggetto <i>a</i> e la Cosa,	136
1.4.3	Il rapporto sessuale in quanto non esistente,	142
1.4.4	Il luogo dell'Altro,	145
1.4.5	Il nodo borromeo,	150
1.4.6	Fenomenologia lacaniana,	154
	2. IMMUNO-FENOMENOLOGIA	
2.1	FENOMENOLOGIA COME DECOSTRUZIONE	
2.1.1	Riassunto di un tracciato problematico	
2.1.1a	<i>Il "senso" greco,</i>	159
2.1.1b	<i>Il fenomeno dell'Altro e l'alterità del fenomeno,</i>	163
2.1.1c	<i>Aptologia e fenomenologia essematica,</i>	167
2.1.1d	<i>La borromeizzazione del fenomeno,</i>	171
2.1.2	Idee per una decostruzione fenomenologica	
2.1.2a	<i>Hantologia vs. ontologia,</i>	175
2.1.2b	<i>Circolarità e impossibilità,</i>	181
2.1.2c	<i>Autoimmunizzazioni della democrazia,</i>	184
2.1.3	La fenomenologia "interrotta",	189
2.1.3a	<i>Il monolinguisimo dell'altro,</i>	191
2.1.3b	<i>Forza di legge,</i>	193
2.1.3c	<i>Aporie della morte,</i>	197
2.1.3d	<i>"O miei amici, non c'è nessun amico",</i>	199
2.1.3e	<i>L'animale che dunque sono,</i>	202
2.1.3f	<i>Perdonare l'imperdonabile,</i>	206
2.1.4	Verso un'essematica generale,	208
2.1.4a	<i>Différance,</i>	210
2.1.4b	<i>La ripetizione,</i>	213
2.1.4c	<i>Chōra,</i>	216
2.1.4d	<i>Auto-co-immunità,</i>	220
2.2	PRINCIPI DI IMMUNO-FENOMENOLOGIA	
2.2.1	Alcune considerazioni metodiche,	223
2.2.2	L'ex e il <i>plus</i> ,	231
2.2.3	L'inessema,	235
2.2.3a	<i>Nomadi e sedentari,</i>	239
2.2.4	Il coessema,	242
2.2.4a	<i>Il cumulo enciclopedico-capitalistico,</i>	245
2.2.4b	<i>Il cumulo comunitario,</i>	248
2.2.5	Il riessema,	251
2.2.5a	<i>Mimesi,</i>	255
2.2.6	Il diessema,	258
2.3	L'IMMUNO-FENOMENOLOGIA ALLA PROVA: LE APORIE DELLO SPAZIO-TEMPO	
2.3.1	Il carattere transitorio dell'essema,	267
2.3.2	Il dialette spazio-temporale in Kant,	274
2.3.3	Lo <i>Zeit-Spiel-Raum</i> o spazio-evento,	278
2.3.4	Il processo di normotipizzazione spazio-temporale,	286
2.3.4a	<i>Il paradosso della normotipizzazione geometrica,</i>	292
2.3.4b	<i>La mathesis,</i>	295
	BIBLIOGRAFIA,	301

Prefazione

Certamente introdurre un tema come quello dell' "immuno-fenomenologia" può apparire un azzardo. Si mettono assieme infatti una disciplina che attualmente suscita un certo interesse nell'ambito delle scienze mediche e una disciplina filosofica dai contorni sfumati, che, soprattutto, ha subito nella sua storia centenaria dei viraggi talvolta acrobatici. La fenomenologia, infatti, a partire dai suoi primordi idealistico-enciclopedici, attraversando poi momenti critico-trascendentali, psicologistici se non puramente eidetici e sfociando addirittura in esiti di tipo realistico, porta con sé da sempre uno statuto connotato da una certa ambiguità. Che cos'è il fenomeno? Che cosa significa l'apparire, il manifestarsi di una "cosa"? *E che cosa "è" o "significa" una cosa?*

Nella semplicità abissale delle interrogazioni, si nasconde un decorso aporetico che pare senza fine. Sono invero interrogazioni che ci pongono innanzi a prospettive di tipo ontologico, semiologico o, più in generale, metafisico: eppure l'idea che potrebbe sostenere un discorso immuno-fenomenologico consentaneo con queste domande è che in fondo si tratta di rivelare – fallimentarmente – un certo rapporto con l'Altro, ove già il significante "Altro" dovrebbe essere – direi lacanianamente – bar-rato. Poiché già effetto di una pratica di difesa e di protezione. Il percorso è dunque aporetico, e non è un caso che mi sono avvalso – quasi parassitariamente, ereticamente e "a piene mani" – del pensiero di Derrida: quando parliamo di fenomeno in senso schietto, dobbiamo pensare sempre a qualcosa di deficitario, incespicante e, nello stesso tempo, a un florilegio fantasmatico che non ci fa vedere le cose così come stanno realmente. Il "fenomeno" nella sua accezione semantica classica indica qualcosa che appare e che cela qualcosa di nascosto e di più vero, la sua *ratio essendi* o *essentia*: già nella gnoseologia medioevale le illusioni ottiche e le distorsioni percettive facevano problema perché mettevano in evidenza uno scollamento tra

una realtà effettiva, inemendabile e incontrovertibile e delle modalità fenomenologiche che talvolta potevano dimostrarsi fallaci ed ingannevoli. Ebbene, se il fenomeno costituisce in sé qualcosa di fuorviante e distorsivo, per converso la supposta dimensione veritativa nascosta è heideggerianamente qualcosa di assolutamente prossimo a noi – tanto che per certi aspetti *ne-siamo* – ma nello stesso tempo costituisce qualcosa di non padroneggiabile ed addomesticabile, se non qualcosa di terribilmente osceno e insostenibile.

In questa prospettiva l'idea di una immuno-fenomenologia deriva dal fatto che una fenomenologia non può caratterizzarsi che come la relazione fallimentare nei confronti dell'Altro e che il modo, il *modus* o il “come” in cui appare un fenomeno costituisce effettivamente la cosa più essenziale e il *Kern* della questione, poiché questo “come” si caratterizza come una dialettica o dinamica di coperture e contro-coperture, di degenerazioni e travisamenti, di smaterializzazioni astrattive e di reificazioni fantasmatiche e spettrali. La “cosa”, l'essente, la *res* non sono che forme immunitarie di copertura o velamento difensivo, laddove invero noi abbiamo a che fare solo con relazioni e paradossali “relazioni di relazioni”, “*come* di *come*”. La fisica quantistica e la fisica delle particelle sembrano confortarci in quest'indirizzo, spingendosi esse talvolta più innanzi, come nell'ipotesi espressa nell'ambito della cromodinamica quantistica per cui le particelle che veicolano l'interazione forte (i gluoni) e che fanno consistere le particelle adroniche, non solo mettono in relazione e confinano inerzialmente i quark, a loro volta differenziati a livello cromatico (ove però il colore è puramente simbolico e serve per differenziare soltanto un determinato tipo di carica), ma sono in relazione “cromatica” tra di loro, dispiegando in tal modo la prospettiva tanto suggestiva quanto angosciante di un mondo fatto di “relazioni di relazioni” e così via, e, quindi, di un relazionamento quasi asintotico.

Quando parliamo di “immunologia” non ci riferiamo pertanto alla sua accezione propriamente “medicalistica”, quanto alla struttura di senso che vi soggiace e che si riferisce a un particolare tipo di relazione nei confronti dell'alterità, sia essa incarnata dall'estraneo, l'ospite o il nemico, oppure dal reale inteso in senso lacaniano, oppure, ancora, proprio dall'antigene contro cui, nei modi aggiranti e complessi che appena oggi la scienza inizia a svelare, l'organismo rivolge il proprio sistema di dife-

sa. In altre parole, ciò che intendiamo in un'accezione allargata di *immunitas* consiste in un rapporto ineludibile e già da sempre messo in gioco nei confronti di un Altro che, prima ancora di differenziarsi da un supposto "sé", allude a un'alterità diffusa, a un Altro *nell'Altro* e a un Altro *con l'Altro*, o, utilizzando ancora un linguaggio caro a Lacan, si profila sullo sfondo il panorama sconcertante del "non c'è Altro dell'Altro". Nei fenomeni di auto-immunizzazione o, anche, nelle cosiddette patologie autoimmuni, ad esempio, è proprio l'*autós* ad essere decostruito e destrutturato in un processo ri-flessivo che non è propriamente tale, ma che semmai implica l'essenziale allacciamento tra differenza e ripetizione.

Se il fenomeno dunque non è che la relazione impossibile con l'Altro e la sua immunizzazione dissimulante, e d'altronde anche *l'Altro come significante, concetto o entità quasi-esistente o "al di là dell'esistenza" costituisce già un'immunizzazione e un cardine metafisico*, dobbiamo necessariamente affrontare la posta in gioco di un sovvertimento del criticismo kantiano. La questione non è più quella di una apriorità trascendentale, ma la nostra "impossibile" esposizione al reale che, attraverso le mascherature sedimentate nelle quali gioco-forza esso si presenta "occultandosi", implica paradossalmente un'aposteriorità, che per certi aspetti potremmo definire più aposteriori di ogni aposteriorità: noi siamo già da sempre infettati e intaccati dal reale, tant'è che costitutivamente *ne*-siamo e tutto ciò che consideriamo apriorico, formale o trascendentale non "ne" rappresenta che l'effetto immunologico.

Questo punto di partenza non è esente da conseguenze paradossali: vengono messe in campo invero delle giunzioni "esotiche" come quelle tra la dimensione della sensibilità e dell'intelletto (dando finalmente pregnanza, al di là delle osservazioni hegeliane nelle *Lezioni di estetica*, all'ambiguità semantica dei termini *Sinn, sens, senso*), tra un livello "micro" (la percezione soggettiva, sensibile e psichica di un fenomeno) e un livello "macro" (la costruzione dei grandi sistemi di senso come le ideologie, le religioni, le scienze, etc.), tra il singolare (*l'haecceitas* del mio vissuto) e l'universale (il fatto inequivocabile che io percepisco e penso le cose non in modo idiosincratico, ma con la testa e gli occhi degli altri). Ma soprattutto viene messa in discussione la base di partenza di Husserl e cioè che *l'époché* dovrebbe condurci essenzialmente a un *Erlebnis* che non sol-

tanto dimostra dei connotati precisamente egologici, ma che implica già una suddivisione dell'esistente in un "interno" e in un "esterno", e la statuizione preordinata di una *res*, di un presente vivente o di un essente quale "centro", punto di riferimento o fondamento. La prospettiva di Derrida, che – indubbiamente nell'ambito di una forzatura teoretica – potrebbe essere riletta per certi aspetti come una declinazione dell'*epoché* husserliana, sembra capovolgere i termini del discorso e ci mette di fronte invece a un fenomeno che si auto-decostruisce e si manifesta proprio nella misura in cui palesa i suoi luoghi aporetici e zoppicanti o, proprio con un linguaggio che appartiene all'ultima fase del pensiero derridiano, "autoimmunizzanti".

L'idea di questo saggio, che peraltro effettivamente vuole solo essere una linea-guida per futuri approfondimenti poiché molto c'è da fare soprattutto nel senso di un'integrazione delle scienze cosiddette umanistiche con quelle scientifiche, ruota attorno alla funzione necessaria quanto ambivalente svolta dagli essemi, cioè da quelle relazioni elementari che funzionano anche a prescindere dall'esistenza di relati od oggetti, ma che, per un effetto straordinario di immunizzazione, sono quelle strutture che rendono possibile qualsiasi ontologia, metafisica e soprattutto matematica. Questi essemi ("in", "con", "di-", "ri-", "ex", "plus" o "più"), nella complicazione dei rapporti che comunque paradossalmente intrattengono tra di loro, descrivono fenomenologicamente il "come" di ogni rapporto impossibile con l'Altro e divengono così il diagramma per poter leggere non soltanto i meccanismi percettivi con cui esperiamo le cose del mondo (o le ragioni per cui conosciamo "cose" ed "oggetti" definiti e differenziati, invece di aggregati percettivi intermittenti e discontinui), ma anche la griglia di lettura per comprendere meglio il funzionamento dei dispositivi di senso all'interno dei quali necessariamente viviamo.

Ecco allora perché il punto d'arrivo (si fa per dire) è invece costituito da un'analisi immuno-fenomenologica dello spazio e del tempo: ci troviamo, infatti, in questo caso in un luogo privilegiato in cui l'apriori si contamina per forza con l'aposteriori, il trascendentale si radica su un livello così empirico da essere impossibile e insostenibile, l'astratto-plurale, peraltro misurabile e matematizzabile, fa il suo ingresso nella psiche umana condizionandola sino nei suoi fondamenti e nella sua recondita singolarità. Viene adombrato in tal modo uno strano gioco tra

μηχανή, macchinalità ed auto-matismo in cui l'*autós* diviene l'effetto di un particolare processo di immunizzazione (che, attraverso differenze sequenziali, inizia a distinguere il sé dall'Altro, il "dentro" dal "fuori", l' "anima" dal "corpo", etc.) e, nello stesso tempo, un "fantasma" che tuttavia acquista consistenza ontologica e diviene una quasi-esistenza allotria che assilla e ossessiona. Lo spazio-tempo è in questo modo una macchina astratta che governa il nostro-essere-nel-mondo, ma costituisce medesimamente il plesso di relazioni essematiche attraverso le quali entriamo in con-tatto con il mondo stesso e la sua autoimmunizzazione in vista di una maggior padronanza: l'auspicio, in questo caso, è che una prospettiva immunofenomenologica possa render conto della *mathesis* e possa far comprendere l'enigmatica tesi lacaniana che la matematica costituisce il linguaggio più vicino al reale; e, soprattutto, che essa possa completare (se un tale verbo può aver qualche significato) quella "fenomenologia generale del senso" che intrapresi più d'un decennio fa a partire dall'ipotesi di un'echologia fenomenologica e da una decostruzione radicale dell'ontologia.

Hochrindl (Austria), 12 agosto 2014

Introduzione

I. Per un allargamento della fenomenologia

“*Per Husserl* la riduzione fenomenologica, elaborata esplicitamente per la prima volta nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), è quel metodo che permette di ricondurre lo sguardo fenomenologico dall’atteggiamento naturale, proprio dell’uomo che vive nel mondo delle cose e delle persone, alla vita trascendentale della coscienza ed ai suoi vissuti noetico-noematici, nei quali gli oggetti si costituiscono come correlati della coscienza. *Per noi* la riduzione fenomenologica consiste nel ricondurre lo sguardo fenomenologico dal cogliimento dell’ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell’essere di questo ente” (Heidegger, 1975, p. 19). In queste righe heideggeriane che compaiono nel corso del semestre estivo del 1927 (e che peraltro riportano un abbozzo di quella terza sezione di *Essere e tempo* mai pubblicata) emergono in tutta la loro rilevanza sia la distanza che separa Heidegger dal suo maestro, sia una prossimità ambivalente che non riguarda due modi o stili di pensiero, bensì una complessità immanente in ciò che intendiamo per ontologia e per fenomenologia. Se Husserl – kantianamente – è più interessato a delineare quel campo apriorico e trascendentale che rende possibile l’apparire del fenomeno (il manifestarsi della cosa così come appare), per Heidegger la posta in gioco concerne invece la comprensione di ciò che paradossalmente si cela nell’apparire del fenomeno, ovvero si tratta di comprendere l’essere in quanto si dissimula, per così dire, attraverso l’ente.

La distanza d’acchito sembra incolmabile, dacché per il primo l’essere costituisce un atto tetico della coscienza e quindi rientra nei meccanismi trascendentali per cui l’ente appare così com’è e può diventare oggetto di un giudizio predicativo attraverso una precisa costruzione associativa ed intenzionale; per l’altro l’esse-

re è ciò che si cela dietro all'apparenza, è l'orizzonte di cui *ne* siamo pur essendo fuorviati dalla "presenza" e disponibilità di enti semplicemente-presenti. E proprio per aggirare questa distanza, in virtù di un certo ossequioso rispetto nei confronti del suo maestro, Heidegger esplicita nelle pagine iniziali di *Essere e tempo* il carattere "metodico" della fenomenologia rispetto all'ontologia: "col problema conduttore del senso dell'essere, la ricerca si trova di fronte al problema fondamentale della filosofia. Il metodo di questa trattazione è quello *fenomenologico*. Ma con ciò il nostro lavoro non si subordina né a un 'punto di vista' né a una 'corrente'; la fenomenologia non è né l'una né l'altra cosa, né può divenir tale, almeno finché comprenda se stessa. L'espressione 'fenomenologia' significa primariamente un *concetto di metodo*. Essa non caratterizza il che-cosa reale degli oggetti della ricerca filosofica, ma il suo *come*" (Heidegger, 1927, p. 46). Detto altrimenti, il fenomeno non costituisce una *res* o un *aliquid*, bensì una modalità attraverso la quale l'essere si manifesta occultandosi nell'ente: l'essere non può essere disgiunto dal fenomeno, ma esso si manifesta paradossalmente in un gioco di copertura e disvelamento. "Il termine 'fenomenologia' esprime una massima che può essere formulata così: 'Verso le cose stesse!'" (*ivi*, p. 47), ma questo "verso le cose stesse" implica per Heidegger un "incontro" problematico per cui lo stesso concetto di "cosa" dev'essere questionato e ricalibrato nel senso di una qualche forma di mancamento, oppure nel senso ancora più enigmatico di articolare un *come* dell'incontro medesimo.

Utilizziamo qui un linguaggio che non è propriamente heideggeriano e forse forziamo un po' troppo il suo pensiero, ma la posta in gioco è quella di rivelare qualche familiarità con il pensiero husserliano, al di là di una concezione dell'ontologia che, suo malgrado, pare ancora legata alla tradizione. Se in effetti riportiamo il concetto di fenomeno alla dimensione dell'"incontro" e, in qualche maniera, alla compresenza (o, ancora meglio, al mancamento) di un'istanza estranea ed allotra, ci accorgiamo come in fondo Heidegger sviluppi lungo linee tematiche indubbiamente originali un non-detto che ha assillato Husserl durante tutta la sua vita. Funziona infatti all'interno della fenomenologia husserliana una sorta di tensione centrifuga che lo conduce in continuazione a scontrarsi con la dimensione dell'Altro: se il fenomeno sembra costituire qualcosa di "incantatorio", mettendo in gioco apparenze e dissimulazioni

immaginarie che ci conducono progressivamente alla costruzione di enti e di cose identiche a se stesse e sussumibili in categorie universali ed eterne, ciò nondimeno al suo interno pulsa quasi ossessivamente un nocciolo di resistenza, un fondo oscuro che tuttavia risulta altrettanto essenziale e co-fungente.

Non dobbiamo pensare tuttavia che l'essere in qualche maniera si celi al di sotto delle coperture del fenomeno: sebbene questa sia la lettura che ne dà Jean-Luc Nancy – come vedremo – Heidegger (ed Husserl) pensano piuttosto a una problematica imbricazione. “Il concetto fenomenologico di fenomeno intende come automanifestantesi l'essere dell'ente, il suo senso, le sue modificazioni e i suoi derivati. L'automanifestazione ha caratteri suoi propri e non ha nulla in comune con l'apparire. (...) L'essere dell'ente non può assolutamente essere inteso come qualcosa 'dietro' cui stia ancora alcunché 'che non appare'” (*ivi*, p. 36). Il fenomeno è l'essere che si automanifesta “in” o “attraverso” l'ente, è “un modo particolare di incontrare qualcosa” (*ivi*, p. 50). In questo senso l'analitica esistenziale diviene fenomenologica poiché implica un rapporto o una relazione in cui è in gioco l'alterità nei modi di un certo fallimento: se spostiamo lo sguardo dal “che-cosa” al “come” subiamo ineluttabilmente un certo spaesamento, poiché ci sentiamo all'improvviso spiazzati rispetto alle nostre certezze e alla sicurezza indotta dall'apparente solidità delle cose. Ma se tutto si risolvesse in questo incontro destinalmente mancato? Se in fondo fenomenologia ed ontologia non fossero che i titoli per definire questo scacco e magari la narrazione dei modi in cui questi fallimenti reiterati vengono coperti e mistificati? Un nuovo $\mu\acute{o}\theta\omicron\varsigma$ o una nuova storia che racconta l'impossibile, ovvero ciò di cui non vi può essere padronanza?

Con queste domande, solo in apparenza abissali, abbiamo già anticipato alcune di quelle che saranno le tematiche del nostro lavoro. Esse attraversano silenti il pensiero di Husserl ed Heidegger, ma trapelano già nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, nella misura in cui alla fine sono riducibili alla questione del senso. In quest'opera capitale che racconta proprio nelle fogge di una narrazione mitico-rituale l'avvento dello spirito, si tenta una saldatura tra quello che è il campo della sensibilità (cui forse è maggiormente indirizzato Husserl) e il campo della ragione (verso il quale invece sembra propendere Heidegger). Abbiamo insomma a che fare con un incontro mancato che carat-

terizza in parte la nostra percezione del mondo esterno e, attorno ad esso, la costruzione di un “senso suppletivo”, se così possiamo definirlo, che poi sostanzia il *λόγος* occidentale. L’incipit della *Fenomenologia* – lo sappiamo – riguarda la certezza sensibile e, nello stesso tempo, la sua impossibilità: “anche il sensibile noi lo *enunciamo* come un universale. Ciò che noi diciamo, è: *questo*, ossia l’*universale questo*; oppure: è, ossia l’*essere in generale*” (Hegel, *Fenomenologia*, p. 84). Nell’ipotetica percezione “immediata” di un oggetto, assistiamo ad un fallimento che viene tuttavia eluso dall’innescarsi di tutte quelle complesse strategie di mediazione simbolica che costituiscono nel loro meccanismo funzionale il *Geist*: il “questo” *non è questo* poiché è già inserito necessariamente in uno stretto viluppo simbolico ed esso tutt’al più ne costituisce un “enunciato” o un “significante”. Rispetto ad Husserl e Heidegger, siamo innanzi quasi a due iperboli, cosicché l’istanza negativa pare altrettanto enfaticizzata di quanto non lo sia la costruzione di un senso ideale che dovrebbe fungere da mediatore universale e che quindi dovrebbe integrare la dimensione soggettiva con quella intersoggettiva, la sensibilità con il piano dell’intelletto e della ragione.

II. La prospettiva immunitaria

Per certi aspetti, dunque, l’hegelismo sembra annunciare una prospettiva in cui il negativo, la negazione e la morte divengono funzionali alla vita ed al positivo; mentre la fenomenologia come storia della coscienza individuale nel suo sviluppo e storia di una cultura universale non sarebbe possibile senza un’essenziale contaminazione con l’alterità. Ora, questo generico “aver a che fare” con la negatività o, più genericamente, con l’alterità, può essere sussunto in una prospettiva che si potrebbe definire, in senso allargato, “immunitaria”. Non si tratta semplicemente di un’integrazione nell’alveo di una disciplina medica che oggi non a caso sta diffondendosi in modo cosiffatto da divenire un vero e proprio paradigma scientifico, ma di ridefinire quell’incontro con l’Altro che costituisce nella sua essenza il fenomeno. Invero il termine latino *immunitas* è strettamente connesso alla *communitas*: si tratta di una sorta di dispensa che libera da alcuni obblighi sociali (*munera*) – “*immunis est qui vacat a muneribus, quae alii prestare debent*” – ma in questo essa sembra essere ad un tempo in relazione con la comunità pur essendone la negazione particola-

re. Sullo sfondo troviamo una circolazione di beni che devono essere donati e ricambiati nell'ambito di un circolo che Derrida, come vedremo, definisce "economico". Orbene "l'*immunitas* non è solo la dispensa da un ufficio o l'esenzione da un tributo, ma qualcosa che interrompe il circolo sociale della donazione reciproca cui rimanda invece il significato più originario ed imperativo della *communitas*. Se i membri della comunità sono vincolati dal dovere della restituzione del *munus* che li definisce in quanto tali, è immune colui che, sciogliendosi, si mette fuori di essa" (Esposito, 2002, p. 9). C'è un elemento di rottura, un'interruzione attraverso la quale l'identico e l'Altro si affacciano l'uno sull'altro o, meglio, si compenetrano in modo tale da decostruire ogni tentativo di definizione ultimativa e ogni dicotomia incontrovertibile. "Da qui il carattere strutturalmente aporetico della procedura immunitaria: non potendo raggiungere direttamente il proprio obiettivo, è costretta a proseguirlo rovesciato. Ma, così facendo, lo trattiene nell'orizzonte di senso del proprio opposto: può prolungare la vita solo facendone di continuo assaggiare la morte" (*ivi*, p. 11), anche se ciò significa scompaginare gli stessi significati di "vita" e di "morte", talché potremmo paradossalmente associare l'enunciato "l'Uno e l'Altro" al predicato "l'Uno è l'Altro".

Da un certo punto di vista, la stessa dialettica hegeliana ancorché integrare una fenomenologia, sembrerebbe assumere delle sembianze immunologiche: l'Altro, il negativo è funzionale all'edificazione dello Spirito assoluto in quanto identico, ovvero ogni identificazione che conduce all'Uno deve necessariamente passare attraverso una preliminare alienazione. Tuttavia, se l'*immunitas* disegna ad esempio una sorta di contromovimento nei confronti della *communitas* di cui costituisce il termine antinomico, è parimenti vero che quest'ultima è già da parte sua un'immunizzazione e che quindi i due termini risultano totalmente sovrapponibili. La dialettica hegeliana raffronta funzionalmente l'Uno "e" l'Altro, nella misura in cui quest'ultimo è essenziale all'*Aufhebung*, ma oblia il paradosso che l'Uno "è-già" l'Altro e che quindi non vige più il principio di contraddizione. Con un altro giro di parole, Hegel intuisce che la fenomenologia deve porsi come il pensiero che riflette sulla relazione fallimentare con l'Altro, ma non considera l'ulteriore passo aporetico, e cioè che siamo semmai di fronte a una relazione Altro-Altro che interrompe e blocca ogni forma di pacifi-

cazione dialettica, almeno così come essa viene tradizionalmente intesa.

Quest'aporia viene efficacemente lumeggiata da Niklas Luhmann: "non è che esista prima la comunicazione – o la comunità – e poi la sua immunizzazione. Che la comunità – o la comunicazione – si immunizzi per poi difendersi da qualcosa che viene dall'esterno, o anche dall'interno, di essa. Questo è ancora lo schema classico dalla cui critica appunto Luhmann muove: per lui la comunicazione è *già in se stessa* immunizzazione. O, complementariamente, l'immunizzazione è la forma medesima della comunicazione – il suo *non* comunicare altro che comunicazione, vale a dire ancora immunizzazione" (*ivi*, p. 55). Vorremmo segnalare in questo ragionamento un elemento in apparenza marginale, ma che ciò nonostante costituirà uno dei perni del nostro discorso: nella comunità e nella comunicazione, in quanto essenzialmente immunizzanti in quanto forme di relazionamento nei confronti dell'Altro, ciò che è abissalmente prioritario è proprio il "con" nella sua apparente assenza di contenuto, cioè *il fenomeno come puro "con"* oppure in quanto con-tatto impossibile.

Tuttavia, in una prospettiva di assimilazione della fenomenologia a un'immunologia presa nella sua massima generalità, dobbiamo preliminarmente prendere le distanze dalla sua accezione per così dire medicalistica. Se infatti l'*immunitas* ha un'origine propriamente giuridica, non possiamo disconoscere l'evidenza che oggi essa costituisce l'effetto della prevalenza del discorso della medicina e dell'allargamento trasversale del suo dispositivo anche a regioni e campi del sapere in apparenza eterogenei. In altre parole la ridondanza del paradigma immunitario non sarebbe che la diretta conseguenza del diffondersi di un paradigma biomedico: "ma in che senso l'immunità costituisce l'epicentro strategico delle società contemporanee? Che tipo di relazione la lega alle dinamiche bio-politiche del nostro tempo? È precisamente su questo plesso di questioni che il discorso della Haraway mobilita le sue risorse più impegnative: se il paradigma biomedico, lungi dall'esserne semplicemente condizionato, influenza in modo crescente la percezione generale del mondo; se esso, appunto perché investe direttamente il discrimine fondativo tra la vita e la morte, costituisce un formidabile generatore di senso per l'esistenza singolare e collettiva; se, infine, il sistema immunitario è oggi la punta di diamante di

tale dinamica fondativa – è appunto attorno alla sua definizione che si gioca una partita decisiva non soltanto sul terreno biologico, ma anche su quello specificamente politico” (*ivi*, pp. 182-183). Immunologia e bio-politica s’incontrano così laddove sono in gioco la vita e la morte nell’intreccio ambivalente che li lega tra di loro; ma più precisamente v’è familiarità poiché s’innescano i medesimi meccanismi senso-poietici che riscontriamo più originariamente a livello di una fenomenologia.

Tuttavia è necessario segnalare sin da subito la differenza che separa un’immuno-fenomenologia da un’immunologia propriamente medica: se nel primo caso si articola in tutta la sua complessità dialettica una relazione deficitaria e zoppicante con l’Altro (nella misura, ad esempio, in cui ogni relazione non è configurabile come un vettore “Sé-Altro”, bensì come “Altro-Altro”), nell’approccio della medicina permane la preliminare statuizione di identità pre-supposte e conflittualmente giustapposte: “la produzione di anticorpi o qualunque altra reazione immunologica da parte di un organismo si attua *contro* materiale estraneo, cioè *contro* qualche cosa che non fa parte dell’organismo” (Burnet, 1963, p. 82). C’è un “dentro” e c’è un “fuori” estraneo e pericoloso, ma si tratta di una differenza pre-costituita e, se vogliamo, metafisica, come se ci fosse effettivamente un *bíos* che confligge con un *anti-bíos* (batterio, virus, prione, fungo, lievito, etc.) che però non è effettivamente tale: “la migliore difesa è collocata nell’attacco contro il ‘non-sé’ rispetto al quale e *contro* il quale solamente il ‘sé’ può riconoscersi, secondo una definizione polemogena dell’identità che determina, per converso, una rappresentazione sempre più virulenta dei propri nemici” (Esposito, 2002, p. 185).

III. Dialettica e autoimmunizzazione

L’esempio dell’impasse dell’immunologia medica e del fraintendimento che la abita, è purtroppo facilmente riscontrabile nell’ambito dell’oncologia: se prendiamo ad esempio il caso del mesotelioma pleurico in cui l’oncogenesi è direttamente correlata all’esposizione all’asbesto, notiamo un evidente paradosso: da un lato effettivamente c’è un *anti-bíos* che proprio per essere tale non viene propriamente aggredito dal sistema immunitario, ma conduce invece ad una fibrosi di tipo autoimmunitario (asbestosi) e manca paradossalmente il bersaglio; dall’altro

lato la neoplasia che ne deriva non viene riconosciuta come estranea ma inizia ad interagire con il tessuto sano, creando un sistema sinergico che, allo stesso modo d'ogni forma di vita, tende a nutrirsi (incrementando l'angiogenesi), a vivere più a lungo possibile (inibendo la telomerasi) e a riprodursi inflattivamente (attraverso il processo metastatico). Ma non solo: la stessa neoplasia, da parte sua, mette in atto specifiche forme difensive mutando la superficie chimica delle proprie cellule e inibendo così l'attività degli anticorpi, un po' come avviene nel caso dell'AIDS dove il retrovirus si sviluppa e si replica proprio colonizzando il sistema immunitario.

