

Esercizi Filosofici (2013), Vol. 8, N. 2

Testi

*The land of truth of the understanding and the threatening waters of reason:
Maritime sources for a kantian metaphor*

Cinzia Ferrini (Università di Trieste)

Contributi

Speech acts and normativity: A plea for inferentialism

Federica Berdini (Università di Bologna)

Per un coraggio di verità della diagnosi psichiatrica

Silvia D'Autilia (Università di Trieste)

Foucault, Nietzsche e la volontà di sapere

Andrea Muni (Università di Trieste)

Incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze

Fabio Treppiedi (Università di Palermo)

TESTI

THE LAND OF TRUTH OF THE UNDERSTANDING
AND THE THREATENING WATERS OF REASON:
MARITIME SOURCES FOR A KANTIAN METAPHOR¹

Cinzia Ferrini

What I am going to share and discuss with you is only a part of a major study that I brought to completion here in Göttingen during a short visit as a Humboldt fellow. Its central issue concerns the roles of imagination in Kant. Imagination engages its figurative power both empirically, unifying the manifold of different perceptions in images, reproducing representations by selecting the way in which they combine together, and transcendently, in both determining and reflective judgments. I begin by considering first imagination as an active function of sensibility, and then examine its role in serving the understanding, before analysing its involuntary play which generates fantasy, daydreams and illusion, and which poses the problem of controlling our power of imagination. Then I consider the interplay between imagination and ideas of reason, note that for Kant reason forms an idea as a *focus imaginarius*, highlighting both the illusory and the regulative sides of their relationship. With these roles in view, I finally turn to appreciate the immanent role played by imagination in the ‘adventures’ of reason. With prof. Bernd Ludwig I agree to focus today on this last section of my paper, which contains the most original results of my research.

If one wants to highlight the relation between the truth of the understanding’s application to experience and the transcendental illusion proper of reason’s nature were imagination certainly plays a role and the problem of its control arises, one of the most striking text is the famous maritime metaphor at

¹ This paper was presented to the Philosophisches Seminar of the University of Göttingen on May 21st, 2013. I wish to thank the Kantian group of graduate and doctoral students who attended for their intense discussion and helpful comments. I extend special gratitude to my host, Prof. Dr. Bernd Ludwig, and to the Alexander von Humboldt-Stiftung for its financial support during my research stay. The line of thought and much of the content presented here form the last section of a forthcoming major study entitled: *Illusions of Imagination and Adventures of Reason in Kant’s first Critique*; my topic was previewed for an Italian audience as one of the ‘Lunch Seminars’ of the Department of Humanistic Studies of the University of Trieste on 9 April, 2013. All translations from the Cambridge edition of Kant’s *Works* have been checked against the originals.

the beginning of the Phenomena and Noumena describing a land of truth surrounded by an ocean of illusion:

We have now not only traveled through the land of pure understanding, and carefully inspected each part of it, but we have also surveyed it, and determined the place for each thing in it. This land, however, is an island, and enclosed in unalterable boundaries by nature itself. It is the land of truth (a seductive name), surrounded by a broad and stormy ocean, the proper seat of semblance, where many a fog bank and rapidly melting iceberg misrepresents new lands and, ceaselessly deceiving with empty hopes the voyager looking around for new discoveries, entwine him in adventures from which he can never escape and yet also never bring to an end.²

Please note that within this cartography of our cognitive faculties, in the open sea of speculative reason *Schein*, semblance, is referred to the shapes of fog banks *and* broken icebergs which are misleading for their merely apparent similarity to coastlines and mountains. Note the use of the verbs *lügen* (to misrepresent, to dissemble) and *täuschen* (to deceive). Note also that Kant characterizes his voyager as an explorer (*Seefahrer*) involved in a kind of search which suggests the navigation of a ship deviating in many directions as signs of land and circumstances arise, as it is conveyed by the use of the adjective *herumschwärmenden*. Moreover, the whole picture is not presented as a matter of optical illusion or mirage, nor of distinguishing, among phenomena, between veridical experience and empirical semblances. Rather, as is conveyed by the verb *lügen*, the issue at stake is the distinction between assumptions and facts: to take such appearances for ‘what they represent’ in the voyager’s eye; it is a matter of reliability in knowing the external world, which involves accomplished judgment and standard scientific practices.

Was Kant relying on his own imagery to make such a detailed and distinctive picture, or did he draw his metaphor from a source which, once discovered, could disclose the meaning and offer a better understanding of this crucial text?

² See *KdrV*, A236/B295: Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.

In a footnote, the editors of the Cambridge Edition of Kant's *Works* present this passage as an example of Kant's «geographical imagery»,³ pointing to a parallel note written by Kant a decade before the publication of the first *Critique*. Already in 1772, to express his critical approach to *Metaphysics*, Kant had used an iconographic simile and the geographical vocabulary of exploring, mapping and locating a maritime landscape: the «unknown land» of *metaphysics* was situated in the «hemisphere» of pure reason. Kant claimed to have been able to outline the «island of Knowledge» and to locate where it was connected by bridges to the country of Experience or where it was separated from it by a profound sea. In short, for Paul Guyer and Alan Wood, the source for Kant's metaphor in A236/B295 is his own imagination, as *Reflexion* 4458 seems to show:

In metaphysics, like an unknown land of which we intend to take possession, we have first assiduously investigated its situation and access to it. (It lies in the (region) hemisphere of pure reason;) we have even drawn the outline of where this island of cognition is connected by bridges to the land of experience, and where it is separated by a deep sea; we have even drawn *sourceits* outline and are as it were acquainted with its geography (ichnography), but we do not know what might be found in this land, which is maintained to be uninhabitable by some people and to be their real domicile by others. We will take the general history of this land of reason into account in accordance with this general geography.⁴

However, to my view, this iconographic parallelism to the later text is rather loose, primarily because there *metaphysics* counts as an unknown land and the sea counts as an unbridgeable gulf, not as a seat of illusion. What is more, Kant's geographic imagery does not account for what looks quite distinctive here: the description of a maritime scene of semblance in terms of «fog banks

³ *CrP* p. 732, note 9.

⁴ AA XVII 17, p. 559: Wir haben von der metaphysik als von einem unbekanntem Lande, auf dessen Besitz wir bedacht sind, zuerst die (Lage und) Zugänge fleißig untersucht. (Es liegt in der (Gegend) Halbkugel der reinen Vernunft;) wir haben so gar den Umriss davon gezogen, wo diese Insel der [Erkenntnis] von Erkenntnis [an das] mit dem Lande der Erfahrung durch Brücken zusammenhangt, oder wo sie durch ein tiefes Meer davon abgesondert ist; wir haben so gar den Umriss davon gezeichnet und kennen gleichsam die geographie (ichnographie) desselben, wissen aber noch nicht, was in diesem Lande, welches einige vor unbewohnbar vor menschen gehalten, andre als ihre wirkliche Niederlassung angesehen haben, angetroffen werden möge. Nach dieser allgemeinen Geographie dieses Vernunftlandes wollen wir die allgemeine Geschichte desselben in Erwegung ziehen.

and rapidly melting icebergs» which misrepresent new lands and deceive the explorer who eagerly seeks new discoveries.

A more thorough attempt, exegesis and strong claim was made in 1980 by a French scholar, Michèle Le Dœuff. Her book, *Recherches sur l'imaginaire philosophique*, was translated into English in 1989 with the title *The philosophical imaginary* and reprinted in 2002. Her view is that the metaphor elaborated by Kant in the first *Critique* is copied (*soit copiée*) from Francis Bacon's *In Temporis Partus Maximus*. This reading has been endorsed, publicized and made current by Eduardo Mendieta's contribution on Kant's geography, in 2011.⁵ However, a closer examination of this alleged source (originally indicated by Le Dœuff's in French translation) reveals that Bacon's image appears in a work entitled *The Masculine Birth of Time (Temporis Partus Masculus*, ca. 1603) and that the Latin original significantly differs from the free rendering of the text upon which Le Dœuff's claim rests. Consider the following texts from Le Doeuff 1980 and 2002:

En fait, si des conditions et des projets politiques n'avaient pas mis un terme à ces voyages mentaux, bien d'autres rivages de l'erreur auraient été visités par ces marins. *Car l'île de la vérité est entourée par un puissant océan dans lequel bien des intelligences iront encore faire naufrage dans le tempête de l'illusion* (my italics).⁶

Indeed, if political conditions and projects had not put an end to these mental trips, these mariners would have touched on many another shore of error. *For the island of truth is surrounded by a mighty ocean in which many an intelligence will drown in storms of illusion* (my italics).⁷

Compare with Bacon's Latin:

Ac nisi temporum politiae et provisus ejusmodi ingeniorum peregrinationibus adversiores extitissent, multae etiam aliae errorum orae fuissent peragratae. *Immensum enim pelagus veritatis insulam circumluit; et supersunt adhuc novae ventorum idolorum injuriae et disjectiones* (my italics).⁸

Bacon's passage can be rendered in English as follows:

⁵ See MENDIETA 2011, pp. 347-351.

⁶ LE DOEUFF 1980, p. 19.

⁷ LE DOEUFF 2002, p. 9.

⁸ BACON (c. 1603), p. 27.

And if political governance and the views of the future would not have been so adverse to the wanderings of the minds, then many other shores of error would have been visited. *Indeed an immense sea encircles the island of truth; and even now new injuries and disruptions occur by the blustering of the idols* (my italics).⁹

In particular, that passage contains no image of the ocean as a seat of illusion and of the pure understanding as an island of truth. Bacon's program is to emend and purify human understanding from native and inherent superstitions, deceiving fictions, social and cultural prejudices also due to traditional authorities (idols), which alter and twist the sound relation between mind and things of the senses. In this passage, Bacon makes people aware of the persistence, despite the outlook of his modern age, of mental «errors». He presents them as obstacles, damage or injuries to the progressive advancement of learning. He renders this metaphorically, with the image of truth as an island lapped by an immense sea. Its shores are still showing wrecks due to the persistent «blustering» of idols (the Latin word for 'wind' also means 'fable' as is retained in the Italian *folia*, and at one more remove in the English 'folly'). Do we have then to reject Francis Bacon as a source for Kant's metaphor ?

As is well known, Kant added to the frontispiece of the second edition of the *Critique of pure Reason* a motto drawn from the Preface of Bacon's *Instauratio Magna* which stated a sort of continuity between Bacon's spirit and Kant's quest for grounding an anti-dogmatic metaphysics. The motto reads: «each may well hope from our instauration that it claims nothing infinite, and nothing beyond what is mortal; for in truth it prescribes only the end of infinite errors, and this is a legitimate end». The motto is featuring Kant's critical metaphysical project to curb the theoretical pretensions of reason with the doctrine of transcendental illusion while at the same time securing the functions of reason to give systematic unity and completion to the knowledge provided by the understanding. Can we then reject Bacon as a source for Kant's metaphor about the land of the truth of the understanding and the stormy ocean of reason only on strict philological reason?

This is what I contend, on the following grounds. Against the background of

⁹ My translation. Cf. BACON 1964, p. 69: «In fact, had not political conditions and prospects put an end to these mental voyages, many another coast of error would have been visited by those mariners. *For the island of truth is lapped by a mighty ocean in which many intellects will still be wrecked by the gales of illusion*» (my italics).

the paralogisms of reason, consider an interesting and often neglected passage of the 1781 edition, in which Kant more explicitly refers to products of imagination which enter the realm of fictions and give rise to rational psychology as a pseudo-doctrine, an «imagined» (*eingebildete*) science, through reification and hypostatization:

Thus every dispute about the nature of our thinking being and its conjunction with the corporeal world is merely a consequence of the fact that one fills the gaps regarding what one does not know with paralogism of reason, making thoughts into things (*Sachen*) and hypostatizing them; from this arises an imagined science (*eingebildete Wissenschaft*), both in regard to affirmative and negative assertions, in that everyone either presumes to know something about objects about which no human being has any concept, or else makes his own representations into objects (*seine eigene Vorstellung zu Gegenstanden macht*), and thus goes round and round in an eternal circle of ambiguities and contradictions.¹⁰

Kant then presents dogmatic semblances (*dogmatischen Blendwerke*) correlated to «imagined» happiness (*eingebildete Glückseligkeit*), which only a severe criticism can keep under control, by mapping and delimiting the speculative cognition of reason:

Nothing but the sobriety of a strict but just criticism can liberate us from these dogmatic semblances [...] and limit all our speculative claims merely to the field of possible experience, not by stale mockery at attempts that have so often failed, or by pious sighing over the limits of our reason, but by means of a complete determination of reason's boundaries according to secure principles, which with the greatest reliability fastens its *nihil ulterius* on those Pillars of Hercules that nature has erected, so that the voyage of our reason may proceed only as far as the continuous coastline of experiences reaches, a coastline that we cannot leave without venturing out into a shoreless ocean, which, among constantly deceptive prospects, forces us in the end to abandon as hopeless all our troublesome and tedious efforts.¹¹

Accordingly only through rigorous criticism can the power of imagination lose its deceptive speculative effect as the trap into which theoretical reason 'necessarily' falls, «making us think that we are capable of knowing beyond the

¹⁰ *KdrV A*, p. 395.