Il tavolo da gioco è evidentemente diverso da quello irenico prospettato da un'immunologia medica classica e sebbene proprio quest'ultima, più o meno consapevolmente, abbia ben chiari i limiti di un approccio polemologico. Ciò è evidente nel caso della gravidanza, durante la quale il feto, pur essendo almeno in parte antigenico, non viene riconosciuto come un corpo estraneo: infatti "le donne sviluppano determinati tipi di anticorpi che, nascondendo i segnali di estraneità provenienti dall'embrione, ne consentono la sopravvivenza. (...) In realtà, tutt'altro che inattivo, il meccanismo dell'immunità lavora su un doppio fronte perché, se da un lato è rivolto al controllo del feto, dall'altro controlla anche se stesso. Insomma, immunizzando dall'altro, esso immunizza anche da sé. S'immunizza da un eccesso di immunizzazione" (*ivi*, p. 205). In genere questo complesso meccanismo, determina nella donna varie risposte autoimmunitarie, cioè una sorta di distorsione dell'obiettivo del sistema immunitario che da una parte distoglie per così dire la sua attenzione dal feto, dall'altra indirizza gli eccessi immunitari nei confronti dell'organismo stesso. Ma al di là di questa complessità, ancora da sviscerare completamente nei suoi principi funzionali, è interessante a nostro avviso la dinamica che vi si sostiene e quella danza di false identificazioni che induce infine ad attribuire significati plurimi al medesimo concetto di autoimmunizzazione. *L'autós* in questo senso deriva paradossalmente da un certo rapporto con l'Altro, nella misura in cui proprio nel suo costituirsi incarna una prima linea difensiva: da un lato il sistema immunitario si rivolge nel suo eccesso contro se stesso, cagionando così la famiglia sempre più ampia della patologie autoimmuni, dall'altro in questa sua riflessività protegge da se stesso e lo fa, paradossalmente, attraverso un certo

mancamento. “È l’interrogativo ultimo – e primo – sul quale l’intero paradigma immunitario si flette fino a toccare un punto d’indistinzione con il proprio opposto ‘comunitario’: è proprio la forza dell’attacco immunitario a conservare in vita ciò che essa dovrebbe normalmente distruggere. La madre contrasta il figlio e il figlio la madre: eppure il frutto di simile conflitto è la scintilla della vita” (*ivi*, p. 206). Il sé si costituisce attraverso l’Altro e rappresenta così quel primo bastione immunitario all’interno di uno spazio comunitario in cui prevale il “con”; ma il processo autoimmunitario fa sì che questo “sé” sia sempre a venire, dif-ferto e per certi aspetti impossibile. Nulla è statuito una volta per tutte, ma il “sé” in fondo non è che una diversa manifestazione dell’Altro o, addirittura, l’altra faccia dell’estraneo che ci abita co-essenzialmente: “dentro la logica immunitaria si apre un angolo visuale che ne rovescia l’interpretazione prevalente. Nulla resta – da questa prospettiva – della incompatibilità tra il sé e l’altro. L’altro è la forma stessa che assume il sé laddove l’interno s’incrocia con l’esterno, il proprio con l’estraneo, l’immune con il comune” (*ivi*, p. 207).

Nell’autoimmunizzazione assistiamo in altri termini a una sorta di decostruzione o smascheramento di qualsiasi forma di “sé” o *autós*: alla stessa stregua del negativo hegeliano, c’è una continua erosione delle identificazioni via via acquisite attraverso una preliminare immunizzazione dell’Altro, ovvero siamo innanzi a una precisa dialettica zoppicante o “scazonte”, in cui l’Altro immunizza l’Altro alterandosi e re-immunizzandosi ancora. Il rapporto impadroneggiabile “con” l’Altro” produce un Sé filmico e fittizio, ma quest’ultimo nei suoi eccessi e proprio nella radicalizzazione dell’*autós* che lo abita, finisce nuovamente per alterarsi, ossia per divenire altro e quindi per trasformarsi giocoforza nell’oggetto di una nuova immunizzazione: in tutto ciò non ci può essere pacificazione dialettica in una sintesi, ossia il raggiungimento di un’identità definitiva, bensì – come osserva Derrida – una sorta di messianismo senza messia, un’apertura senza garanzia nei confronti dell’a-venire e dell’im-possibile.

La nostra scommessa consiste nell’applicazione di questo paradigma complesso alla stessa fenomenologia, nella convinzione che non vi sia eteronomia tra una dimensione “macro” (quella dell’economia, della politica, del sociale, etc.) e una dimensione “micro” (quella riferita alla percezione, alla sensa-

zione, all'elaborazione dei materiali mnestici, etc.), né tantomeno tra l'individuale e il comunitario. In questo senso, la fenomenologia con Derrida non prende in considerazione tanto un supposto "oggetto" (la certezza sensibile, la dimensione propriamente estetica, etc.), quanto costituisce un "come" che si condensa tutto nel carattere relazionale del $\delta\acute{\iota}\alpha$ che supporta ogni forma di dia-lettica. C'è insomma un "tra", un "intermezzo" che di per sé non è "niente" ma che si manifesta paradossalmente in effetti di "inter-ruzione", cioè nell'ir-rompere di un evento che fa breccia e che articola per così dire il processo di immunizzazione decostruendo lo stesso fenomeno nel suo apparire. In altre parole, l'autoimmunizzazione non costituisce propriamente il difetto e la degenerazione del sistema immunitario, ma al contrario, proprio nella radicalità in cui affligge l'*autós* scompaginandolo, realizza l'immunità nella sua essenza ovvero in quanto relazione impossibile con l'Altro e dinamica dei coprimenti e disvelamenti che ne consegue.

IV. Senso e dimensione *essematica*

Se l'approccio immunologico prospetta un certo isomorfismo tra "micro" e "macro", esso parimenti rimette in gioco uno dei dilemmi della fenomenologia hegeliana, ovvero l'ambivalenza del termine "senso" il quale, sia in tedesco che in francese, indica allo stesso tempo il campo della sensibilità e l'apparato sensoriale del nostro corpo, nonché la sfera per così dire del "noetico" e, quindi, l'orizzonte dei significati e dei rimandi ideali che ciascun percepito elicit: " 'senso' in effetti è quella mirabile parola che si usa in due significati opposti. Una volta indica gli organi dell'apprensione immediata; un'altra volta chiamiamo senso il significato, il pensiero, l'universale della cosa. Così il senso da un lato si riferisce alla exteriorità immediata dell'esistenza, dall'altro alla sua essenza interna. Una considerazione dotata di senso, ora, *scinde* già i due lati, ma nell'una tendenza conserva anche quella opposta, cogliendo nell'immediato intuire sensibile insieme l'essenza e il concetto. Ma poiché essa ha in sé queste determinazioni in una unità ancora inseparata, non porta a coscienza il concetto come tale, ma si arresta soltanto al suo presentimento" (Hegel, *Estetica*, p. 148). Il fatto di proporre siffatto isomorfismo non è dunque esente da difficoltà, e lo possiamo in parte riscontrare anche nello stesso Husserl lad-

dove in ogni segmento del processo cognitivo emergono delle istanze che hanno a che fare con il “comunitario” e con il campo dell’idealità. Non esiste un vettore genealogico che conduce gradualmente dal piano dell’estetica a quello dell’intelletto: nello stesso Kant, ove questo paradigma sembrerebbe pacifico, assistiamo a una problematizzazione nella *Critica del giudizio* allorquando le idee della ragione divengono dei principi di orientamento della stessa attività percettiva.

Tuttavia si profila forse la necessità di fare un passo in più e, al di là di una semplice ipotesi e di un progetto di lavoro, si tratta di individuare effettivamente i tropismi fenomenologici che fanno del “senso” un’istanza in sé unitaria, almeno dal punto di vista immunologico. In altri termini se nella fenomenologia ciò che si discute è il *modus* del senso, significa innanzitutto che essa deve profilarsi come un’immunologia, ovvero come un certo rapporto con l’Altro, mentre rimane ancora da comprendere come questo *modus* possa essere tematizzato o quantomeno approssimato senza presupporre un’ontologia sottostante e quindi una divaricazione tra l’oggetto e la sua manifestazione. O ancora meglio si tratta di analizzare come l’essente o l’idea dell’essente si possa costituire fenomenologicamente, offrendoci l’illusione di un mondo fatto di “cose” consistenti e di rimanenti da una cosa all’altra.

Anticipando la nostra ipotesi, qui pensiamo che il senso abbia una finalità e una struttura di tipo immunitario, ma soprattutto che questa struttura sia puramente relazionale, delineando il modo in cui noi incontriamo il “reale” (da intendersi soprattutto nell’accezione lacaniana) prendendone nello stesso tempo le distanze e costruendo infiniti filtri e forme di coprimento. C’è innanzitutto una “logica” di questo *modus* fenomenologico in cui il senso si manifesta, e questa logica risulta nella sua natura assolutamente non assimilabile alla sua accezione classica, tanto da integrare una sorta di *ἄλογον*, un “fuori-senso” che però è costitutivo di ogni costruzione di senso. Se l’immunologia intesa nella sua radicalità ha scompaginato completamente le istanze del Sé e dell’Altro, dell’Uno e dell’Altro, il *λόγος* – se così ancora possiamo chiamarlo – che ne deduciamo si profila con i lineamenti di qualcosa che risulta in-immunizzabile, assolutamente disgiunto pur essendo-*ne* e pur funzionando attivamente in ogni nostra produzione di senso.

In più occasioni, almeno a partire dal 2008, abbiamo cerca-

to di formalizzare questa logica “folle” del senso attraverso una “matrice” di formule: $S=S\cup\sim S$; $S\subset\sim S$; $\sim S=\sim S$; $\sim(S=S\cup\sim S)\rightarrow(S=\sim S)$. Essa ci racconta che il senso è se stesso e il proprio altro (l'Uno e l'Altro), che il senso ne-è del non-senso (l'Uno è l'Altro), che il senso quando oblia queste circostanze si trasforma nel proprio opposto (*modus tollens*) e infine che il non-senso è uguale a se stesso, ovvero che esso comunque non può rinunciare a una qualche identificazione e che qualsiasi forma di categorizzazione e differenziazione risulta indebita (integrando quindi l'aforisma di Lacan: non c'è Altro dell'Altro). Il panorama sul quale ci affacciamo è composto così da contaminazioni, intrecci e capovolgimenti, ma è proprio su questa logica alogica che si fonda alfine qualsiasi costruzione di senso. Se prendiamo la *Critica della ragion pura* di Kant, vi scorgiamo ad esempio un andamento sussultorio e quasi circolare: dall'Estetica mediata dalle pure forme apriori dello spazio e del tempo, s'innescia un principio di unificazione che passa attraverso le categorie dell'intelletto e che formalmente è resa possibile dall'istanza puramente formale dell'io penso. In una terminologia non kantiana, notiamo quindi un passaggio da due forme del senso, la sensibilità dell'intuizione e l'intellettualità delle categorie, ma alfine questo passaggio è compiuto da una sorta di auto-affezione del tempo (mediata dallo spazio), cioè s'instaura su un *autós* che però è intaccato dall'Altro affettivo, è insomma un Sé in quanto Altro. Un esito analogo lo riscontriamo pure in Husserl che mai ha sconfessato un certo kantismo: la costruzione delle identità noetiche e noematiche a partire dall'operare inconscio delle sintesi passive si fonda comunque sulla temporalità che diviene un puro flusso di vissuti, in sé intersoggettivo, impersonale e an-identico.

Incominciamo forse a comprendere per cenni le modalità in cui si manifesta il fenomeno: in quanto relazione (impossibile e fallimentare) con l'Altro esso si caratterizza come un plesso aporetico in cui si sedimentano identificazioni, unificazioni e differenziazioni categoriali, ma che risulta altrettanto lacerato da mancamenti, zoppicamenti e radicali inversioni. Non è in gioco tanto una relazione Sé-Altro, quanto un rapporto difficilmente sostenibile Altro-Altro, il quale proprio per tale ragione non potrà mai apparire cosiffatto, ma dovrà assumere sempre nuove sembianze e fogge immaginarie più rassicuranti. Ora, l'ipotesi che vorremmo qui attraversare è la congiunzione in un

ambito immunologico o immuno-fenomenologico tra la matrice del senso che delinea la logica alogica del fenomeno e quella dimensione relazionistica cui tempo addietro facemmo riferimento nell'ambito dell'echologia e che chiamammo con un neologismo nemmeno troppo elegante "campo *essematico*". In breve, l'ipotesi potrebbe essere la seguente: se il fenomeno si caratterizza per il *come* del nostro essere in relazione con l'alterità e se questo *come* è caratterizzato a sua volta anfibolicamente, questo *come* a sua volta è costituito dalle pure relazioni espresse dai sincategoremi: "in", "con", "διὰ", "ri-". Se continuiamo a pensare il fenomeno alla stregua di una *quidditas* o di un *aliquid* che si manifesta al soggetto in questo o quel modo, manchiamo letteralmente l'alterità che lo abita, il costituire il puro *modus* rispetto al quale le oggettualità e gli enti semplicemente-presenti non sarebbero che ulteriori modalizzazioni occultate e dissimulate. "Pure" relazioni significa che non ci sono "ancora" cose od essenti da relazionare, non c'è un ego che è "con" un alter-ego pre-esistente, e nemmeno un oggetto che è "in" un luogo: anzi, se vogliamo in qualche modo approssimare il rapporto impossibile Altro-Altro dovremmo forse, attraverso una sorta di sforzo mentale, pensare a un "Altro-*nell'*Altro", oppure a un "Altro *con* l'Altro", dove l'Altro è già differenza e ripetizione. La posta in gioco è quindi quella di pensare quasi spinozianamente l'assolutezza di un "come" rispetto al quale ogni differenziazione (quella tra *res cogitans* e *res extensa*) non sarebbe che un'immunizzazione e quindi un ulteriore "come".

Non anticipiamo però troppo le linee guida del nostro studio, onde evitare per precipitazione delle perplessità che comunque e naturalmente verranno suscitate: al di là di una più puntuale caratterizzazione degli *essemi* che cercheremo di operare approcciando la questione a partire da prospettive differenti e talvolta disomogenee, la cosa che ci interessa maggiormente è che proprio da essi provengono tutte quelle costruzioni di senso che compongono la logosfera o, hegelianamente, il *Geist*. In altre parole, se gli *essemi* costituiscono la via privilegiata d'accesso al "fuori", è ancora grazie ad essi che la relazione Altro-Altro si trasforma in un rapporto Sé-Altro, Uno-Altro o addirittura Uno-Uno, allorquando la capacità unificante dell'io penso ci porta innanzi agli occhi un oggetto ben identificato e categorizzato. Il "con" ad esempio è ciò che espone all'Altro (il "con" l'Altro), ma allo stesso modo, nel suo reiterarsi, si pone alla

base della costruzione di quella co-munità che svolge una precisa funzione immunizzante; esso erode e destabilizza ogni identità e unità del soggetto, ma nello stesso gesto con-corre all'edificazione di un soggetto per così dire allargato, molto più sicuro e protettivo. D'altro canto, il "ri-", almeno secondo la lettura che ne dà Derrida, è ciò che rende possibile ogni forma di idealizzazione e reificazione culturale, giacché è attraverso il ripetersi (dell'Altro) che qualcosa come "un" identico può manifestarsi e far valere le proprie istanze: la conseguenza però è anche qualsiasi forma di *αρχή* o di origine è già in sé una ripetizione, e l'uomo, anziché *haecceitas* o unicità irripetibile, non sarebbe che l'effetto di un'iterazione (ad esempio, attraverso il processo riproduttivo proprio delle specie viventi).

V. Un esempio di analisi immuno-fenomenologica: a partire dalla "viseità" di Deleuze e Guattari

Che cos'è un viso? È qualcosa che deriva da un soggetto e possiede un suo significato (viso bianco o viso nero), oppure si tratta di un processo astratto che precede ogni forma di soggettivazione e significazione? E quali sono gli elementi fenomenologici minimali che conducono a quello che possiamo definire movimento di *viseificazione*. Si tratta di un argomento solo in apparenza marginale, poiché invero ciò che chiamiamo "viso" sembra possedere una valenza, sia politica che sociale, così pregnante da sussumere in sé l'intero corpo e gli organi che ne fanno parte. Non soltanto: i processi di prosopognosia (con il corrispondente disturbo mentale della prosopoagnosia) si stanno rilevando così essenziali dal punto di vista neurobiologico da non riguardare soltanto la specie umana, ma da interessare addirittura insetti dotati di una massa neuronale minima come le api o le vespe. L'identificazione di un volto, il suo riconoscimento o la sua costruzione mediante l'articolazione di elementi ricorrenti, è fondamentale in ogni processo di socializzazione e, se vogliamo, costituisce l'*incipit* non detto di ogni costruzione di senso. Da puro insieme di elementi percettivi e successivi processi di categorizzazione, passiamo infatti al livello delle grandi sovrastrutture culturali proprie di un'epoca e dei dispositivi di sapere e potere che la connotano, intrecciando tra di loro in maniera inscindibile una dimensione "micro" e una dimensione "macro". Nelle pagine che vi dedicano Deleuze e Guattari in *Millepiani* assistiamo tuttavia a un'appa-

rente presa di distanza sia da quella che potrebbe essere definita un'impostazione propriamente fenomenologica, sia da una prospettiva di tipo strutturalistico: “nella letteratura sul viso, il testo di Sartre sullo sguardo e quello di Lacan sullo specchio hanno il torto di riferirsi ad una forma di soggettività, di umanità, riflessa in un campo fenomenologico o divisa in un campo strutturale. *Ma lo sguardo è soltanto secondo rispetto agli occhi senza sguardo, al buco nero della viseità. Lo specchio è soltanto secondo rispetto al muro bianco della viseità*” (Deleuze-Guattari, 1980, p. 254). Ci troviamo invero di fronte a una differente concezione di fenomenologia, da un lato limitata esclusivamente alla disamina dello sguardo e in genere della visibilità, dall'altro – secondo la nostra opinione – più genericamente legata ad ogni costruzione di senso, sia essa quella primordiale dell'infante che cerca di integrarsi con l'abbraccio della madre, sia quella derivante da un sistema dispotico di potere o da un intero sistema economico come quello capitalistico. La critica che Sloterdijk rivolge alla “viseità” sembra confermare proprio questa doppia valenza, e cioè che il viso è sin dai primordi intriso da concettualità precostituite e da stereotipi, anche nella sua accezione fenomenologica primaria: “quando Deleuze e Guattari, con buonumore epigrammatico, scrivono: ‘il viso è il Cristo. Il viso è l'Europeo Tipo’, toccano a partire dal particolare volto prototipico europeo, un fondamentale tratto del processo di creazione del volto nell'era degli imperi e delle religioni evolute” (Sloterdijk, 1998, p. 201). Anziché sguardo, intuizione o percezione, il viso è pura relazione con l'Altro, precedendo ogni specie di pregressa identificazione o alterazione, prima ancora che qualcosa come l'“Altro” abbia assunto una qualche forma e si giustapponga a quell'io riflettente che lo sta osservando; eppure nello stesso tempo, il viso è un prototipo culturale, un concetto assoggettato a sovranità imperiali e religiose.

In effetti, ciò verso cui proprio Deleuze e Guattari ci sospingono forse inconsapevolmente è tutto un nuovo stile di fare fenomenologia, ove la preminenza viene data a quegli elementi relazionali minimali che consentono quello che loro definiscono movimento di deterritorializzazione e riterritorializzazione e che, traslando nel nostro linguaggio, potremmo assimilare a un processo di tipo immunologico: “quando entra in gioco la macchina astratta di viseità? Quando si mette in funzione? Prendiamo degli esempi semplici: il potere materno che passa per il viso, durante

il corso stesso dell'allattamento; il potere passionale che passa per il viso dell'amato, anche nelle carezze; il potere politico che passa per il viso dei capi, banderuole, icone e fotografie, anche nelle azioni di massa; il potere del cinema che passa per il viso della *star* e il primo piano, il potere della televisione..." (*ivi*, p. 259). Anche la carezza, il toccare viene così "mediato" dal viso o, meglio, instaura con il viso un particolare rapporto di potere, che potremmo anche chiamare "padronanza", forma di controllo e di securizzazione. In altre parole il "viso" che talvolta diviene l'emblema dell'individualità e che precederebbe il soggetto (con annessi tutti i rischi di un essere-assoggettato) si inserisce in una dinamica (che suggestivamente Deleuze e Guattari chiamano "macchina", μηχανή) di tipo immunitario in cui esso da un lato immunizza l'alterità del corpo addomesticandolo, dall'altro si espone ad ulteriori processi autoimmunitari o di riterritorializzazione che lo "alienano" e lo immettono all'interno di dispositivi di senso intersoggettivo e sociale.

Quando vedo un soggetto o l'Altro, *in primis* vedo un "viso", ma mentre l'epifania del Volto di Lévinas segna ad esempio uno scarto all'interno dello stesso apparato fenomenologico che invece tenderebbe a fare dell'Altro un alter-ego, per Deleuze e Guattari esso costituisce già un ganglio di identificazioni, surcodificazioni e immunizzazioni, cioè è già un'alterità velata e filtrata da schematismi sociali di senso che tendono all'identificazione e a fornire un luogo privilegiato per l'applicazione del potere. "Questa macchina è detta di viseità perché è produzione sociale di viso, perché opera una viseificazione di tutto il corpo, dei suoi oggetti e di ciò che lo circonda, una paesaggizzazione di tutti i mondi e ambienti. La deterritorializzazione del corpo implica una riterritorializzazione sul viso; la decodificazione del corpo implica una surcodificazione mediante il viso" (*ivi*, p. 265). In questo contesto è possibile parimenti rileggere la dicotomia tra anima e corpo, tra *res cogitans* e *res extensa* come un particolare processo in base al quale il viso diviene autonomo, sganciandosi dalle costrizioni meccaniche del corpo; ma è proprio nella misura in cui esso sembra respirare una nuova libertà, quella del puro spirito o del pensiero scevro da rapporti con la materia e la contingenza, ecco che si ritrova catturato all'interno di tutto un nuovo tessuto di condizionamenti collettivi e di assoggettamenti sociali, tanto da potersi dire icasticamente: "il viso è una politica" (*ivi*, p. 266).

Ma quali sono gli elementi minimali che delineano e definiscono un “viso”? Quando una generica percezione, uno sguardo riconosce qualcosa come un volto? Cercando di isolare gli elementi morfologici fondamentali, Deleuze e Guattari li identificano nel sistema fenomenologico “muro bianco-buco nero”: “possiamo quindi proporre la seguente distinzione: il viso fa parte di un sistema superficie-buchi, superficie bucata. (...) Il viso è una superficie: tratti, linee, rughe del viso, viso lungo, quadrato, triangolare, il viso è una carta, anche se si applica su un volume o si avvolge attorno ad esso, anche se circonda ed orla cavità che ormai esistono solo come buchi” (*ivi*, p. 252). Sembra quasi delinearsi una geometria e, quindi, un sapere astratto, idealizzato ed universale, ma questo elemento non è l’indicatore di un cortocircuito (l’originarietà del “viso” alfine si fonderebbe su una supposta apriorità della geometria e pertanto su una conoscenza collettiva e sociale pre-esistente), bensì dispiega uno spazio relazionale senza che ci sia ancora alcunché da relazionare: il muro bianco è una superficie *in cui co-esistono* dei buchi neri; e questi ultimi, a loro volta instaurano un rapporto di “*dif-ferenza*”, ovvero sono propriamente buchi in quanto distinti dal candore circostante. Infine è grazie al *ri-petersi* di certe *ri-correnze*, ossia il *ri-dondare* di questo schema tanto da allargarsi all’intero ambiente e così da impregnare l’*Umwelt* (la “paesaggizzazione”), che qualcosa come una “faccia”, un “volto” all’improvviso s’insedia, prende corpo e diviene un’entità che cela al suo interno un’anima, un pensiero. Prima di essere composto da occhi e bocca, il viso è lo spazio di un intreccio essematico, ovvero di relazioni in cui ci sono un in-essere, un con-essere e un differenziarsi che si iterano, all’interno di una molteplicità: esso è fenomeno in quanto il “come” di un rapportarsi che soltanto successivamente, attraverso gli essemi, si pone come “Altro” (l’*Autrui* levinassiano) o come una determinata categoria (uomo, animale, africano, asiatico, brutto, bello, maschio, femmina, etc.). Il viso che precede il soggetto ed ogni specie di individuazione, non è una *res*, una cosa che ad un certo punto diviene “significante” di qualcos’altro e portatore sociale di un nome: esso è un rapporto senza rapporto o una relazione senza relati, che a sua volta viene immunizzato e riterritorializzato in un nuovo campo di forze e di poteri.

Nell’ambito di un’estensione dell’approccio fenomenologico, la visietà diviene lo spartiacque di una serie complessa di dinamiche non propriamente “complanari” ed omogenee, potrem-

mo dire: relazionandomi all'Altro, io osservo anzitutto un "viso", ma ciò implica a monte la pre-esistenza di un movimento di territorializzazione o immunizzazione del corpo e, quindi, di una certa segmentazione dell'essere umano nei due campi cartesiani della materia e del pensiero. Il mio riconoscere il "viso" inoltre dipende da elementi minimali di senso che hanno a che fare con delle pure relazionalità, l' "in" dell'in-essere in uno spazio, il "con" del con-essere di più elementi, il "di-" del differenziare con la conseguente costruzione di una figura: perduto nel vuoto del muro bianco, vuoto abissale in quanto indifferenziato ed insensato, privo di senso anche perché privo di direzione e di orientamento, immunizzo siffatta condizione collegando tra di loro gli elementi minimali di differenziazione, dei buchi o dei punti più scuri che, assemblati in un piano di consistenza, divengono degli occhi e una bocca prima ancora d'essere denotati in quanto tali. Il "con" l'Altro nella sua abissalità e impossibilità si trasforma in un con-essere intersoggettivo molto più rassicurante e amicale, una serie di "visi" che antropomorfizzano il mondo addomesticandolo e fraternizzandolo.

A questo punto il viso diviene "soggetto" anche nel senso dell'essere attraversato da innumerevoli flussi di potere e di padronanza che rilanciano il piano della comunità e quindi un con-essere allargato e potenzialmente assoggettante: l'epifania del Volto non costituisce quindi soltanto il manifestarsi impossibile dell'Altro, ma semmai adombra un sistema di rivelazioni e successivi coprimenti, una dinamica di riterritorializzazioni e deterritorializzazioni, immunizzazioni ed autoimmunizzazioni, di istituzioni e di violazioni di queste istituzioni: "il viso è un vero portavoce. Non soltanto, dunque, la macchina astratta di viseità deve fornire uno schermo protettore e un buco nero ordinatore, ma i visi che essa produce devono tracciare ogni sorta di arborescenze e dicotomie, senza le quali il significante e il soggettivo non potrebbero far funzionare quelle che spettano loro nel linguaggio" (*ivi*, pp. 263-264). Insomma, il viso si manifesta come un luogo di applicazione del potere sussumendo in sé simbolicamente l'intero corpo; ma nella sua essenza esso integra una relazione con l'Altro che non è domabile e che pertanto deve essere filtrata dalla costruzione di un senso che prelude al linguaggio e a ogni forma di egoità sociale, e che si salda paradossalmente all'istituzione di leggi e a sistemi di formazione sociale di tipo collettivo.

1. ANTEFATTI FENOMENOLOGICI

1.1 LA COSTRUZIONE DEL SENSO NEL MONDO GRECO

1.1.1 Dèi e uomini nell'universo omerico

La religione dell'antica Grecia ha subito nella storia numerose interpretazioni, soprattutto a causa della difficoltà di discernere con precisione il suo articolarsi e per il fatto di non limitarsi alla sfera degli dèi olimpî, essendo invece inframmezzata da movimenti esoterici, misterici e settari (le sette orfiche, dionisiache, pitagoriche, etc.). Una delle tendenze più diffuse fu anzi quella di ridurre il religioso all'estetico, ossia a un materiale di stretta pertinenza dell'arte, sia essa quella poetica (l'epopea, la lirica, il dramma), oppure quella plastica, musiva e in genere visiva. In altri termini, il mondo divino appariva come una specie di catalogo iconografico, da far funzionare quale stratagemma retorico all'interno della narrazione poetica e come forma decorativa nella statuaria e nelle opere pittoriche.

Ma al di là delle difficoltà e probabilmente dell'impossibilità di penetrare uno spirito religioso ormai relegato in un passato remoto e irrecuperabile, è significativo dal nostro punto di vista – che non è quello del grecista, filologo classico o quello dello storico delle idee – segnalare una certa evoluzione dell'assetto del mondo olimpico. In siffatto quadro, la nostra ipotesi assume una duplice valenza: da un lato evidenziare come in tale evoluzione sia in gioco un certo processo immunologico che sfocia, alla fine, in una strutturazione di un "senso" che è poi quello che ha ereditato la cultura occidentale; dall'altro, notare come ciò nonostante ci sia un isomorfismo costante in moltissime strutture del mito, talché potremmo dire, quasi hegelianamente, che l'aspetto evolutivo-diacronico finisce paradossalmente per coincidere con le strutture sincroniche che sorreggono il μύθος greco.

Una delle caratteristiche dell'universo omerico consiste in un

certo parallelismo della sfera divina e di quella umana (Snell, 1963, p. 55), con la differenza che quest'ultima non è autonoma, ma si articola soltanto grazie all'intervento degli dèi e secondo determinate e precise regole: "l'azione umana non ha alcun inizio effettivo e indipendente; quello che viene stabilito e compiuto è decisione ed opera degli dèi. E poiché l'azione umana non ha in sé il suo principio, essa non ha nemmeno una fine propria. Soltanto gli dèi agiscono in modo da raggiungere quello che si sono proposti" (*ibidem*). Si tratta di un meccanismo più complesso di quello che potrebbe sembrare d'acchito: assistiamo innanzitutto a una proiezione o estroflessione dall'universo della finitezza umana all'eternità divina che pare svolgere soprattutto una funzione di tipo immunizzante (ciò che *ultra* chiameremo processo di "alter-egoizzazione"). In questo spostamento l'uomo riesce a trovare un qualche nesso causale tra le proprie azioni (legate all'Altro-che-noi-siamo o al $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, cioè a una dimensione genericamente legata all'inconscio) e una certa performatività nel reale: ciò significa che non solo il soggetto dà un senso al proprio essere-nel-mondo, ma in qualche maniera può liberarsi in parte dalla responsabilità delle proprie azioni nella comunità. In epoca omerica, "l'uomo non si sente ancora promotore della propria decisione; ciò avverrà solo nella tragedia. In Omero ogni volta che l'uomo, dopo aver riflettuto, prende una decisione, si sente spinto a ciò dagli dèi" (*ivi*, p. 57).

Questa sorta di proiezione all'esterno con i suoi effetti di "ritorno" manifesta inoltre una specifica struttura relazionale, che potremmo esemplificare con due sincategoremi: il *plus* che implica una strutturale tendenza all'innalzamento, alla crescita, al gigantismo in tutte le sue forme (atteggiamento peraltro comunissimo nell'infanzia e che riverbera anche in epoca moderna, basti pensare all'architettura del grattacielo); l'*ex* che allude a un costitutivo allontanamento, distacco e, in un senso allargato, all'originarietà del "fuori". Gli dèi olimpî svolgono così una funzione securizzante poiché si pongono a un'altezza che ovviamente non si riduce all'orografia del Monte Olimpo, ma che significa soprattutto elevazione nella costruzione di un senso dell'universo, simboleggiando la vittoria dell'ordine sul regno oscuro e incontrollabile del Càos: "gli Olimpî hanno fatto trionfare l'ordine, il diritto, la bellezza. La titanomachia e la gigantomachia stanno a testimoniare ai Greci che il loro mondo si è imposto a qualcosa di estraneo; insieme alla

lotta contro le Amazzoni e contro i Centauri, esse rimangono pur sempre simboli della vittoria greca sul mondo barbaro, sulla forza brutta e sull'orrore" (*ivi*, p. 61). In altre parole, è in gioco un certo rapporto con l'Altro o l'alterità (termini questi ignoti ai Greci, ma vicariati molto bene da numerose figure mitiche sulle quali ci soffermeremo), che non è soltanto il "fuori" del mondo esterno, "che è là" (il "barbaro" in tutta la sua ampiezza semantica), ma anche l'interiorità di un "sé" o di un' "individualità" non ancora costituita e riconosciuta: "la vita interiore dell'uomo è il divino colto nell'uomo stesso. Infatti, ciò che più tardi verrà inteso come 'vita interiore' si presentava in origine come intervento della divinità" (*ivi*, p. 57). Essendo "fuori-di-sé", l'uomo greco vive una condizione che altrove abbiamo descritto come un essere "Altro-nell'Altro": egli si rispecchia completamente in un mondo esterno e irraggiungibile (Snell, 1963, p. 67) che ri-pete *mutatis mutandis* la vita terrena, con tutti i difetti, le passioni e le rivalità proprie degli uomini; ma è anche colui che non agisce nel mondo per le proprie decisioni o volontà, ma si ritrova costitutivamente assoggettato da un Altro divino. L'uomo greco, dunque, sceglie un tipo di immunizzazione molto forte, la quale tuttavia proprio allorquando rassicura in virtù di una divinizzazione radicale dell'universo e della natura, tende tuttavia a un'alienazione totale che è sia simbolica che immaginaria.

In sintonia con quest'ultima circostanza, è suggestivo notare come in Omero gli dèi non costituiscano entità fittizie, trascendenti (nel senso cristiano del termine) o assolutamente spirituali, incorporee, bensì siano *reali*. Nonostante il parallelismo delle due sfere – quella umana e quella divina – che talvolta seguono percorsi autonomi, le interferenze possono avvenire solo nell'ambito di un livello ontologico omogeneo: "nei poemi omerici questo 'naturale' appare per la prima volta nel mondo, e precisamente così, che la naturale esistenza dell'uomo è messa in rapporto col senso profondo dell'esistenza divina" (*ivi*, pp. 64-65). Lacan assocerebbe questo processo alla costruzione di un "fantasma", cioè a una costruzione simbolica che si lega a una specifica dimensione immaginaria, e che alla fine diviene-reale, ossia si trasforma in una realtà a tutti gli effetti, con la propria consistenza sociale e con una certa capacità performativa nel causare effetti reali. Non è un caso che, nell'ambito dell'epopea greca, il poeta svolga una sorta di funzione di contatto

quasi sciamanico con il mondo divino (*ivi*, p. 190): egli è colui che, grazie alla narrazione, riesce a sostenere il fantasma collettivo offrendo una spiegazione dell'universo, dell'azione umana, delle sofferenze e delle debolezze individuali. La poesia diviene il momento senso-poietico centrale nella vita sociale antica, poiché estende a livello intersoggettivo una narrazione mitica in cui s'intrecciano movimenti di immunizzazione e di autoimmunizzazione.

In sintesi, questa dinamica che talora assume i connotati strutturali di una vera e propria dialettica, si compone dei seguenti momenti: 1) estroflessione proiettiva in un mondo divino che "mima" la vita terrena, sublimandola in una sorta di senso suppletivo o di alter-ego grazie al quale l'individuo rende ragione del proprio agire e del proprio sé ancora immaturo; 2) immunizzazione che comunque confina gli dèi, nonostante il parallelismo speculare, in una sfera autonoma e lontana; 3) elevazione del divino che implica una specifica immunizzazione del "fuori" attraverso la costruzione del mito della vittoria dell'ordine e della legge sul Caos; 4) fantasmaticizzazione che rende reale la struttura mitica, con la necessità di una nuova autoimmunizzazione sociale finalizzata a controllarne gli effetti negativi. Quest'ultima fase preannuncia il radicale cambiamento che avverrà nella Grecia del V° secolo e che si articolerà nella breve parabola della tragedia e nello svilupparsi della filosofia quale sistematica privilegiata della costruzione del senso in epoca classica.

1.1.2 Strutture del non-senso in Esiodo

Abbiamo introdotto nel precedente paragrafo un linguaggio desueto e, a questo livello d'analisi, effettivamente ancora ingiustificato: è legittimo usare concetti come quello di immunizzazione o immunologia in riferimento al mondo greco? Non stiamo forse applicando delle matrici di senso che non soltanto sono più tarde ed eterogenee, ma che afferiscono a una modernità ormai separata da molteplici cesure e distanze non soltanto storico-temporali?

Il nostro intento, nelle sue linee più generali, non è tuttavia quello di riscontrare alcuni prodromi immunologici nella cultura antica, né la pretesa d'inaugurare un nuovo approccio filologico necessariamente falsato da apriori e pregiudizi culturali.

L'idea piuttosto è innanzitutto quella di allargare i confini semantici dell'immunologia, anche a rischio di snaturarne l'essenza, e cioè di evidenziare come si tratti di una "fenomenologia dell'Altro" con tutta la complessità immanente in tale operazione (come ad esempio la medesima circostanza – abissale – che tale fenomenologia risulti di fatto impossibile); in seconda istanza, il reperimento anche nel mondo greco di quella "figura" così centrale e destabilizzante nel pensiero del Novecento, qual è quella dell'alterità, presa in tutta la sua gamma connotativa di assenze, blocchi, buchi, insensatezze, non-padroneggiabilità. In Omero, ad esempio, abbiamo visto non solo il suo baluginare nei momenti di inspiegabilità e di non-senso che caratterizza la natura umana e il mondo esterno, ma anche nelle specifiche strategie collettive finalizzate a controllarlo e imbrigliarlo nel $\mu\acute{o}\theta\omicron\varsigma$, che svolgerebbe in tal caso una specifica funzione di addomesticamento. In Esiodo, invece, l'Altro non viene semplicemente ricoperto, occultato o incassato in strutture di senso immaginario che successivamente divengono-reali, ma assistiamo all'eterno rapporto – nello stesso tempo conflittuale e sinergico, antagonistico e co-essenziale – tra senso e non-senso.

Nella *Teogonia* esiodea gli dèi non costituiscono più quel mondo irenico, olimpico, simultaneamente distaccato da quello umano, ma comunque co-fungente. Infatti nell'universo divino di Esiodo sottentrano quelle istanze allotrie, oscure e terribili che hanno un'origine orientale e che Omero aveva più o meno inconsapevolmente escluso: "tutte le atrocità sono avvenute prima che Zeus instaurasse l'ordine e la giustizia, e sono dunque relegate in un mondo che non ha nulla a che fare con il cosmo attuale. Anche a prescindere da questi miti primitivi, il negativo, l'inquietante, ha in Esiodo un'importanza assai maggiore che in Omero" (*ivi*, pp. 79-80). Il fattore oscuro e demoniaco non si conclude con la vittoria di Zeus sui Titani, ma continua a intramare l'esistenza terrena, quasi prefigurando quella formula – esemplificativa peraltro della medesima fenomenologia immunologica o immuno-fenomenologia – che abbiamo scelto di scrivere in questo modo: S=SU~S.

L'universo degli dèi olimpî diviene in tale prospettiva una sorta di riferimento teleologico e ideale, mentre la vita dell'uomo è caratterizzata dall'ingiustizia e dalla sopraffazione. Se la *Teogonia* mette in scena il graduale dispiegamento del princi-

pio dell'ordine e della giustizia in un mondo ancora caotico, eslege e fuori controllo, gli *Erga* e più precisamente il "mito delle razze" descrive un movimento opposto, cioè il passaggio da un'età in cui l'uomo viveva felicemente all'età attuale invece in cui serpeggiano corruzione, malattia, eccesso e sopruso. "Per volontà di Zeus che, per vendicare il furto del fuoco, ha nascosto all'uomo la vita, cioè il cibo, gli uomini sono ormai condannati alla fatica; essi devono accettare questa dura legge divina e non risparmiare il loro sforzo né il loro travaglio" (Vernant, 1965, p. 15). Esiodo contrappone quindi l'ordinata stabilità ed eternità del mondo divino a un movimento di tipo entropico che caratterizzerebbe invece la vita dell'uomo (*ivi*, p. 16), la qual cosa cosa tuttavia non deve far pensare a una contrapposizione aggiuntiva tra due differenti concezioni del tempo. Come avviene genericamente nel pensiero mitico greco, non esiste la concezione di una precisa cronologia che in qualche maniera controllerebbe l'irreversibilità del tempo lineare con un'immunizzazione basata sul numero e la fissazione condivisa dei singoli momenti (la datazione). La genealogia delle razze allude infatti a una ciclicità strutturale: "il tempo non si svolge secondo una successione cronologica, ma secondo le relazioni dialettiche di un sistema di antinomie, di cui dobbiamo ora mostrare la corrispondenza con certe strutture permanenti della società umana e del mondo divino (*ivi*, p. 54).

Ciò che connota la genealogia esiodea, sebbene derivi da un'ingiustizia subita dallo stesso poeta, è l'introduzione di Δίκη quale fattore decisivo nei processi immunologici che stabilizzano le società: "nell'età dell'oro, tutto era ordine, giustizia e felicità: il regno della pura *dikē*. Alla fine del ciclo, nella tarda età del ferro, tutto sarà abbandonato al disordine, alla violenza e alla morte: sarà il regno della pura *hýbris*. Da un regno all'altro, la serie delle età non segna una decadenza progressiva. Anziché una successione temporale continua, ci sono delle fasi che si alternano secondo rapporti di opposizione e di complementarità" (*ivi*, p. 24). La violenza implica disordine, deragliamento, una dimensione dell'alterità intersoggettiva che rischia di far collassare l'impalcatura sociale della comunità, incrementando il conflitto interno e conducendo così necessariamente a momenti di crisi. In questo senso, Δίκη non ci offre propriamente l'ideale utopico di un mondo privo di conflitto e di contraddizioni: anche seguendo il pensiero di Anassimandro, essa

costituisce un fattore equilibrante nell'ambito di un contesto di opposizione e di contrarietà. Si tratta, quindi, di una relazione con l'Altro, con l'*álogon*, che tuttavia dev'essere mantenuta nella sua duplicità e nelle tensioni che si innescano tra i poli contrapposti. Quando Esiodo parla del mondo degli eroi, emerge evidente questa polarizzazione dinamica: "la *hýbris* degli uomini di bronzo, invece di avvicinarli agli uomini d'argento, li separava tra loro. Inversamente, la *dike* degli eroi, invece di separarli dagli uomini di bronzo, li unisce a loro separandoli" (*ivi*, p. 67).

Ma qual è l'origine della decadenza e dell'*hýbris*? Per quali ragioni l'uomo è destinato al lavoro, alla fatica e alla sofferenza? Per Esiodo, tutto ciò che di negativo assilla la vita umana deriva da Pandora, ossia dalla comparsa della donna: non si tratta soltanto della prima suddivisione o differenziazione, dell'ingredienza di un *δία* che "ordina" e segmenta un *continuum* caotico; quasi in un'improbabile sintonia con il mito biblico, la donna sembra incarnare l'alterità assoluta, quel buco di senso che diviene la ragione del senso stesso, il suo nucleo propulsore in quanto tentativo di liberazione dal peccato originario. Ci troviamo innanzi, detto altrimenti, ad una sorta di circolo in cui a partire dal non-senso (caos), si costituisce un senso (*dike*) che però a sua volta non può che sostenersi ulteriormente sul non-senso, ovvero sul carattere aporetico di ogni essere-in-relazione con la donna.

1.1.2a Il lato oscuro della religiosità greca

Nella *Teogonia* esiodea compare dunque quell'elemento atro ed oscuro nell'ambito dell'universo divino che in parte non era presente in Omero: è indubbiamente un retaggio della religiosità orientale, ma ciò che caratterizza la ricezione greca è la commistione strutturale dell'elemento del disordine e del caos, con l'elemento olimpico e, se vogliamo, apollineo. Già Nietzsche nel *La nascita della tragedia* aveva individuato questa polarità quale matrice del pensiero greco: "si è dimostrato come la tragedia fosse, nei primi tempi, in relazione con le celebrazioni dionisiache di Atene e come l'origine di essa si debba ricercare in concezioni religiose primitive: le pratiche magiche della fecondità, i cortei mascherati del divino, fanno nascere i cori dei satiri da cui deriva la tragedia. Nietzsche

vede l'essenza e la grandiosità della tragedia primitiva nello spirito della musica e nelle potenze mitiche, cioè nel dionisiaco e nell'apollineo" (Snell, 1963, p. 175). Ovviamente, la tragedia attica in sé costituisce un'ulteriore metabolizzazione e trasfigurazione, cioè segna un'altra soglia di immunizzazione; e purtuttavia è rilevante notare anche in essa la compresenza di istanze eterogenee, anche se incorporate all'interno di strutture sociali completamente mutate rispetto al mondo omerico-esiodo e frutto di un depotenziamento del mito antico.

I Greci pensarono l'origine in stretta sintonia con i miti orientali: un caos primordiale, un'apertura che precede ogni chiusura e differenziazione, qualcosa insomma che sembra paradossalmente ricordare il Big Bang delle attuali teorie cosmologiche (e che ne svela sorprendentemente proprio la natura mitica e pseudo-religiosa). Χάος, figura ripresa poi successivamente dall'ἄπειρον anassimandro (anche se con tonalità differenti) costituisce una sorta di *Abgrund*, un abisso senza fine che inghiotte tutto: da esso sorge Γαία, la Terra, che rappresenta un'istanza contraria. "La Terra possiede una forma distinta, separata, precisa. Alla confusione, all'indistinto carico di tenebre di Caos, Gaia oppone nettezza, compattezza, stabilità. Sulla Terra ogni cosa è ben delineata, visibile, solida" (Vernant, 1999, p. 9), eppure essa stessa mantiene una componente di oscurità e di profondità, è – nel linguaggio di Deleuze e Guattari – "deterritorializzante", ossia luogo di stabilizzazione e di raccoglimento, ma anche spazio di fuga e di dispersione. Dalla Terra, in seguito alla funzione di un *Éros* primitivo che rappresenta le energie dell'universo, nascono Urano e Oceano (*Póntos*): tralasciando, tuttavia, il prosieguo del mito con la castrazione di Urano da parte di Crono, è significativo notare come in esso permangano degli elementi all'altro ed oscuri, tanto da generare, dopo la sconfitta dei Titani, una figura che è il succedaneo del Caos primordiale, Tifone. "Gaia – infatti – è, nel medesimo tempo, anche la terra nera, visitata dalle nebbie. C'è ancora in lei qualcosa di primitivo, l'impronta del caos primordiale. Non si riconosce mai nelle divinità che vivono nell'etere luminoso, là dove non c'è mai un'ombra, neppure piccolissima" (*ivi*, p. 35). La Terra da un lato implica la prima differenza ordinatrice rispetto al Caos, dall'altro tuttavia, pur costituendo un fattore senso-poietico, continua a mantenere il proprio profilo oscuro ed estraneo: essa costituisce la grande Madre entro la quale i Titani sono reclusi da

Urano, cioè rappresenta il grembo materno securizzante e, nello stesso tempo, un luogo angosciante e straniero.

In breve assistiamo a una serie di duplici valenze e doppi movimenti che rimarranno una costante nella costruzione del senso occidentale: se vogliamo, anche attraverso un'estensione indebita, lo stesso "fenomeno" così come concepito dalla fenomenologia da Hegel a Merleau-Ponty, serba questo doppio registro, una movenza antagonistica che Heidegger con grande intuizione definisce *αλήθεια*. La duplicità diviene così caratterizzante dei rapporti tra Gaia ed Urano, tra la madre e il proprio figlio: quest'ultimo infatti aderisce così perfettamente a lei da formare un tutt'uno inscindibile, un'oscura omogeneità. Ecco allora un capovolgimento radicale: la schisi, la divisione implica l'immissione di una differenziazione ordinatrice che, peraltro, segna, con il distacco di Urano, l'avvento della luce e dell'alternanza del giorno e della notte. Ma nel medesimo tempo inaugura nuove istanze caotiche: la biforcazione prelude alla molteplicità delle categorie e alla loro gerarchia, come ben manifesto nel mondo degli dèi olimpî; epperò è anche fattore disgregante e disseminante, la diade che divide e disperde l'algida perfezione dell'Uno.

D'altro canto, la stessa unità implica l'abisso e il caos dell'infinito, cioè esattamente l'opposto di un processo di unificazione inteso positivamente, come ritorno all'origine. I Greci, cioè, sembrano sin dall'inizio muoversi attraverso duplicità e unificazioni che articolano un doppio registro o, meglio, una sorta di struttura chiasmatica in cui gli opposti coesistono, come il recto e il verso dello stesso foglio. L'*eĩdos*, la luce è accoppiata a un'oscurità che non le è estrinseca, ma paradossalmente è fatta della medesima stoffa; e se è vero che l'unificazione è ciò che l'umanità da sempre agogna dopo l'avvento di Pandora, è anche vero che essa, se raggiunta, dimostra all'improvviso i suoi caratteri traumatici e orrorifici, come testimoniato dai miti di Urano, appunto, e di Edipo.

1.1.3 Il doppio

Una delle caratteristiche della religiosità greca è dunque quella della duplicità, della coesistenza di un "doppio" registro di cui il mito cerca di descrivere tutte le complicazioni. Non è un caso che sia proprio *Μήτις* quell'entità capace di sovvertire le sorti

del destino divino e di capovolgere radicalmente lo svolgersi di qualsiasi agone: Gaia, Rea, Zeus, Prometeo, Ulisse sono tutti attraversati da questa semi-divinità che implica un determinato uso del linguaggio e del senso, una certa “competenza” o “padronanza”. “Prometeo possiede la *métis*, l’intelligenza caratterizzata dalla prontezza di spirito e dalla scaltrezza che permette di tramare in anticipo gli eventi perché possano realizzarsi proprio come sperati” (*ivi*, p. 25): detto altrimenti, è in gioco la capacità di immunizzare l’Altro attraverso forme di mediazione e previsione che possono essere sicuramente distanzianti, ma che in verità si dimostrano per lo più strumenti di elusione, inganno, delusione, intreccio contaminante. Il *φάρμακον* ad esempio, che fa sì che Zeus faccia vomitare a Crono i figli divorati, è frutto di *métis*, poiché sfrutta la duplicità del “farmaco”, ossia l’essere un *remedium* e un *venenum* (Esposito, 2002, pp. 148-149): l’astuzia consiste nell’occultare questa doppia faccia e il rischio che ne consegue, ossia nel convincere che il farmaco non costituisce una struttura immunologica (cioè contenente in sé il proprio altro). Si tratta di un’autoimmunizzazione e di un effetto di copertura che ritroviamo in moltissime concettualità del mondo occidentale, le quali lasciano da un lato spazio per l’intelligenza e l’astuzia, dall’altro offrono comunque fonti di assicurazione e di stabilità.

La cosa interessante è che tra le strategie farmaco-immunologiche privilegiate troviamo quella della visibilizzazione dell’invisibile, dell’oscuro: non si tratta dunque di celare, nascondere, ma proprio all’opposto di far affiorare, di far emergere. Anche l’immaginario lacaniano, facendo un salto di prospettiva, implica una certa funzione immunologica: lo stadio dello specchio, che riecheggia peraltro i miti antichi della specularità e dello sguardo (Medusa, Narciso), implica il meccanismo perverso che in primo luogo istituisce un alter-ego riflesso, una sorta di sostituto mediale tra il soggetto e il reale; mentre, in secondo luogo, inizia un percorso di alienazione per cui l’immagine stessa, l’*a* piccolo, come lo chiama Lacan, rappresenta qualcosa del reale. Per l’uomo occidentale in genere, il fenomeno, il *φαίνεσθαι* è sin dall’inizio compromesso con l’invisibile, con il reale, *ne-è* e nello stesso tempo “ne” costituisce l’immunizzazione (Vernant, 1965, p. 343), è un problematico “se stesso” o *autós* contaminato dall’Altro.

1.1.3a Il “kolossós”

Il termine *kolossós* è di origine pre-ellenica e indica qualcosa di eretto, di rizzato e di inamovibile. Si tratta di un elemento statuariale che compare in molte tombe del XIII° secolo a.C., a fianco dell’oggettistica che accompagna il defunto, e sembra avesse una funzione sostitutiva e rappresentativa. Tuttavia “ciò che esso incarna e fissa nella pietra, non è l’immagine del morto, ma la sua vita nell’aldilà, quella vita che s’oppone a quella dei vivi come il mondo della notte al mondo della luce. Il *kolossós* non è un’immagine, è un ‘doppio’, come il morto stesso è un doppio del vivo” (*ivi*, p. 345). Il colosso è in questo senso il significante di un’assenza (*ivi*, p. 346), e il morto nella medesima misura in cui appare e si mostra, svela anche la propria estraneità, il fatto d’appartenere a un altro mondo. Però, come abbiamo notato, l’immagine assume uno statuto ontologico ben preciso, “è” in senso proprio e non come “segno iconico”, o rimando a qualcosa’altro: il colosso è nello stesso tempo il “doppio” del defunto e la sua paradossale incarnazione nel mondo dei vivi, costituisce un anfibolico intreccio di vita e di morte. “La sua funzione è ad un tempo di tradurre in una forma visibile la potenza del morto e di inserirla, in modo conforme all’ordine, nell’universo dei vivi” (*ivi*, p. 357): costituisce un punto fisso, una stabilità e un ancoraggio, ma simultaneamente allude al totalmente-altro dell’Ade, è se vogliamo il *minimum ordinis* in grado di rendere visibile ritualmente e immunologicamente il reale.

In numerosi riti d’evocazione, *Psyché* appare integrata al colosso, formando quasi un tutt’uno con esso pur essendone il “doppio”: “*kolossós* e *psyché* sono, per i Greci, strettamente imparentati. Essi appartengono a una categoria di fenomeni nettamente definiti, ai quali si applica il termine di *eidōla*” (*ivi*, p. 348) e a cui appartengono ad esempio i sogni e l’ombra (*skiá*). Non si tratta di oggetti naturali né di produzioni mentali del soggetto; ma non sono nemmeno imitazioni di qualcosa di reale o pure illusioni. In altri termini, sono realtà a se stante che tuttavia presentificano, nel suo assentarsi, l’Altro: nella vita greca quest’ultimo, in tutta la sua fenomenologia, non subisce tattiche di esclusione o di allontanamento, ma è-*tra*, viene convocato continuamente in ambiti rituali, ma anche nelle pratiche quotidiane. Il sogno non è un’illusione, ad esempio, ma è quell’Altro reale che si presenta come “doppio” del soggetto,

come la sua faccia oscura: “il doppio è una realtà esterna al soggetto, ma che, nella sua apparenza stessa, s’oppone, per il suo carattere insolito, agli oggetti familiari, allo scenario consueto della vita. Esso si muove su due piani contrastanti ad un tempo: nel momento in cui si mostra presente, si rivela come qualcosa che non è di qui, come appartenente ad un inaccessibile altrove” (*ibidem*). Ciò innesca una sorta di continua oscillazione e tensione, cosicché il visibile rilancia l’invisibile in un gioco di sponda che prefigura una paradossale e impossibile identità (ciò che pressapoco esprimiamo con le formule: $SC \sim S$ e $\sim S = \sim S$): “il *kolossós* ha l’ambizione di stabilire, con l’aldilà, un contatto reale, di realizzarne la presenza quaggiù. Tuttavia, in questo stesso tentativo, sottolinea quello che l’aldilà della morte comporta, per il vivo, d’inaccessibile, di misterioso, di fondamentalmente diverso” (*ivi*, p. 358).

1.1.3b Hestia-Hermes

Hestia ed Hermes posseggono la caratteristica d’essere dèi vicini, complementari e, soprattutto, d’avere uno stretto rapporto con il mondo terrestre. Nell’*Inno omerico a Hestia*, pervenuto ci in pochi frammenti, emerge questa prossimità con la vita sedentaria degli uomini: “entrambi abitate nelle belle dimore degli uomini che vivono sulla superficie della terra, con sentimenti di mutua amicizia” (*ivi*, p. 148). Hestia, ad esempio, risiede al centro della casa, del *mégaron* miceneo e costituisce quell’ombelico, quel nesso primigenio che lega l’abitazione alla terra: “in quanto punto fisso, centro a partire dal quale lo spazio umano si orienta e si organizza, Hestia, per i poeti e i filosofi, potrà identificarsi con la terra, immobile al centro del cosmo” (*ivi*, p. 149). D’altra parte Hermes, pur nella stretta familiarità con il mondo degli uomini, sembra costituire l’esatto opposto di Hestia poiché “non c’è niente, in lui, di fisso, di stabile, di permanente, di circoscritto, né di chiuso. Egli rappresenta, nello spazio e nel mondo umano, il movimento, il passaggio, il mutamento di stato, le transizioni, i contatti tra elementi estranei” (*ivi*, p. 150). Assistiamo cioè a un’altra forma di duplicità in cui tropismi opposti si compenetrano e coesistono: la stabile fissità della “casa” e il movimento che ha a che fare con la praxis umana e con il linguaggio (talché non è un caso che proprio il nome Hermes costituisca l’etimo dell’ “ermeneu-

tica”). I Greci non possiedono ancora i concetti astratti dello spazio e del movimento che ritroveremo in Euclide e in Aristotele, ma già in questi “doppi” scorgiamo le forme prototipiche del senso greco e occidentale, nonché il tentativo di autoimmunizzare un mondo umano che si sta complessificando e strutturando. Da un lato, dunque, la necessità di una dimora stabile e di una continuità delle generazioni che trovano proprio in Hestia e nel suo carattere materno il proprio fondamento in quanto nesso essenziale con la terra; dall’altro la mobilità delle pratiche quotidiane, i commerci, la capacità di allargare i propri possedimenti e le proprie ricchezze che fanno appunto del movimento dinamico e dell’ubiquità una qualità divina.

In questa prospettiva è interessante notare come questi due registri complementari assumano una connotazione sessuale: la fissità, il dentro e la stabilità sono proprie dell’universo femminile, mentre il movimento, il fuori e la velocità sono prerogative tipicamente maschili. Si evidenzia inoltre come nel mondo greco la donna risulti molto più prossima al reale rispetto all’uomo e quindi si colleghi in qualche modo all’Altro *tout court*: ad esempio, “il rapporto con lo ‘straniero’, *xénos*, appartiene dunque alla sfera di potere di Hestia, sia quando si tratti di ricevere un ospite nella propria casa, sia quando si tratti di tornare nella propria casa alla fine di un viaggio o di un’ambasceria in terra straniera. In entrambi i casi il contatto con il focolare ha valore di desacralizzazione e reintegrazione allo spazio familiare” (*ivi*, p. 169). Il focolare implica un’identificazione rassicurante e avvicinante, eppure esso è legato all’oscurità della terra, a un’invisibilità: l’Altro straniero ed ospite viene accolto e addomesticato, ma ciò avviene mediante un’ulteriore immunizzazione in cui Hestia diviene qualcosa di stabile e ben identificabile. Assistiamo, insomma, a una serie di strani raddoppiamenti nei quali tuttavia non è in gioco la dialettica altro-identico, ma una ben più complessa e difficile ridondanza Altro-Altro, la quale d’altronde costituisce il cuore problematico di un’immuno-fenomenologia. Come vedremo in Derrida infatti l’*hospes* non si riferisce a una proprietà o a un saldo possedimento, ma svela all’improvviso come la propria casa sia già qualcosa di estraneo e straniero, legata alle atre ed ignote profondità della terra: l’evento e av-vento dello straniero estrania e aliena ciò che noi ritenevamo un saldo possesso, qualcosa di *bébaios*, certo e sicuro.

1.1.4 Figure dell'Altro nell'antica Grecia

Anche se il pensiero greco non concepisce l'alterità in un modo paragonabile al pensiero moderno, l'Altro, *to hétéron* – come dice Platone – rimane purtuttavia una costante nella cultura antica, infiltrandola e intramandola in quasi ogni suo aspetto. Una figura – se così possiamo definirla – molto suggestiva e significativa in cui appare (occultandosi) l'alterità, è la *maschera* (Vernant, 1985, p. 7): dal nostro punto di osservazione si tratta di una circostanza abbastanza emblematica dei processi di copertura e di nascondimento suppletivo che sorreggono e strutturano il senso. La maschera compare come “raffigurazione” di certe divinità, ma è anche uno dei perni attorno ai quali ruota la tragedia attica: qual è il nesso di questa bizzarra giunzione? Non siamo forse innanzi a un qualche meccanismo di immunizzazione dove il “doppio”, la “raffigurazione” o la “messa in scena” costituiscono delle strategie complesse che nello stesso tempo presentificano e celano?