¹¹ *KdrV A*, pp. 395-6.

limits of possible experience».¹² Kant's instances of transcendental subreption and deceptive prospects (*trüglichen Aussichten*) involve reference to a (mistaken) reified use of the power of imagination to produce representations of objects beyond real nature, thus being able even to replace empirical references, resting on the analogy between its inventions and material drawn from senses and real perceptions, often inadvertently.

Indeed, in the second edition of the *Critique of pure Reason* (1787), Kant specifies that the power of imagination (*Einbildungskraft*) is the capacity (*Vermögen*) to represent an object even without its presence in intuition¹³ and another feature, clearly stated in both editions of the first *Critique*, is that for itself it has no proper guiding principle of unity, it is a «blind» function of the *Gemüth*.¹⁴ Therefore, when a synthesis occurs, which draws material from the senses, this operation does not necessarily require that we *think about it*: in Kant's terms, imagination, not as merely reproductive, but as responsible for the synthesis of sensations, empirical intuitions and sensory images,¹⁵ without which we would have no cognition at all, is a function «of which we are seldom even conscious».

Note that Kant employs a maritime metaphor to visualize his quest for a rigorous criticism to free us from the captivating illusions of ungrounded metaphysical doctrines and how the ocean lures us on by deceitful promises and is the proper seat of illusions for the voyagers of reason because it is shoreless. Here Kant states that without remaining in sight of the coastline, which represents instruction from experience, our thought remains without any reliable orientation, gets lost and is forced to renounce its journey, since it is deceived about the right way to go. Note that Kant does not appeal to the external supreme authority of God's illumination and providence to help us in a shoreless ocean: the voyage of exploration on the high (boundless) seas turns out in the end to be a hopeless effort. Moreover, his reference to the Pillars of Hercules, here invoked as boundaries imposed by blind natural necessity, carries no collective invitation to transgress them to increase our knowledge.

The frontispiece of the 1620 Bacon's *Instauratio magna*, the book from which in 1787 Kant drew the motto, figures a ship that transgress the boundaries of the pillars of Hercules (FIG.1). Note that just below the ship in the foreground passing through the pillars of Hercules there is the motto: *multi pertransibunt at augebitur scientia* (many will pass through and knowledge will

¹² LORD 2011, p. 46.

¹³ *KdrV* B, p. 151.

¹⁴ *KdrV* A, p. 78/ B, p.103.

¹⁵ *KdrV* A, p. 120-1.

be augmented). However, Kant does not seem to encourage ignoring the ancient warning *nec plus ultra*, and go further beyond. His concern is how speculative reason can avoid the danger of erring in a world of fables. Though omitted in the second edition of 1787, there is no reason to regard the omission of the passage quoted above as any change in Kant's view on the relation between discipline through critique and metaphysics. My conjecture is that Kant omitted the 1781 reference to the Pillars of Hercules to avoid any apparent contrast with his anti-Baconian endorsement of the *nec plus ultra* and his Baconian endorsement to put an end to the cognitive errors of a speculation which ventures beyond the finite.

Reason is burdened by a dialectic or logic of illusion or semblance, mistaking the necessity with which it forms an idea as a *focus imaginarius* (sic) for a real object. The theoretical illusions of reason according to the wish of metaphysics to reach beyond the boundaries of all possible experience are thus supported by an uncontrolled use of the power of imagination. In my view this happens because in the case of metaphysics, the understanding has removed the constraints of the application of its a priori concepts to experience; therefore it inevitably fails to hold imagination within the limits of possible experience. In the *Prolegomena* Kant writes an important note in this regard:

The imagination may perhaps be excused if it daydreams every now and then, i.e., if it does not cautiously hold itself inside the limits of experience; for it will at least be enlivened and strengthened through such free flight, and it will always be easier to moderate its boldness than to remedy its languor. That the understanding, however, which is supposed to think, should, instead of that, daydream – for this it can never forgive; for all assistance in setting bounds, where needed, to the revelry of the imagination depends on it alone. The understanding begins all this very innocently and chastely. First, it puts in order the elementary cognitions that dwell in it prior to all experience but must nonetheless always have their application in experience. Gradually, it removes these constraints, and what is to hinder it from doing so, since the understanding has quite freely taken its principles from within itself? And now reference is made first to newly invented forces in nature, soon thereafter to beings outside nature, in a word, to a world for the furnishing of which building materials cannot fail us, since they are abundantly supplied through fertile invention, and though not indeed confirmed by experience, are also never refuted by it. That is also the reason why young thinkers so love metaphysics of the truly dogmatic sort, and

often sacrifice their time and their otherwise useful talent to it.¹⁶

If so, how can Kant hold that this semblance need not deceive us; how can it be prevented from leading us astray and we may succeed in avoiding its pitfalls? My questions are: Can we assume that the revelry of an imagination uncontrolled by an understanding which innocently slides to the ill-grounded assumption that the unconditioned is a given object, play a role in affecting speculative reason? Does imagination support the inevitable temptation of metaphysical cognitions which strive to attain the unconditioned completeness of the ideas of reason independently of and beyond all experience¹⁷? More importantly, how can the self-knowledge and criticism of reason hinder and prevent this sort of abuse?

Against this background it becomes relevant to look in another direction, that is, Kant's lectures on physical geography, recalling the *pragmatic* task Kant ascribed to his lectures, which he regularly offered for 40 years, from 1756 to 1796. Informing students about the advantages of following his course, he explained:

It is not to be taken as a small advantage, that the gullible admiration of the caretakers of unending extravagant lucubrations (*unendlicher Hirngespinnste*) has made way for a cautious examination, through which we are in a position to acquire sure knowledge from credible witnesses, without the danger of erring in a world of fables.¹⁸

As one commentator recently wrote, if it contains a careful, reliable, scientifically tested and controlled account of natural causality, physical geography «can teach students to exercise their judgment and critically distinguish between a true account of the world and fairy tales, not only those brought forth by religion, but also by those brought forth through ungrounded metaphysics».¹⁹ If, as Tonelli put it, the *Critique of Pure Reason* is primarily a work on the «methodology of metaphysics», the role played by physical geography cannot be underestimated.²⁰

Kant never left Koenigsberg physically, but mentally he certainly was a great traveller. We have studies on his command of the relevant contemporary

¹⁶ *Prolog.* § 35, AA IV, p. 317.

¹⁷ LORD 2011, pp. 46 ff.

¹⁸ AA II, p. 3.

¹⁹ WILSON 2011, p. 165.

²⁰ TONELLI 1994, p. 4.

geographical literature and on his keeping himself up to date with the most recent publications. We know he read all his main sources in German translation,²¹ including a host of accounts of voyages around the world: e.g. Hawkesworth (German trans. 1774), de Bougainville (German trans. 1772), Forster (German trans. 1778-80), likely Phipps (German trans. 1777), etc.

At first, I was following the standard view that Kant's metaphor of the stormy and vast ocean with icebergs and fog banks looking like land was figuring the Northern Sea, so I first went across the accounts of the scientific expeditions towards the Spitzbergen that Kant quotes in his lectures on physical geography.

It was not long before we saw something on the bow, part black and part covered with snow, which from the appearance we took to be islands and thought that we had not stood far enough out; I hauled up immediately to the NNW and was soon undeceived, finding it to be ice which we could not clear upon that tack.²²

I took this text for a possible source only for a while. Despite the attractive similarities with Kant's metaphor, two aspects did not fit at a second thought: first off, in A236/B259 Kant speaks of fog banks and icebergs which misrepresent lands, whereas Phipps describes a situation where fog banks make icebergs looking like mountains, moreover Kant speaks of explorers who are over eager to discover new lands, whereas the Phipps expedition, like other Arctic expeditions, was looking not for new lands, but for a north-eastern passage to India.

I do hope I have now properly paved the way for a convincing alternative, which draws from the maritime culture of the XVIII century, in particular to the account of these polar expeditions aimed at discovering new lands. At the time, the main issue at stake was to mapping the *terra firma* of an alleged Antarctic continent, 'deduced' by the speculative reasoning of the geographer to the French King, Philippe Buache, since 1757. As mentioned, maritime culture was familiar to Kant as material for his lectures on physical geography. I wish to draw attention to a page from Georg Forster's *Voyage towards the South Pole and Round the World* in the years 1772-75 with Captain James Cook. Forster originally published the text in English (1777) and then translated it into his native German, the first vol. in 1778, the second in 1780, with some variants, after that his father, the famous naturalist Johann Reinhold Forster was

²¹ STARK 2011, p. 98, note 5.

²² PHIPPS 1774, Entry of July 5, p. 36.

prevented to do so by a contract with the British Admiralty. Being himself a naturalist, the young George could well provide that kind of expertise and training in objective verification of empirical data which meets the requirement of sure knowledge based on reliable testimony, advocated by Kant for the content of his lectures on Physical Geography.²³ Georg Forster was also charged by the astronomer of the expedition, William Wales, to be not the real author, the book actually being the work of his father to avoid any contrast with the Admiralty. In any event, Forster appears to be so methodologically alert to approach nature scientifically, that is, with a previously designed plan, his *Leitfaden* in Kant's sense, or «thread of Ariadne» through the «labyrinth of human knowledge». In his Lectures on Geography Kant cautioned that «there is more to knowledge of the world than just seeing the world»²⁴ and then that «through travel one can broaden one's knowledge of the external world, but this is of little use if one has not already received a certain preliminary exercise through instruction».²⁵ In a similar vein, in the Preface to his book, Forster criticizes the contradictions in the accounts of different travelers, he criticizes the presentation of a simple collection or a confused heap of disjointed, accidental facts from all parts of the world «which no art could reunite into a whole», and which do not increase knowledge.²⁶ Finally, he points to the regulative use of general consequences deduced from the combination of different facts, in order to orient oneself in observation and research.

Can Forster's account, or *philosophische Beschreibung* as Wieland regarded it, also provide the pragmatic tools for venturing out onto the shoreless, illusory sea of theoretical reason, able to discern semblances from truth, and thus becoming certain whether there is anything in it for which to hope? If our reconstruction of Kant's theory of imagination as responsible for both the illusory and the regulative aspects of reason is correct, we should find in Forster, the skilled naturalist and reliable empirical scientist, a model of what we need to curb the misleading and reifying role of imagination and to make it work for a sound, thinking understanding that properly holds itself within the limits of our possible experience, thus setting bounds to any imaginary free flight. Note that in a 1778 issue of *Der Teutsche Merkur* Wieland portrays Georg Forster as a man of outstanding capabilities, a man of knowledge, which put him in a

²³ On Forster 1778 as source for Kant's reference to Irving's method of desalination of sea water in his Lectures on Geography, see ADICKES 1911, p. 99.

²⁴ AA IX, p. 157.

²⁵ *Ibid.*, p. 158.

²⁶ FORSTER 1777, p. 9.

position to see things better, more perspicacious in comparisons and correct in conclusions than a common voyager.²⁷

Thus, I invite you to consider the following page pertaining to the quest to certify the discovery of Cape Circumcision. In his second voyage, Cook had been instructed to travel to the unexplored part of the Southern hemisphere to determine whether it was merely an immense extension of water or contained another continent (and, if so, to take possession of it for the maritime power of Britain). Years before, on January 1st, 1739, Bouvet de Lozier had spotted a land mass South of the 44th parallel and called it *Cape Circumcision*. He was unable to land due to dense fog, but he believed it was a promontory of the *Terrae Australis*. Buache had used Bouvet's discovery to promote his own speculative theory of continental balance to posit the existence of a Southern Continent as massive as the Asiatic continent. Cook was to find the Cape again and determine whether it was part of the presumed new land. Here is Forster's account of a page of history of deceptive hopes and endless efforts to rediscover Bouvet's land and discover a new Antarctic mainland:

The latitude we were now in, was that in which Captain Lozier Bouvet had place his pretended discovery of Cape Circumcision, and our longitude was only a few degrees to the eastward of it: the general expectation of seeing land, was therefore very great [...] *every one was eager to be the first to announce the land. We had already had several false alarms from the fallacious conformation of fog banks, or that of islands of ice half hid in snow storms*, and our consort, the Adventure, had repeatedly made the signals for seeing land, *deceived by such appearances*; but now, the *imagination warmed* with the idea of M. Bouvet's discovery, one of our lieutenants [...] acquainted the captain that he plainly saw the land [...] We saw an immense field of flat ice before us, broken into small pieces on the edges, a vast number of islands of ice of all shapes and sizes rose beyond it as far as the eye could reach, and some of the most distant considerably raised by the hazy vapours which lay on the horizon, had indeed some appearance of mountains. Several of our officers persisted in the opinion that they had seen land, till Capt. Cook, about two years and two months afterwards (in February 1775) [...] sailed over the same spot and found neither land nor even ice there at that time [...] We passed through quantities of broken ice in the afternoon, and saw another extensive ice-field, beyond

²⁷ See WIELAND 1778, p. 63: «[...] ein Mann von vorzüglichen Fähigkeiten [...] von Kenntnißen die ihn in den Stand setzen besser zu sehn, scharfsinniger zu vergleichen, richtiger zu schliessen als gemeine Seefahrer».

which several of our people still persisted in seeing land, taking fog-banks for land (my italics).²⁸

In Forster's own German reading of this passage, note the expression *trügliche Gestalt* for the «fallacious conformation» of fog banks and the icebergs, the reference to a stormy weather, the use of the substantive *Täuschungen* (illusions, for «appearances» in the English version) and the verb *täuschen* (to deceive), for a description of the Antarctic Ocean as nothing but a Kantian seat of illusion, and the use of the terms *Einbildungskraft* and *Idee* associated to the verb *erhitzen* to convey the same excited searching around for land of the Kantian *herumschwärmenden Seefahrer*.²⁹

Note also the different attitude of Forster, a more detached observer because he was not professionally involved in Cook's mission, in contrast to the eagerness of the crew to announce land. Forster records how deceptively may appear the shapes of fog-banks and icebergs, though his skilled and informed judgment does not take those appearances to represent coastline or mountains. Moreover, he is aware of the overwhelming power of imagination on the senses when fired by mental presumptions.