Gli dèi che vengono raffigurati attraverso la maschera o il cui culto implica l'uso della maschera, sono Artemide, le tre Gorgoni e Dioniso: in essi l'Altro sembra entrare in gioco in modo diverso, poiché diviene l'alterità terrificante e traumatica di Medusa, l'alterità dell'ebbrezza, dell'evasione e della perdita di auto-controllo con Dioniso, il paradosso dell'attraversamento, del capovolgimento e della com-presenza di identità ed alterità in Artemide. La maschera nasconde l'Altro, ma mentre Medusa implica una radicale distanziamento, una differenza abissale, Artemide incarna l'intreccio tra luce ed ombra, ordine e caos e con Dioniso assistiamo al puro “fuori” e all'esteriorizzazione del soggetto, che diviene così un'istanza reale ed estranea essa stessa all'interno di specifici contesti rituali finalizzati alla neutralizzazione del $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ collettivo: “così come i Greci hanno elaborato quello che gli storici della matematica hanno chiamato l'idealità dello spazio, si potrebbe dire che essi hanno costruito l'idealità della morte o, per essere più esatti, hanno cominciato a socializzare, a civilizzare la morte – cioè a neutralizzarla – facendone l'idealità della vita” (*ivi*, p. 14). Queste tre antropotecniche – distanziamento, ibridazione, neutralizzazione rituale – non sono presenti soltanto nel culto antico, ma permangono nella loro funzione nella tragedia classica, per divenire poi il fondamento matriciale di ogni forma di senso-poiesi.

1.1.4a Artemide

Figlia di Zeus e di Latona, sorella di Apollo, Artemide è la dea della caccia, la saettatrice e giovane selvaggia, votata tuttavia all'eterna virginità e alla cura degli adolescenti che educa con il canto e le arti. Insieme a Dioniso, essa è una dea straniera che i Greci relegano presso i Tauri della Scizia, noti per ignorare le leggi dell'ospitalità (*ivi*, p. 33). Artemide incarna l'Altro in quanto barbaro e straniero, e quindi convoca tutte le assonanze che possono ruotare attorno termini come *hospes*, *hostis*, *ipse* e alle ambiguità che li intrecciano co-essenzialmente. In effetti la dea della caccia e della ferinità non si limita a rappresentare un "fuori" o un "là" distanziato e remoto; non costituisce affatto una forma di neutralizzazione che si avvale di procedure di esclusione e di allontanamento. La caratteristica saliente della sua funzione mitico-immunizzante è che "non traduce più, come in Scizia, l'impossibilità propria al selvaggio di stare a fianco del civilizzato ma, al contrario, esprime la capacità che implica la cultura di integrare a sé ciò che le è estraneo, di assimilare l'altro senza per questo inselvatichirsi. L'altro come componente dell'identico, come condizione dell'identità a sé" (*ivi*, pp. 33-34). Artemide descrive un "passaggio", una pura relazionalità o *διά* (tra) la condizione dell'alterità ed estraneità, e la costruzione dell'identità sia soggettiva che intersoggettiva. L'uomo greco, invece di distanziare il barbaro, cerca di delineare dei momenti di giunzione, di rapporto e di integrazione, per cui la stessa identità greca non può che forgiarsi sulla base dell'alterità dello straniero: "grazie alla mediazione di questa Artemide straniera, portatrice di alterità, adottandola come propria, la città greca, a partire dall'Altro, con l'Altro, costituisce il suo Identico" (*ivi*, p. 35). Il *μύθος* narra e dà senso, immunizzandolo, a questo paradosso, cioè alla circostanza abissale che l'identità deriva dall'Altro, che si costruisce in una relazione impossibile dell'Altro *con* l'Altro e *nell'*Altro: qualcosa come il sé, il soggetto, l'identità nazionale e culturale si articolano grazie e, con significativa risonanza, "attraverso" un *tra*, un "essere-tra". Artemide descrive l'acrobatica trasformazione di un *διά* che implica differenza, distanza e differimento in un *διά* che significa la prossimità di un attraversamento dell'alterità. "Ora, i Greci nella loro religione, hanno esposto questo proble-

ma in tutte le sue dimensioni – compresa quella filosofica, quella che svilupperà Platone: l'Identico non si può concepire né si può definire se non in rapporto con l'Altro, con la molteplicità degli altri. Se l'Identico rimane chiuso su di sé, non è possibile il pensiero" (*ivi*, pp. 35-36), cioè – in sintesi – il senso non può caratterizzarsi altrimenti che nella forma paradossale: $S=S\cup\sim S$.

1.1.4b *Medusa*

Per certi aspetti Medusa può essere associata ad Artemide: anch'essa si caratterizza per la sua selvatichezza e riguarda necessariamente una componente allotria dell'esistenza umana. Soltanto che l'Altro ch'essa incarna e che non può che occultare con una maschera, tant'è orripilante e insostenibile, non è più lo straniero, il barbaro, cioè l'uomo-altro, bensì il "totalmente-altro dell'uomo", l'altro dall'uomo (con suggestiva sintonia rispetto al pensiero dell'ultimo Derrida) che si manifesta come differenza radicale (*ivi*, p. 37), come quel $\delta\acute{\iota}\alpha$ rispetto al quale non ci può essere alcun attraversamento. Rispetto ad Artemide dunque, "l'alterità incarnata da Medusa è di un tipo decisamente diverso; come quella di Dioniso, opera secondo un asse verticale; non riguarda più i primi tempi dell'esistenza né gli sfondi lontani dell'orizzonte civilizzato, ma quello che, in ogni momento e in ogni luogo, strappa l'uomo alla sua vita e a se stesso, sia – con Medusa – per proiettarlo verso il basso, nella confusione e nell'orrore del caos, sia – con Dioniso e i suoi devoti – per elevarlo, per portarlo in alto, nella fusione con il divino e nella beatitudine di un'età dell'oro ritrovata" (*ivi*, p. 38).

L'uso della maschera per rappresentare Medusa – maschera che possiede quali caratteristiche salienti la terribilità e la frontalità – manifesta insospettite convergenze ed assonanze con il suo uso in contesti comici e grotteschi, come nelle sfilate rituali dei Satiri e dei Sileni. Si tratta di una copertura, di un nascondimento che però può avere equivalentemente dei risvolti tragici, così come dei risvolti comici, nel senso che in entrambi i casi assistiamo a specifiche forme di immunizzazione dell'Altro. D'altronde, come vedremo, la stessa tragedia attica si sviluppa in seguito a una sorta di esaurimento delle tematiche mitografiche riferibili a Dioniso e quindi alla necessità di reperire nuovi materiali narrativi e nuove ispirazioni. Ma la maschera nell'ico-

nografia di Medusa, oltre alla terribilità onnipresente, possiede anche la peculiarità della frontalità e della faccialità: questa Gorgone viene insomma sempre rappresentata da una faccia *vis-à-vis*, da una prossimità quasi eccessiva e insostenibile. Ciò significa che essa non rappresenta e mitizza soltanto l'Altro differenziandolo e distanziandolo dall'uomo, ma ancora più radicalmente rappresenta e immunizza l'assolutamente-altro che l'uomo stesso incarna: non quindi soltanto ospite e straniero in se stesso, ma un "pezzo di reale", corpo ed esteriorità assoluta, "Altro-nell'Altro". Per questo, essa "è il terrore allo stato puro, il Terrore come dimensione del soprannaturale" (*ivi*, p. 47).

1.1.4c *Dioniso*

Se Medusa rappresenta e immunizza l'altro-che-noi-siamo, cioè il nostro "essere-fuori", esteriorità corporea che non può assestarsi diversamente che in una condizione di "Altro-nell'Altro", Dioniso inscena un divenire-altro che è proprio di ciascun individuo e che si manifesta in quella tendenza all'eccesso connaturata all'uomo. In ogni eccedere l'identità deflagra, si sfalda nell'altro del disordine e del non-immunizzabile, sfiorando così il labile limite che separa l'umano dall'inumano. Dal punto di vista che sempre più frequentemente chiameremo "essematico", ovvero imperniato su una relazionalità pura senza relati, il dionisiaco sembra richiamare una dimensione del *plus*, dell'incremento infinito che pare connotare moltissimi comportamenti dell'uomo, a partire dalla sua infanzia: se Artemide allude a un problematico "tra" mentre Medusa manifesta nella sua terribilità l'abisso della differenza, un *diá* insostenibile, Dioniso innesca il meccanismo quasi incontrollabile di un "più" asintotico, eccessivo ed eclatante.

I momenti di festa rituale (cortei, cori, tragedie, etc.) che celebravano Dioniso oltre alla precisa funzione di inneggiare alla fecondità, svolgevano parimenti un ruolo suppletivo di controllo, di incorniciamento di questo *plus* eccedente. Le maschere dei coribanti, in tal modo, non solo celano l'altro-che-noi-siamo come Medusa, ma costituiscono anche una segnaletica finzionale, cioè la chiave d'accesso per "entrare" nella cornice del rito. "Si è dimostrato come la tragedia fosse, nei primi tempi, in relazione con le celebrazioni dionisiache di Atene e come l'origine di essa si debba ricercare in concezioni religiose primitive: le

pratiche magiche della fecondità, i cortei mascherati del culto, hanno fatto nascere i cori dei satiri da cui deriva la tragedia” (Snell, 1963, p. 175).

Dioniso, nel pantheon greco, costituisce in questo senso una divinità affatto atipica, con poche similarità rispetto agli altri dèi. Infatti, una delle sue caratteristiche è il fatto di essere un vagabondo, sempre di passaggio, come un ospite nomade che destabilizza le dimore in cui è ospite. Anche in questo caso, emergono le caratteristiche di un'estraneità che è legata al fatto di essere straniero, ma il movimento che si configura è esattamente inverso a quello che invece prefigura Artemide, ossia un processo di civilizzazione. Dioniso, infatti, è un dio epidemico che contagia e incrina le strutture statuali della famiglia e della città: “bruscamente, l'alterità, l'altro da sé impone la sua presenza nei luoghi più famigliari. Una malattia epidemica. Errante e sedentario, dio vicino agli uomini, che instaura con loro contatti ben diversi da quelli tipici della religione greca, il suo è un rapporto molto più intimo, più personalizzato, più vicino. (...) Pur manifestando una tale prossimità con gli uomini, Dioniso è forse il dio più lontano da loro, il più inaccessibile e misterioso, colui che non può essere afferrato, né essere inserito in un quadro prestabilito” (Vernant, 1999, pp. 141-142). In altri termini, Dioniso scardina gli assetti categoriali delle società stanziali e dimostra come nozioni quali il “proprio”, la “prossimità”, la “stabilità” siano fittizie o quantomeno sempre associate al proprio opposto. La tragedia, ad esempio, che costituisce forse l'ultima forma di immunizzazione del dionisiaco nell'ambito della società greca, mette soprattutto in scena l'aspetto oscuro delle leggi e delle istituzioni, cioè il loro divenire-reale e il trasformarsi in forme di assoggettamento e alienazione. In quanto dio dell'eccesso, Dioniso non rappresenta soltanto l'aspetto timico dell'anima umana, ma anche l'essere-altro di quei medesimi dispositivi collettivi che dovrebbero assicurare nei confronti dell'alterità.

1.1.5 Μνημοσύνη

Come abbiamo notato nella poesia omerica, una delle forme preferenziali di immunizzazione dell'alterità nell'antica Grecia, prima che irrompano le tecniche alternative dell'idealizzazione, categorizzazione e concettualizzazione filosofica, si basa sulla

sistematica deificazione. Il pantheon greco in fondo costituisce un “doppio” o una duplicazione del mondo umano come se ciò che avviene nel mondo terreno venisse disinnescato e depotenziato dalla sua replica nell’universo olimpico. In effetti il “ri-”, l’iterazione sistematica svolge questa funzione suppletiva di addomesticamento e controllo, e nello stesso tempo si pone alla base dei processi idealizzanti che, a loro modo, costituiscono una sorta di sistematica della ripetizione.

Ora, uno degli ambiti preferenziali che subisce questo processo di duplicazione e proiezione è proprio quel campo delle passioni umane che implicano per statuto passività e spiazzamento: per certi versi, le forme allotrie incarnate da Artemide, Medusa e Dioniso si riferiscono preliminarmente ad esse, dimostrando come siano qualcosa di assolutamente-altro, eccessivo ma pure strettamente prossimo a noi, in una commistione indistricabile tra passione e ragione. “I Greci contano tra i loro dèi delle passioni e dei sentimenti, *Érōs*, *Aidōs*, *Phōbos*, degli atteggiamenti mentali, *Pístis*, delle qualità intellettuali, *Métis*, degli errori o travimenti della mente, *Átē*, *Lýssa*. Molti fenomeni che per noi sono d’ordine psicologico, possono essere così oggetto di culto. Nell’ambito di un pensiero religioso, essi appaiono sotto forma di persone sacre, che superano e travalicano l’uomo nel momento stesso in cui egli prova dentro di sé la loro presenza” (Vernant, 1965, p. 94). Ciò che tuttavia balza all’attenzione è come tra le facoltà psicologiche o le funzioni della mente “divinizzate”, ci sia anche la “memoria”. Anzi, quest’ultima sembra invero svolgere un ruolo privilegiato sia dal punto di vista immunologico che ontologico. In Omero e in Esiodo, ad esempio, abbondano le catalogazioni e gli elenchi, ovvero le accumulazioni e, nello stesso tempo, le strategie di controllo e di misura dei cumuli. Seguendo ancora il filo rosso dell’essematica, potremmo dire che in questo caso entra in gioco il “con”, come fattore di con-catenamento, raddoppiamento e moltiplicazione: nella memoria assistiamo a una sorta di controllo della molteplicità degli eventi, ma prima ancora della percezione del tempo nel suo scorrere inarrestabile, c’è una stretta connessione con un “passato” che è l’origine ontologica del presente, l’essere originario.

Μνημοσύνη, nella sua misteriosità, appartiene alla stirpe dei Titani ed è quindi una dea molto arcaica: sorella di Crono e di Oceano, è però madre delle Muse, cioè costituisce quel nesso

essenziale che lega tra di loro divinazione ed attività poetica. Lo stesso μύθος, in quanto originaria forma senso-poietica, sorge dunque come elencazione, ricordo e padronanza della molteplicità in quanto parla dell'origine del cosmo, è il κόσμος medesimo in quanto ordine sul caos. La memoria, quindi, non costituisce soltanto un'antropotecnica che consente all'aedo di ricordare le strofe e i versi della sua saga, ma proprio in questa capacità di connessione, di fare del "con", altrimenti estraneo ed inquietante, il motore stesso della costruzione del senso, essa collega l'uomo alla profondità della propria terra e lo immette nel ciclo eterno delle generazioni.

Il destino di Μνημοσύνη già in epoca greca – per non parlare poi delle sue fortune in epoca rinascimentale – non riesce a celare la propria essenza tendenzialmente immunologica e il processo di autoimmunizzazione artificiale che essa, sin dal principio, subisce. Mentre in Empedocle essa è ancora un *daímōn*, una potenza divina che s'impadronisce del soggetto (*ivi*, p. 110), già in Platone si trasforma in una capacità prettamente cognitiva, sebbene vi permangano ancora influenze orfiche e pitagoriche che ne conservano lo statuto oscuro ed ambiguo: "i miti della memoria sono dunque, in Platone, integrati a una teoria generale della conoscenza. Ma il legame che conservano persino nella sua filosofia con la credenza nelle reincarnazioni, lascia supporre che abbiano avuto, in origine, un rapporto più diretto con gli *avata-ra* dell'anima nel corso delle sue esistenze anteriori" (*ivi*, p. 107). In questo senso, la rimemorazione diviene una sorta di purificazione ascetica, che tuttavia Platone cerca di virare in direzione gnoseologica, cioè verso una reminiscenza delle idee e della verità eterna: "la memoria platonica ha perso il suo aspetto mitico: l'*anamnēsis* non riporta più dall'aldilà il ricordo delle vite anteriori. Ma essa comporta, nei suoi rapporti con la categoria del tempo e con la nozione di anima, una funzione analoga a quella che era esaminata nel mito" (*ivi*, pp. 120-121), cioè quella di confrontare e mettere in contatto l'irreversibilità del tempo umano con l'eterna ciclicità divina e cosmica.

Il percorso di autoimmunizzazione della memoria, però, si radicalizza con Aristotele dove la memoria e la reminiscenza vengono scisse, nonché avulse dalle capacità intellettive: si tratta insomma di un'organizzazione del tempo umano che non possiede più alcuna valenza ontologica. Il vissuto viene per così dire "registrato" come in una tavoletta di cera e il ricordo serve

per ordinare e controllare in qualche modo siffatte iscrizioni, in modo da correlarle con altre memorie individuali e sino a pervenire ad un tempo pubblico ed intersoggettivo. “Tra l’ ‘intelligenza’ – *nóēsis* – e la percezione del tempo c’è una radicale incompatibilità, che taglia via la memoria dalla parte intellettuale dell’anima e la porta a livello della parte sensitiva” (*ivi*, p. 124): da misterioso rapporto con l’Altro che sfociava nel mito e nella poesia, la memoria diviene un processo sensoriale che prelude alla “misurazione” del tempo, ed è quindi una pura “tecnica” immunologica attraverso la quale il soggetto ordina i fenomeni nel loro divenire, dandogli senso e direzione. Saranno appena Bergson, Husserl e Heidegger, molto tempo dopo, a rimescolare i rapporti tra essere, conoscenza e sensibilità, giungendo a “formazioni miste” in cui la *mēchané* dell’anima si ripresenta in tutta la sua complessità.

1.1.6 Il tragico

Nella cultura greca emergono due vettori immunologici ben distinti: 1) una sistematica “copertura” del “fuori” che si caratterizza per un processo di divinazione peculiare, poiché in tutte le sue ricorrenze e figurazioni tende a mantenere la compresenza dell’Altro e a formulare così dei “mistici” o delle mescolanze problematiche, come se l’identità non fosse che un “derivato”, la risultanza del rapporto dell’Altro con l’Altro (dove l’abissalità nascosta dell’identità: $\sim S = \sim S$); 2) la tendenza all’immunizzazione della sfera interiore, cioè di quell’Altro-nell’Altro che noi siamo e che emerge sovente negli eccessi e nei deragliamenti che connotano il comportamento sociale dell’uomo. La dea Μνημοσύνη (ma anche Hestia, Artemide, etc.) costituisce un esempio palmare dei complessi tentativi correlati di associare entrambe queste direzionalità contrapposte in un intreccio che colleghi tra loro originariamente la storia del cosmo e l’intimità della coscienza dell’uomo.

In epoca omerica, tuttavia, abbiamo riscontrato delle tonalità differenti e suggestive. Le divinità non sono oggetto di fede o forme fantasmatiche che possiedono una propria consistenza ontologica esclusivamente all’interno della comunità dei credenti: esse sono reali e naturali *tout court*. Inoltre, l’uomo antico non ha ancora consolidato una propria identità sociale, ma è completamente soggiogato da forze trascendenti che lo fanno

agire inconsapevolmente: egli è completamente “esterno”, pura exteriorità o ex-sistenza che si muove a causa di forze divine che operano a loro volta secondo disegni imprevedibili e incomprendibili.

Nell'Atene del V° secolo a. C., tuttavia, assistiamo a un radicale cambiamento, preannunciato peraltro dalla poesia lirica: “si spegneva il canto dell'epica quando sorse la lirica, e quando la lirica volgeva al tramonto ecco nascere il dramma. (...) I lirici ci dicono il loro nome, parlano di sé e si fanno conoscere come individui. Per la prima volta, al tempo della lirica, personalità ben definite rappresentanti le categorie più diverse si affacciano sulla scena della storia europea” (Snell, 1963, pp. 88-89). Il cambiamento cioè riguarda una certa evoluzione della *pólis* nella costruzione di un'identità sociale ignota sino a quel tempo, con tutte le conseguenze dell'irruzione di un nuovo rapporto tra gli uomini e le istituzioni. Il soggetto non è più “fuori” come nel mondo omerico, ma è un'identità as-soggettata alle strutture di senso collettivo che egli stesso ha contribuito a consolidare e rafforzare: in tal modo, il mito non è più reale, ma diviene quel serbatoio di contenuti che serve per mettere in scena quelle nuove situazioni di conflitto e di paradosso che via via fanno la loro comparsa nella società ateniese. “La tragedia non si attiene rigidamente alle vicende del mito, non le considera una realtà remota come fa l'epica, ma cerca i motivi delle vicende nell'azione umana e trascura quindi il puro fatto. Ma altrettanto poco si preoccupa la tragedia più antica d'introdurre nell'azione la realtà della vita quotidiana” (*ivi*, p. 159).

Siamo innanzi a una doppia movenza che integra tuttavia lo stesso processo: da un lato il graduale abbandono di un prototipo immunologico basato sul parallelismo dell'universo divino e di quello umano che forniva sia le motivazioni dell'azione del singolo, sia un ideale teleologico irraggiungibile che trovava nella figura dell'eroe una sorta punto di giunzione tra le due sfere; dall'altro il progressivo ergersi dell'individuo e del soggetto nell'ambito della società greca, con la conseguente necessità d'introdurre nuove strategie di difesa e di fuga. “L'uomo, liberatosi dal viluppo delle forze divino-terrene, diventa fonte di effetti e di azioni, si lascia guidare soltanto dalle sue passioni e dalla conoscenza” (*ivi*, p. 164), ma tutto ciò fa dell'uomo un “soggetto” e lo abbandona all'ambigua discrasia che si apre tra l'insieme delle norme e delle leggi, ovvero una più generica giu-

stizia umana, e le intenzioni individuali che, proprio in quanto tali, restano legate alla singolarità di un evento e non sempre sono in sintonia con l'astrazione degli interessi collettivi.

La tragedia, dunque, sorge e si sviluppa ad Atene in un ben determinato momento storico-culturale: come sin da Nietzsche è stato evidenziato essa trae sicuramente origine dagli antichi riti dionisiaci in cui la maschera svolge una precisa funzione religiosa. Strana commistione e sintesi delle forme poetiche che la precedettero – l'epica e la lirica – la tragedia implica tuttavia anche la completa trasfigurazione dei “materiali” poetici del passato: il mito perde ogni valenza ontologica e diviene semplicemente la fonte narrativa per trasporre in un'epoca senza tempo temi e problematiche dell'attualità; la maschera non svolge più alcuna funzione rituale, ma assolve una pura funzione estetica nel distinguere recisamente l'eroe-protagonista dal coro che invece dovrebbe rappresentare la comunità. “Da un lato il coro, personaggio collettivo e anonimo incarnato da un collegio ufficiale di cittadini, il cui ruolo è di esprimere nei suoi lamenti, nelle sue speranze, nei suoi interrogativi e nei suoi giudizi i sentimenti degli spettatori che compongono la comunità civica; dall'altro, interpretato da un attore professionista, il personaggio individualizzato la cui azione forma il centro del dramma e ha l'aspetto di eroe di un'altra epoca, sempre più o meno estraneo alla condizione ordinaria del cittadino” (Vernant, 1972, p. 14).

Non è ovviamente nostra intenzione inavvearci nell'ambito di discussioni di stretta pertinenza storico-filologica, quanto quella di riguardare il fenomeno della tragedia da una prospettiva di tipo prettamente immunologico che tenga soprattutto conto della sua funzione sociale nella costruzione di un determinato senso collettivo. In questo quadro infatti affiorano alcuni nodi problematici non del tutto ancora risolti: 1) per quali ragioni la tragedia sorge e tramonta nell'arco di un secolo, venendo poi sostituita – osserva Aristofane – dalla filosofia socratica? 2) Perché è divenuta l'istituzione rituale dominante, a tal punto da far corrispondere città e teatro? 3) Qual è il significato di tutta quella serie di raddoppiamenti e conflitti di piano rispetto ai quali lo spettatore è dentro e fuori nello stesso tempo?

Funzionano nell'istituzione tragica almeno due istanze immunologiche: la “rap-presentazione” che nello stesso momento in cui mette in scena l'Altro con tutte le sue sfaccet-

tature fenomenologiche (in quanto tensione tra *daimōn* ed *ēthos*, oppure come conflitto tra la giustizia della città e la giustizia divina, tra il soggetto e l'istituzione, etc.), lo depotenzia visibilizzandolo; la "sostituzione" attraverso la quale lo spettatore partecipa "a distanza" agli eventi tragici, ovvero li "ri"-pete neutralizzandoli (secondo quel processo che Aristotele definisce "catarsi"). Pare evidente dunque come emergano due strategie differenti ma interrelate tra di loro, poiché nel primo caso possiamo notare una distanziamento e una copertura di tipo immaginario, nel secondo invece è in gioco un'integrazione dell'Altro in cui però il partecipante è un "doppio", un alter-ego. La tragedia, in altri termini, inscena lo "spettacolo" del senso in quanto continuamente intramato dal non-senso e da eccessi di senso, ma nello stesso tempo innesca un *esser-ne* rispetto al quale l'individuo si protegge e immunizza duplicandosi, istituendo un "io" fantasmatico pubblico. "Ciò che comunica il messaggio tragico, quando è compreso, è appunto il fatto che esistono nelle parole scambiate dagli uomini zone di opacità e di incomunicabilità. Nel momento stesso in cui si vedono i protagonisti aderire esclusivamente a un senso, e, così accecati, dilaniarsi o perdersi, lo spettatore deve comprendere che esistono in realtà due sensi possibili o anche più" (*ivi*, p. 24). Se l'epica ci offriva un senso univoco, pur nella duplicazione delle sue figure, la tragedia ci presenta invece un soggetto consapevole e responsabile delle proprie azioni, ma immerso nell'opacità di un senso plurimo, ambiguo, costitutivamente intrecciato con il non-senso: il senso divino, reale e immutabile si trasforma nel conflitto tra il senso per così dire idiosincratico derivante dai propri pensieri e dalle proprie riflessioni, e un senso pubblico e istituzionale sempre più pervasivo e cogente. "Perché vi sia azione tragica occorre che si sia già sviluppata la nozione di una natura umana avente caratteri suoi propri, e che di conseguenza i piani umano e divino siano abbastanza distinti per contrapporsi; ma bisogna anche che non cessino di apparire inseparabili. (...) Il mondo proprio della tragedia si colloca in questa zona di confine ove gli atti umani acquistano il loro vero senso, ignorato dall'agente, integrandosi in un ordine che supera l'uomo e gli sfugge" (*ivi*, p. 27).

Possiamo rintracciare queste movenze nella medesima parabola che caratterizza la tragedia da Eschilo a Euripide, destinandola alla confluenza nella filosofia socratica. Così, significa-

tivamente, Aristofane canta alla fine delle sue *Rane*: “caro, non andare a sedere e a chiacchierare con Socrate, abbandonando e rinunciando a quanto ha dato di più alto la poesia tragica” (Snell, 1963, p. 166). Se in Eschilo risuonavano ancora le potenze divine e, soprattutto, i valori del passato pur all’interno di un processo di umanizzazione rispetto all’epopea, con Euripide si compie un capovolgimento in cui quegli stessi valori vengono messi in dubbio e il centro dell’azione viene occupato dal soggetto: infatti, “porta la coscienza morale a una nuova crisi, poiché, ponendo a base della morale il sentimento individuale, egli la fa partecipe dell’instabilità del soggetto. I valori diventano problematici, gli uomini deboli; si presenta così su di un piano diverso quello che ci aveva già fatto conoscere la lirica arcaica” (*ivi*, p. 185). Rappresentando la struttura dilemmatica del senso e sviscerando i suoi eccessi e conflitti, la tragedia porta in grembo già la propria fine e predispone la via alla filosofia attica e a nuove forme di immunizzazione in cui viene radicalizzata la posizione del soggetto. Non si tratta più di confliggere con l’istituzione e il reale, bensì di strutturare il proprio pensiero e la propria indole in modo da conseguire la massima integrazione: la catarsi lascia il posto, dunque, all’*askēsis* e a quelle pratiche epimeletiche o di “cura di sé” di cui ci ha parlato l’ultimo Foucault.

L’altro versante immunologico oltre a quello rappresentativo, si esplica, come abbiamo già fatto cenno, in un ulteriore doppio movimento: la ri-petizione ritualizzante, che, nell’iterazione della messa in scena dell’Altro, *ipso facto* lo addomestica e lo circoscrive; l’alter-egoizzazione, cosicché chi partecipa alla rappresentazione tragica - la cosiddetta “maschera” - non è l’“io”, il soggetto, ma un duplicato, un sosia simbolico. In quest’orizzonte, d’altronde, è interessante notare come entrambe queste componenti siano forse quelle più antiche della tragedia, afferibili alle celebrazioni dionisiache e ai cortei dei Satiri e dei Sileni con le loro maschere caprine: l’Altro viene ritualmente e periodicamente ri-presentato all’interno del tessuto urbano, ma chi vi partecipa è un soggetto “mascherato”, trasfigurato, una sorta di “non-io” che vive un temporaneo spossessamento e una alienazione. Quando Platone destituisce del proprio valore l’arte, in quanto “mimesi” della realtà, invero colpisce correttamente, ma manca il bersaglio poiché non riesce a scorgere come proprio nella sua forza mimetica l’arte possa assolvere una funzio-

ne sociale di tipo immunologico. È proprio grazie alla ripetizione estetica che il reale diviene più familiare, all'interno di un "gioco" in cui tuttavia lo spettatore non si "espone" mai *prima facie* ma è ulteriormente protetto da una "maschera", ossia dal proprio alter-ego pubblico.

1.1.7 Il "senso greco" e la dialettica immunologica

L'uomo greco è ossessionato dall'Altro, in tutte le sue manifestazioni, anche quelle più inquietanti: la morte, il cosmico, il barbaro, il demoniaco, il ferino, etc.; ma, come altre popolazioni antiche e come probabilmente è proprio della specie umana, non lo ha escluso e distanziato, bensì non ha smesso di scoprire nuove vie di integrazione ed assimilazione problematica. Egli non conosce un termine come il "senso", ma se ne allarghiamo il più possibile l'accezione, potremmo dire che in Grecia ha preso la forma della narrazione, del *μῦθος*, appunto: nel narrare il reale viene "catturato", immesso in un gioco iterativo in cui l'Altro non è soltanto il protagonista trasfigurato delle storie mitiche, ma aleggia per così dire nel testo stesso e nel suo contesto sociale. Ecco allora che l'origine del senso non può essere che immunologica e religiosa al contempo, forma di controllo dell'Altro con molteplici meccanismi di deutero-controllo, in un gioco di piani che ci ricorda la "buccia di cipolla" di Gregory Bateson.

Se vogliamo dunque scorgere un'effettiva peculiarità della cultura greca, essa sembra proprio risiedere in questa stratificazione, in un sovrapporsi di livelli che non può più essere appiattito sul mondo divino. L'evoluzione, se così possiamo definirla, che ci porta dall'epopea e da una determinata concezione religiosa all'innovazione tragica con la comparsa nella *pólis* dell'individuo singolo con tutte le sue responsabilità, ci mostra un processo di complicazioni e raddoppiamenti che potremmo inquadrare all'interno di una dialettica immunologica molto simile, nei suoi tratti, a quella che caratterizza la modernità. La divinazione sistematica dell'interno e dell'esterno, implica necessariamente la costituzione di apparati istituzionali che, da un'inaugurale funzione immunizzante, rischiano continuamente l'eccesso con la conseguente loro trasfigurazione. Se il mito rappresentato nell'epica cerca di depotenziare nella ripetizione del racconto le potenze oscure del cosmo e i

demoni che simili a dèi abitano l'animo umano, la tragedia in questo senso inscena un altro conflitto, cioè quello di un uomo che è divenuto individuo e consapevole delle proprie azioni ma che è ormai as-soggettato dalle istituzioni e dai saperi astratti. Ciò che deve immunizzare la tragedia non è più l'assolutamente-altro del "fuori", ma un nuovo tipo di alterità che deriva da un eccesso incrementale, da una sorta di patologia oncologica che concerne il senso collettivo: ciò che abbiamo cercato di esprimere con la formula $\sim(S=S\cup\sim S)\rightarrow(S=\sim S)$, la quale tenta di dire formalmente che l'eccesso di senso che non mantiene più un con-tatto con l'Altro si trasforma nel proprio opposto. L'epica costituisce una tipica dell'immunizzazione; la tragedia funziona invece come una deuterio-immunizzazione o *autoimmunizzazione* che ha quale unico tema il senso nei suoi molteplici e indistricabili aggrovigliamenti.

Nell'innesco di questa dialettica, inoltre, ci sono già le tracce per un ulteriore approfondimento, in direzione di un'essematica; o, meglio, per non anticipare un linguaggio che, nonostante i cenni introduttivi, appare ancora oscuro e che verrà sviscerato più dettagliatamente in seguito, potremmo dire che nel pensiero greco, in maniera certo ancora silente, non sia tanto in gioco l'Altro inteso metafisicamente come un'entità, un essere di qualche tipo, ma semmai una *relazionalità* multipla, sovente abissale. Come abbiamo notato, infatti, in gran parte delle figure mitiche in cui appare e nello stesso tempo viene neutralizzato l'Altro, sono presenti delle specifiche relazioni con la loro doppia valenza alienante e salvifica. Il mito di Urano e di Crono racconta i paradossi dell'*inclusione*, con tutti i riferimenti possibili alla dimensione uterina nella sua valenza immunizzante, nonché alla protezione garantita dagli ambienti chiusi e circolari, siano essi materiali e concreti, oppure incorporei come una nenia o il ritornello canticchiato ripetutamente dalla mamma al proprio figlio. Hestia è così la dea della casa, della protezione e della continuità delle generazioni, ma è anche colei che come un ombelico collega la dimora all'oscurità della terra, alla sua impenetrabilità simultaneamente rassicurante ed inquietante.

Oltre all' "in", tuttavia, tutte le figure mitiche del doppio (colosso, Medusa, Artemide, etc.) evidenziano come sia pregnante il "con", ossia una pluralità che significa innanzitutto l'essere originariamente con-l'Altro: noi siamo-*nell'*Altro e *con*-l'Altro.

Artemide e Medusa, tuttavia, implicano parimenti qualcosa come una differenza assoluta, una disconnessione e un attraversamento nel doppio senso del *δίω*: il totalmente-altro rispetto al quale c'è una cesura radicale, un taglio, si trova ad essere paradossalmente "tra", è tra-noi in quanto pluralità del "con".

Μνημοσύνη, poi, viene caratterizzata dal mistero della reminiscenza, così importante nel pensiero platonico, ma anche in quello pitagorico: il "ri-" implica il ritorno del passato e, quindi, una certa qual padronanza del tempo, ma pure un con-tatto con le ignote potenze degli inferi e con quell'eterna circolarità temporale del mondo divino che collide aspramente con la finitudine del tempo umano. La ripetizione è rassicurante poiché identifica e conserva, epperò è anche inquietante poiché ci lega all'Altroche-noi-siamo, alla circolarità delle successioni degli *avatara* che *Léthe* ha obnubilato e fatto sprofondare nell'oblio.

Dioniso infine introduce un elemento nuovo che può riguardare trasversalmente tutte le precedenti forme relazionali: il *plus*, il "più" incrementale che importa ovunque l'eccesso, il superamento del limite con conseguenti capovolgimenti. Nella tragedia, ad esempio, entrano in scena gli eccessi della società ateniese, dagli *acting out* dei protagonisti all'esorbitante rigore delle leggi, tanto severe da trasformarsi in qualcosa di inumano e dissennato: si aprono in questo modo dei nuovi conflitti tra i soggetti responsabili del proprio agire e quelle strutture che, originariamente finalizzate a garantire l'ordine nel caos, a causa del loro debordare si trasformano in nuove realtà tanto rigide e monolitiche quanto incontrollabili e in-immunizzabili.

Quello che il pensiero greco ci insegna tuttavia è il modo in cui le problematiche relazioni con l'Altro possono divenire il viatico per delle sistematiche dell'immunizzazione e per la costruzione di identità stabilizzate, siano esse individuali oppure proprie di una città o di uno stato: i greci, detto in breve, hanno costruito l'identico a partire dall'Altro e con l'Altro, il senso a partire da un non-senso che tuttavia lo continua ad abitare (SC~S). Le modalità in cui questa trasformazione ha avuto luogo, sono ancora ben esemplificate nell'istituzione tragica: in questo caso il contesto rituale è tutt'altro indifferente, poiché implica il carattere intersoggettivo dell'evento, ovvero il suo "con" ordinato ed armonizzato, nonché una ripetizione periodica che offre rassicurazione e un punto fermo di tipo sociale nel corso incessante del tempo. La stessa forma emiciclica del tea-

tro manifesta un certo raccoglimento spaziale che tuttavia si apre al “fuori”, un in-essere che non è soltanto architettonico, ma acustico e per così dire noetico: le storie messe in scena riguardano ciascun cittadino, nelle quali egli si ritrova almeno immaginariamente inglobato o aristotelicamente immedesimato, anche se accessoriamente vengono inserite continue istanze di differenziazione. Le maschere ma anche la cornice del palcoscenico sono finalizzate a una presa di distanza e a compensare quell'essere-tra che comunque sostanzia lo spettacolo tragico: lo spettatore è “dentro” e “fuori” allo stesso tempo, cioè condivide le vicende tragiche ma lo fa attraverso la mediazione di un alter-ego, di un “sostituto” che si fa carico del dolore e dell'angoscia messe in scena.

L'origine dionisiaca della tragedia, infine, trapela con una certa vividezza nell'eccesso dei contenuti rappresentati che passano da uno statuto di equilibrio e normalità, all'anomalia “folle” dell'esagerazione che sfiora in tal modo l'inumano e il non-senso. Questo decorso sembra stridere con la realtà extrascenica, cosicché diviene quasi inverosimile, una virtualità mai potenzialmente realizzabile: il *plus* che caratterizza uno dei vettori dell'animo di ciascuno di noi viene così disinnescato e oggettivato, venendo inscenato a una certa distanza e vissuto in modo distaccato a causa delle sue iperboli e dei suoi eccessi. Nella tragedia greca è in gioco un fenomeno rituale collettivo che nel suo ripetersi crea degli spazi fittizi in cui l'Altro viene incontrato, ma nello stesso tempo posto a debita distanza e tenuto sotto controllo: in altre parole la relazione con l'Altro avviene paradossalmente attraverso la continua mediazione di identità tanto provvisorie quanto fittizie.

1.2. FENOMENOLOGIA E RELAZIONE

1.2.1 Husserl a partire da Derrida: il “principio dei principi” della fenomenologia husserliana

Stiamo facendo indubbiamente una forzatura, una sorta di “salto” che non è soltanto teoretico, ma potremmo dire anche storico, disciplinare, tematico. Infatti dopo alcune suggestioni che ci provengono dal mondo della Grecia classica, ci immettiamo *d'emblée* in un contesto che pare più consono alle pre-

messe di questo studio, ancorché necessariamente eterogeneo e dissonante con quanto sinora disaminato. I dubbi che sovengono sono senz'altro legittimi, poiché entrambe le polarità che abbiamo opzionato per rileggere alcuni aspetti della cultura greca – l'Altro e il senso – non posseggono affatto una realtà storica o filologica, ma sono semmai delle categorie, non certo meta-storiche o universali, bensì puramente sperimentali, delle sonde o ipotesi di lavoro con tutto il loro portato di inconsistenza ed aleatorietà ermeneutica. In altri termini, abbiamo forzato arbitrariamente il loro utilizzo per iniziare a disegnare i contorni di una teoria immunologica del λόγος evidenziando – come peraltro già fatto da Heidegger – la sua stretta parentela con il μύθος: “μύθος, ἔπος e λόγος si coappartengono nell'essenza. *Mythos* e *logos* sembrano costituire un'opposizione – di cui si è erroneamente discusso sin troppo – per il semplice fatto che nel poetare e pensare dei Greci sono lo Stesso. Nella denominazione 'mitologia', che è equivoca e crea confusione, le parole μύθος e λόγος sono connesse in modo tale da perdere entrambe la loro essenza iniziale” (Heidegger, 1992 p. 140). Tutto si gioca in una “narrazione” che – sia nell'epica che nella tragedia – presenta i caratteri relazionali della ritualità: è attraverso di essa e della sua specificità ellenica che tutte le forme di alterità che hanno ossessionato il mondo antico e alle quali sono stati dati nomi molto diversi (Medusa, Tifone, Caos, δεινόν, ὕβρις, θυμός, Μνημοσύνη, etc.) sono state immunizzate attraverso una complessa e problematica integrazione, con continui giochi di incassamento e di raddoppiamento.

Narrazione, dunque, che, in quanto “senso”, cerca di inglobare l'Altro pur essendo *ne* costitutivamente intaccato: orbene, dovremmo tentare un almeno parziale afferramento dei legami che intercorrono tra questo paradosso e la fenomenologia, anche per rendere quantomeno tematica la nostra analisi. In sostanza si tratta di raccordare la dimensione paradossale del senso in quanto costitutivamente e ritualmente contaminata dall'Altro (almeno nella sua accezione greca) e il φαίνεσθαι, l'apparire del fenomeno in quanto essenzialmente φώς, luce, che sia Husserl che Heidegger hanno cercato di riportare a un paradossale relazionamento con la “cosa” in se stessa – *zu den Sachen selbst* – destinandosi così ad una missione che non possiamo esimerci dal definire “impossibile” per antonomasia.

Più esattamente ci troviamo innanzi a vari livelli di “impossi-

bilità”, ovvero di non-padroneggiabilità, cosicché risulta impossibile l’oggetto tematico medesimo – *die Sache, das Ding*, la Cosa, etc. – ma parimenti risulta impossibile la fenomenologia in quanto tentativo di addivenire ad una qualche razionalizzazione di questa impossibilità. Come anticipato in sede introduttiva, Heidegger ha il pregio rispetto ad Husserl di spostare l’asse dal discorso dall’analisi fenomenologica della costituzione della “cosa” (noema, idea, concetto, etc.) ad una ben più ardua analisi del *come*, il che consente questa strana tangenza tra la dimensione mitica del senso greco e il piano della pura sensibilità: se pensiamo dunque al fenomeno in quanto relazione con l’Altro, dobbiamo anche sforzarci di pensare il senso *tout court* in tutta la sua ampiezza semantica e nel suo stesso meccanismo funzionale come una forma di narrazione, o, ancor meglio, come *la* forma di ogni narrare o l’articolazione stessa di ogni “come”. La domanda fondamentale della fenomenologia, dunque, non è “che cosa?” o “chi?”, bensì “come?”, in consentaneità con un’impostazione echologica che vuole spostare l’asse dall’ουσία al πρός τι.

Ora, entrando più addentro nell’argomentazione, il punto di attacco o, meglio, di intacco ove le due determinazioni del “senso” (cioè la sensibilità e l’idealità, il fenomeno nel suo apparire e il mito greco nella sua articolazione rituale, sociale e narrativa) si saldano differenziandosi costituisce probabilmente l’oggetto tematico privilegiato della fenomenologia di Husserl (e, forse, ancora più essenzialmente di quella hegeliana). Tuttavia in questo suo ambizioso intento, la fenomenologia pare destinata al fallimento, quantomeno per quanto riguarda il suo assetto genealogico e l’impostazione generale voluta dallo stesso Husserl: per tali ragioni può essere d’una qualche suggestione partire dalla decostruzione della fenomenologia attuata da un giovane Derrida che proprio dal pensiero fenomenologico ha tratto gran parte del suo alimento filosofico. S’interroga infatti sin dagli anni Sessanta il filosofo francese: “la necessità fenomenologica, il rigore e la sottigliezza dell’analisi husserliana, le esigenze alle quali essa risponde e che dobbiamo anzitutto riconoscere, non nascondono tuttavia una presupposizione metafisica?” (Derrida, 1967, p. 33). In fondo la genealogia fenomenologica giunge alla possibilità della ripetizione dell’idealità, cioè all’immunologia di forme “eterne” che si sostituiscono di fatto alla realtà; soltanto che ciò che supporta l’idealità è a sua volta

un'idealità dell'idealità, il *presente vivente* nella sua valenza trascendentale (*ivi*, p. 35). “La non-realtà della Bedeutung, la non-realtà dell'oggetto ideale, la non-realtà dell'inclusione del senso o del noema nella coscienza (Husserl dirà che il noema non appartiene realmente – *reel* – alla coscienza) daranno dunque la garanzia che la presenza alla coscienza potrà indefinitivamente essere ripetuta” (*ivi*, p. 38): anche se Derrida non parla effettivamente di “finzione”, siamo di fronte a un'inversione per cui la presenza, la sensibilità immanente nella *Lebendigkeit* non costituisce il punto di partenza di un processo di astrazione e idealizzazione, ma esattamente all'opposto ne è il risultato finale in quanto possibilità di ripetizione. Se l'*epoché* si poneva quale fine quello di destrutturare tutte le sedimentazioni metafisiche attraverso le quali filtriamo la realtà, l'*Erlebnis* cui essa conduce è già la ripetizione di un atto metafisico e di una *vita* trascendentale: “quando la vita empirica, o anche la regione dello psichico puro sono messe tra parentesi, è ancora una *vita* trascendentale o in ultima istanza la trascendentalità di un presente *vivente* che Husserl scopre” (*ivi*, p. 39).

In *La voce e il fenomeno* Derrida non riconduce questo cortocircuito al privilegio della “luce”, o perlomeno non in maniera diretta, bensì a quello della voce in quanto garanzia della presenza e della ripetibilità: quando il bambino inizia le sue avventure nel linguaggio, è grazie alla voce che riesce a segmentare e controllare quel *continuum* sonoro che ai suoi occhi appare una sorta di realtà incomprensibile ed esterna. Ma invece di mantenere la “voce” nella sua valenza eterologica, il suo percorso educativo lo porterà a farne uno strumento di identificazione sistematica, ri-petizione e idealizzazione: “Husserl ha senza dubbio voluto mantenere, noi lo vedremo, un piano originariamente silenzioso ‘pre-espressivo’, del vissuto. Ma appartenendo la possibilità di costituire degli oggetti ideali all'essenza della coscienza, ed essendo tali oggetti ideali dei prodotti storici che si manifestano soltanto grazie a degli atti di creazione o di pensiero, l'elemento della coscienza e l'elemento del linguaggio saranno sempre più difficili da distinguere. Ora la loro indiscernibilità non introdurrà forse la non-presenza e la differenza (la mediazione, il segno, il rinvio, etc.) nel cuore della presenza a sé? Questa difficoltà rimanda a una risposta. Questa risposta si chiama la voce” (*ivi*, pp. 44-45).

Le analisi derridiane partono così dalla concezione del segno

di Husserl nelle *Ricerche logiche* poiché è proprio in esso che si gioca la possibilità della costruzione di un'idealità universale e condivisa: quando parliamo di segno – osserva – siamo preda della confusione tra “indice” (*Ausdruck*) ed “espressione” (*Anzeichen*), laddove il primo è un segno senza senso (*sinnlos*) e senza significato (*Bedeutung*). Certamente ogni espressione è a suo modo indicale, cioè si basa su una materialità e un'esteriorità per così dire corporea, essenzialmente contaminata, ma Husserl vuole riconquistarne una certa purezza: “il voler-dire è sempre incatenato, preso in un sistema indicativo. Preso, cioè contaminato: è la purezza espressiva e logica della *Bedeutung* che Husserl vuol recuperare come possibilità del logos” (*ivi*, pp. 50-51). Trasponendo queste argomentazioni in un ambito peirceano, l'indice allude ad una binarietà in cui c'è uno stretto contatto con il piano della realtà, mentre l'espressione (il “simbolo” per Peirce) appartiene a una terzietà che, nello stesso momento in cui si pone, apre quello che Frege definisce un “terzo regno”, il campo autonomo dell'idealità pura. Tuttavia, l'espressione è “esteriorizzazione”, cioè “il *bedeuten* mira a un fuori che è quello dell'oggetto ideale” (*ivi*, p. 65) ed è sempre animata da un'intenzionalità che però rimane tutta interna a sé, in un ambito “monadico” che ha rescisso ogni rapporto con l'Altro. Si parte da un'interiorità pura e spirituale per fuori-uscire ed es-porsi attraverso un'intenzione significativa, cioè il “fuori” espunto dall'indice sembra rientrare per la porta di servizio nella forma di un movimento di esteriorizzazione animato da un'intenzionalità e da un voler-dire (*ivi*, p. 59).

È proprio il “con-Altro” che rende possibile l'espressione e questo “con-Altro” è sempre indicale: in altre parole, Derrida opera un sovvertimento nei confronti dell'impostazione metafisica di Husserl e da una parte tende a far coincidere l'indice con l'espressione, dall'altra riferisce il necessario rapporto con l'Altro non alla semplice presenza come ci aspetteremmo, ma a una non-presenza, la “morte”: “si può essere sicuri che l'indicazione, che copre fino adesso quasi tutta la superficie del linguaggio, è il processo della morte all'opera nei segni. E dal momento in cui l'altro appare, il linguaggio indicativo – altro nome del rapporto alla morte – non si lascia più cancellare. Il rapporto all'altro come non-presenza è dunque l'impurità dell'espressione” (*ivi*, pp. 74-75). La vita e la semplice presenza immanenti nel voler-dire espressivo devono necessariamente

contaminarsi con la morte e l'assenza, cioè con due configurazioni decisive dell'assolutamente-Altro.

Diviene in tale quadro più perspicuo il privilegio husserliano del "monologo" interiore ove ogni exteriorità indicale viene sospesa e assistiamo a una sorta di pura e incontaminata presenza-a-sé del senso: "nel discorso interiore, non comunico nulla a me stesso. Non mi indico nulla. Posso tutt'al più immaginare di farlo, posso soltanto rappresentarmi mentre manifesto qualcosa a me stesso. Questa non è che una *rappresentazione* e un'*immaginazione*" (*ivi*, p. 83). Tutto ciò però deve risolversi nell' "istante", in un avvenimento irripetibile, poiché qualsiasi forma di rimando sarebbe a sua volta indicale: ma un segno che non rimandi e che non sia ripetibile è ancora un segno? E la ripetizione non si fonda forse su un'idealità metafisica?

Derrida evidenzia così l'impasse in cui si avvita suo malgrado Husserl: il monologo dovrebbe assurgere al ruolo del linguaggio puro, assolutamente espressivo e non contaminato dall'esteriorità, ma per essere ancora un concatenamento di segni e quindi per essere riproducibile esso dev'essere ideale. Idealità e ripetizione sono necessariamente accoppiati, ma ciò significa che essi ruotano attorno a un'impossibilità della presenza, in quanto presenza-a-sé istantanea ed evenemenziale che, in quanto tale, non può essere espressa se non attraverso una finzione (e, quindi, un'ulteriore mediazione, una contaminazione con il "fuori"): il monologo si rappresenta ed è già una rappresentazione, e quindi un sistema di segni che per essere tale dev'essere ripetibile e deve costituire un'idealizzazione, cioè una sorta di copertura o filtro della presenza vivente (*ivi*, p. 94).

La presenza a sé del senso dovrebbe costituire il grado-zero del ragionamento husserliano, ma tuttavia essa convoca una dimensione temporale che lo stesso Husserl avrebbe affrontato problematicamente qualche anno più tardi, non senza evitare decorsi aporetici: è possibile infatti l'istante puro? L'adesso della presenza a sé del monologo interiore, senza la mediazione o l'infiltrazione di fattori allogenici ed estranei? "La punta dell'istante, l'identità del vissuto presente a sé nello stesso istante porta dunque tutto il peso di questa dimostrazione. La presenza a sé deve prodursi nell'unità indivisa di un presente temporale per non aver nulla da farsi sapere per la procura del segno. Una tale percezione o intuizione di sé per mezzo di sé nella presenza, non sarebbe solamente l'istanza nella quale la «significa-

zione in generale non riuscirebbe a realizzarsi, ma assicurerebbe anche la possibilità di una percezione o di un'intuizione originaria in generale, cioè la *non-significazione* come 'principio dei principi'» (ivi, p. 97).

In altre parole Husserl opera una doppia esclusione, cioè da un lato esclude la componente indicale del segno, cioè quella che ne fa qualcosa di reale; ma dall'altro esclude anche la componente espressiva poiché essa implica la necessità della ripetizione e quindi di un processo di idealizzazione che comunque deve radicarsi su un qualcosa d'altro, di spurio. In tal senso la presenza a sé deve giocare sull' "adesso", ma è lo stesso Husserl che nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, problematizza questa dimensione, evidenziando come sia essenzialmente legata al proprio opposto, l' "adesso" con il "non-adesso", la percezione con la non-percezione. C'è un flusso che connette ogni "ora" con il fascio delle ritenzioni e con le intenzioni ridentanti e rimemoranti, sennonché il "ri-" implica la necessità di una ripetizione che a sua volta si fonda sull'Altro, su uno spazio di tracciatura e di iscrizione: "questo rapporto alla non-presenza, ancora una volta, non viene a sorprendere, circondare, magari dissimulare la presenza dell'impressione originaria, esso ne permette il sorgere e la verginità sempre rinascente" (ivi, p. 103).

Ci troviamo innanzi a una circolarità: Husserl cerca di render ragione trascendentalmente della costruzione del senso, cioè dell'idealità, ma in siffatta operazione tenta un'esclusione dell'alterità che ha quale presupposto la semplicità di una presenza a sé che possiamo chiamare presente vivente, intuizione, monologo. Proprio l'impossibilità dell' "adesso", cioè della sua purezza evenemenziale, segna l'ingredienza dell'Altro nella costituzione del punto-fermo della presenza e ciò conduce alla sua paradossale ripetibilità e quindi idealità: il *Grund* dell'idealizzazione è già un'idealità, un presupposto metafisico che si radica sull'Altro, sopra un rapporto (che non è un rapporto) con il proprio altro, con la "traccia" in quanto elemento materiale e allotrio del segno stesso. Per rendere conto della costituzione del "segno", del *Zeichen* e dei processi di significazione (che alla fin fine sottendono ogni forma di idealizzazione), Husserl finisce per volerne l'esclusione, per farne un accessorio, un supplemento quasi inessenziale, estrinseco quanto impuro.

Ora, per Derrida tutto ciò integra una sorta di paradosso: la

fenomenologia non ruoterebbe attorno ad un φαίνεσθαι, con un indebito privilegiamento della luce, bensì attorno alla *phoné*, alla voce. “Il fenomeno non cessa di essere oggetto per la voce. Anzi, nella misura in cui l’idealità dell’oggetto sembra dipendere dalla voce e divenire così *assolutamente disponibile* in essa, il sistema che lega la fenomenalità alla possibilità dello *Zeigen* funziona meglio che mai nella voce. *Il fenomeno si dà come l’idealità dominata dal fenomeno*” (ivi, p. 118), cioè costituisce un circolo auto-affettivo, il presupposto metafisico della possibilità dell’assoluta identità a sé. È indubbiamente vero che quando parliamo noi ci sentiamo parlare, ma questa auto-afezione è già di per sé problematica poiché implica il medium dell’Altro o, quantomeno, una presupposizione metafisica. Parlando esprimiamo delle idealità, ma nello stesso tempo abbiamo la coscienza puntuale dell’atto del parlare, del fluire temporale dei significanti: la voce è la presenza-a-sé della mia coscienza, ma ancora una volta questa coscienza deve passare attraverso l’ “adesso” temporale. Se per Husserl l’auto-afezione ad esempio del tatto – il rapporto toccante-toccato che appalesa la dimensione del corpo proprio (*Leib*) in quanto particolare exteriorità interiore – differisce notevolmente da quella fonetica in quanto assolutamente incorporea, *flatus* dell’anima, Derrida invece ne vuole smascherare la valenza metafisica: il *télos* teoretico di voler fondare il senso (in tutte le sue sfaccettature) sulla presenza vivente dell’*Erlebnis* sfuma nella misura in cui questa medesima presenza vivente incarnata dal primato della voce si dimostra esser già una idealizzazione immunizzante e, quindi, una certa relazione con l’Altro, il non-proprio e il non-identico. Quasi in sintonia con ciò che ci viene raccontato dal mito greco e, ad esempio, con il pensiero lacaniano (“non c’è Altro dell’Altro”), già nel 1968 Derrida sembra disegnare i contorni di una fenomenologia che per esser tale non può che configurarsi a sua volta come un’immunologia, cioè come la decostruzione del fenomeno in quanto rapporto impossibile con l’Altro. Ogni tentativo di fondare il fenomeno su un punto-zero di tipo auto-affettivo è così destinato a deflagrare nel proprio opposto, ossia nel primato impossibile (non-padroneggiabile) dell’Altro (cosicché la voce non sarebbe che una paradossale “copertura” identitaria e immaginaria di una scrittura che non possiamo definire “originaria”, in quanto sempre differente e sempre *altra-da-sé*): “l’auto-afezione non è una modalità

di esperienza caratterizzante un ente che sarebbe già lui stesso (*autós*). Essa produce lo stesso come rapporto a sé nella differenza a sé, lo stesso come non-identico” (*ivi*, p. 123).

1.2.2 Origini della geometria

Prima di affrontare i luoghi husserliani ove, nonostante le critiche derridiane sovente abbastanza severe, l'emergenza di un fenomeno costitutivamente intramato dall'Altro si manifesta in tutta la sua urgenza ed insistenza, può essere propedeutico continuare a percorrere le analisi che Derrida dedica ad Husserl: *l'Introduzione a Husserl. L'origine della geometria* scritta nel 1962 affronta tematicamente una meditazione di Husserl riferibile ai testi più tardi legati al *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (Derrida, 1962, p. 71), nella quale la questione è quella di caratterizzare nella loro genesi gli oggetti ideali e, in particolare, la geometria. In qual modo un atto della coscienza e comunque soggettivo può assumere una valenza intersoggettiva e uno statuto ontologico autonomo? Che rapporto sussiste successivamente tra il soggetto e queste nuove realtà che pure debbono avere un'origine soggettiva? È possibile poi una qualche forma di recupero o ridestamento di quell'istanza creativa e istitutiva ormai sepolta da una densa stratificazione oggettiva, da saperi multipli ed eterogenei e dal decorso storico di una certa tradizione disciplinare?

La “liberazione della scienza nei confronti dei suoi radicamenti nella *Lebenswelt* e nei confronti degli atti soggettivi che l'hanno fondata resta, senza dubbio, una condizione necessaria delle sue conquiste; ma comporta anche la minaccia d'una alienazione oggettivista che ci dissimula le origini fondatrici, ce le rende estranee ed inaccessibili” (*ivi*, p. 77). Se la fenomenologia vuole rintracciare l'atto fondativo della geometria, al di là della sua caratterizzazione fattuale e storica, ma anche del suo significato specificamente geometrico o epistemologico, essa deve operare una sorta di giravolta molto rischiosa, cioè porre una *question en retour* o *Rückfrage* (*ivi*, p. 99) necessariamente destinata all'aporìa poiché deve compiere una sorta di attraversamento che alla fine conduce al paradosso del “fatto”, a una singolarità talmente abissale da caratterizzarsi come un *άπειρον*. Ma non solo: Husserl evidenzia anche che l'idea di una singolarità fondativa, anche se fonte di assiomi incontrovertibili e di un processo di idealizzazio-

ne ed oggettivazione che tende ad oscurare questa sorta di archifattualità impossibile, deve fare anche i conti con un senso geometrico in generale, quasi uno “stile” consolidato da una tradizione millenaria ed aperto a una potenzialità indefinita di nuove scoperte geometriche concordanti: “per quanto lontano progredisca la sua edificazione, per quanto generosa sia la proliferazione delle sue forme e metamorfosi, esse non rimetteranno in causa l’unità di senso di ciò che, in questo divenire, resta da pensare come *la* geometria. Poiché il fondamento di questa unità è il mondo stesso, non come totalità finita di esseri sensibili, ma come totalità infinita delle esperienze possibili in uno spazio in generale, l’unità de *la* geometria, che è anche la sua unicità, non si confina nella coerenza sistematica di *una* geometria i cui assiomi sono già costituiti; essa è l’unità di senso geometrico di una tradizione infinitamente aperta a tutte le *sue* rivoluzioni” (*ivi*, pp. 101-102). Esprimendoci con un differente linguaggio, ci troviamo innanzi alla condizione paradossale di una “normotipia” che da un versante si rapporta con l’orizzonte di senso di un soggetto singolare, e dall’altro si inserisce all’interno di ulteriori orizzonti normotipici visti come spazi potenziali di decorso e di sviluppo.

Le istanze sono divergenti: Husserl è ben consapevole dell’impossibilità di accedere all’atto egologico che in un tempo memorabile diede origine alla geometria; ma è anche cosciente che la via dell’assiomatizzazione, cioè la via hilbertiana, poi confutata dai teoremi di incompletezza di Kurt Gödel, non è esente da debolezze ed espone al rischio di sempre nuove assiomatiche e nuove forme di geometria. In quest’ultimo senso, come può chiamarsi ancora “geometria” quella riemanniana? Qual è il suo “senso geometrico”, il suo “orizzonte”? Detto altrimenti, o ci si apre a un “fuori” destinandosi però al fallimento e alla contraddizione, oppure si tenta un’auto-fondazione, rischiando tuttavia la tautologia e la *petitio principii*, cioè, secondo l’ottica gödeliana, l’impossibilità di dimostrare la propria non-contraddittorietà, e quindi giocoforza la propria intrinseca sensatezza.

D’altronde, sia la radicalizzazione dell’istanza soggettiva, sia di quella ideal-oggettiva tendono a rivolgersi nel proprio opposto, risultando quindi soluzioni inconsistenti: “la geometria è infatti la scienza di ciò che è assolutamente oggettivo, la spazialità, negli oggetti che la Terra, il *nostro* luogo comune, può indefinitamente fornire, come terreno d’intesa con gli

altri uomini. Ma se una scienza oggettiva delle cose terrestri è possibile, una scienza oggettiva della Terra stessa, terreno e fondamento di questi oggetti, è tanto radicalmente impossibile quanto quella della soggettività trascendentale” (*ivi*, pp. 136-137). Se la geometria costituisce quella normotopia che si rapporta al “reale” della Terra, quest’ultima costituisce già una sorta di idealizzazione della soggettività, il “qui” assoluto di un grado-zero che coincide con il corpo proprio, un “corpo-terreno” (*ivi*, p. 138) che si pone fuori dallo spazio e quindi dall’oggettività stessa. Assistiamo cioè a una serie di coperture e di immunizzazioni, per cui ogni tentativo di raggiungere un *Kern* identitario, bonificato nei confronti di qualsiasi ingredienza di elementi estranei, si dimostra fallimentare mancando del tutto il proprio scopo, o, anzi, invertendolo.