To conclude, I contend that this primary source of maritime culture is the proper source of Kant's metaphor of the sea in the first *Critique*, which is neither the invention of his own geographical imaginary, nor a copy from Bacon, nor even a repetition of his own earlier simile, as scholarship as held

²⁸ FORSTER 1777, pp. 102-3.

²⁹ See FORSTER 1778, pp. 97-8: «Wir waren jetzt gerade unter eben der Polhöhe, in welcher der Capitain Lozier Bouvet das Cap Circoncision gefunden haben will, und der Meereslänge nach befanden wir uns nu rum wenige Grade davon, weiter gegen Osten. Jedermann erwartete daher mit grosser Ungeduld Land zu erblicken [...] jedweder wollte gern der erste sein, Land! auszurufen. Die trügliche Gestalt der Nebelbänke, oder der in Schneegestöber gehüllten Eisinseln hatte schon manchen falschen Lärm veranlasst, und die Adventure, unser Reisefährte, ward durch solche Täuschungen oft erleidet uns Signale zu geben, dass sie Land sähe. Unter andern hatte die Idee von Bouvets Entdeckung die *Einbildungskraft* eines unsrer Lieutenants dergestalt erhitzt [...] er sehe ganz deutlich Land. Diese Neuigkeit brachte uns alle aufs Verdeck. Wir sahen aber nichts weiter also in ugeheures flaches Eisfeld vor uns, das am Rande in viele kleinere Stücke gebrochen war; und eine grosse Menge von Eisinseln aller Gestalt und Grösse stiegen, so weit das Auge nur reichen konnte, hinter demselben empor. Einige der entferntern schienen, vermittelt der Strahlenbrechung in den Dünsten des Horizonts, weit höher als sie in der That waren, und sahen wirklichen Bergen ähnlich. *Dieser Anblick war so täuschend*, dass viele unsrer Officiere dabei blieben, sie hätten hier Land gesehen, bis endlich Capitain Cook zwei Jahre und zwei Monate nachher (nemlich im Februar 1775) [...] gerade über denselbigen Fleck wegsegelte, wo es hätte liegen müssen, wo aber damals weder Land noch Eis mehr zu sehen war. Am Nachmittage kamen wir durch viel gebrochenes Eis und sahen ein zweites grosses Eisfeld, jenseit dessen verschiedne unsrer Leute noch immer Land zu sehen behaupteten, ungeachtet auch dies, so wie das vorige im Grundeaus nichts als Nebelbänkenbestand» (my italics).

heretofore. Moreover, to draw upon the maritime culture of his age had the essential significance of training the mind of one who judges critically. Critical training means learning to check one's own aspiration against the test bench of sensed and shared experience, to achieve sure and empirically confirmed knowledge, it means fostering self-knowledge, studying the nature (laws, extension, limits) of our reason, «by which reason may secure its rightful claims while dismissing all its groundless pretensions»;³⁰ ultimately, it means to learn prudence to orient ourselves in thought pragmatically. If I am right, if the attitude of the officer of the *Adventure* – the tender of the flagship *Resolution* – casts light on Kant's metaphor of the ocean as seat of illusion for speculative reason and dogmatic metaphysics, then we must consider how to have one's own imagination excited by an idea (of Bouvet's discovery), and to fall into the trap of presuming to see what one hopes, deceived by a natural scene fantastically arranged by nature's free play of shapes, fog and colors, functions as a warning and a lesson within the economy itself of the first *Critique*.

References

Works by Kant: Abbreviations

AA

Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. Berlin: Reimer 1910-

II: *Vorkritische Schriften II 1757-1777*

III: *Kritik der reinen Vernunft*, 2 ed. 1787 [*KdrV B*]

IV: *Kritik der reinen Vernunft*, 1 ed. 1781 [*KdrV A*], *Prolegomena* [*Prol.*]

IX: *Physische Geographie*

XVII: *Handschriftlicher Nachlaß*. Metaphysik Erster Teil

Cambridge editions and translations of the works of Immanuel Kant:

KdrV A/B: Critique of pure Reason, ed. by P. Guyer, transl. by P. Guyer & A. W. Wood,

Cambridge, Cambridge University Press, 1998 [*CpR*].

Prol.: Prolegomena to any future Metaphysics that will be able to come forward as Science (1783),

transl. by G. Hatfield, in: Kant, *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. by H. E. Allison, P.L. Heath.

³⁰ *KdrV A*, p. xi.

Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 29-170.

Primary literature

BACON (c. 1603)

F. Bacon, *Temporis Partus Masculus, Sive De Interpretatione Naturae*, in: *The Works of Francis Bacon*, ed. by J. Spedding et al., Vol. VII, *Philosophical Works*, Boston, Houghton, Mifflin and Company, 1900, pp. 16-32.

—1964

The Masculine Birth of Time, in: *The Philosophy of Francis Bacon*, trans. by B. Farrington, Chicago, University of Chicago Press, pp. 60-72.

FORSTER 1777

G. Forster, *A voyage round the world: in His Britannic Majesty's sloop, Resolution, commanded by Capt. James Cook, during the years 1772, 3, 4 and 5. By George Forster [...] in two volumes*, London, Printed for B. White, Fleet-Street; J. Robson, Bond-Street; P. Elmsly, Strand; and G. Robinson, Paternoster-Row.

—1778

Johann Reinhold Forster's Reise um die Welt während den Jahren 1772 bis 1775 in dem von Seiner itztregierenden Grosbritannischen Majestät auf Entdeckungen ausgeschickten und durch den Capitain Cook geführten Schiffe the Resolution unternommen eschrieben und herausgegeben von dessen Sohn und Reisegeführten George Forster; übersetzt vom Verfasser selbst (Bd. 1, 1778, Bd. 2, 1780). Berlin, Haude und Spener.

PHIPPS 1774

C. J. Phipps, *A Voyage towards the North Pole undertaken by his Majesty's command in 1773*, London, W. Bowyer and J. Nichols for J. Nourse.

— 1777

Reise nach dem Nordpol. Auf Befehl Ihro Königl. Grosbritannischen Majestät. Unternommen im Jahr 1773. Von C. J. Phips (sic), aus dem Englischen, mit Zusätzen und Anmerkungen von Herrn Landvogt Engel, Bern, typographischen Gesellschaft.

WIELAND, 1778

C. M. Wieland, *Auszüge aus Hrn. D. Johann Reinhold Forsters, Mitglied der Gesellschaft der Wissenschaften zu London, Göttingen, Madrid, Upsal u.s.w. Reise um die Welt, während den Jahren 1772-75 [Bd.1. Berlin: Haude u. Spener 1778]*, in: "Der Teutsche Merkur", 3.Viertelj, Weimar, pp. 59 – 75.

Secondary literature

ADICKES 1911

E. Adickes, *Untersuchungen zu Kants physischer Geographie*, Tübingen, J.C.B. Mohr.

LE DOEUFF 1980

M. Le Doeuff, *L'Imaginaire philosophique*, Paris, Payot.

— 2002

The Philosophical Imaginery, trans. by C. Gordon, London/New York, Continuum.

LORD 2011

B. Lord, *Between Imagination and Reason: Kant and Spinoza on Fictions*, in: *Inventions of the Imagination. Romanticism and Beyond*, ed. by R. T. Gray *et al.*, Seattle and London, University of Washington Press, pp. 36-53.

MENDIETA 2011

E. Mendieta, *Geography Is to History as Woman Is to Man: Kant on Sex, Race, and Geography*, in: *Reading Kant's Geography*, ed. by S. Elden and E. Mendieta, Albany, SUNY Press, pp. 345-368.

STARK 2011

W. Stark, *Kant's Lectures on "Physical Geography": A Brief Outline of Its Origins, Transmission, and Development: 1754-1805*, in: *Reading Kant's Geography*, ed. by S. Elden and E. Mendieta, Albany, SUNY Press, pp. 69-86.

TONELLI 1994

G. Tonelli, *Kant's Critique of pure Reason within the Tradition of modern Logic. A Commentary on its History*, ed. from the unpubl. works of Giorgio Tonelli by D. H. Chandler, Zürich/New York,

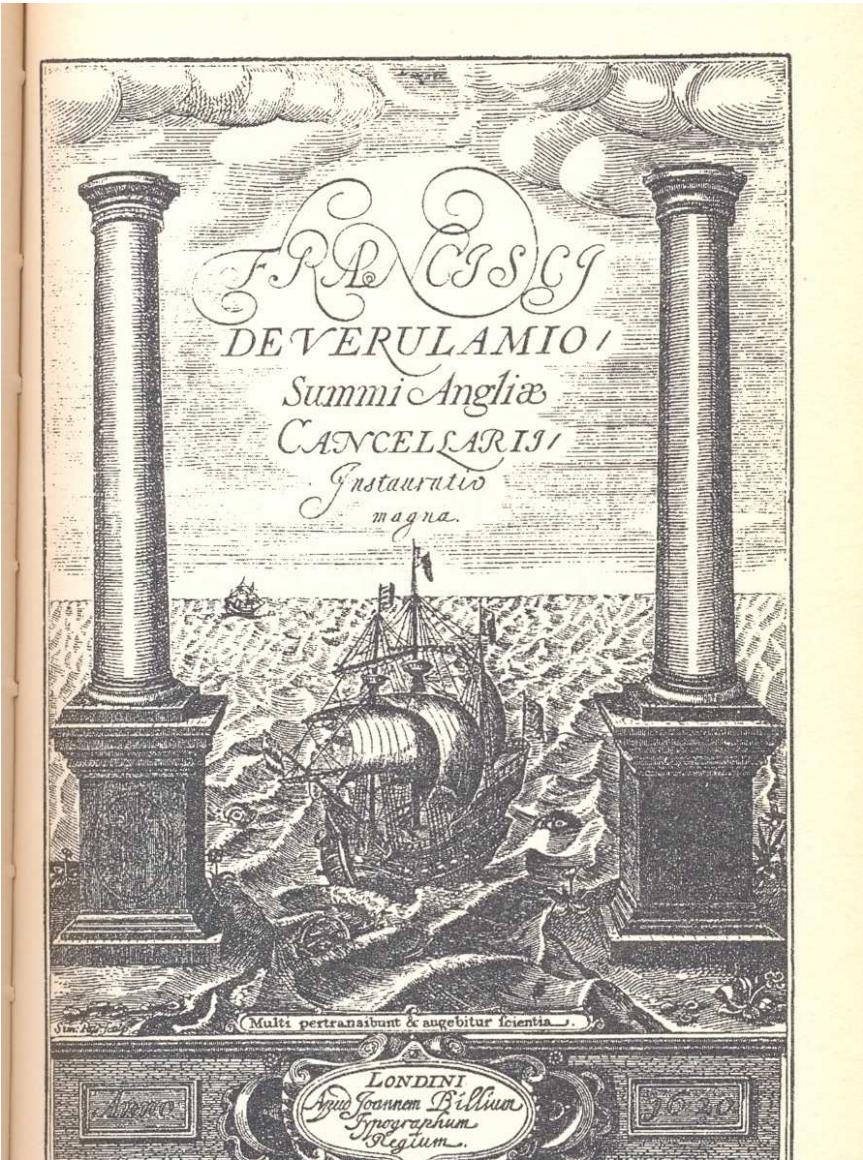
*Ferrini / The land of truth of the understanding and the threatening waters of reason:
maritime sources for a kantian metaphor*

Olms.

WILSON 2011

H. L. Wilson, *The Pragmatic Use of Kant's Physical Geography Lectures*, in:
Reading Kant's Geography, ed. by S. Elden and E. Mendieta, Albany, SUNY
Press, pp. 161-172.

FIG. 1



CONTRIBUTI

SPEECH ACTS AND NORMATIVITY: A PLEA FOR INFERENCEALISM

Federica Berdini

1. Introduction

Since its origins Speech Act Theory has been concerned with the capacity of language to engender normative states of affairs (e.g., commitments, obligations, rights, licenses). While sketching its foundations, John L. Austin (1962/1975) conceived the theory explicitly to account for such a capacity of language. Austin's great contribution to pragmatics is thus to have pointed out, so to speak, that *all speech is action*.

Depending on the way the performance of speech acts is accounted for, two main traditions can be distinguished within Speech Act Theory: «Austinian» approaches, based on rules and conventions, and «neo-Gricean» approaches, based on the speaker's communicative intentions and their recognition by means of inferences.¹ Both traditions can be traced back to some features by means of which Austin characterized the notion of illocutionary act, namely:

(i) the necessity of the securing of uptake (i.e., the understanding of the meaning and force of the utterance) for the successful performance of an illocutionary act,

(ii) the production of states of affairs in a non-normal way, different from natural causation, and, more generally,

(iii) the conventional nature of an illocutionary act.

Aspects (ii) and (iii) played a central role in the development of two different varieties of conventionalism within Speech Act Theory: Searle's «conventionalism of the means» (1969), and Sbisà's «conventionalism of the effects» (1989; 2002; 2009).² On the other hand, Bach and Harnish's (1979) inferentialist approach focuses on (i) in order to encompass the account of speech acts within a broader neo-Gricean explanation of successful linguistic communication.

¹ Cp. Harnish (2005). The use of the term «*inferentialism*» here refers to the second, neo-Gricean kind of approaches to speech acts, and not to Robert Brandom's inferentialism, within whose framework, to be sure, interesting accounts of the normativity of language have been provided. The possibility of a comparison between the these two approaches, interesting as it might be, just oversteps the aim and scope of the present work, and might be topic for further occasion.

² The distinction between the two forms of conventionality is traced by Sbisà herself (2009).

The aim of this paper is twofold. First, it points out the inadequacy of Searle's conventionalist approach (1969; 2001; 2010), and advocates as an alternative an inferentialist approach along with Bach and Harnish (1979).

Second, it proposes an account of *normativity* (in the sense of the normative dimension of the states of affairs produced by the performance of speech acts) within the inferentialist framework. The proposed account appeals to the *presumption about the interlocutor's rationality*, which I derive from Grice's work (1989; 1991; 2001). I suggest that by making this presumption fully explicit, and by attending to the set of expectations and constraints that result from it, we can account for the normative dimension engendered by speech acts.

2. Searle's Conventionalism

To regard Searle's approach as a conventionalist one is actually to make a radicalization, since in *Speech Acts* a pivotal inferentialist element, i.e., the notion of communicative intention, is exploited to account for the «illocutionary effect» (1969: §2.6). However, the role of the communicative intention is dropped in the works subsequent to *Speech Acts* (cp. 1986, in particular). On the contrary, Searle keeps steady the appeal to conventions and rules up to his latest work (2010), and in fact *the illocutionary force of an act is regarded as a matter of the semantic rules governing the expression used to perform it*. It is in this sense that I will consider here Searle's approach as a form of *conventionalism*.³

By labelling Searle's account as *conventionalist*, I essentially follow Harnish's (2009) taxonomy of the approaches within Speech Act Theory.⁴ It seems to me that Searle's account best fits in the Convention-Rule-Norm (C-R-N) based side of the spectrum along which Harnish classifies these approaches. C-R-N theories analyze illocutionary acts in terms of «being performed in accordance with rules, conventions and/or norms» (Harnish 2009: 11).

The hypothesis central to *Speech Acts* is that

Speaking a language is performing acts according to rules. The form this hypothesis will take is that the semantic structure of a language may be

³ See Bach and Harnish (1979: § 7.3) for a characterization of Searle's account as a conventionalist one along these lines.

⁴ This is a broad (and perhaps too loose) characterization of conventionalism, for sure, but it seems to be useful to capture several (and often intertwined) respects under which Searle's account may be regarded as *conventionalist*. On the other hand, stretching a little bit this taxonomy, I will here regard Bach and Harnish's account as *inferentialist*, i.e., an Intention-Inference (I-I) based theory, inasmuch as I will be focusing mainly on their account of *communicative illocutionary acts*, whose performance is a matter of expressing certain kinds of intentions. See section 5 below.

regarded as a conventional realization of a series of sets of underlying constitutive rules, and that speech acts are acts characteristically performed by uttering expressions in accordance with these sets of constitutive rules. (Searle 1969: 36-7)

By *constitutive rules* Searle refers to rules that create, rather than merely regulate, a certain activity, and that have the form «X counts as Y in context C» (1969: §2.5). According to this hypothesis, Searle pursues an analysis of the act of promising, which is then extended to other kinds of illocutionary acts. First it establishes the set of necessary and sufficient conditions for the successful and non-defective performance of the act, and subsequently a set of *semantic* rules for «the use of the illocutionary force indicating device» is extracted from these conditions (1969: Ch. 3). The rules extracted are semantic inasmuch as the recognition, on the part of the hearer (H), of the illocutionary act as an act of a certain type, e.g. as a promise, comes about as a result of H's knowledge of the *meaning* of the sentence (condition 8). The rules extracted are the propositional content rule, the preparatory rules, the sincerity rule – which constrain the propositional content, the utterance circumstances and the mental states of the promisor and the addressee/promisee respectively – and the essential rule. The essential rule, which is the most important, has the form of a constitutive rule and makes the utterance containing the illocutionary force indicating device count as an act of promising.

Searle thus characterizes the *illocutionary effect*, i.e., the understanding of the meaning and force of the utterance, as follows:

In a performance of an illocutionary act in the literal utterance of a sentence, the speaker intends to produce a certain effect by means of getting the hearer to recognize his intention to produce that effect; and furthermore, if he is using the words literally, he intends this recognition to be achieved *in virtue of the fact that the rules for using the expressions he utters associate the expression with the production of that effect.* (Searle 1969: 45, emphasis mine)

The keystone of Searle's project is the *principle of expressibility*, according to which «whatever can be meant can be said» (1969: 68), if needed by enriching the language with new expressions.⁵ This principle enables Searle

To equate rules for performing speech acts with rules for uttering certain linguistic elements, since for any possible speech act there is a possible

⁵ It seems to me that Searle's characterization of the principle of expressibility, and the role it is meant to play within his theory of speech acts, allows for a strong interpretation of the principle itself, along the one given, for example, by Recanati (2003).

linguistic element the meaning of which (given the context of the utterance) is sufficient to determine that its literal utterance is a performance of precisely that speech act. (1969: 20-1)

A consequence of this principle, Searle states, is that cases of nonliteralness, vagueness, ambiguity, and incompleteness «are not theoretically essential to linguistic communication» (*ibid.*), and thus his analysis is limited to «full blown explicit promises» (1969: 55).

Searle also provides an account of indirect speech acts, i.e., cases in which «a sentence that contains the illocutionary force indicators for one kind of illocutionary act» is «uttered to perform, *in addition*, another type of illocutionary act» (1975: 30, emphasis in the original). In order to explain the understanding of such cases Searle appeals not only to

(a) the theory of speech acts previously developed,
but also to

(b) «certain general principles of cooperative conversation»,

(c) «mutually shared factual background information of the speaker and the hearer», and

(d) «an ability on the part of the hearer to make inferences» (1975: 32).

Searle thus provides a reconstruction of the inferential processes the hearer unconsciously carries out, by means of (d), to the understanding of the indirect speech act. In these processes (b) and (c) play a role in assessing the existence of «an ulterior illocutionary point beyond the illocutionary point contained in the meaning of the sentence»,⁶ while (a) and (c) determine what the ulterior illocutionary point is.

Searle then points out a systematic relation between the sentences «conventionally» used in the performance of indirect directives, which have been classified into groups, and the felicity conditions of the type of speech act they are used to perform. In this way an explanation of indirect speech acts is provided «in terms of the theory of speech acts» (1975: 43-8). In particular, an explanation is provided in terms of what I take here to be Searle's *conventionalist* account of speech acts.

3. Issues with Searle's Account

One problem of Searle's conventionalist account is represented by the very methodological assumption on which the analysis is grounded, i.e., the

⁶ According to Searle, the illocutionary point, along with the direction of fit and the expressed psychological state, is one of the dimensions of variation between different types of illocutionary acts. See Searle (1975).

restriction just to literal cases, the «idealization of the concept analysed» (1969: 55). This idealization is made possible by the endorsement of the principle of expressibility, which rules out nonliteral, ambiguous and incomplete cases as theoretically irrelevant.

This attitude seems to be in force also in Searle's account of indirect speech acts, since the appeal to general principles of cooperative conversation (b), factual background information mutually shared by the interlocutors (c), and the hearer's inferential ability (d), proves to be purely instrumental: far from being complemented and integrated with the rule-based account, such inferentialist explanation actually remains peripheral and is merely aimed at the confirmation of the conventionalist speech act theory as developed in *Speech Acts*.

In order for Speech Act Theory to adequately account for nonliteral and indirect cases, it seems that more than (constitutive) semantic rules governing the meaning of the linguistic expressions is needed. To this effect, contextual and intentional factors involved in the determination of the illocutionary force should not just be idle wheels within the theory, as in Searle's account (1975), but rather play an effective role and thus receive appropriate theoretical emphasis. In this respect, an inferentialist approach proves to be preferable to an approach like Searle's (see section 5 and 6 below).

However, the main problem with Searle's account is that it assimilates the illocutionary force of speech acts into the semantic and representational dimension of language. While in *Speech Acts*, following Grice (Searle 1969: §2.6), Searle regarded the communicative intention as constitutive of meaning, later (Searle 1986) he contends that «primary-meaning intentions are intentions to represent and they are *independent of and prior to* the intention to communicate those representations» (1986: 216, emphasis mine).⁷

Even though Searle maintains that «in the standard speech situation the utterance both represents and communicates» (1986: *ibid*, see also 2010: 75), *representation* is defined as consisting of «a propositional content in an illocutionary mode» (1986: 213). Searle seems thus to regard the illocutionary mode as merely a matter of semantic representation. The idea of an assimilation of the illocutionary force to the semantic and representational dimension of language is indeed confirmed by Searle's more recent explicit avowal that

The distinction between the locutionary and the illocutionary, however, does not seem to me to work. The reason is that the meaning of the sentence, which is supposed to determine the locutionary act, is already sufficient to fix a certain range of illocutionary forces. You cannot distinguish between meaning and force, because *force is already part of the meaning of the*

⁷ A *primary-meaning* intention is «an intention to represent», and a *communication intention* «is an intention that the hearer should know the representing intention» (Searle 1986: 216).

sentence. There is no way that I can utter the sentence “It is raining”, or for that matter, “Shoot her”, without performing some illocutionary act insofar as it is a locutionary act. There is no distinction between the locutionary and the illocutionary, because the locutionary is *eo ipso* illocutionary. (Searle 2001b: 221, emphasis mine)⁸

Against Searle, and along with Bach and Harnish (1979), I claim that semantics does not suffice to account for the understanding of a speech act *as* an act of a certain type, with a certain *force*. As a matter of fact, it is not possible to univocally establish a link between an illocutionary act and the locutionary act employed to perform it, since the same locutionary act can carry out different illocutionary acts – e.g. the utterance of the sentence «The door is open» may well be an assertion, an order, a threat, or a piece of advice – and the same illocutionary act can be performed by different locutionary acts, which range from sentences containing explicit performatives to elliptical, ambiguous or nonliteral sentences.⁹

Contrary to Searle’s analysis and the principle of expressibility on which it is grounded, the illocutionary force seems to be irreducible to the locutionary act.¹⁰ In order to vindicate the original Austinian distinction between illocutionary acts and locutionary and perlocutionary ones, I think this aspect of irreducibility should be appropriately highlighted.

Moreover, as Bach and Harnish point out, the linguistic meaning of a sentence *underdetermines* the illocutionary act that can be performed by uttering it, and this applies even to literal cases. For instance, whether the utterance of the sentence «The door is open» constitutes an assertion, an order, a threat, or a piece of advice obviously depends not only on «what is said», but also on the *context of utterance* and on the speaker’s *communicative intention*. Unlike Searle’s, Bach and Harnish’s account genuinely accounts for contextual and inferential factors involved in the determination of the illocutionary force (see *infra*, section 5).

The next section is devoted to Searle’s account of normativity, and to my criticism of it. In sections 5 and 6 I provide a brief overview and an evaluation of Bach and Harnish’s inferentialist account.

⁸ The same contention was already maintained in Searle (1968).

⁹ According to Austin, even non-linguistic behaviour, such as swinging a stick (1962/1975: 119-20), may constitute an illocutionary act.

¹⁰ For a recent criticism of Searle’s treatment of illocutionary force see Kissine (2011).

4. Searle on Normativity

In *Making the Social World* (2010) Searle is concerned with the nature of the commitment engendered by the performance of speech acts. According to Searle the production of a public deontology, i.e., a set of normative states of affairs such as commitments, obligations, rights, is an essential feature of language:

We will not understand an essential feature of language if we do not see that it necessarily involves social commitments, and that the necessity of these social commitments derives from [i] the social character of the communication situation, [ii] the conventional character of the devices used, and [iii] the intentionality of speaker meaning. (2010: 80, numbering added)

After indicating two features proper to the notion of commitment, namely irreversibility and obligation, Searle argues: «these two features combine in speech acts performed *according to rules*» (2010: 83, emphasis mine). According to this latter characterization of commitment, the second of the three elements determining the necessity of social commitments – [ii] the conventional character of the devices used – seems to play a major role; that is what makes Searle's account of normativity a *conventionalist* one.