La tesi oggettivistica ci conduce al paradosso di una fondazione soggettiva o intersoggettiva, se ci limitiamo a confinare la geometria nell’orizzonte della *Lebenswelt*, ma certamente non vanno meglio le cose dal *côté* soggettivistico: l’atto soggettivo-fondatore, infatti, non solo è impossibile per la distanza temporale che ci separa da esso oppure per le stratificazioni di senso che ormai ne hanno irrimediabilmente alterato il senso, ma perché per trasformarsi in una idealità oggettiva e universale deve necessariamente aprirsi all’Altro: “al suo fondo, il problema dell’origine della geometria fa affiorare quello della costituzione dell’intersoggettività e quello dell’origine fenomenologica del linguaggio. (...) La coscienza dell’essere-in-comune in un solo e medesimo mondo fonda la possibilità di un linguaggio universale. L’umanità prende in prima istanza coscienza di se stessa ‘come comunità di linguaggio immediata o mediata’” (*ivi*, p. 132). Grazie alla mediazione linguistica, la scoperta soggettiva diviene intersoggettiva e può così tradizionalizzarsi, istituzionalizzarsi e divenire-reale all’interno di una comunità di parlanti: ma nel medesimo tempo in cui questa verità soggettiva viene così svelata, essa si trasforma in qualcosa di oggettivo. O, meglio, è soltanto grazie all’alterità assoluta della parola scritta, della scrittura che qualcosa come un soggetto e un oggetto possono costituirsi. “Da solo, il soggetto parlante, nel senso stretto del termine, è incapace di fondare in modo assoluto la oggettività ideale del senso. (...) Il linguaggio orale ha liberato l’oggetto dalla soggettività *individuale*, ma lo lascia incatenato al suo inizio e alla sincronia d’uno scambio all’interno della *comunità isti-*

tutrice. È la possibilità della *scrittura* che assicurerà la tradizionalizzazione assoluta dell'oggetto, la sua oggettività ideale assoluta" (*ivi*, p. 141) come "campo trascendentale" in cui si può costituire un soggetto. L'atto soggettivo e istitutivo della geometria, presuppone l'alterità del campo trascendentale della scrittura che da un lato rende possibile il soggetto stesso, e dall'altro consolida e rende autonome le oggettività ideali.

Se l'oggetto geometrico costituisce un fenomeno, la sua origine archi-fattuale allora non può essere che l'Altro, un "assolutamente-fuori" che si esplica nell'impossibilità dell' "adesso". Per Derrida, Husserl rimane legato al suo "principio dei principi", cioè alla funzione fondativa del presente vivente o della "presenza in carne ed ossa": nonostante sia conscio dei problemi che si annidano in ogni archeologia e in ogni tentativo di recuperare le origini del senso, egli tenta di recuperare ad ogni costo l'istanza soggettiva e vitalistica. Dapprima Husserl rileva come l'idealità geometrica sia irrealizzabile senza la dimensione intersoggettiva del linguaggio, ma successivamente non rafforza questa posizione, ma si rifugia in un "apriori storico universale" che è costituito dalla *Lebenswelt* e che garantisce la possibilità di accedere a verità intemporalì, apodittiche e tramandabili nelle generazioni: "soltanto attraverso l'esplicitazione di questo apriori può costituirsi una scienza apriori che vada al di là di qualsiasi fattualità storica, di qualsiasi mondo storico circostante, di tutti i popoli, di tutte le epoche, di tutte le umanità, una scienza che sia un' 'aeterna veritas'" (*ivi*, p. 244). In altri termini, come nel *La voce e il fenomeno*, emerge il "punto critico" della fenomenologia e cioè la questione della temporalità, del problema dell' "adesso" del presente vivente e della necessità della sua ripetizione: dal punto di vista immunologico, Husserl non si rende conto cioè che il punto-d'origine, la temporalità o l'apriori stesso costituiscono già delle forme di copertura, di idealizzazione intersoggettiva e, quindi, occultano un'impossibilità e insensatezza che è loro immanente.

1.2.3 Ego e alter-ego

Il privilegio dell'evidenza e del presente vivente sembra scansare le problematiche legate a una fenomenologia dell'Altro intesa in tutta la sua radicalità: ciò che invece sembra trasparire in Husserl è il tentativo di glissare la questione, almeno sino alla nota quin-

ta meditazione cartesiana, in cui l'Altro, per così dire, viene posto a tema. Ivi, tuttavia, è proprio questo "porre a tema" e la sua stessa possibilità fenomenologica che Husserl cerca con non poche difficoltà di questionare. Se quindi sin qui, stando almeno alle obiezioni derridiane, lo abbiamo sorpreso imbrigliato in tutta una serie di presupposti metafisici che viceversa pongono quale *télos* o ideale la presenza dell'identità oppure un'impossibile coincidenza intuitiva, ora tutto questo impianto teoretico sembra vacillare, declinando invece verso un fenomeno che, per sua essenza, non può manifestarsi che intramato dall'Altro.

Continuando il nostro gioco nel seguire Derrida nei suoi iniziali interessi fenomenologici, ci accorgiamo come stavolta vi si ravvisi una sorta di cambio di passo o, se vogliamo, un nuovo stile nella problematizzazione che sembra tradire una maggior complessità nel pensiero di Husserl rispetto a quella emersa nel *La voce e il fenomeno* oppure nel *L'introduzione a Husserl. In Violenza e metafisica* (1964), Derrida smaschera così quella che allora appariva essere un'opzione radicale, senza compromessi, per una "filosofia dell'alterità", e cioè quella riflessione di Emmanuel Lévinas che prendeva di mira, oltre ad Heidegger, proprio la quinta meditazione husserliana. Invero sia Heidegger che Husserl sarebbero i rappresentanti di una sorta di grecità onto-fenomenologica, rispetto alla quale diviene necessario un "ritorno" all'ebraismo attraverso un'ontologia *messianica* (Derrida, 1964, p. 104). L'ellenismo si caratterizza per un primato inconcusso della luce (la fotologia cui abbiamo già fatto cenno) e della duplicità (il raddoppiamento immunologico per cui il visibile è sempre accoppiato con l'oscuro e l'invisibile); l'ebraismo invece implica sempre un incontro con l'Altro che è traumatico, una sorta di separazione che si configura come traccia escatologica che irrompe e rompe la storia: "faccia a faccia con l'altro in uno sguardo e in una parola che conservano la distanza e irrompono tutte le totalità, questo stare-insieme come separazione, precede ed oltrepassa la società, la collettività, la comunità. Lévinas lo chiama *religione*. Esso apre l'etica. La relazione etica è una relazione religiosa" (ivi, p. 121). Vedremo in seguito come Derrida cercherà di contemperare il messianismo ebraico con la duplicità ellenica attraverso un percorso che, attraverso la decostruzione, farà convergere la fenomenologia in un'immunologia: tuttavia, in questo contesto egli prende soprattutto di mira la radicalità levinassiana, per

smascherarne gli eventuali risvolti metafisici e lo fa usando proprio le riflessioni husserliane quale contralto, in una sorta di gioco di specchi.

Ora, il privilegio della luce e del doppio fanno sì che l'ontologia sia una forma di potere, un apparato di cattura grazie al quale il rapporto "Io-Tu" viene necessariamente risolto in un qualche assoggettamento: "fenomenologia e ontologia, in quanto incapaci di rispettare l'altro nel suo essere e nel suo senso, sarebbero, quindi, filosofie della violenza. Attraverso di esse, l'intera tradizione filosofica parteciperebbe, nel suo senso e in profondità, all'oppressione e al totalitarismo dello Stesso. Antica alleanza occulta tra la luce e il potere, antica complicità tra l'oggettività teorica e il possesso tecnico-politico" (*ivi*, p. 116). Per Lévinas, invece, il "dire dell'Altro" precede ogni ontologia e si pone in una condizione di "terzietà" irriducibile, un "fuori" non riconducibile a un pensiero, a una visibilità o a un linguaggio. In questo senso, potremmo dire che l'Altro o *Autruï* è ciò che non è immunizzabile, è l'infinito *inimmunizzabile* con cui, a differenza di quanto prefigurato nella cultura greca, non si può avere alcun con-tatto essendo esso *out-of-joint*, assolutamente disgiunto. "Benché il nome di Dio venga spesso pronunciato, questo ritorno all'esperienza e 'alle cose stesse' come rapporto all'infinita(mente) altro non è teologico, anche se è il solo a poter fondare poi il discorso teologico che, finora, ha trattato impudenteramente in termini ontologici l'idea del rapporto tra Dio e la sua creatura" (*ivi*, p. 136). Se Lévinas vede nella fenomenologia e nell'ontologia un impianto essenzialmente fotologico con tutto il suo portato di violenza, totalizzazione e identificazione, è necessario che il "verso le cose stesse" si configuri in maniera differente, come un rapporto paradossale e un certo qual sbilanciamento; se l'orizzonte di pensiero dei Greci non aveva smesso di ipotizzare zone di incrocio, attraversamento e raddoppiamento dell'alterità, in una prospettiva ebraica l'Altro dev'essere posto nella sua impossibilità ed irriducibilità, senza alcuno spazio di compromesso o di imbricazione.

Il con-tatto impossibile d'altronde non implica nemmeno qualcosa come un'esteriorità spaziale, poiché "Lévinas intende anche mostrare che la *vera* esteriorità non è spaziale, che c'è un'esteriorità assoluta, infinita – quella dell'Altro – che non è spaziale, perché lo spazio è il luogo dello Stesso" (*ivi*, p. 142). Uno spazio che non è uno spazio, sembra adombrare – lo

vedremo – una soggiacente struttura immunologica: ma è possibile prescindere filosoficamente, nel linguaggio, da una metaforizzazione che già indica una separazione tra il dentro e il fuori, una proto-spazialità? Possiamo cancellare l'esteriorità senza introdurre surrettiziamente un'interiorità? “Dire che l'esteriorità infinita dell'Altro *non* è spaziale, è *non-esteriorità* e *non-interiorità*, non poterla descrivere in altro modo che per via negativa, non significa riconoscere che l'infinito (indicato anch'esso nella sua positività attuale per via negativa: in-finito) non si dice?” (*ivi*, p. 143). In altri termini, Derrida decostruisce le pretese levinassiane di “dire l'Altro”, ovvero dimostra come anch'egli sia stato catturato da quello stile metafisico e violento che non ha mai smesso di criticare: l'Altro viene necessariamente accoppiato allo Stesso, ne viene irreversibilmente intaccato, in un gioco che non è che un risvolto della metafisica, un suo rivolgimento. Anche se ammettiamo che nel “dire” è immanente il “Tu” infinito del proprio interlocutore o il “con” di una pluralità, si tratta sempre di una presupposizione, cioè, ancora, di una qualche forma di stessità trasfigurata.

Ora, per corroborare questa tesi, Derrida utilizza proprio le *Meditazioni cartesiane* di Husserl, ove non soltanto viene problematizzata una fenomenologia dell'Altro, ma si aprono degli spazi per una riflessione più complessa ed ibridata. Su di esse Lévinas non ha alcun dubbio: “Husserl facendo dell'altro (...) un fenomeno dell'ego, costituito per appresentazione analogica a partire dalla sfera di appartenenza propria dell'ego, avrebbe mancato l'alterità infinita dell'altro e l'avrebbe ridotta allo stesso. Fare dell'ego un alter-ego, dice spesso Lévinas, vuol dire neutralizzare la sua alterità assoluta” (*ivi*, p. 156). E invece Derrida, capovolgendo in parte gli approcci decostruttivi nei confronti della fenomenologia, intravede nel tentativo “labirintico” di Husserl, l'unica *chance* di pensare o appercepire l'Altro, cioè attraverso l'orizzonte intenzionale dell'ego e un'appresentazione analogica che implica una modificazione trascendentale dello stesso orizzonte intenzionale: “è evidente, di un'evidenza essenziale, assoluta e definitiva, che l'altro come altro trascendentale (altra origine assoluta ed altro punto zero nell'orientamento nel mondo) non può essermi dato in modo originario e in persona, ma solo per appresentazione analogica” (*ivi*, p. 157). Ciò significa che mentre l'“altra cosa” è un'alterità che può essere sviscerata mediante lo svelamento e gli adom-

bramenti laterali, l'Altro, l'assolutamente-altro è un *apriori* che con-è nella medesima corporeità del mio corpo e di quello degli altri e che, nello stesso tempo, deriva da una modificazione intenzionale del mio ego. "L'altro è per me un ego di cui io so che entra in relazione con me come un altro" (*ivi*, p. 159) poiché "come potrebbe esserci un 'gioco dello Stesso', se anche l'alterità non fosse già *nello* Stesso, in un senso dell'inclusione che l'espressione *nello*, senza dubbio tradisce? Senza l'alterità *nello* stesso, come potrebbe prodursi il 'gioco dello Stesso', nel senso dell'attività ludica o nel senso della dislocazione in una macchina o in una totalità organica che *gioca* o che *lavora*?" (*ivi*, p. 160). La "stessità" si gioca in una paradossale "inclusione" in cui l'Altro è-nello-Stesso ma nella paradossale misura in cui SC~S e in quanto siffatta relazione viene articolata attraverso un "come", una sorta di simulazione o finzione. Nella tragedia greca l'alter-egoizzazione funziona all'interno di una precisa strategia immunizzante, in cui "stessità" ed "alterità" si scambiano continuamente i ruoli, in un "gioco di rocambola" che è il gioco *tout court*, ossia il modo "impossibile" attraverso il quale il soggetto si rapporta al reale. Se l'intero impianto fenomenologico husserliano sembra agli occhi di Derrida incatenato al presupposto metafisico della "presenza vivente" (ossia all'idea, anche teleologica, che sia possibile un rapporto *prima facie* con le "cose stesse", nonché una stessità od originarietà di quest'ultime), ecco che l'effetto contrastante e catalizzante dell'eterologia levinassiana fa baluginare nuove aperture nell'ambito della fenomenologia stessa. Il fenomeno implica la radicalità irriducibile del tempo e la presenza stessa implica una violenza (e cioè l'incontro insostenibile con l'altro-reale): "se il presente vivente, forma assoluta dell'apertura del tempo all'altro in sé, è la forma assoluta della vita egologica e se l'egoità è la forma assoluta dell'esperienza, allora il presente, la presenza del presente e il presente della presenza sono originariamente e per sempre violenza. Il presente vivente è originariamente travagliato dalla morte" (*ivi*, p. 168). L'epifania del Volto d'Autrui diviene paradossalmente una sorta di violenza pre-metafisica e riduce l'Altro a una nuova stessità, a un fingimento che camuffa le carte in tavola: l'azzardo husserliano, che sembra far sobbalzare altre sue posizioni eccessivamente ireniche, si manifesta proprio nel tentativo impossibile di pensare un "fenomeno" intaccato dall'Altro e che manifesta dei tratti originari di

insensatezza. Nel fenomeno l'Altro "è-con lo stesso" e ciò che appare è ciò che medesimamente si occultata.

Or dunque, seguiamo più in dettaglio le riflessioni husserliane, per rilevare anche come non soltanto la critica levinassiana alla fenomenologia in quanto violenza fotografica abbia un po' le armi spuntate, ma come lo stesso Derrida debba affrontare in modo più complesso il *Kern* fenomenologico del presente vivente. Invero lo stesso Husserl è cosciente di quest'ultimo rischio, soltanto che non riesce ad inquadralo in un contesto temporale (dacché il presente vivente degli *Erlebnisse* pone necessariamente la questione dell'impossibilità dell' "ora"), ma lo condensa nel problema del "solipsismo", ovvero nella possibilità di un nuovo idealismo: "se io che medito, mi riduco, mediante l'epoché fenomenologica, al mio assoluto ego trascendentale, non sono allora divenuto il *solus ipse* e non rimango tale, fin tanto che sotto il titolo di 'fenomenologia', svolgo un'autoesplicazione conseguente? E la fenomenologia, che voleva risolvere i problemi dell'essere oggettivo e darsi già come filosofia, non sarebbe allora da stigmatizzare come solipsismo trascendentale?" (Husserl, 1950b, p. 113).

Una delle possibili soluzioni all'impasse potrebbe consistere in una *teoria trascendentale della esperienza dell'estraneo* (*ivi*, p. 115) in cui venga messo a tema "l'esserci-per-me" dell'Altro: nell'esperienza mondana noi abbiamo un'effettiva percezione dell'estraneo, che si presenta tendenzialmente come un alter-ego, cioè una sorta di rispecchiamento del mio ego che tuttavia non è "un analogo di me stesso, né addirittura un analogo in senso comune" (*ivi*, p. 117). Ma l'esperienza mondana, proprio in quanto tale, è frutto di una serie di stratificazioni di pregiudizi e di saperi che filtrano necessariamente il nostro rapporto con il reale e che, soprattutto, non dispiegano quel campo trascendentale che è preliminare a ogni fenomenologia. È pertanto necessaria un'*epoché* la quale, tuttavia, non può essere la medesima messa in atto, ad esempio, nelle *Ideen* poiché ciò che si tratta di epochizzare sono gli stessi *Erlebnisse*: è un'*epoché* "di nuovo genere", una sorta di meta-*epoché* finalizzata all'esclusione di ogni estraneità dal mio vissuto, cosicché "in quanto trascendentalmente atteggiato, io cerco innanzitutto di delimitare la sfera del *mio-proprio* al di dentro del mio orizzonte trascendentale di esperienza. È la sfera, dico dapprima, del *non-estraneo*. Comincio poi a liberare astrattamente quest'o-

rizzonte da ogni estraneità” (*ivi*, p. 118). Husserl perviene così ad una dimensione del *mio-proprio* in cui qualcosa come il mondo e l’altro sono ridotti alla pura appartenenza ad un ego, dal quale sono pure esclusi gli elementi “estranei” del corpo e dell’unità psicofisica. “Compiuta la purificazione appartentiva del mondo esterno, del corpo organico e del complesso psicofisico, ho perso il mio senso naturale d’essere un io, poichè rimane escluso ogni rapporto di senso a un possibile *noi*, come soggetti o come oggetti ed è anche escluso ogni mio essere mondano in senso naturale. Nella mia unità spirituale io resto ancora, tuttavia, come polo identico dei miei molteplici *Erlebnisse* puri, momenti della mia intenzionalità attiva o passiva e di tutte le abitudini che si costituiscono o si costituiranno in base a quest’intenzionalità” (*ivi*, p. 120), la quale tuttavia è un’intenzionalità “di nuova specie” (*ivi*, p. 126). In altre parole, Husserl ricorre a una nuova forma di riduzione trascendentale e questa conduce a un’intenzionalità correlata altrettanto inedita che dispiega un mondo “primordiale” che è nello stesso tempo estraneo (e pre-costitutivo del mondo oggettivo) e appartenente alla sfera del mio ego: abbiamo chiamato sinteticamente questa condizione dai tratti paradossali “l’Altro-che-noi-siamo”, la quale si esplicita in maniera abbastanza eloquente in età infantile, rappresentando, per sua natura, già un’epochizzazione *in re*, per così dire naturale e spontanea. “Nell’ordine della costituzione di un mondo estraneo all’io, *esterno* al mio proprio io concreto (ma niente affatto esterno nel senso spaziale-naturale), vi è una trascendenza (o un *mondo*) in sé prima, *primordiale*, che nonostante la sua idealità come unità sintetica del sistema infinito delle mie potenzialità è *pur tuttavia una parte determinante del mio proprio essere concreto come ego*” (*ivi*, p. 127). Ciò significa che per Husserl l’Altro non si presenta semplicemente (e fichtianamente) come “non-io”, bensì come alter-ego, l’ “altro-io” che costituisce una “comunità”, una sfera intersoggettiva: non possiamo pensare a un’esperienza assoluta e trascendentale dell’alterità, poiché ciò che posso conseguire attraverso la riduzione fenomenologica è un “livello-zero” dell’egoità nella quale tuttavia l’estraneo sembra co-fungente. In questo senso, nell’ottica husserliana e quasi in sintonia con i sospetti di Nancy nei confronti di ogni “eterologia”, l’Altro non può essere che una “costruzione”: “si compie un’*elevazione di senso al di sopra del mio mondo primordiale*, per cui esso

diviene fenomeno *di* un determinato mondo *oggettivo*, il mondo unico e medesimo per ognuno, compreso me stesso. Pertanto *ciò che prima era in sé estraneo* (il primo *non-io*) è ora *l'altro io*. E ciò rende possibile la costituzione di un nuovo piano infinito di estraneità, della natura oggettiva e del mondo oggettivo in generale, cui appartengono gli altri e io stesso. Sta nell'essenza di questa costituzione che sorge dagli altri, come 'puri altri' (che però non hanno ancora senso mondano) il fatto che i per me *altri* non restano separati l'uno dall'altro, ma costituiscono piuttosto (naturalmente nella sfera della mia proprietà) una comunità-di-io comprendente me stesso, ove gli io stanno l'uno insieme all'altro e l'uno per l'altro, *infine una comunità di monadi*" (*ivi*, pp. 127-128).

Si dipana pian piano un gioco particolare, seguendo il quale dalla sfera appartenitiva e primordiale si passa ad una sfera ulteriore in cui prevale un "con" intersoggettivo all'interno del quale il soggetto si trova ad essere incluso: il "principio dei principi" della semplice presenza sembra in questo caso cedere, cosicché se "nel caso della esperienza di un uomo in generale noi diciamo che l'altro ci sta innanzi, presente in carne ed ossa" (*ivi*, p. 129), ciò non significa che innanzi a noi si manifesti "l'altro io stesso, con i suoi momenti coscienziali e i suoi fenomeni stessi (ossia quel che per lui è fenomeno)" (*ibidem*). Anche nella sfera primordiale c'è un'estraneità che emerge ad esempio già nella percezione di un oggetto spaziale, del quale non possiamo conoscere tutta la sua struttura se non ipotizzando un *altro* lato "appresentato", cioè com-presente e potenzialmente esperibile da un "altro" che non può essere che un "alter-ego", una sorta di variazione intenzionale del "me-stesso".

Ma non solo: quando innanzi a me appare un "altro corpo" organico, io lo percepisco in quanto tale come una sorta di estensione di senso rispetto al mio corpo organico, ovvero opero nell'ambito del "come se" secondo un processo che Husserl definisce "trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo" (*ivi*, p. 131). Ma come avviene questa trasposizione di senso attraverso il quale il corpo dell'altro diviene il mio corpo organico? Quale spazio di senso si apre acciocché nel vedere il lato anteriore di un oggetto, potenzialmente vedo prefigurata innanzi a me la possibilità di scorgerne anche il lato posteriore grazie a una sorta di estensione analogica del mio corpo, cioè "come se" io fossi un altro, un "alter-ego"?

Entra in gioco in questo caso un tipo di sintesi passiva che Husserl riprende dalla tradizione empirista inglese – l’associazione – e che fa sì che l’ego e l’alter-ego siano sempre dati in un *accoppiamento originario*, il quale, laddove perpetuato, diviene il fondamento di ogni molteplicità (*ivi*, p. 132). Quindi, da un lato l’estraneo si manifesta come l’originaria non-completezza dell’esperienza originaria con la conseguente necessità di un determinato percorso di comprensione progressiva; dall’altro quest’ultimo percorso implica una “modificazione intenzionale” talché “l’altro ha fenomenologicamente luogo come *modificazione di me stesso* (ossia di quell’io che possiede da parte sua questo carattere di essere *mio* in virtù dell’appaiamento che ha ora luogo determinando l’opposizione)” (*ivi*, p. 135). Con altre espressioni, potremmo dire che originariamente l’estraneo appare attraverso il “con”, cioè la relazione dell’ego con il suo alter-ego nell’ambito dell’accoppiamento originario, e successivamente grazie ad un certo collocamento nello spazio che designa il “qui” del corpo proprio: la parte nascosta di un oggetto, in questo senso, implica un’estensione spaziale, una sorta di esteriorizzazione della mia sfera primordiale che non può derivare che dalla compresenza di altri-io potenziali e analogici: “in questa appresentazione, il corpo, che appare nella *mia* sfera monadica nel modo del ‘là’ e che viene appercepito come corpo fisico estraneo, come corpo organico dell’alter-ego, costituisce l’indizio dello *stesso* corpo, ma nel modo del ‘qui’ come lo esperisce l’altro nella *sua* sfera monadica” (*ivi*, p. 137).

Non si tratta per Husserl di seguire la via di Lévinas, cioè l’appercezione di un Altro impossibile il quale, anche qualora venisse posto come impercettibile, disgiunto e assolutamente trascendente, rimarrebbe comunque oggetto di una prensione categorizzante ed identificante; si tratta invece di cogliere quei momenti in cui immanentemente l’estraneo è già co-fungente nei miei usuali atti precettivi, ovvero in ogni mia costruzione di senso (integrando quindi la paradossale condizione espressa dalla formula $S=SU\sim S$). Io sono già “con”, cioè immesso in una pluralità di alter-ego che non possono essere colti se non come una variazione analogica del mio medesimo “ego” e come una declinazione della mia collocazione spaziale (facendo così della mia coscienza qualcosa di esteso, corporeo ed esteriore). L’estraneità, insomma, non può essere svelata se non attraverso l’estraneo che io stesso sono, il mio costituirmi già, apriori-

camente ed originariamente, come una molteplicità, il puro “con” inteso come la potenzialità di una continua modificazione intenzionale (*ivi*, p. 138). “Dunque entro l’estensione delle associazioni e delle appresentazioni, la mia natura primordiale non rimane separata dalla natura appresentata dell’altro, né quindi il mio ego concreto da quello dell’altro. Piuttosto questo corpo naturale che è là, appartenente alla mia sfera, in virtù dell’associazione per accoppiamento tra questo stesso corpo e il mio corpo organico preso assieme all’io psicofisico che vi domina, appresenta l’altro io nella mia natura primordialmente costituita” (*ivi*, p. 142).

La “presentazione” è già incrinata da un altro che tuttavia è un alter-ego, cioè una sorta di prolungamento del “mio io” che tuttavia si manifesta “come se”, aprendo lo spazio di una comunità di monadi. In questo senso le *Meditazioni cartesiane* operano una sorta di correttivo potente nei confronti della “presenza a sé” quale s’era manifestata nelle *Ricerche logiche*: anche qui infatti la riflessione husserliana finisce per incentrarsi sulla temporalità, ma in questo caso non viene celata la sua natura paradossale; anzi ne viene per così dire svelata la struttura in quanto dimensione comunitaria del “con”. “In breve si è fondata una forma temporale comune, ove ogni temporalità primordiale ottiene da sé il puro significato di un modo originale e soggettivo-individuale della temporalità oggettiva. Si vede qui come la comunità temporale delle monadi, riferite costitutivamente l’una all’altra, sia indissolubile, perché essenzialmente connessa alla costituzione del mondo e del tempo mondano” (*ivi*, p. 146). L’“ora” è impossibile se non come idealità ripetibile, finzione immunologica; ma essa è cor-relata all’“ora” degli altri che sono una modificazione intenzionale del mio ego e quindi costituiscono degli alter-ego, sicché ogni “adesso” è per così sin-tonizzato (σύν) a livello collettivo e comunitario agli “adesso” degli altri: il “mio” tempo primordiale è il tempo degli altri, ovvero “io” sono già normotipizzato a livello fenomenologico in un “apriori” che costituisce una pre-ordinata forma di immunizzazione del reale.

1.2.4 Il carattere essematico delle sintesi passive

Derrida ha avuto il merito di elucidare alcuni slabbramenti intrinseci nell’impostazione fenomenologica di Husserl,

mostrando nello stesso tempo come essa sia stata continuamente attraversata da tensioni e da paradossi difficilmente risolvibili. Le *Meditazioni cartesiane* in particolare hanno dimostrato come l'estraneità, il "fuori" intrami la medesima struttura dell'ego e lo inserisca suo malgrado nella dimensione comunitaria e intersoggettiva del "con": concetti come quello di "identità", "presenza a sé" o "presenza in carne ed ossa" sono inficiati e destrutturati costitutivamente da fattori eterotropi che ne appalesano all'improvviso il carattere finzionale e immunizzante. Noi abbiamo scelto di chiamare i punti d'intacco o, quantomeno, di vacillamento di queste costruzioni, *esse-mi* (dal greco *ἔχειν*, che oltre ad "avere" significa uno "stare in una certa condizione" e un "essere in relazione"): si tratta di "relazioni pure" (se il termine "puro", alla luce di quanto sin qui segnalato, può ancora aver qualche senso), o "relazioni senza *relati*" che connotano il rapporto impossibile con l'Altro. Come vedremo, una fenomenologia nel suo intendimento originario o una immuno-fenomenologia, non può configurarsi altrimenti che come una fenomenologia essematica e una fenomenologia del *come* (o, ancora meglio, un paradossale "come del come").

Le stesse decostruzioni derridiane alla fin fine si esplicitano nella loro essenza come l'enucleazione di determinate strutture essematiche: 1) il "ri-" della ri-petizione che, nella misura in cui ripete, necessariamente idealizza: l'atto creativo ed istitutivo dell'oggetto ideale, il presente vivente dell'ora di un *Erlebnis*, per essere tale dev'essere re-iterato e, quindi, deve necessariamente contaminarsi con l'alterità degli "altri" e della traccia scritta quale condizione di possibilità della ripetizione medesima; 2) il "con" che lega necessariamente ogni ego a una serie indefinita di alter-ego in quanto modificazione intenzionale e campo trascendentale di un concatenamento di vissuti e atti intenzionali di "riempimento" che abbisognano di fatto di un orizzonte intersoggettivo e di un originario "con-essere"; 3) l'"in" che emerge proprio nel concetto di "orizzonte", centralissimo nella fenomenologia husserliana e che innerva la stessa struttura dell'intenzionalità in quanto apertura di un campo intersoggettivo e trans-individuale in cui in-essere: ogni fenomeno per essere tale dev'essere in-serito in una molteplicità di orizzonti e di serie intenzionali (sia passate che semplicemente potenziali) che alla fine sfociano in quell'*Urhorizont* che è la *Lebenswelt*.