There is, anyway, further support for this interpretation. According to Searle, the commitment produced by the use of the «collectively accepted conventional procedures» is *internal* to the procedures (2010: 82). In *Rationality in Action* (2001a: ch. 6), while providing an account of the creation of commitments (there denominated «desire-independent reasons for action»), Searle claims that «the apparatus we use for the creation of desire-independent reasons for action is the set of constitutive rules of speech acts and *their realization in the semantic structure of actual human language*» (2001a: 179-80, emphasis mine).

Searle seems therefore to be committed to the view that the successful performance of an act, i.e., *in accordance with the relevant semantic rules*, cannot but produce the commitment of the speaker to the conditions of satisfaction proper to the speech act performed. He in fact avows that «it is tempting, and indeed true, to say that the constitutive rules of the institutions of statement making and promising make every statement into a commitment to truth and every promise into an obligation to do something» (2010: 81). The performance of speech acts, by means of the invocation, on the part of the speaker, of the relevant constitutive rules, brings about commitments, which are thus «already built into the structure of the speech act» (2001a: 174).

It seems natural to me to construe [iii] the intentionality of speaker meaning as (merely) an explication of the *internal* character of the commitment. By «speaker meaning» Searle means the occurrence, in the standard speech act

situation, of the speaker's primary-meaning intention *and* her communicative intention (Searle 1986; 2010). But, as I have argued in section 3, and by his own admission, Searle conceives the illocutionary force as already contained in the meaning of the sentence, at the representational and semantic level. Further on Searle (2010) in fact explains that the speaker's *intentional* «imposition of conditions of satisfaction on conditions of satisfaction»¹¹ (i.e., the primary-meaning intention, or intention to represent), and its *public* performance by means of *conventional* devices used, necessarily involves the creation of the deontic powers relevant to the speech act performed. Commitments are not further «accretions» beyond the act of meaning something by an utterance, but language itself, Searle claims, provides «the public assumption of conventionally encoded commitments» (2010: 84).

Searle's account of normativity constitutes a complement to his conventionalist account of speech acts, since the explanation of the creation of commitments, as well as their nature, is due to the set of constitutive rules governing the successful performance of speech acts, and ultimately to the conventional character of the linguistic devices employed in such performances.

My aim is to retain the characterization of normativity as *internal* to the performance of speech acts – let's call this, along with the necessity to account for the distinctness of the illocutionary level, the *Austinian constraints* on an adequate development of Speech Act Theory. Nonetheless, I think Searle's conventionalist account of the normative dimension engendered by speech acts should be rejected, essentially for the very same reasons I have rejected his development of Speech Act Theory.

5. The Inferentialist Approach

The main tenet informing Bach and Harnish's theory is their conception of linguistic communication as an inferential process (1979: §1.2). Unlike Searle, they regard the connection between the linguistic meaning of a sentence and the speech act it serves to perform as essentially inferential.

Joining the neo-Gricean/inferentialist tradition within Speech Act Theory – the one launched by Strawson (1964) – they maintain that a large class of

¹¹ By imposition of conditions of satisfaction on conditions of satisfaction Searle means the double level of intentionality of the speaker's intentional production of a physical utterance *and* this utterance's being intended as having certain conditions of satisfaction (those being determined by the intentional state expressed by the utterance, e.g. belief, desire, intention); see Searle (2010: 74-6).

illocutionary acts is communicative:¹² the intentions with which these communicative illocutionary acts are issued are communicative ones. *Communicative intentions* are defined as essentially overt¹³ and reflexive:

They are reflexive intentions, in the sense of H. P. Grice (1957): a reflexive intention is an intention that is intended to be recognized as intended to be recognized. We further restrict illocutionary intentions to those intentions whose fulfilment consists in nothing more than their recognition. The sort of reflexive intentions that has this feature is that of expressing an attitude (such as a belief or desire). Accordingly, an act of linguistic communication is successful if the attitude the speaker expresses is identified by the hearer by means of recognizing the reflexive intention to express it. (Bach and Harnish 1979: xiv-xv)

Bach and Harnish thus conceive communication as consisting in the speaker's *expression of an attitude* by means of reflexive-intending «that the hearer take [the speaker]'s utterance as *reason* to believe one has the attitude» (1979: 39, emphasis mine). The outcome of a successful act of communication, i.e., the *illocutionary effect*, consists in the recognition, on the part of the hearer, of the speaker's reflexive intention. Depending on the attitude expressed – beliefs, desires, intentions, and feelings – a taxonomy of communicative illocutionary intentions (and therefore types of speech acts) is provided (1979: ch. 3).

Bach and Harnish account for the performance of speech acts by putting forward the *speech act schema* (SAS), which represents the pattern of the inference a hearer follows, and is intended to follow, in order to identify the illocutionary act performed by the speaker.¹⁴

The SAS involves not only «what is said» (i.e., the meaning of the sentence), but also *mutual contextual beliefs* (MCBs), and general mutual beliefs peculiar to the communicative situation. In particular, the general mutual beliefs are *presumptions* on which the hearer relies on in order to infer the speaker's illocutionary intention. They represent the conception of the communicative situation shared by the interlocutors and constitute the very conditions of possibility of the communicative exchange. These presumptions are:

¹² Bach and Harnish distinguish between *communicative* illocutionary acts and *conventional* illocutionary acts. Although they trace this distinction, their approach can be defined as mainly inferentialist (see Korta and Perry 2006: 19).

¹³ In Bach and Harnish 1979 the «overt»ness of the communicative illocutionary intention – in Strawson's words, its «essential avowability» (1964: 454) – is built into the communicative presumption (CP) (see below in this paragraph).

¹⁴ The SAS is supposed to represent only communicative illocutionary acts, since for conventional illocutionary acts conventional intentions, rather than illocutionary ones, have to be fulfilled, i.e., when the relevant convention is satisfied (Bach and Harnish 1979: 108).

Linguistic presumption (LP): The mutual belief in the linguistic community C_L that

- i. the members of C_L share L , and
- ii. that whenever any member S utters any e in L to any other member H , H can identify what S is saying, given that H knows the meaning(s) of e in L and is aware of the appropriate background information. (1979: 7)

Communicative presumption (CP): The mutual belief in C_L that whenever a member S says something in L to another member H , he is doing so with some recognizable illocutionary intent. (1979: 7)

Presumption of Literalness (PL): The mutual belief in the linguistic community C_L that whenever any member S utters any e in L to any other member H , if S could (under the circumstances) be speaking literally, then S is speaking literally. (1979: 12)

A general form of the SAS is thus presented for literal (and direct) cases (1979: 61):

		<i>Basis</i>
L1. [<i>Utterance act</i>]	S is uttering e	hearing S utter e
L2. [<i>Operative meaning</i>]	S means ... by e	L1, LP, MCBs
L3. [<i>Locutionary act</i>]	S is saying that $*(\dots p \dots)$	L2, LP, MCBs
L4.	S , if speaking literally, is F^* -ing that p	L3, CP, MCBs
L5.	S could be F^* -ing that p	L4, MCBs
L6. [<i>Illocutionary act</i>]	S is F^* -ing that p	L5, PL

The linguistic presumption (LP) allows the hearer to determine the locutionary act, after the operative meaning of ambiguous expressions has been fixed by means of contextual selection. The communicative presumption (CP) is in force to the effect that the hearer can determine *that* an illocutionary act has been performed (as opposite to cases of practicing one's pronunciation, or of rehearsing some lines). A pivotal and pervasive role is played by MCBs. They fill the general form of the SAS with content, by enabling the determination of the type of illocutionary act performed, i.e., the attitude the speaker expresses by performing it (1979: 40).

The SAS is subsequently enlarged to account for all possible communicative strategies by means of which a speech act can be performed: direct and indirect *literal* cases, and direct and indirect *nonliteral* ones. The same inferentialist account is provided even for such cases: more inferences are required at some stage or other of the schema (1979: ch. 4), whose general form is anyway one and the same.

According to Bach and Harnish the search for nonliteral and indirect illocutionary intentions is triggered by the interruption of a sense of general coherence, and of contextual and *conversational appropriateness* holding in the interlocutors' beliefs about the communicative exchange they are engaged in (1979: 62). Bach and Harnish define a speaker's contribution to the exchange as conversationally appropriate «if and only if it accords with those conversational presumptions in effect at that time» (1979: 65). The notion of *conversational presumptions* is drawn from Grice's maxims, and as presumptions their status is that of «defeasible mutual contextual beliefs» (1979: 62), i.e., they are operative unless there is indication to the contrary.

6. Evaluation of the Inferentialist Approach

Three main reasons have been presented to reject Searle's semantic account of speech acts. In the first place, it proves unable to genuinely account for nonliteral and indirect cases. What's more, given the role played by the speaker's communicative intentions and contextual information in the determination of the illocutionary force, even in the (direct) literal cases, Searle's account seems to be implausible just for its avowed, idealized explanandum, i.e., literal speech acts. Moreover, it assimilates the illocutionary level into the semantic and representational dimension of language, thereby frustrating a main accomplishment of Speech Act Theory as originally outlined by Austin.

In the light of such reasons an inferentialist account à la Bach and Harnish seems to be preferable to Searle's conventionalist one. From the brief overview provided it clearly emerges how the two problems highlighted in Searle's approach do not arise in Bach and Harnish's theory: (direct/indirect) literal and (direct/indirect) nonliteral cases are equally accounted for within one and the same SAS. Furthermore, inasmuch as the SAS is meant to represent the pattern of the inference a hearer follows, and is intended to follow, in order to identify the illocutionary act performed by the speaker, the illocutionary level is adequately accounted for *as pragmatic*. Within the inferentialist account the

meaning of the sentence represents the starting point for the determination of the illocutionary force, but can never exhaust it (1979: 132).¹⁵

Moreover, by explaining how an illocutionary act is understood *as* an illocutionary act of a certain type, Bach and Harnish's approach seems to provide an adequate account of speech acts in that it fully accounts for the distinctness of the illocutionary level.¹⁶

However, an important feature of speech acts, i.e., the normative dimension they bring about, remains unexplained within Bach and Harnish's account. While they concede that what they classify as *conventional* illocutionary acts (*ConvIA*) produce institutional (i.e., normative) states of affairs, they deny that *communicative* illocutionary acts (*CommIA*) do the same. Regarding two types of communicative illocutionary acts, directives and commissives, Bach and Harnish state:

Although effectives [*ConvIA*] like licensing and prohibiting create rights or obligations, it should not be thought that directives do likewise, at least *as illocutionary acts*. At best, they create mutual beliefs between *S* and *H* about rights or obligations, and it is a moral question whether (or when) they create rights and obligations. (1979: 124, emphasis mine)

Commissives are acts of undertaking obligations, but to undertake an obligation is not automatically to create one, even if *S* uses a performative like "I promise". *S*'s utterance may express his belief that an obligation is thereby created, but that does not make the belief true even if *H* shares the belief and it is mutual. That *S* is obliged to fulfill his commitment is a *moral* question not answerable by the theory of illocutionary acts. (1979: 125, emphasis mine)

More recently Harnish (2005) has envisioned a way of accounting for the normativity associated with the performance of speech acts by considering the inferentialist notion of expressing an intentional state in uttering a sentence and the notion of taking a normative stance in uttering a sentence (this last notion is borrowed from William Alston's development of Speech Act Theory, based on conventions, rules and norms) as equivalent. He argues as follows:

¹⁵ Within such an account it is supposed that inferential processes intervene also in the determination of the locutionary act, of «what is said,» since they help to fix not only the operative meaning of ambiguous expressions, but also the relevant referents of definite descriptions, pronouns, and proper names (1979: §§2.2-2.3).

¹⁶ Of course this is not to say that it is the best account possible. It is at least dated. In particular, the claim of the psychological plausibility of the SAS (see Bach and Harnish 1979: ch. 11) should be confronted with up-to-date empirical evidence from experimental pragmatics. As a consequence, a number of refinements would be in order, not least the questioning of the *presumption of literalness*.

If *S*'s expressing the belief that *P* (in uttering *e*) involves giving *H* a reason to think that *S* holds "*P*" true, then one takes responsibility for those reasons being reasons for the truth of "*P*". If this were sufficient for taking responsibility for the truth of "*P*", then we would have the connection. (2005: 36)

Even though this seems to him not to be sufficient, Harnish still suggests that the Gricean notion of «expressing an intentional state» seems to be connected to high-level notions as «commitment», and «taking responsibility» via the notions of being liable to criticism and blame (2005: 38). Yet he claims that further work is required to establish whether that connection holds.

In the following section I indicate a possible way to account for the normativity associated with the performance of speech acts within the inferentialist framework.

7. A Fully Inferentialist Account of Speech Acts

In the introduction I have presented Austin's *How to Do Things with Words* as a great contribution to pragmatics for the reason that it claims that *all speech is action*. The relevant dimension of action investigated in the lectures is that engendered by speech acts at the illocutionary level.¹⁷ An adequate theory of speech acts should therefore not only provide a plausible account of the way in which speech acts are performed and understood *as* illocutionary acts of a certain type; it should also explain how normative states of affairs are generated by means of the very performance of those speech acts (above I have named these two desiderata for Speech Act Theory *Austinian constraints*). In this latter respect I distance myself from Bach and Harnish (1979), and similarly to Searle (2001; 2010) I do regard the deontology associated with speech acts as *internal* to their performance.

As to the connection between the expression of a certain attitude (i.e., the performance of a certain speech act) and the relevant commitment, I think that the inferentialist model can be enriched to include within the communicative situation a *presumption about the obtaining of such commitment*. As a presumption, it would be operative unless there was an indication to the contrary, in which case the hearer could revise her understanding of what has been done by the performance of the speaker's speech act. This revision would lead one to ascertain that another type of speech act has been performed – and

¹⁷ «Our interest in these lectures is essentially to fasten on the second, illocutionary act and contrast it with the other two. There is a constant tendency in philosophy to elide this in favour of one or other of the other two» (Austin 1962/1975: 103).

therefore that the speaker has undertaken another type of commitment – or that no speech act at all was carried out.

The enrichment of the inferentialist framework I am suggesting resembles an account of commitment that has been recently advanced by some scholars within the cognitive-pragmatic framework of Relevance Theory (Morency, Oswald and de Saussure 2008) in that the focus is on the process of *commitment attribution* to the speaker on the part of the hearer. According to their view the attribution of commitment goes hand in hand with the pragmatic processes of derivation of meaning, and comes in different degrees of certainty depending on the stage of such derivation, i.e., either at the explicit or the implicit level, at which the attribution occurs. By postulating an assumption about the obtaining (or not obtaining) of the commitment, my suggestion agrees with their view of commitment attribution as a process intertwined with that of the identification of the speech act performed.

The point where I part company with Morency et al. is in the way that I think of the kind and nature of the project I take myself to be engaged in. Relevance Theory is intended to be a cognitive theory whose explicative domain is the psychological processes governing linguistic communication and operating at a sub-personal level. The gist of the critique moved by Sperber and Wilson to the Speech Act Theory (Sperber and Wilson 1986/1995: ch. 4, § 10) is in fact the challenge to the psychological plausibility of the existence of a level of interpretation, in the process of linguistic comprehension, at which the hearer represents the speaker's utterance *as* an illocutionary act of a certain type. The hypothesis of an effective role of such level in the comprehension process, Sperber and Wilson claim, is unjustified. This challenge applies all the more to Speech Act Theory in its inferentialist variant, since Bach and Harnish's analysis avowedly aims to be psychologically plausible.

The spot where my suggestion ideally places itself is, in a sense by taking a step back with respect to some of Bach and Harnish's claims, purely Gricean. In order to account for the normativity engendered by speech acts within the inferentialist framework, I will focus on the *presumption about the interlocutor's rationality*. This notion does not appear in Bach and Harnish's writings, nor in Grice's, but I derive it from the latter's theory of action¹⁸ as a folk-psychological theory of *personal* level, whose cornerstone is the «manifest image» of the speaker as a rational agent.

Grice's conversational maxims – on which the conversational presumptions are modelled – are conceived as an articulation of the Principle of Cooperation,

¹⁸ By Grice's theory of action I mean the one underlying his theories of meaning and conversation.

which Grice characterizes as «a principle which participants will be expected (*ceteris paribus*) to observe» (1975/1989: 26), and whose observance is deemed as *rational*. The assumption that the interlocutors' communicative behaviour will conform to the Principle of Cooperation motivates their interest in participating in a talk exchange, inasmuch as conforming to such a principle and to the maxims is considered to be *rational*. Following Sbisà, the Principle of Cooperation can be regarded as amounting to «a system of expectations we have with respect to those utterers we take to be *rational* subjects willing (or, at least, not unwilling) to communicate» (Sbisà 2001: 203, emphasis mine). Therefore, the presumption about the interlocutor's rationality on which I am focusing can be regarded as the very basis on which the Principle of Cooperation is grounded.

The reason for drawing attention to this presumption is that, despite its never being made explicit, it underlies Bach and Harnish's project of spelling out the system of presumptions that makes the performance and the understanding of speech acts within the communicative interaction possible. Moreover, it proves to be essential in Bach and Harnish's specification of the explanatory value of the SAS:

Its explanatory value, we suggest, is twofold. (1) From the point of view of the hearer, to go through an inference in the pattern of the SAS is in effect to provide himself with an explanation of the speaker's utterance: to explain *S*'s utterance is to identify the intention with which it is issued. (2) From the standpoint of psychological explanation, the organization of ingredients in the SAS provides a framework in terms of which the ability of hearers to identify speakers' illocutionary intents can be described and ultimately explained. (1979: 89)

Leaving apart the psychological plausibility of the SAS, which is not my concern here to establish, it is the first part of the characterization that interests me. According to Bach and Harnish, the pattern of inference that the SAS represents is one that «yields *justified* identifications» (1979: 90-1, emphasis mine) of the speaker's illocutionary intentions. While defining the illocutionary act Bach and Harnish claim:

To *express* an attitude in uttering something is, in our conception, to *R-intend* that the hearer take one's utterance as *reason* to believe one has the attitude. (1979: 39, the second emphasis is mine)

Whether literal, nonliteral, or indirect, an illocutionary act must be such that if it is to be performed successfully and felicitously, the speaker can *reasonably* expect it to be identified by the hearer. (1979: 80, emphasis mine)

By virtue of Bach and Harnish's appeal to the notions of reason, rationality, and justification, I think that making the presumption about the interlocutor's rationality explicit within the inferentialist account of speech acts proves to be plausible. Moreover, making this presumption explicit would throw light upon the notion of conversational appropriateness to which Bach and Harnish appeal to in order to explain how the search for nonliteral and indirect illocutionary intentions is triggered, which does in fact have a flavour of circularity (Bach and Harnish, 1979: 65). To this end, the presumption about the interlocutor's rationality can be regarded as the ultimate reason for a hearer to search for a contextual and conversationally appropriate interpretation of the speaker's utterance, since in a communicative interaction such a presumption is always preserved.

As to the specific aim of this paper, i.e. to sketch a possible way to account for the normative dimension engendered by the performance of speech acts *within* an inferentialist framework à la Bach and Harnish, the relevant feature is represented by the fact that the presumption about the interlocutor's rationality involves a set of expectations about the interlocutor's communicative behaviour (i.e., that it be *rational*), and of constraints on one's communicative and practical behaviour. My suggestion is thus that this set of expectations and constraints be regarded as the basic form of rights and commitments involved in the performance of speech acts. The notion of normativity I am committed to is ultra-minimal, and further work would be needed to fully spell out this hypothesis, but I think it could be a promising starting point to account for the more complex configurations of deontic powers associated with speech acts. Part of the task of spelling it out would be an elucidation of the notions of «commitment», «taking responsibility» and their connection with that of «expressing an intentional state», in the direction indicated by Harnish (2005).

References

- AUSTIN, J.L. (1962) *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford. 2nd ed. edited by J.O. Urmson and M. Sbisà, 1975.
- BACH, K. AND HARNISH R.M. (1979) *Linguistic Communication and Speech Acts*, MIT Press, Cambridge, MA.
- GRICE, H.P. (1957) Meaning. *The Philosophical Review* 66: 377-88. Reprinted in Grice 1989, pp. 213-223.
- GRICE, H.P. (1975) «Logic and Conversation», in P. Cole and J.L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics. Vol. III. Speech Acts*, Academic Press, New York, pp. 41-58. Reprinted in Grice 1989, pp. 22-40.

- GRICE, H.P. (1982) «Meaning Revisited», in N.V. Smith (ed.), *Mutual Knowledge*, Academic Press, New York, pp. 223-43. Reprinted in Grice (1989), pp. 283-303.
- GRICE, H.P. (1989) *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- GRICE, H.P. (1991) *The Conception of Value*, Oxford University Press, Oxford.
- GRICE, H.P. (2001) *Aspects of Reason*, Oxford University Press, Oxford.
- HARNISH, R.M. (2005) «Commitments and Speech Acts», *Philosophica* 75, pp. 11-41.
- HARNISH, R.M. (2009) «Internalism and Externalism in Speech Act Theory», *Lodz Papers in Pragmatics* 5, pp. 9-31.
- KISSINE, M. (2011) «Misleading Appearances: Searle, Assertion, and Meaning», *Erkenntnis* 74, pp. 115-129.
- KORTA, K. AND PERRY, J. (2006) «Pragmatics», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), edited by E.N. Zalta. URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/summ2011/entries/pragmatics/>>.
- MORENCY, P., OSWALD, S. AND DE SAUSSURE, L. (2008) «Explicitness, Implicitness and Commitment Attribution: A Cognitive Pragmatic Approach», *Belgian Journal of Linguistics* 22, pp. 197-219.
- RECANATI, F. (2003) «The Limits of Expressibility», in B. Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 189-213.
- SBISA, M. (2001) «Intentions from the Other Side», in G. Cosenza (ed.), *Paul Grice's Heritage*, Brepols, Turnhout, pp. 185-206.
- SBISA, M. (2002) «Speech Acts in Context», *Language and Communication* 22, pp. 421-436.
- SBISA, M. (2006) «Two Conceptions of Rationality in Grice's Theory of Implicature», in E. Baccarini and S. Prijic-Samarzija (eds.), *Rationality of Belief and Action*, Filozofski Fakultet u Rijeci, HDAF, Rijeka, pp. 233-247.
- SBISA, M. (2007) «How to Read Austin», *Pragmatics* 17, pp. 461-473.
- SBISA, M. (2009) «Uptake and Conventionality in Illocution», *Lodz Papers in Pragmatics* 5, pp. 33-52.
- SEARLE, J.R. (1968) «Austin on Locutionary and Illocutionary Acts», *The Philosophical Review* 77, pp. 405-424.
- SEARLE, J.R. (1969) *Speech Acts. An Essay in Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SEARLE, J.R. (1975) «Indirect Speech Acts», in P. Cole and J.L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics. Vol. III. Speech Acts*, Academic Press, New York, pp. 59-82.

SEARLE, J.R. (1986) «Meaning, Communication, and Representation», in R.E. Grandy and R. Warner (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends*, Clarendon Press, Oxford, pp. 209-226.

SEARLE, J.R. (2001a) *Rationality in Action*, MIT Press, Cambridge, MA.

SEARLE, J.R. (2001b) «J.L. Austin (1911-1960)», in A.P. Martinich and D. Sosa (eds.), *Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford, pp. 218-230.

SEARLE, J.R. (2010) *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford.

SPERBER, D. AND WILSON, D. (1986) *Relevance: Communication and Cognition*. 2nd edition, Blackwell, Oxford, 1995.

STRAWSON, P.F. (1964) «Intention and Convention in Speech Acts», *The Philosophical Review* 73, pp. 439-460.

PER UN CORAGGIO DI VERITÀ DELLA DIAGNOSI PSICHIATRICA

Silvia D'Autilia

In qualche angolo sperduto di quest'universo,
il cui bagliore si spande in innumerevoli sistemi solari,
ci fu una volta un astro su cui degli animali intelligenti
hanno inventato la conoscenza.

Fu l'istante più menzognero e
arrogante della storia universale.
(Nietzsche 2006: 227)

Introduzione

Il presente lavoro nasce dal tentativo di accostare il pensiero di Nietzsche al processo di riforma psichiatrica consumatosi nel nostro Paese e sfociato nella legge n.180/1978, a partire dal lavoro condotto da Franco Basaglia prima a Gorizia e poi a Trieste. Inutile precisare fin da ora che il passaggio obbligato per lo snodarsi progressivo dell'analisi è rappresentato dalle ricerche di Michel Foucault, che dal teorizzatore del Superuomo ereditò sicuramente la tensione al dubbio incalzante e alla messa in discussione costante, in modo da arrivare fino alle fondamenta del sapere, laddove solo la pratica archeologica può agire scevra di condizionamenti culturali.

E d'altronde, fin dalla sua tesi di dottorato, datata 1961 e dedicata alla storia della follia, Foucault aveva dichiarato di voler porre il suo lavoro sotto il sole della grande ricerca nietzschiana. Si tratta di una dichiarazione d'intenti molto chiara ed esplicita, che accompagnerà il filosofo francese in tutti i suoi studi.

Tra i vari tipi di letture a cui si presta l'opera di Nietzsche, la peculiare recezione che ne ha fatto Foucault verte infatti in particolar modo sulla storia e la genealogia delle pratiche. Il Nietzsche di Foucault è soprattutto storico, sensibile al passato, per osservare più consapevolmente il presente, per non confermare e perpetuare quel dramma tipicamente umano della misconoscenza di sé, che nella *Genealogia della morale* Nietzsche così espone: «siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza, noi stessi a noi stessi [...] Non abbiamo mai cercato noi stessi [...] Chi siamo in realtà?» (Nietzsche 2007: 3) Solo tenendo presente questa particolare rilettura del pensiero nietzschiano da

parte di Foucault sarà facilitato il dialogo tra il filosofo della trasvalutazione di tutti i valori e la disciplina psichiatrica, in maniera tale da poter concludere che il primo abbia parlato quasi profeticamente verso l'evoluzione epistemologica della seconda.