Da un certo punto di vista l'azione decostruttiva compiuta da Derrida nei confronti della fenomenologia, sembra radicarsi proprio sul carattere per così dire eterotropico degli essemi che sembrano destrutturare *ab origine* il "principio dei principi". La presenza del fenomeno di fatto non può essere che un'idealizzazione, cioè una struttura metafisica che copre se stessa, autoimmunizzandosi e nascondendo il proprio carattere spurio: in quest'area torbida, Husserl sembra oscillare continuamente tra aporie, peraltro necessarie, e "ritorni all'ordine", sovente frutto di una forzatura teoretica e non sempre consentanei con la stessa argomentazione fenomenologica. Orbene, la nostra ipotesi è che questa specie di tarli essematici funzionino in continuazione nella fenomenologia di Husserl, e sebbene inconsapevolmente ne facciano già una fenomenologia immunologica in cui il fenomeno è Altro-nell'Altro o, quantomeno, una costruzione di senso intramata originariamente dall'alterità. Ciò è evidente nelle analisi dedicate alle sintesi passive, cioè a una sorta di fungenza intenzionale pre-coscienza preliminare alla costituzione di ogni oggettualità ed idealità, e quindi articolata nell'ambito della sensibilità (a ciò che, soltanto per evitare confusioni lessicali, proviamo a chiamare provvisoriamente *sensus*); nonché nelle analisi dedicate alla coscienza interna del tempo, già intercettate più volte poiché la temporalità sembra costituire per Derrida il "buco nero" della fenomenologia in quanto causa della deplezione della semplice presenza.

1.2.4a Esperienza e giudizio

Husserl tenta una fondazione della logica dal punto di vista fenomenologico che diverga sia da una prospettiva assiomatica di tipo hilbertiano, sia da qualsiasi forma di psicologismo in base al quale qualsiasi giudizio logico non dipenderebbe che dalle medesime leggi della coscienza. Tuttavia ciò implica il ricorso alla nozione di "evidenza" (Husserl, 1948, p. 17), che però Husserl non riconduce alla semplice presenza di un vissuto, bensì all'auto-datatà dell'oggetto a livello ante-predicativo: prima dell'evidenza logica di un'espressione come "A è B", è necessaria l'evidenza di "A" e di "B" la quale tuttavia non si ferma al "punto-zero" di un *Erlebnis* appresentante, ma dispiega una serie di nuovi spazi e di nuove relazioni. In altre parole, se da una parte Husserl sembra confermare una volta di più i

propri presupposti metafisici, dall'altra adombra delle vie di fuga e di deragliamento che egli stesso talvolta non riesce a controllare. L'oggetto evidente, infatti, è inserito a sua volta in un *ambiente* od orizzonte di pre-datità passive, le quali a loro volta non posseggono la caratteristica dell'evidenza. Ma non solo: il mondo è "per-noi" poiché anche la passività si esplica paradossalmente come un'attività oscura, silente, sicché "il mondo è sempre per noi tale che la conoscenza vi abbia svolto la sua opera nei modi più diversi" (*ivi*, p. 29).

Assistiamo in questo caso a due istanze o contromovimenti: 1) parafrasando Lacan, potremmo dire che l'attività giudicativa è sempre dell'Altro e che anche il vissuto dell'evidenza, della semplice presenza non è che un "effetto" di un'alienazione ed è originariamente intaccato dall'Altro; 2) un oggetto è sempre e costitutivamente "in" un ambiente od orizzonte di conoscutezze e di oggetti sconosciuti, o non ancora conosciuti, o pervenuti all'auto-datità dell'evidenza: "l'esistenza di un reale non ha perciò mai e poi mai altro senso che quello della *in-existentia*, essere nell'universo, nell'orizzonte aperto della spazio-temporalità, orizzonte dei reali già conosciuti e non solo di quelli attualmente consaputi, ma anche ora sconosciuti, che hanno la possibilità di accedere all'esperienza e alla futura condizione di conoscutezza" (*ivi*, p. 31). Non esiste un "oggetto assoluto", l'"Uno", ma esso è necessariamente "con" altri oggetti e "in" un orizzonte attuale o potenziale di ulteriori infiniti oggetti e determinazioni oggettive, il quale orizzonte a sua volta implica ulteriori oggetti e altri ancora. Potremmo definire l'orizzonte come uno "sfondo di senso" o la condizione di possibilità di un senso percettivo, la quale tuttavia implica una sorta di stratificazione di orizzonti che parte dall'ambiente percettivo individuale in cui un certo oggetto si presenta e ulteriori orizzonti collettivi e regolativi che Husserl definisce *tipiche*.

La tipica si caratterizza come l'articolazione di anticipazioni e di successivi riempimenti, cioè essa offre delle direzioni regolative di conoscenza e una serie di pre-veggenze che però devono essere via via confermate e corroborate dall'esperienza percettiva: si tratta di una *trascendenza di senso* (*ivi*, p. 32) che è indubbiamente *apriori* (*ivi*, p. 33) e che nel secondo libro delle *Ideen* Husserl riferisce anche a un campo potenziale "ortoestésico", ossia caratterizzato da una qualche normalità. Ci troviamo, detto altrimenti, innanzi a quella nozione di *normotipia*

sulla quale torneremo e che costituisce l'orizzonte di senso invariante, trascendente, apriori (sebbene, dal punto di vista genetico, assolutamente *a posteriori*) e connotato dalla "totalità": "ogni tipica particolare, quella dei reali particolari (e delle costellazioni di reali), è però circondata dalla *tipica della totalità*, che appartiene all'intero orizzonte del mondo come orizzonte infinito. Lungo il corso dell'esperienzamondana, dell'eventuale coscienza piena e concreta del mondo, il senso d'essere del mondo resta invariante e perciò resta invariante l'edificio strutturale di questo senso, costituito dai tipi invarianti delle realtà individuali" (*ivi*, p. 34). Si può notare dunque come la percezione e l'afferramento di un oggetto costituisca un processo molto complesso in cui funzionano stratificazioni di orizzonti di conoscenze e sconoscienze, tipiche regolative che rendono possibile momenti di predelineazione e riempimento, "fedi" o "credenze" vere e proprie che all'interno di siffatto processo devono fissare dei punti fermi e delle invarianti di riferimento. Il percorso che deve compiere il fenomenologo è, come abbiamo visto, una *question en retour*, ossia un movimento retrogrado o "regresso" che deve tentare un attraversamento di tutte le sedimentazioni di senso e le idealizzazioni che pur tuttavia ci offrono – almeno in apparenza – l'oggetto "così com'è". Se vogliamo ricercare l'origine dell'operazione giudicativa, ci ritroviamo imbrigliati nell'opacità di pre-dati molteplici e infinitamente incassate, a loro volta "regolate" e organizzate "logicamente" da tipiche intersoggettive e inconsce che ci offrono oggetti già delineati e i cui adombramenti laterali e riempimenti sono già prescritti da precise norme. "Il mondo in cui viviamo e compiamo giudizi di conoscenza, a partire dal quale ci affetta ciò che diverrà sostrato di possibili giudizi, ci è sempre dato in anticipo come permeato dai sedimenti delle operazioni logiche" (*ivi*, p. 38).

Quando io ritengo di aver pieno possesso conoscitivo di un oggetto o di giudicare determinando autonomamente e in verità le relazioni oggettuali che danno luogo all'atto predicativo, effettivamente sono soggetto a un inganno. C'è a monte un'attività inconsapevole che non è propriamente afferibile al mio ego, bensì a un Altro (l'altro del mio corpo, del mio cervello, della mia sensibilità pre-coscienza, etc. e quindi, più in generale, di una certa macchinalità biofisiologica), all'Altro *tout court* in quanto *doxa* passiva (*ivi*, p. 55): potremmo parlare, dunque,

di un dispositivo di immunizzazione talché dal livello “alienato” delle credenze passive attraverso le quali il mondo non viene ancora afferrato obiettivamente ma rimane qualcosa di cui “nessiamo”, si passa attraverso fasi graduali di tipizzazione al giudizio predicativo, che solo può garantire il possesso conoscitivo dell’oggetto: “ogni giudizio predicativo è un passo in cui ci si procura un possesso conoscitivo stabile” (ivi, p. 56) e attraverso il quale, dunque, ci si rassicura di un “soggetto giudicante”, di un “io” o di un “polo egologico”. Il giudizio sorge dall’esperienza, ma questa è intramata dall’alterità e nel medesimo tempo è già intaccata da attività idealizzanti e da movimenti egotropici; costituisce un’attività che però si basa su oggetti o auto-datità derivanti dal lavoro silente di credenze e sintesi passive che non sono più mie, ma dell’Altro, del campo monadico dell’intersoggettività. Inoltre – e qui arriviamo a un’ulteriore estensione del concetto fenomenologico di “senso” – la passività non è soltanto quella percettiva e sensoriale, ma chiama in gioco il campo dell’affettività, dell’emozione e del desiderio: non possiamo cioè pensare a una pura conoscenza disgiunta da tutto il complesso passivo che contorna ogni nostra esperienza, ma possiamo dire che quando guardo un oggetto, ad esempio, non sono mosso soltanto da una curiosità percettiva a sua volta regolata da una precisa tipica oggettuale, ma probabilmente sono motivato da una precisa pulsione scopica e da un desiderio che non è “mio”, ma dell’Altro. “Non esiste quindi solo una passività originaria di dati sensibili o ‘dati di senso’, ma anche di dati di movimento e, in contrapposizione a questi, un volgersi attivo oggettivante non solo come quello che ha luogo nella percezione ma anche nel valutare e provar piacere, dove si danno pure degli analoghi dell’evidenza e dunque anche della percezione, com’è il caso del darsi da sé originario di valori, scopi, etc.” (ivi, p. 65).

1.2.4b *Le sintesi passive*

In una serie di lezioni tenute a Friburgo dal 1920 al 1926, Husserl analizza tematicamente il campo delle cosiddette “sintesi passive”: già in questa prima determinazione notiamo un contrasto o un ossimoro, datoché vengono messe assieme una dimensione dell’inazione, del non-fare attivamente e una dimensione invece dell’attività, del “mettere assieme” (sin-

tesi). Funziona cioè all'interno dei processi percettivi una sorta di "attività" perlopiù inconscia e che paradossalmente può essere circoscritta solo nell'ambito di una sfera passiva, sebbene manifesti le medesime movenze delle attività percettive superiori. Una delle caratteristiche della concezione del senso in Husserl è un certo "isomorfismo" a qualsiasi livello ci soffermiamo, sia esso la mera esperienza ricettiva oppure l'approfondimento tematico di un oggetto, o ancora la sua idealizzazione predicativa: questo movimento – lo vedremo – si caratterizza per il continuo "rimando", l'anticipazione e il riempimento, sovente mancato e cagione di un ulteriore rimando e movimento che poi è proprio quello del flusso temporale. "La percezione esterna è una continua pretesa di fare qualcosa che, per la sua stessa essenza, non è in grado di fare" (Husserl, 1993, p. 33), ossia la percezione, in quanto relazione con l'Altro, è per natura impossibile, destinata al fallimento in quanto essenzialmente spuria, contaminata e mischiata. Al di là dell'ennesimo richiamo a un grado-zero fenomenologico consistente in un'auto-afezione, sia essa quella del monologo interiore oppure quella della temporalità, è interessante notare come qui Husserl sottolinei l'ingredienza, all'interno dei processi percettivi, di fattori di oscurità e per così dire di mancamento, senza prefigurare peraltro alcuna possibilità di esaustione definitiva: "dal punto di vista noetico il percepire è un miscuglio: vi è una presentazione effettiva, che rende intuibile ciò che presenta nel modo della presentazione originale, ma vi è anche un vuoto indicare che rimanda a possibili nuove percezioni. Sotto l'aspetto noematico ciò che viene percepito si dà invece per adombramenti, e quindi in modo tale che ciò che è di volta in volta dato rimanda a qualcosa di non dato, in quanto non dato che appartiene tuttavia a quel medesimo oggetto" (*ivi*, p. 35). Ciò significa che sia dalla parte dell'attività percipiente, sia da quella dell'oggetto percepito assistiamo a un gioco di rimandi e di incompletezze, cioè siamo impossibilitati nel raggiungere l'assoluta auto-evidenza, la semplice presenza di un "adesso" che non rimanda più a nulla: Husserl sembra così oscillare continuamente tra l'ideale teleologico di un'assoluta datità e un senso che è tale poiché articolato in una rete di continui rimandi e fallimenti, cosicché quell'assoluta datità si mostrerebbe alfine assolutamente in-sensata, cioè fuori dal circuito del senso e, quindi, pura finzionalità ideale confinante con il non-senso:

$\sim(S=SU\sim S)\rightarrow(S=\sim S)$. “In altre parole, tutto ciò che si manifesta propriamente è una manifestazione di qualcosa solo in quanto è intrecciato *con* e *attraversato* da un orizzonte intenzionale vuoto, cioè in quanto è circondato da un alone vuoto dal punto di vista fenomenologico. Questo vuoto non è però un nulla, ma un vuoto che deve essere riempito, è dunque un’indeterminatezza determinabile” (*ivi*, p. 36, cors. ns.). Possiamo notare come la fungenza di alcuni essemi fondamentali (il “con”, il “tra” e l’ “in” cui allude l’essere-circondato) divenga essenziale nella costituzione del senso in quanto “aver-a-che-fare” con dei buchi, dei vuoti potenzialmente riempibili, ma mai esaustivamente. Si aprono in tal modo sia orizzonti interni che esterni, regolati dalla dimensione essematica del *plus*: “ogni manifestazione porta infatti con sé, nel suo orizzonte vuoto, un *plus ultra*” (*ivi*, p. 42). L’identità dell’oggetto trascendente si realizza grazie alla concordanza di svariati decorsi intenzionali, che comprendono pure le sensazioni cinestetiche e più in generale il “corpo proprio”: non è possibile in questo senso alcuna idealità senza l’ingredienza di un elemento allotrio, estraneo, che si condensa nell’ “io posso”, cioè nella possibilità “pratica” del soggetto di intervenire ed agire nel mondo.

Sin dall’inizio, anche nell’ambito della passività, Husserl non discerne in modo deciso il campo della sensibilità da quello dell’idealità, ma anzi mescola continuamente i livelli tantoché gli stessi processi modali sembrano aver origine a livello percettivo. In particolare la “delusione”, cioè il mancato riempimento di una serie di attese, conduce alla “negazione” (*ivi*, p. 59) pur nell’ambito di un decorso apparentemente unitario: “nonostante l’unità del processo percettivo e il permanere di questo contenuto di senso unitario, avviene tuttavia una frattura, e sorge il vissuto dell’ ‘altrimenti’” (*ivi*, p. 60). C’è un $\delta\acute{\iota}\alpha$, una differenza che rende possibile la negazione, il dubbio e la possibilità stessa, e che dipende dall’irruzione di un *novum* percettivo discordante, il quale tuttavia è in grado di agire retroattivamente, cambiando radicalmente il senso complessivo dell’esperienza. Nella negazione c’è una “cancellazione” vera e propria del passato ritenzionale riguardante una determinata impressione; nel dubbio “una stessa ed identica compagine di dati hyletici è la base comune di due apprensioni sovrapposte” le quali rimangono per così dire separate e senza che una possa prevalere sull’altra (*ivi*, p. 70). È in virtù di questa problematicità hyletico-

passiva che sorge il “giudizio” in quanto “forzatura” o, se vogliamo, reazione immunitaria di fronte all’impasse percettiva: “la tensione passiva e disgiuntiva delle possibilità problematiche (il dubbio in senso passivo) motiva un dubitare attivo, un atteggiamento che pone l’io in una scissione d’atto” (*ivi*, p. 99). L’ideale costituisce un’immunizzazione del percettivo e il percettivo immunizza l’hyletico, ossia quella pura materialità impressionale che non è ancora “mia” e che si presenta come un continuo divenire-altro, l’irruzione del *novum* imprevedibile ed evenemenziale. In altre parole, potremmo altresì riguardare l’intero processo percettivo come un insieme di strategie immunologiche, finalizzate ad “ordinare”, regolarizzare, incastonare in una struttura di predelineazioni, attese e riempimenti ciò che definiamo genericamente “Altro”.

1.2.4c Associazione e temporalità

Andando a ritroso nella sua fenomenologia genetica, Husserl passa dal campo del giudizio predicativo ai suoi fondamenti in termini di contrasto o pluralità di decorsi intenzionali. All’ultimo livello troviamo la dimensione dell’ “associazione” che in sostanza regola i rimandi intenzionali e i vari concatenamenti composti dalla dinamica anticipazione-riempimento: facendo un esempio tratto dalle tecnologie dei nostri tempi, un meccanismo pressoché analogo sembra funzionare nelle attuali fotocamere digitali. Il cosiddetto CCD che rappresenta il cuore della macchina e ne definisce la risoluzione, non costituisce altro che una superficie fotosensibile in grado di registrare e successivamente digitalizzare (cioè di trasformare in linguaggio binario) gli input fotocromatici. Ma ciò non significa che *ipso facto* su tale superficie si fissino le immagini già bell’e pronte, così come possiamo osservarle sul visore di controllo o sul monitor del nostro computer: in pratica ci troveremo innanzi ad un magma di punti-colore irrelati, privi di struttura e difficilmente riconducibili a qualche figura conosciuta. È invece necessario un software specifico che tenga conto dei contrasti e delle somiglianze, riempiendo attraverso precisi logaritmi i “buchi” sensoriali e “interpolando” l’input iniziale: in tal modo l’immagine prende forma, inizia a stagliarsi in un modo spesso anche più enfaticizzato rispetto alla realtà percepita ad occhio nudo.

Ora, l'elemento che vogliamo sottolineare è che l'apparente passività dell'apparecchiatura è appena una nostra convinzione, dacché invero questa passività invece è costruita e ciò che percepiamo in essa non è altro che un "pro-dotto", una costruzione che radicalizza i contrasti fotocromatici e riempie con procedure "tipicizzate" le aree "povere" di input: il software cioè, attraverso una "tipica" sensoriale, crea degli orizzonti di attesa e riempimento, facendo sì che una determinata figura oggettuale emerga da uno sfondo attraverso adombramenti laterali armonici e concordanti con quel determinato oggetto. Ecco, per Husserl a monte e al livello più radicale di questo processo, si situa un meccanismo associativo in base al quale nessun elemento hyletico rimane irrelato, ma per una tendenza costitutiva si lega ad altri elementi e ad altri ancora secondo determinate regolarità: "l'associazione estende infatti l'operazione costitutiva a tutti i livelli dell'appercezione. Era stato Kant a notare che in quelle connessioni fenomenologiche, che - dal punto di vista naturale dell'osservazione psicologico-obiettiva - ci si fanno dapprima incontro sotto il titolo di associazione, non si mostrano semplicemente fatti casuali, ma una legalità assolutamente necessaria senza la quale la soggettività non potrebbe esistere" (*ivi*, pp. 170-171).

L'omogeneità e la somiglianza caratterizzano la prima modalità associativa in cui i dati hyletici iniziano ad accoppiarsi e successivamente a raggrupparsi: "molteplici dati cromatici separati si raggruppano nel campo visivo e, grazie alla loro somiglianza, sono uniti in modo peculiare" (*ivi*, p. 182). Ciò avviene grazie a "membri-ponte" i quali realizzano una sorta di apparente continuità che consente una "fusione a distanza" (*ivi*, p. 184) da un lato, e un contrasto, una differenza dall'altro. Nel caso del colore, "l'affinità a distanza del triangolo rosso con un altro triangolo rosso fonda, in un presente fluente, una fusione, un'unificazione per affinità in una coppia. L'affinità di uno stesso triangolo con un altro triangolo produce di nuovo una coppia: entrambe le coppie sono ora concatenate grazie ad un membro-ponte, cioè grazie ad un identico membro" (*ivi*, p. 185) che, però, qualora sia ad esempio, un "quadrato rosso" consente un accoppiamento soltanto per quanto riguarda la "rossità", mentre distingue nello stesso tempo il colore dalla figura. Prende avvio in tal modo, proprio al livello delle sintesi passive, il processo di categorizzazione che si compone di queste due

movenze correlate: la sussunzione omogeneizzante e la differenziazione che moltiplica e diversifica sempre più categorie.

La sintesi a distanza per omogeneità non è l'unica modalità in cui viene organizzato e strutturato il caos percettivo a livello puramente hyletico: c'è anche ad un livello più originario il fenomeno di *ordinamento* che, pur nel disordine, riesce a creare concatenamenti per successione o coesistenza. "Il disordine nella forma per esempio di un insieme di macchie in un campo visivo per il resto uniforme è un fenomeno originario. Possiamo pensare tuttavia queste stesse macchie come parti di un ordinamento nel campo; possiamo infatti dar loro idealmente un ordinamento e possiamo disporle ordinatamente sul campo: vedremmo così un ordine che ci sarebbe dato come un fenomeno della passività" (*ivi*, p. 187) e che si pone attraverso l'incremento seriale, l'uguaglianza, la somiglianza o la contiguità spaziale all'interno di una delimitazione di spazio con precisi orientamenti. Dal punto di vista essematico, ciò significa che oltre al "di-" (διά) differenziante i campi hyletici e il "con" pluralizzante che istituisce i con-catenamenti, gioca un ruolo centrale in questo caso anche la relazionalità dell' "in" che crea i cosiddetti campi sensoriali e nei quali coesistono paradossalmente serie differenziate e successioni articolate per differenti forme di omogeneità.

Ma che cosa succede quando le eterogeneità sono tali da non essere ordinabili spazialmente, né sussumibili in qualche forma di campo omogeneo, né serializzabili in qualche modo? Com'è possibile quella forma minimale di ordinamento che è la coesistenza, cioè il puro "con" senza alcuna valutazione del contenuto o della forma del "relato"? In altre parole, che cosa avviene e rende possibile un determinato "campo sensoriale" come quello tattile o quello visivo? Husserl non sembra avere dubbi: se un elemento è eterogeneo rispetto all'altro, essi "sono dunque associati solo grazie alla temporalità del presente vivente. Accanto a questa unitarietà formale ogni campo possiede in sé un'unitarietà di contenuti, un'unitarietà oggettiva, che è appunto quella dell'omogeneità contenutistica" (*ivi*, p. 191). Ancora, corroborando suo malgrado le posizioni di Derrida, Husserl è costretto a ricorrere a una determinazione temporale che, per sua essenza, non può manifestarsi altrimenti che come un'idealità, cioè qualcosa di "ripetibile" (in quanto in sé impossibile). Il presente vivente rimane il *télos* della costruzione di ogni senso

e, nello stesso momento, il suo fondamento incontrovertibile: come la fotografia digitale, il senso è possibile soltanto nell'assoluta presenza, ma questa è già una finzione, una costruzione pre-costituita che non ha nulla di originale e che è passiva soltanto in apparenza.

1.2.4d *L'intenzionalità passiva*

Implicitamente Husserl ricerca quei punti di giunzione che legano tra di loro la dimensione del "senso della sensibilità" (*sensus*) e il "senso dell'idealità": quando parliamo di "senso" in tutta la sua ambiguità semantica, invero adombriamo una certa omogeneità strutturale o, quantomeno, un tropismo coerente che conduce attraverso meccanismi ricorrenti e concordanti dalla base hyletica della percezione al suo "nocciolo noematico". Ciò importa necessariamente delle complicazioni, ossia delle continue sovrapposizioni dei campi, come abbiamo notato nella com-presenza delle tipiche che regolano apriori le medesime serie di anticipazione e riempimento percettivo. Nel caso del nostro esempio della camera digitale, la cosa si traduce nella preliminare determinazione da parte di un software di quel materiale fotocromatico che altrimenti si presenterebbe come un coacervo di elementi irrelati e caotici. Sul versante della critica derridiana, questa compresenza si rivela ancora più perspicuamente nel carattere assolutamente ideale di quel "grado-zero" della fenomenologia che è il presente vivente.

Ora, uno dei luoghi in cui questa co-implicazione appare particolarmente evidente è proprio il carattere trasversale dell'*intenzionalità*, che costituisce probabilmente la scoperta più pregnante della fenomenologia husserliana (sebbene mutuata dal pensiero di Brentano e, forse, ancor prima, dalle suggestioni del pensiero medioevale di Pietro Aureolo): anche nel campo delle sintesi passive assistiamo a una sorta di *intentio* che si palesa proprio nel medesimo movimento dell'attesa e del riempimento, nonché in un certo suo carattere fallimentare e mai definitivamente concluso. Come ha occasione di affermare Heidegger, l'intenzionalità in sé è pura apertura, ossia è l' "orizzonte-in-cui", ma anche continuo sbilanciamento, flusso infinito che non riesce giammai a "chiudersi" nella delimitazione di un "oggetto": "l'intenzione non mira semplicemente in generale a sfiorare, in corrispondenti intuizioni nell'originale, l'elemento ogget-

tuale inteso e a trovare riempimento alla predelineazione; essa resta ancora insoddisfatta e passa sempre a nuove determinazioni più precise” (*ivi*, p. 128). Anche se tendenzialmente e “tendenziosamente” – dice Husserl – l’intenzionalità mira a cogliere l’oggetto in una sintesi che conduca a una “datità” originaria, il soddisfacimento che ne deriva è sempre relativo (*ivi*, p. 129).

Questo tipo di movimento, dunque, non si limita soltanto all’attività della coscienza, ma appare già fungente al livello delle sintesi passive, anch’esse organizzate attraverso un movimento progressivo di afferramento e di pre-idealizzazione: “questa analisi ci ha condotto al concetto pregnante di intenzione passiva, intesa come quella forma particolare che la coscienza di qualcosa deve assumere affinché possa essere in grado di fungere nelle sintesi del riempimento” (*ivi*, pp. 135-136). Non esiste soltanto un “dirigersi verso”, un “ridestarsi attenzionale” oppure un “essere-diretto” verso qualcosa nell’ambito del pensiero cosciente: anche le sintesi passive sono alimentate da una medesima tensione che in fondo ha di mira la costruzione di una datità oggettiva che possa rimanere identica nel tempo. In altre parole, le sintesi attive riverberano sulle sintesi passive, con la differenza che in quest’ultime non è ancora consolidata una soggettività, un polo ego-logico, ma esse sembrano semmai essere pertinenza di “un” Altro o dell’Altro *tout court*.

Queste infiltrazioni e sovrapposizioni rendono impraticabile una fenomenologia trascendentale o, meglio, ne fanno una non-fenomenologia: il “fenomeno” in sé non può essere che contaminato dall’Altro, è un “misto” di momenti hyletici, intenzionalità passive che riflettono le intenzionalità “deste” ed attive, nonché di “tipiche” o normotipiche che sin dall’inizio ne condizionano retroattivamente il decorso. Ma come l’hyletico è già *ab origine* intramato dall’ideale, così viceversa l’ideale non può che essere costitutivamente parlato dall’Altro, cioè dall’esteriorità corporea, dalla comunità di alter-ego, dalla necessità della ripetizione e dal rimando a un orizzonte sempre ulteriore: in questo senso, insomma, la fenomenologia non può essere che un’ “immunologia” o un’immuno-fenomenologia.

1.2.5 La coscienza interna del tempo

Le aporie della fenomenologia husserliana sembrano condensarsi nella considerazione della centralità del tempo in ogni atto

percettivo: l'“andar oltre”, il superamento radicalizzante di Kant, significa in altri termini un approfondimento della temporalità che, tuttavia, in una specie di strano *rebound*, inficia a sua volta la cardinalità dell'*Erlebnis* e l'evidenza dell'auto-dati-tà nell'ambito della fenomenologia. In fondo, la stessa decostruzione di Derrida si consolida in ogni caso nel carattere aporetico dell'“ora” quale fondamento silente della fenomenologia husserliana, poiché nel tempo entrano in gioco l'Altro e la sua immunizzazione o se vogliamo si dipana l'immunologia nella sua essenza.

La difficoltà è ben presente anche ad Husserl tantoché egli si trova ad ammettere che la *prensione schietta* “nonostante la sua schiettezza (...) non è per nulla un dato semplice; essa indica in sé una molteplicità di strutture in cui si costituisce come unità temporale-immanente” (Husserl, 1948, p. 96). In altri termini la prensione di un oggetto non costituisce l'*initium* fenomenologico, ma viceversa esso è l'effetto di una costruzione complessa, articolata nell'ingredienza di molteplici ed eterogenei fattori. “Quando cogliamo il suono che continua a durare, in breve ‘questo suono’, noi non siamo diretti al presente istantaneo che pure muta continuamente (la fase che ora risuona), ma *mediante* esso e attraverso il suo mutare noi siamo diretti al suono come unità che nella sua essenza si presenta in questo mutamento e in questo flusso di apparizioni” (*ivi*, p. 97). Non è un caso invero che per quanto riguarda una delucidazione della temporalità Husserl non prenda più ad esempio un *input* tattile-visivo, come nel caso delle sintesi passive, bensì un elemento “sonoro”, come se la *phoné*, la voce fosse un evidente indizio della fundamentalità della semplice presenza: nel tempo, insomma, sembra esser in gioco direttamente qualcosa come la soggettività, l'“ora” del presente vivente, la capacità di un afferramento immediato e di un controllo dell'“evento”.

Husserl deve in questo senso collegare tra di loro una temporalità immanente alla coscienza che scandisce la percezione sia a livello di sintesi passive (rendendo possibile le medesime associazioni che delineano preliminarmente un determinato oggetto separandolo dal caos dello sfondo hyletico), sia quelle attive scandite nella sequenza “prima-poi” o nel processo delle ritenzioni e protenzioni, e una temporalità che è propria dell'oggetto come ad esempio quella del suono che dura ed è un fenomeno unitario nonostante la continua variazione melodi-

ca. Questi due corni dilemmatici verranno ricomposti da Husserl nella nozione paradossale e *pas-par-tout* di “flusso assoluto” in quanto connessione tra l’individuo e la comunità, senza alcuna differenziazione tra tempo psicologico-soggettivo e tempo pubblico-oggettivo; ma, almeno in prima istanza, Husserl cerca kantianamente di mantenere una concezione della temporalità intesa quale “forma della sensibilità”, ovvero come se fosse quell’intelaiatura priva di contenuto attraverso la quale è possibile la costituzione di un fenomeno unitario e di un’oggettualità “data”.

Il problema sorge laddove il “punto d’origine” si caratterizza come un “ora” che è impossibile: l’impressione di un suono “si modifica in un ‘già stato’; continuamente un’ ‘ora’-di-suono sempre nuovo prende il posto di quello trapassato nella modificazione. Se però la coscienza dell’ ‘ora’-di-suono, l’impressione originaria, trapassa in ritenzione, questa stessa ritenzione è a sua volta un’ ‘ora’, qualcosa che c’è attualmente. (...) Un raggio dell’intenzione può dirigersi sull’ ‘ora’, cioè sulla ‘ritenzione’; ma può anche dirigersi su ciò che nella ritenzione è consaputo, cioè sul suono passato. (...) L’ ‘ora’-di-suono si tramuta in suono che è stato, la coscienza *impressionale* fluisce e trapassa costantemente in una coscienza *ritenzionale* sempre nuova” (Husserl, 1966, pp. 64-65). Potremmo tradurre questa complessa stratificazione come un certo processo di immunizzazione dell’ “ora”, dell’evento, attraverso il gioco infinito delle ritenzioni, le quali a loro volta non costituiscono affatto una forma di rimemorazione o ricordo, bensì si caratterizzano come specifiche “intenzionalità”.

In questa prospettiva rimane comunque ancora difficile comprendere ciò che diviene effettivamente “passato” e, quindi, a che punto esso non può più essere concepito ed inteso come una semplice “ritenzione”. Husserl fa l’esempio della melodia presente che assume un carattere unitario grazie alla scia ritenzionale che produce, allo stesso modo della coda di una “stella cometa”, ma che diviene una melodia passata non “appena” il suono cessa: “dopo che la melodia è cessata noi non l’abbiamo più come percepita e presente, però l’abbiamo ancora nella coscienza, non è melodia in atto, però è melodia appena passata. Il suo essere appena-passata non è una mera intenzione, ma un dato di fatto, dato in se stesso, quindi ‘percepito’. (...) D’altra parte la rimemorazione è rimemorazione presente essa stessa,

originariamente costituita, e, poi, appena stata. Essa si costruisce in un *continuum* di dati originari e ritenzioni e, insieme, costituisce (o, piuttosto, ri-costituisce) una oggettualità immanente o trascendente di durata” (*ivi*, pp. 70-71).

Notiamo un certo imbarazzo da parte di Husserl: egli è costretto ad introdurre dei concetti accessori, ambivalenti, come l'avverbio “appena” che offre precise indicazioni temporali e, quindi, presuppone una temporalizzazione preliminare, un tempo fenomenologico che antecede trascendentalmente il tempo obbiettivo dell'oggetto temporale; oppure come l'idea di un “dato di fatto”, di una sorta di “percezione conclusa”, determinata nella sua auto-identità e, quindi, idealizzata, ripetibile appunto nella rimemorazione. Forzando un po' le nostre argomentazioni, potremmo addirittura dire che la melodia in quanto tale, nella sua presenza in carne e ossa, è la “melodia passata”, poiché soltanto in tal caso essa appare e si manifesta in quanto tale. O, ancora, potremmo affermare viceversa che è possibile soltanto l'“evento” sonoro in quanto tale, un suono che “non dura” e che quindi è scevro dal suo intorno ritenzionale, così come non può decadere nel passato poiché esso coincide con il suo “ora”.

Le aporie sembrano moltiplicarsi, dunque. Dobbiamo pensare infatti anche allo stratificarsi senza fine dei movimenti rime-morativi, cosicché ogni *novum* percettivo comporta la sua scia ritenzionale che ci offre un “oggetto temporale unitario” ma che, non appena cessato, decade in un passato rimemorabile talché la stessa rimemorazione implica un proprio “ora” con la sua propria scia ritenzionale e così via all'infinito. “Il ricordo è un flusso costante, e non solo concatenamento membro a membro, è quello della vita coscienziale. Nella quale, infatti, ogni nuovo reagisce sul vecchio, ed è così che si riempie e si determina la sua intenzione anticipatrice: il che conferisce alla riproduzione una colorazione precisa. La retroazione che qui emerge è dunque necessaria *a priori*. Il nuovo rimanda a sua volta a qualcosa di nuovo che, comparando, si determina e modifica le possibilità di riproduzione del vecchio, e così via” (*ivi*, p. 85). Il “nuovo” retroagisce sul passato modificandolo ma cangiando pure le intenzionalità predelineanti e anticipatrici che rendono possibile il “nuovo” medesimo. Ma non solo: poiché la stessa retroazione si pone nel tempo e inaugura pertanto un nuovo flusso temporale e un nuovo concatenamento con le proprie

ritenzioni e le proprie rimemorazioni, infine, com'è possibile il "tempo obbiettivo"? "Come, nonostante il fenomeno del continuo mutamento della coscienza del tempo, si stabilisce la coscienza del tempo obbiettivo, a cominciare dall'identità dei posti temporali?" (*ivi*, p. 93).

Il *novum* retro-agisce sul passato modificandolo, facendo cioè sì che un determinato evento sonoro si caratterizzi come un "elemento" di una determinata sequenza sonora; il tempo, in altri termini, si dimostra configurato circolarmente, è un cerchio in cui il futuro viene incorporato nel passato pur modificandolo. L'Altro viene incorporato nel sistema, anche se ciò implica la sua paradossale "alterazione" e la sua modificazione strutturale, e anche se ciò induce un certo qual dominio dell'essere-stato.

L'uscita da questa serie incastonata di impasse consiste nel rafforzamento dell'idea di "flusso", sovente ripresa da Husserl nelle sue descrizioni e consistente alla fin fine in una radicalizzazione e in una sorta di parossismo immunologico: se il "fenomeno" sempre di più si manifesta come una relazione impossibile con l'Altro, una delle sue modalità di manifestazione è quella dell'auto-affezione, cioè dell'esclusione dell'Altro in quanto puro sentir-si o sdoppiamento dell'ego in un alter-ego. "Il flusso della coscienza immanente costitutiva di tempo, non solo è, ma è fatto in un modo così strano eppure intelligibile, che in esso deve esserci necessariamente un'autoapparizione del flusso e quindi il flusso stesso deve essere necessariamente comprensibile nel suo fluire. L'autoapparizione del flusso non richiede un secondo flusso, è lo stesso flusso che si costituisce in se stesso come fenomeno. Il costituente e il costituito coincidono, anche se ovviamente non possono coincidere in tutti i sensi" (*ivi*, p. 109). Attraverso la generalizzazione della forma del flusso Husserl riesce così ad eludere le aporie della stratificazione dei flussi temporali, nonché riesce a compiere il problematico allacciamento tra tempo soggettivo e tempo oggettivo: è il medesimo flusso universale ed intersoggettivo che scandisce la coscienza immanente del tempo, così come il contenuto oggettivo ed unitario che appare alla percezione, in una sorta di sincronismo trascendente. "Sennonché, non ha anche il flusso, in un certo senso, qualcosa di persistente, anche se nessuna porzione del flusso può trasformarsi in un non-flusso? Persistente è, innanzitutto, la struttura formale del flusso, la

forma del flusso. Cioè: il fluire non è soltanto, in generale, un fluire bensì tutte le fasi hanno una stessa e medesima forma; la forma costante è sempre nuovamente riempita di ‘contenuto’ ma, per l’appunto, il contenuto non è qualcosa di introdotto dall’esterno nella forma, ma è determinato dalla forma della regolarità” che si manifesta nella “coda di ritenzioni” e in “un orizzonte di continuo variare, che è poi un dato di fatto originario” (*ivi*, pp. 138-139).

È abbastanza evidente come in questo caso Husserl tenda ad avvitarci su se stesso: il fenomeno in fondo si caratterizza come flusso e quest’ultimo è la forma apriori che precede e anzi costituisce ogni forma di riempimento, ma ciò non significa che alla fine il fenomeno si risolve in esso, poiché il *concretum* o, meglio, la sua costituzione hyletica non ne dipendono. La forma del flusso si manifesta come quella regolarità che fa sì, in ultima analisi, che l’ “ora” sia impossibile poiché incassato in una coda ritenzionale e in un orizzonte protenzionale in cui vengono predelineate continue novità percettive. Inoltre il fluire stesso, ancorché antepredicativo o *apriori*, nonostante il suo carattere schiettamente formale è un “dato di fatto”, cioè ancora un’apparizione empirica, un fenomeno.

1.2.6 Il fenomeno dell’affezione

Nonostante il concetto di “auto-apparizione del flusso” (il quale, curiosamente, costituisce anche la chiave di lettura con cui Heidegger affronta Kant), le problematiche inerenti alla fenomenologia della temporalità rimangono irrisolte, se non ulteriormente inasprite: Husserl è chiamato continuamente a sovvertire i propri punti di riferimento, cosicché l’ “ora” si trasforma necessariamente in un flusso di “appena-passato” e “non-ancora”; la forma pura del tempo diviene un “dato di fatto”, cioè a sua volta un fenomeno, un “apriori-aposteriori”; l’unità del presente non può costituirsi definitivamente che “in quanto passato”, in quanto già-stato mentre nello stesso modo il *novum* retroagisce continuamente su quanto appena ritenuto, modificandolo e mutando le coordinate medesime delle aspettative percettive future; l’universalizzazione del flusso temporale che salda tra di loro tempo soggettivo e tempo oggettivo non è poi comprensibile se non immaginando anche in questo caso, similmente all’appresentazione dell’alter-ego, una

sorta di “analogia” attraverso la quale io percepisco il “mio tempo” come se fosse il tempo di tutti gli altri uomini e dell’intero universo. Ma in questo senso come possiamo concepire la matematizzazione del tempo? È sufficiente l’analogia fenomenologica per giustificare ad esempio un fenomeno che è anche temporale come il “decadimento β ” in fisica delle particelle?

Orbene, come cercheremo di evidenziare nella seconda sezione, il nodo della questione si coagula in una certa esclusione dell’Altro nella considerazione della temporalità, mentre quest’ultima sembra invece caratterizzarsi come “relazione con l’Altro” (e, quindi, giustamente anche come “fenomeno”) e come processo di immunizzazione di questa relazione in quanto impossibile. Se riprendiamo la nozione husserliana dell’auto-affezione del flusso, essa potrebbe essere sintetizzata con l’espressione “ $\sim S = \sim S$ ”, cioè come una sorta di identità impossibile dove l’alterità *ab-soluta* risulta già necessariamente “ricoperta”: “ $\sim S$ ” in fondo “sostituisce” qualcos’altro, l’Altro che alla fine immunizza, mentre l’equazione “=” identifica due alterità, ne fa uno “stesso” talché $A=A$, l’Altro è uguale all’Altro, ovvero non è più tale. Tuttavia c’è un luogo in cui Husserl, più o meno consapevolmente e indirettamente, introduce la “relazione con l’Altro” nell’ambito di una considerazione fenomenologica della temporalità, anche se questo luogo non coincide con gli scritti intitolati *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* che raccoglie una serie di lezioni tenute a Gottinga dal 1905 al 1911 e che sin qui abbiamo seguito. Questo luogo è invece ancora quello delle *Lezioni sulla sintesi passiva* d’un decennio successivo, laddove Husserl prende in esame il “fenomeno dell’affezione” correlandolo proprio alla temporalità: invero noi non riusciremmo mai a comprendere che cosa significhino termini come ritenzione, rimemorazione, ricordo, ridestamento, etc. senza una considerazione della dimensione affettiva, cosicché anche la stessa nozione di “flusso” sembra all’improvviso cambiare connotazione (non nel senso che si trasforma in puro *affectum*, ma semmai nel suo costituire già una “copertura”, un’immunizzazione).

Ecco la definizione che ci dà Husserl dell’affezione: “con ‘affezione’ intendiamo lo stimolo coscienziale, l’impulso (*Zug*) peculiare che un oggetto cosciente esercita sull’io. Si tratta di un impulso che trova soddisfazione nel volgersi dell’io e che da qui si dispiega nella tendenza verso l’intuizione originalmente offerente che disvela sempre più il se stesso oggettuale, nella ten-

denza quindi verso la presa d'atto, verso l'osservazione più dettagliata dell'oggetto" (Husserl, 1966, p. 205). Questa definizione, tuttavia, viene ripresa più volte e modificata, sino a fare dell'affettività il momento centrale della costituzione delle oggettività hyletiche, ossia dell'omogeneità e unità dei puri dati impressionali. L'affettività, infatti, implica l'emergenza, cioè uno stagliarsi di un elemento che per qualche ragione è in "contrasto" con gli altri (*ivi*, p. 206), come avviene ad esempio nel caso di una melodia che emerge all'interno di altri campi sensoriali come quello visivo e quello tattile: sto osservando un bel paesaggio che ha destato la mia attenzione, ma all'improvviso sono distratto da una musica che mi affetta e fa sì che io vi volga la mia attenzione percettiva. "Una melodia risuona senza esercitare una considerevole forza affettiva, o addirittura, se ciò potesse essere possibile, senza esercitare alcuno stimolo affettivo su di noi. Noi siamo per esempio occupati con altro, e la melodia non ci colpisce neanche come 'disturbo'. Ora giunge un suono particolarmente dolce, una svolta che suscita in maniera particolare il piacere sensibile oppure l'avversione. (...) L'affezione si irradia quindi all'indietro nell'elemento ritenzionale, agisce innanzitutto dando un risalto unitario e allo stesso tempo agisce e penetra nelle emergenze particolari, nei singoli suoni, promuovendo un'affezione particolare" (*ivi*, p. 213).

Epperò, per Husserl l'affettività costituisce per così dire anche l'altra faccia dell'associazione, per cui, ancor prima della costituzione di un polo egologico o di un oggetto impressionale, essa funziona nella formazione delle prime immunizzazioni della sensibilità passiva, come il contrasto, appunto, ma anche relativamente alle forme di ordinamento come la successione e la coesistenza: allora "ci chiediamo: le legalità essenziali della formazione dell'unità immanente che abbiamo descritto, le legalità cioè relative alla formazione di singoli oggetti per sé conclusi, di interi, di gruppi e di configurazioni non esprimono in fondo le mere condizioni di possibilità di tali unità – mentre l'effettiva realizzazione di queste stesse unità dipende dall'affezione e dall'associazione?" (*ivi*, p. 210).

Sembrirebbe quasi che Husserl si discosti da un privilegio esclusivo della temporalità, per declinare verso una commistione di elementi nella quale se è vero che il tempo costituisce l'associazione *tout court*, la sua forma, è anche vero che la stessa associazione comporta un certo rilievo affettivo, una specie di

forza o, meglio, di *gentle force* come già la definiva David Hume. Ciò che appariva come puro flusso, ora diviene puro plesso associativo-affettivo, cosicché il fenomeno viene colto nella sua unità grazie all'associazione di elementi hyletici che creano campi di omogeneità e contrasti (e quindi differenziazioni) grazie all'affettività che caratterizza i singoli rimandi; mentre, allo stesso modo, la percezione di un suono avviene per associazione delle singole ritenzioni e per l'affettività presente nei singoli ridestamenti.

Husserl sembra oscillare nel considerare il ruolo dell'affezione nell'ambito della costituzione delle oggettualità: "ne segue che anche in ciò che è elementare si ripropone il problema dell'affezione; in modo particolare ci si chiede se l'affezione non sia già una condizione essenziale della realizzazione di ogni sintesi costitutiva e se non vi debba essere una relazione tra questi due momenti: da un lato la peculiarità preaffettiva degli elementi, insieme ai presupposti essenziali, ad essa relativi, della formazione di unità, dall'altro l'affezione stessa" (*ivi*, p. 223). Anche quando parliamo di momento hyletico, quindi, assistiamo a un'eccedenza, a qualcosa che deborda ma che, attraverso l'affezione, viene integrato e sintetizzato in qualche forma di unità: il "presente vivente", in questo senso, diviene una sorta di polarità affettiva, ovvero un *acumen* nell'es-posizione, un faccia-a-faccia con l'Altro che tuttavia viene già attraversato da una serie di legalità e di movimenti sintetici. "Considerato nella sua interezza, esso è un'unità affettiva; ha di conseguenza una vivacità unitaria nella quale confluiscono in quanto suoi momenti tutte le affezioni particolari che gli appartengono e che in esso sono sinteticamente unificate" (*ivi*, p. 225): se il presente vivente si caratterizza per la propria vivacità affettiva, ciò significa che il passato esprime un certo qual annebbiamento dell'affettività, un vero e proprio spegnimento; mentre d'altra parte la stessa temporalità appare strutturata affettivamente, o, meglio, non descriverebbe che un certo rapporto con l'Altro.

Husserl, infatti, ripropone nell'ambito delle sintesi passive il medesimo schema di pensiero seguito nell'ambito della sua analisi della fenomenologia della temporalità: il suono, nel momento della sua acuità impressionale, manifesta una grande vivacità affettiva che si staglia da uno sfondo per così dire anaffettivo, il grado-zero dell'affezione. Tuttavia, progressivamente l'affettività sfuma in un "annebbiamento" ritentivo che può tut-

tavia essere ravvivato nel ridestamento rimemorativo: “un afflusso di forza affettiva, che ha naturalmente la sua origine nella sfera impressionale, può far sì che una ritenzione totalmente vuota o comunque povera di contenuto affettivo particolare possa di nuovo riprodurre quell’annebbiato contenuto di senso che in essa è nascosto” (*ivi*, p. 232). È grazie all’affezione che il suono si può costituire come un’unità percettiva che si presenta come un’emergenza attenzionale, cioè assistiamo a tutta una gradazione dell’intensità impressionale che dalla prima intuizione, già sempre perduta, conduce gradualmente a un impoverimento intenzionale che sfocia in ciò che Husserl chiama emblematicamente “inconscio”. In altre parole, il tempo non è più puro flusso formale, ma decorso affettivo-associativo, ovvero un qualche rapporto con il reale, più o meno traumatico, e più o meno filtrato da strutture immunizzanti: “il processo ritenzionale è – già nel tratto in cui è intuitivo – un processo di costante impoverimento, nonostante la continua identità del senso; il senso possiede una pienezza intuitiva sempre minore. Ciò propriamente significa che l’intuizione è sempre meno un’intuizione pura e sempre più una mescolanza di intuizione e rappresentazione vuota. Questo comporta una progressiva riduzione della forza affettiva che infine, quando la ritenzione è totalmente trasformata in rappresentazione vuota, non ha alcun sostegno intuitivo e, propriamente, può ancora far valere questi o quei momenti parziali del suo senso che pure si è conservato soltanto in quanto, a partire dall’intuizione e in ultima istanza dall’impresione originaria, agisce già una forza affettiva retroattiva” (*ivi*, p. 233). Grazie all’affettività il tempo-flusso universale, astrattamente formale, diviene il “senso” unitario proprio della sensibilità egologica e, allo stesso modo, il senso in quanto campo intersoggettivo della coesistenza e della comunicazione: ciò può avvenire poiché nell’ambito delle sintesi passive agiscono per così dire delle legalità comuni, ovvero funziona già apriori una certa “logica” (da interdersi nel senso più ampio possibile) che è paradossalmente aposteriori, cioè una costruzione all’interno del “mondo della vita”. “Nulla può divenire cosciente in un flusso coscienziale, o meglio per il suo io, senza che questa coscienza abbia realizzato – a partire dal suo materiale di compagini hyletiche – secondo leggi essenziali e quindi assolutamente insopprimibili, la genesi intenzionale corrispondente, il cui germoglio (*Ausschlag*) è la coscienza

d'oggetto e la cui sedimentazione (*Niederschlag*) è il corrispondente sistema ritenzionale, in cui si trovano le condizioni preliminari per l'in sé di un tipo cosiffatto di obiettività intenzionale e per il suo conformarsi alla norma" (*ivi*, p. 286); la coscienza in tale prospettiva "è una storia (*Geschichte*) mai interrotta. E la storia è una costituzione stratificata di formazioni di senso sempre più alte dominata da una teleologia immanente. E ad ogni senso appartengono una verità e una norma della verità. La storia in senso comune, nella sua relazione alla cultura umana è solo un livello più alto, ed anche questo ha, chiaramente, predelineato il suo in sé" (*ibidem*). Husserl ribadisce più volte il concetto di "norma", nonché quello di una teleologia immanente che legherebbe la "storia" soggettiva a una storia intersoggettiva: il senso *tout court*, nella sua totalità e ambivalenza, non può costituirsi che attraverso un processo affettivo-associativo (che annuncia e distanzia in qualche maniera il reale) a sua volta "normalizzato" e "tipicizzato" attraverso una *narrazione*. In maniera implicita o indiretta, l'aporetica della temporalità pare risolversi, per certi aspetti, in un'aporetica del senso: essa è esposizione all'Altro, l'apriori di ogni apriori, ma in un gioco paradossale di doppio-vincolo è anche l'aposteriori di ogni aposteriori, ossia l'esser-già-soggetto a una norma e a una normalizzazione, e quindi a un'alienazione. L'Altro, insomma, sembra trasparire ovunque, nella fenomenologia husserliana, proprio laddove il polo egologico e l'istanza teleologica sembrano tener fermo un percorso del senso che parte da una presenza vivente idealizzata e si conclude con ulteriori livelli di idealizzazione: si staglia insomma nella sua intensità teoretica (e con le sue latenti debolezze) la fenomenologia in quanto pura *eidetica*.

1.2.7 Il $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ nella fenomenologia husserliana

Il greco antico non possedeva un nome per definire la "relazione"; semmai utilizzava un sintagma, $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$, in cui la preposizione vera e propria o il sincategorema, come lo definiva Aristotele, si appoggia anacliticamente al pronome "τ". Se in questo caso assistiamo ad una sorta di "cosalizzazione" debole, ambigua, già con il latino *relatio* si compie un processo in cui al centro tornano le *substantiae* in tutta la loro "stanzialità" e intemporalità. Una delle ipotesi che qui vorremmo abbozzare è

che la “relazione” sembra operare all’interno della fenomenologia di Husserl non tanto in quest’ultimo senso, ma proprio nella purezza decostruttiva e destabilizzante di una serie di relazioni “senza relati”. Se l’Altro viene almeno in apparenza depotenziato e neutralizzato in varie forme all’interno dell’eidetica, esso tuttavia traspare e filtra continuamente in forme dissimulate, sovente laterali e scentrate rispetto alla tematizzazione fenomenologica vera e propria.

Forse il luogo più pregnante in cui l’essema si manifesta è l’intenzionalità che, nonostante ciò che si potrebbe arguire d’acchito, farebbe di Husserl preferenzialmente un pensatore dello spazio anziché del tempo. Come aveva prefigurato Heidegger, nell’*Intentionalität* prevale un “in” nel senso di una continua e simmetrica in-clusione: esso dispiega un’apertura, un campo “orizzontale” in cui in-essere e in cui ogni rimando rilancia un’ulteriorità e un’altra ancora. Ogni oggetto trascendente si trova “in” un orizzonte esterno, dove ogni adombramento laterale ne rilancia infiniti altri; ogni oggetto hyletico si trova “in” un orizzonte di ulteriori punti hyletici, formando campi di omogeneità, contrasto e ordinamento per successione; ma ogni oggetto allude anche a un orizzonte interno di tipo associativo-affettivo e temporale, cosicché ogni punto-ora si inserisce all’interno di uno spazio ritenzionale e protenzionale. Ogni ego infine si colloca all’interno di un orizzonte intermonadico composto da alter-ego che confluisce a sua volta nella *Lebenswelt* quale *Urhorizont*, orizzonte degli orizzonti o spazio per così dire “mitico”, molto prossimo alla $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ di Platone.

L’“in” fenomenologico ci offre in questo modo un paradigma abbastanza emblematico di come funzioni la struttura essematica: non è un caso, infatti, che la relazione, il $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ tenda quasi per un movimento naturale a sostanzializzarsi e, quindi, ad immunizzarsi. L’orizzonte intenzionale, hyletico o temporale manifesta in genere una duplicità costitutiva e abissale: esso è l’Altro in quanto pura apertura, es-posizione che, nonostante le predelineazioni anticipanti, non può escludere il *novum*. Ma rappresenta anche quello sfondo rassicurante e com-prensivo in cui il futuro imprevedibile viene immunizzato, con attese e disillusioni – certo – ma anche con un movimento di continue retro-azioni finalizzate a costruire un’identità percettiva unitaria. Emerge invero proprio a livello fenomenologico la funzione pacificante dell’ “identità”, in grado di integrare ogni variante

eterotropica e ogni istanza antigenica: il suono, pur caratterizzato da un concatenamento di punti-ora eterogenei, in virtù della funzione affettivo-associativa delle anticipazioni e delle ritenzioni, diviene una totalità unitaria e securizzante, un'unità disponibile che può essere rimemorata e ridestata da un soggetto-padrone.

Eppure questa relazione "inessematica" rilancia un altro campo relazionale che da una parte ne supporta la funzione, dall'altra invece introduce nuove linee di fuga e debordamento: ciò che caratterizza in sé l'orizzonte, è in genere un con-catenamento, ossia una pluralità co-originaria e infinita, un "non-essere-uno" che in apparenza contraddice la stessa costruzione dell'unità cui aveva decisamente contribuito. In questo senso, la fenomenologia in quanto tale sembra addirittura profilarsi come una filosofia del "con": 1) ogni momento hyletico allude a una "catena" di ulteriori apprensioni, talché è necessario un "tener-sotto-presa" che già *ab initio* è incrinato e con-taminato dalla molteplicità. Assistiamo in altri termini a due tropismi antagonisti in cui c'è una tendenza costante all'identificazione e all'Uno, che purtuttavia deflagra in un "con" indeterminato: lo stesso presente vivente è una realtà che si auto-contraddice nella misura in cui si sostiene e, per certi aspetti, deriva dalla pluralità originaria del "con-essere" delle ritenzioni e delle protenzioni; 2) quando Husserl affronta l'Altro *tout court*, lo fa in un modo inconsapevolmente *auto-decostruttivo*, poiché se da un versante tenta di consolidare il primato egologico facendo dell'Altro un alter-ego che si manifesta modificando il mio orizzonte intenzionale, dall'altro versante statuisce l'originarietà del "con" o, come nota Nancy (e come approfondiremo nel § 1.3), del "noi".

Ma che cosa implica il "con"? In quale modo sono possibili concetti come quelli di catena o di molteplicità? Già a livello delle sintesi passive, Husserl evidenzia la funzione essenziale del $\delta\acute{\alpha}$, della differenza, la quale non implica soltanto un'istanza negativa, una "frattura" per così dire dell'integrità unitaria del fenomeno, bensì svolge una funzione essenziale a livello genetico e, paradossalmente, proprio nella costituzione dell'oggetto hyletico e nella fondazione dell'attività giudicativa. Come abbiamo visto, infatti, gli stessi processi di categorizzazione prendono avvio a livello di pura sensibilità, e cioè nella forma di una sorta di sub-reazione autoimmunitaria nei confronti di

quei fenomeni di “contrasto” che rompono le catene delle “attese” pre-delineanti: la differenza immanente nel *novum* eventuale, espressione dell’Altro assoluto incarnato nei medesimi meccanismi costitutivi della coscienza trascendentale, si converte nel suo opposto e diviene il cardine di un movimento di identificazione e consolidamento delle unità oggettuali. È a partire dall’Altro, *con e nell’*Altro, che s’avvia quel sorprendente processo che conduce alla costruzione di un sé distinto e di un mondo variegato in innumerevoli oggetti “auto-identici” i quali, nello stesso tempo, marciano quelle differenze, anche minimali, che sono la garanzia della loro identità.

Questa struttura chiasmatica, che fa dell’elemento relazionale il primo accesso all’Altro e, simultaneamente, il suo primo, inesorabile occultamento, emerge con una vividezza ancora più manifesta nel caso della ripetizione. Quest’ultima è ad esempio già intrinseca nella “cosalizzazione” della *re-latio* latina e, come evidenziato da Derrida, costituisce il fondamento di ogni idealizzazione. L’“ora” in quanto tale è impossibile e proprio per tale ragione non può essere che una “presenza” ideale, ripetibile all’infinito: per Husserl, tuttavia, è la medesima ripetizione che in qualche maniera fa scompaginare questa idealità, creando catene sovrapposte di ritenzioni, rimemorazioni e ridestamenti. L’“ora” è un fenomeno complesso a tal punto da autoimmunizzarsi e auto-decostruirsi nella sua medesima consistenza ontologica; non è un “punto-sorgente” originario, ma semmai un punto d’arrivo, il luogo di un compromesso soggettivo e di una statuizione intersoggettiva.

Husserl, d’altronde, sembra compiere un passo ulteriore: il “fenomeno” è frutto di una costruzione che è continua mescolanza e processo sempre aperto; ma la stessa fenomenologia, in quanto “lotta” contro il carattere precostituito e pregiudicante del *λόγος*, si radica sulla ripetizione dell’*epoché*, cioè sull’*immer wieder*. La ripetizione da un lato conduce all’idealizzazione della semplice presenza, epperò dall’altro decostruisce e disgrega (*iterare altera*), mette cioè in gioco continuamente l’Altro o, meglio, una re-lazione impossibile con l’Altro, in cui il “re-” è l’espressione del necessario fallimento e della sua iterazione securizzante.

L’emergere silente della struttura essematica del fenomeno conduce progressivamente Husserl ad abbandonare il progetto di una fenomenologia “metafisica” e fa della sua filosofia una

paradossale “narrazione del *come*”: la coscienza non è un aggregato di oggetti intenzionali e di oggetti psichici, né tantomeno un catalogo di essenze predefinite; essa è una “storia” ove ciò che viene raccontato è un tessuto fibrillante ed intermitten-te di relazioni, nonché la dialettica tutta immunologica tra l’Altro e il Medesimo.

1.3 IL GRADO-ZERO DELLA FENOMENOLOGIA

1.3.1 La morte di Psyche

In un saggio del 2000 – *Toccare. Jean-Luc Nancy* – Derrida prende in esame il pensiero di un filosofo francese a lui vicino e che incentra gran parte del suo lavoro sulle tematiche del corpo e dell’esperienza tattile. Ma sebbene Nancy non si sia mai dichiarato fenomenologo, e anzi non abbia perduto alcuna occasione per criticare l’impianto della fenomenologia, Derrida tenta un continuo riferimento ad Husserl, marcando linee di sviluppo e cesure, prossimità e distanze incolmabili. La nostra ipotesi, in effetti, s’in-alvea lungo questa direzione e cioè che la filosofia di Nancy, se applicata come un sondino all’interno di quella husserliana, ne riesce a far affiorare sia le criticità, sia spazi evolutivi intrinseci alla fenomenologia stessa. In altre parole, Nancy opererebbe una sorta di sovvertimento che rende più perspicuo l’altro volto della fenomenologia, rafforzando quel nucleo essematico nella costituzione del fenomeno che abbiamo sin qui cercato di tratteggiare.

Questo sovvertimento balza all’attenzione già a partire dalle prime pagine del saggio derridiano, ove viene descritta un’immagine – ancora una volta “mitica” – che possiamo ben dire rappresentativa della filosofia di Nancy. La scena è quella di Eros mentre osserva Psyche morente: “Psyche è (e)stesa all’ombra di un noce, mentre il giorno declina. Riposa: i leggeri movimenti del sonno le hanno ormai scoperto il seno. Eros la contempla, turbato e insieme malizioso. Psyche non ne sa niente. Il suo sonno è così profondo che le ha sottratto persino l’abbandono della posa. Psyche è (e)stesa nel feretro. Ben presto, ci si accinge a chiuderlo. Alcuni, fra i presenti, si coprono il volto, altri tengono gli occhi disperatamente fissi sul corpo di Psyche. Lei non ne sa niente – ed è proprio questo ciò che tutti sanno intorno a lei, con un sapere così esatto e così crudele” (Derrida,