1. Il compiersi di una patografia

Alla luce delle sue vicende biografiche, di fronte all'opera nietzschiana si accende con una facilità indiscussa l'ipotesi genio/follia, così ricorrente nella storia dell'arte, della letteratura e delle scienze umane in generale. Ma per Nietzsche la questione è ancora più complessa: in questo primo capitolo cercheremo di capire da cos'era caratterizzato il suo malessere, che influenze questo abbia avuto sulla sua produzione filosofica e perché è importante rievocarne la portata in questa sede.

La maggior parte dei biografi di Nietzsche concorda sul far risalire il suo crollo mentale agli anni compresi tra il 1888 e il 1890, quando si rese necessario il ricovero in varie cliniche: fu prima portato in Svizzera a Basilea, poi in Germania a Naumburg e infine preso in totale cura dalla madre. Quando poi quest'ultima morì, fu assistito a Weimar dalla sorella Elisabeth.

Dire precisamente di cosa soffrisse o almeno provare a misurarsi con questo problema significa entrare da subito nel cuore della presente trattazione, giacché di lui, dal punto di vista diagnostico, tutto è stato detto e nulla è stato concluso. Come si può del resto pensare di racchiudere il filosofo dell'eterno ritorno, del «divieni ciò che sei» nell'asettica cornice di un'oggettività diagnostica? Ma andiamo con ordine.

Fin da giovane Nietzsche aveva alternato momenti di benessere a momenti di crisi. Talvolta passava settimane intere senza uscire di casa in preda ai più disparati sintomi: emicrania, giramenti di testa, arrossamenti e lacrimazione eccessiva degli occhi, insonnia, spossatezza, depressione, disperazione. Tutto quanto, anche il più piccolo cambiamento, o la stessa condizione meteorologica era potenzialmente in grado di ammalarlo, di farlo precipitare in uno stato di profonda sofferenza.

Inoltre, undici anni prima della morte, avvenuta nell'agosto del 1900, aveva contratto la sifilide, che per molto tempo fu considerata la spiegazione di diversi suoi mali. In realtà il medico Leonard Sax smentì l'ipotesi, appellandosi all'assenza dei sintomi più frequenti della malattia e alla sopravvivenza prolungata del filosofo dopo il contagio. Subito dopo la morte si sono susseguiti in modo incalzante i tentativi d'inquadrare dal punto di vista diagnostico i suoi disagi: dal disturbo bipolare all'avvelenamento da farmaci, da un meningioma benigno alla demenza frontotemporale, dalla depressione ad un'arteriopatia cerebrale. Quindi, di pari passo sono state formulate diverse ipotesi tese a spiegare le ragioni di questo persistente malessere: per sinteticità illustrativa le

raggrupperemo come di seguito. In ordine a cause biologiche (la sorella della madre si era suicidata, gli altri fratelli soffrivano di varie forme depressive e il padre aveva sofferto di esaurimento nervoso), il filosofo di Röcken avrebbe potuto ereditare i suoi disagi psichici da una certa familiarità; in ordine a cause psichiche, il malessere di Nietzsche avrebbe potuto aggravarsi negli ultimi dieci, quindici anni della sua vita a partire da alcune caratteristiche intrinseche della sua personalità (introversione, timidezza, diffidenza, sfiducia); infine, in ordine a eventi biografici (delusioni affettive, tradimenti, solitudine) i suoi disturbi psico-fisici avrebbero potuto, soprattutto nell'ultimo periodo, esasperare le sue forze e il suo equilibrio, facendolo precipitare nel mutismo e nella paralisi progressiva.

Nemmeno è mancata l'ipotesi eziologica di un suo eccessivo sforzo creativo negli anni contemporanei o immediatamente antecedenti al crollo: basti pensare ai cosiddetti *biglietti della follia*,¹ che il filosofo proprio in quegli anni inviò a moltissimi tra amici e conoscenti firmandosi con gli pseudonimi più assurdi e disparati (Dioniso, il Crocifisso, l'Anticristo), o riferendo, come nella lettera a Burckhardt del 6 gennaio 1886, di essere «tutti i personaggi della storia». Max Nordau, nel testo *Entartung*, dedicato alla pazzia degli uomini geniali, a proposito di Nietzsche scrive: «Leggendo di seguito le opere di Nietzsche si ottiene l'impressione - dalla prima all'ultima pagina - di udire un pazzo furioso» (1893-1894: 51).

Di contro a Nordau e nell'intento di comunicare al lettore la posizione che questo intervento vuole assumere, si riportano le parole di Michel Foucault:

Poco importa il giorno esatto dell'autunno 1888 in cui Nietzsche è diventato completamente pazzo e a partire dal quale tutti i suoi testi appartengono non più alla filosofia ma alla psichiatria: tutti, compresa la cartolina postale a Strindberg, appartengono a Nietzsche e sono imparentati con *L'origine della tragedia*. Ma non bisogna pensare tale continuità sul piano di un sistema, di una tematicità e neppure di un'esistenza: la follia di Nietzsche, cioè lo sprofondarsi del suo pensiero, permette a questo pensiero di aprirsi sul mondo moderno. Ciò che la rende impossibile ce la rende presente; ciò che la strappava a Nietzsche la offre a noi.² (Foucault 2010: 454)

¹ Cfr. cap. *Dicerie intorno al crollo* in M. Ferraris, *Storia della volontà di potenza*, F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano, 2005.

² Il passo citato prosegue valorizzando la follia come istante supremo delle opere di Nietzsche e Van Gogh: «è il tempo delle loro verità». E se produce risultati incomprensibili ed eccessivamente lontani dal nostro intuito, quello è proprio il nostro spazio di lavoro: «con la follia, un'opera che sembra sprofondare nel mondo, rivelargli il suo non-senso e trasfigurarsi nei soli tratti del patologico, in fondo coinvolge il tempo del mondo, lo domina e lo conduce; a causa della follia che la interrompe, un'opera apre un vuoto, un tempo di silenzio, una domanda senza risposta, provoca una lacerazione senza rimedio in cui il mondo è obbligato a interrogarsi».

In queste poche righe troviamo condensati importantissimi elementi che la presente trattazione intende sottolineare: l'inconsistenza del confine tra un Nietzsche sano e un Nietzsche malato; l'inafferibilità del suo pensiero, mai inattuale proprio perché nomade, aforistico e contraddittorio; la follia come aspetto non isolato dalle sue opere, ma anzi come preziosa impostazione metodologica delle stesse. «Io non sono un uomo, sono dinamite» (Nietzsche 2008a: 127).

Una precisazione è però quanto mai doverosa. Qui come nel corso di tutta l'analisi, ogni volta che viene usato il termine "follia", deve esserne attribuita un'accezione filosofica, disinteressata ad entrare in dispute mediche o paramediche attinenti allo scenario diagnostico della psichiatria. La follia a cui si fa riferimento è proprio la virtù del filosofare nietzschiano: la contraddizione continua dei suoi contenuti, il metodo asistematico, l'atipicità delle sue trasvalutazioni, la metaforicità delle sue espressioni. Per cui ogni ipotetica definizione delle sue sofferenze coinciderebbe con l'allontanamento dal suo pensiero: diagnosticarlo è tradirlo. Conferire alla sua follia un chicchessia contorno nosografico significherebbe scinderla dal suo filosofare, dalla sua opera. Mentre la follia è nella sua opera. È la sua opera. In Nietzsche si è realizzato quel connubio indissolubile tra vita e scritti, per cui non si possa dire che la sua esistenza non sia stata contaminata dalle sue pagine e le sue pagine dalla sua esistenza. I suoi libri sono lo strabordare della sua vita e la sua vita l'assimilazione dei suoi libri. In un movimento di eterna reciprocità.

Così si esprime Nietzsche: «Chi lotta con i mostri deve guardarsi di non diventare, così facendo, un mostro. E se tu scruterai a lungo in un abisso, anche l'abisso scruterà dentro di te» (2008b: 79). Qual è stato il suo abisso, il suo pensiero o la sua vita? O l'eterno susseguirsi circolare di entrambe? Nietzsche abitava il destino filosofico in modo endoscopico, interrogando la vita a partire dall'interrogazione di sé come umano, ahimè troppo umano! E proprio questo trattarsi come soggetto, come esistenza-nel-mondo, prim'ancora che come oggetto di uno sguardo medico ha giocato un ruolo fondamentale nella singolarità del suo pensiero. Freud ha attribuito a Nietzsche il merito di aver saputo avviare una percezione endopsichica senza precedenti e scrive: «Il grado d'introspezione raggiunto da Nietzsche non è stato raggiunto da nessuno prima di lui e non sarà mai più raggiunto» (Assoun 1998: 16). Infatti, secondo il padre della psicoanalisi, sarebbe stato proprio il suo rilascio patologico a generare una sensibilità e un'intelligibilità di se stesso e del mondo così fuori dalla norma.

Il suo pensiero va in eredità a chi non crede allo spartiacque tra esistenza e sofferenza, tra l'esserci e il *pathos* che l'esserci implica. La gettata esistenziale non è mai neutra. Ma sempre foriera di passioni. In una lettera del Febbraio 1886 alla sorella Elisabeth ecco cosa dice Nietzsche: «Mi faccio coraggio quanto posso, ma una melanconia senza pari si impossessa ogni giorno di me, specialmente la sera [...] A che serve? [...] La vita è un esperimento, ma si ha

un bel dire e un bel fare, lo si paga sempre a troppo caro prezzo» (Allason 1962: 238). La salute non appartiene alla quotidianità, spiega sostanzialmente il filosofo dell'eterno ritorno. È semmai il prezzo *patico* da pagare per esistere ad abitarci nei giorni: un bel pagamento, un bel da fare, che non si può oggettivamente comprendere. Il *Dasein* appartiene imprescindibilmente al soggetto. Ecco perché la vita non può affatto intendersi un argomento, ma semmai un esperimento da espletare costantemente nel laboratorio individuale del sé, nelle pieghe del pensiero che non tardano a tramutarsi in piaghe dell'esser-ci. Nel farsi di una filosofia, che non tarda a tramutarsi in *biopatia*.

L'opera di Nietzsche in quale altro modo più fedele al suo autore potrebbe essere intesa se non come un esercizio patografico? Uno scavare dentro di sé, alla ricerca di sé, auspicando di andare oltre il sé. Il Superuomo cos'è se non il riscatto di un dolore? Nietzsche è stato a tal punto segnato dai suoi vissuti (i digiuni affettivi, le insoddisfazioni professionali, la perdita precoce del padre) da non aver potuto fare a meno di riversarli nella sua filosofia e questa poi a sua volta sul suo equilibrio psico-fisico, in modo così continuo e quasi paradossale da poter oggi individuare chiaramente due aspetti opposti e contrari del suo pensiero: da un lato una *pars destruens* tesa a trasvalutare una realtà divenutagli insopportabile, dall'altro una *pars costruens* tesa a progettarne una nuova sul contrasto con la precedente. Quindi un Nietzsche critico e uno costruttore. Ecco in che modo si esprime Deleuze.

Nel caso di Nietzsche dobbiamo prendere le mosse dal fatto che la filosofia dei valori, com'è da lui istituita e intesa, è la vera realizzazione della critica, il solo modo di realizzare la critica totale, ossia di fare filosofia "a colpi di martello". La nozione di valore implica infatti un sovvertimento critico. [...] Nietzsche formula il concetto nuovo di genealogia. Il filosofo è un genealogista, non un giudice di tribunale come Kant, né un meccanico come gli utilitaristi. Il filosofo è Esiodo (2002: 3-5).

Come Esiodo, nella *Teogonia*, ha raccontato la storia e il divenire degli dei greci, così il filosofo deve ripercorrere la storia dei valori umani e teologizzarne di nuovi, allorché l'Olimpo è divenuto una piazza troppo affollata dalle bancarelle della morale non indagata e della conoscenza non soggettivata. Perciò, tutt'altro che segnare una linea di demarcazione tra un Nietzsche sano e uno malato, con una conseguente demarcazione tra le sue opere sane e quelle per così dire "psichiatrizzabili", si vuole considerare sia la sua vita che la sua opera come una continuità in progressione, di cui la follia rappresenta forse l'aspetto più affascinante. Non per niente gli anni di massima produzione sono stati quelli antecedenti o contemporanei al cosiddetto crollo mentale: nel 1886 *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*; nel 1887 *Genealogia della morale*; nel 1888 *Il caso Wagner; Il crepuscolo degli idoli*

ovvero come filosofare a colpi di martello; *L'Anticristo*; *Ecce Homo*; *Nietzsche contra Wagner*.

Cos'è opportuno credere di questi testi in cui Nietzsche si scaglia con tutto il suo vigore intellettuale contro un sistema di credenze che non riesce più a tollerare? Più giusto ritenere che siano gli scritti di un suo ipotetico disturbo mentale o semplicemente della sua mano dinamite nata, predisposta e destinata a scrivere da sempre proprio quel che ha scritto? E dov'è il confine tra un'alterazione psichica e una sensibilità troppo acuta? Si considerino queste domande una voluta forma di confronto con chi crede che in filosofia ci sia differenza tra l'amore per il sapere e l'amore per sé, tra la vita e gli studi, tra l'esistere e il soffrire. Mentre Nietzsche esperiva la vita, la scriveva; mentre si affidava alle braccia della comprensione si distruggeva; mentre moriva urlava volontà di potenza.

2. Volontà di potenza non è volontà di conoscenza

Analizzare il concetto di "volontà di potenza" che Nietzsche elaborò, a partire da quali presupposti filosofici, comprendere che recezione particolare subì questa nozione nell'opera di Foucault e in che modalità si è realizzato il passaggio dal filosofare col martello alla storia della follia sono gli obiettivi che questo capitolo si prefigge.

All'espressione "volontà di potenza" solitamente vengono associati una serie di frammenti e aforismi che Nietzsche aveva composto nell'arco della vita. Dopo diverse vicende di ordine compositivo ed editoriale, la raccolta è stata pubblicata postuma non senza il gravoso intervento della sorella Elisabeth.³ Nelle lezioni sulla volontà di sapere che Foucault tenne tra il 1970 e il 1971 al *Collège de France* parla del concetto di volontà di potenza come del punto di separazione tra verità e conoscenza.

Per intendere al meglio questa definizione, è necessario puntualizzare le due nozioni di "conoscenza" e "verità", nelle loro pregnanze filosofiche da Nietzsche a Foucault. Proprio come teorizza Aristotele nel ben noto incipit della *Metafisica* che Foucault rievoca,⁴ l'uomo possiede volontà di sapere in modo

³Essendo stata la pubblicazione della volontà di potenza una vicenda editoriale molto lunga e travagliata, ma non potendo disporre di questa sede per ripercorrerne tutte le tappe salienti, si rimanda a degli studi precisi, che sull'argomento si sono espressi in modo diverso e contrario: M. Ferraris, *Storia della volontà di potenza*, in *La volontà di potenza*, op. cit.; M. Montinari, *Su Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma, 1981.

⁴«Tutti gli uomini hanno, per natura, il desiderio di conoscere; lo dimostra il piacere causato dalle sensazioni, poiché, anche al di fuori della loro utilità, esse ci piacciono per se stesse e, più di tutte, le sensazioni visive».

innato. Questa volontà prende avvio con la vita sensitiva che lo stare al mondo implica: è un istinto, una tensione esplorativa. Perché la vita è sempre abbondanza di vita e in nessun altro modo può essere sfogata se non nel desiderio di scoprire. Siamo fin dalla nascita infuocati da desideri violenti: nel *Simposio* Platone accosta il desiderio per la sapienza a quello erotico e sessuale dell'amante. E così, se Marx ha parlato di plusvalore, Lacan di plusgodere, Nietzsche è inevitabilmente il filosofo del plusvolere. Vogliamo così tanto che non possiamo lasciare la nostra volontà priva di effetti: desideriamo infatti esercitare potentemente gli oggetti della nostra volontà. Ritagliandoci una peculiare biosfera, tratteggiandoci la porzione della nostra soggettiva volontà di potenza. Conoscendo in un preciso modo.

A differenza della volontà di sapere che comincia col *Dasein* stesso, la volontà di potenza inizia quindi con la mondanità, col patire il mondo. Ecco perché ha sempre una valenza individuale e prospettica: perché sono sempre le nostre condizioni biologiche, psicologiche, storico-politiche e socio-culturali a farci esercitare volontà di potenza in quel modo e non in un altro.

D'ora innanzi guardiamoci meglio infatti, signori filosofi, dal pericoloso, antico favoleggiamento concettuale, che ha impiantato un puro, senza volontà, senza dolore, atemporale soggetto della conoscenza; guardiamoci dalle prensili braccia di tali concetti contraddittori come pura ragione, assoluta spiritualità, conoscenza in sé [...]. Esiste soltanto un vedere prospettico, soltanto un conoscere prospettico; e quanti più affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, quanti più occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro concetto di essa, la nostra obiettività. (Nietzsche 2007: 113)

Il corpo deve portare cicatrici, risultati della deformazione che lo stare al mondo procura, che la volontà di verità innesca. Chiede Nietzsche: «Quanta verità può sopportare, quanta verità può osare un uomo?» Può sopportarne fino alla sua eventualità rispondiamo noi. La verità non è un concetto. È un evento e si produce in una soggettiva convergenza di fattori, irripetibile per un altro che non sia il soggetto protagonista. È un tizzone ardente gettato con violenza in quel fuoco perenne in cui tutte le volontà di potenza convergono e lottano per aggiudicarsi la fiamma più duratura e radiosa. Metafore e illusioni. «La verità è quel genere di errore senza di cui un determinato genere di esseri viventi non potrebbe vivere» (Nietzsche 2005: 276).

È necessario tuttavia fare attenzione alla differenza tra volontà di conoscere e volontà di sapere: se Aristotele ha parlato di “desiderio di conoscere”, in Nietzsche l'espressione corrispondente è “volontà di sapere”, giacché secondo il teorizzatore del Superuomo la conoscenza è un artefatto culturale, un'illusione comunitaria, il contrario della volontà di potenza, che è invece sempre soggettiva e prospettica.

Nella lezione del 17 marzo 1971 al Collège de France Foucault illustra il paradigma nietzschiano sulla conoscenza, spiegando che la volontà di sapere non è mai legata alla volontà di conoscere, ma a un istinto che compone illusioni, accumula errori e si dispiega in uno spazio di finzione preciso, semplicemente per esercitare volontà di potenza in maniera del tutto eventuale. Per porre in modo convenzionale il distinguo tra vero e falso; tra giusto e sbagliato.

La verità istituzionalizza e amministra i soggetti. Ecco perché, per un genetico e inconscio bisogno di essere istituzionalizzati e organizzati, non possiamo fare a meno di cercarla. L'esercizio della disciplina psichiatrica s'innesta proprio in questi iati del potere di verità. Quel che Foucault aveva per la prima volta analizzato nella sua tesi di dottorato, lo ha poi argomentato e costantemente sostenuto nei suoi studi successivi, facendo costantemente appello al tribunale della storia.⁵

Se Nietzsche ha prescritto la trasvalutazione di tutti i valori, Foucault ha mostrato su quale terreno questa trasvalutazione vada condotta: il terreno delle pratiche con il loro brulicare di teorie e credenze. Il trattamento della follia, dal punto di vista storico in cui l'ha intesa il filosofo francese, non era altro che un contenitore di credenze e pratiche giustificate dall'appalto col potere.

Foucault spiega che l'opposizione tra il vero e il falso non ha nulla di naturale, non è veicolo di conoscenza, ma produce a seconda dei contesti storici e sociali diversi processi di inclusione o esclusione. «È possibile», si chiede Foucault, «che la produzione della verità della follia possa essere realizzata in forme che non siano più quelle del rapporto di conoscenza?» (2004: 296).

Ma se la produzione di una certa verità (in questo caso della disciplina psichiatrica) come manifestazione del potere di verità è un evento e non è riferibile a dinamiche gnoseologiche, a cosa è utile il processo veritativo? Qual è l'oggetto del suo esercizio?

Il potere a cui è dedicato il corso presenta, tuttavia, un duplice carattere. Esso ha come punto di applicazione, in ultima istanza, i corpi: la loro ripartizione all'interno dello spazio manicomiali, i loro modi di comportarsi, i loro bisogni. (Lagrange 2004: 311)

Sono sempre i corpi a subire microfisicamente il potere: i corpi che, spogliati della loro esistenza laterale, vengono omologati alla centralizzazione

⁵ «L'arte di Michel Foucault consisteva nel "diagonalizzare" l'attualità attraverso la storia. Poteva parlare di Nietzsche o di Aristotele, della perizia psichiatrica nel XIX secolo o della pastorale cristiana, ma il pubblico ne traeva sempre un lume sul presente e sugli avvenimenti che gli erano contemporanei». In F. Ewald, A. Fontana, *Avvertenza*, M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano, 2004, p.7.

normalizzante che il potere di verità produce, amministrato da precise istituzioni. La normalizzazione è un'anestesia rispetto ai particolari bisogni del singolo, un'identità che ne va della microfisica razionalizzazione dei soggetti. «L'ospedale viene descritto come un campo di forze e la follia come un polo di resistenza. Guarire non significa più essere restituiti alla propria verità, ma sottomettersi a identità imposte dalle macchine di potere» (Gros 2011: 16).

Per la macchina del potere la guarigione è oggettivazione. Addomesticamento dei bisogni. Convergenza di prospettive ad un unico punto focale: la verità; la diagnosi; la disciplina dei corpi. Il polo di tensione opposta alla filosofia della volontà di potenza. Lungi dall'essere il filosofo del relativismo vacuo e sterile, Nietzsche ha dato vita a una vera filosofia del soggetto e dei suoi bisogni, radicati in un preciso tempo, in un preciso spazio e in una precisa condizione. Il prospettivismo nietzschiano è una restituzione di soggettività rispetto all'azzeramento delle ragioni del singolo, sotto l'egida della verità. L'esercizio della volontà di potenza prende avvio dall'assimilare il mondo in un certo modo, dal patirlo in specifiche condizioni, dal farsi ferire in precisi modi. Vivere è avvelenarsi. È una grande forma di malattia la vita e assumersi il rischio di patirla è il suo prezzo biologico.

Si accosti ora a questo pensiero il particolare tipo di assistenza alla persona teorizzata e poi messa in atto da Franco Basaglia prima a Gorizia e poi a Trieste. Lasciandosi per sempre alle spalle l'asettica impostazione di matrice positivista basata sull'oggettiva osservazione dei sintomi, la catalogazione e la stesura definitiva della diagnosi, Basaglia inaugura una nuova psichiatria, basata sul riconoscimento dei particolari bisogni della persona.

Un individuo malato ha, come prima necessità, non solo la cura della malattia ma molte altre cose: ha bisogno di un rapporto umano con chi lo cura, ha bisogno di risposte reali per il suo essere, ha bisogno di denaro, di una famiglia e di tutto ciò di cui anche noi medici che lo curiamo abbiamo bisogno. Questa è stata la nostra scoperta. Il malato non è solamente un malato ma un uomo con tutte le sue necessità. (Basaglia 2000: 10)

Naturalmente l'accostamento di Basaglia a Nietzsche non può apparire diretto, ma imprescindibilmente legato alla mediazione di Foucault. Il filosofo francese, studiando l'opera nietzschiana, d'altronde non rimase affatto indifferente alla conclamata "follia" di colui che definì più volte "il suo maestro". Al contrario stimò il pensiero di Nietzsche affiancandolo indissolubilmente alle sue condizioni psico-fisiche e interrogandosi anche a riguardo, fino a concludere quanto segue in un'intervista del 1961.

Credo che attualmente si sia verificato un fenomeno molto importante: dopo Nietzsche, dopo Raymond Roussel, dopo Van Gogh, e soprattutto dopo Artaud, la follia è ridiventata, o ha cominciato a ridiventare, ciò che era nel

XV secolo e nel XVI secolo, vale a dire un fenomeno di civiltà straordinariamente importante. (Foucault 2011: 9)

Il 1961 è per questo tipo di analisi un momento straordinario, «una data da ricordare, di quelle in cui gli astri si allineano disegnando costellazioni inedite» (Di Vittorio 2011: 53), ha detto Pierangelo Di Vittorio. Basaglia arriva all'ospedale psichiatrico di Gorizia; esce *Storia della follia nell'età classica* e vengono pubblicati testi come *Asylum, la condizione sociale del malato di mente e di altri internati* di Erving Goffman e *I dannati della terra* di Frantz Fanon.

Fin dagli anni in cui Basaglia è direttore a Gorizia legge nel mandato sociale e politico del sapere psichiatrico un insieme di credenze e di pratiche a cui l'opera di Foucault aveva dato un volto storico e culturale. Non solo. Basaglia comprende che il manicomio è solo uno dei tanti teatri in cui vengono riversati i frutti del sinolo sapere/potere: tante sono le cosiddette “istituzioni della violenza”, come le chiama nell'*Istituzione negata*, dove i corpi subiscono la disciplina del potere, in nome di un sapere mai messo in dubbio. «La polemica al sistema istituzionale esce dalla sfera psichiatrica, per trasferirsi alle strutture sociali che lo sostengono, costringendoci ad una critica della neutralità scientifica, che agisce a sostegno dei valori dominanti [...]» (Basaglia 1998: 11).

Così, se Basaglia, uomo di azioni concrete e tensione riformativa, rimase inevitabilmente influenzato dalla *Storia della follia*, Foucault, uomo di ricerche e studi, apprezzò così tanto *L'istituzione negata*, da trovarne ispirazione sia per il corso sul *Potere psichiatrico* che tenne tra il 1973 e il 1974 al Collège de France sia per quello sugli *Anormali* dell'anno dopo.

Mi sembra, in ogni caso, che tutte le grandi scosse che hanno colpito la psichiatria dalla fine del XIX secolo non abbiano tanto messo in questione il sapere dello psichiatra, ma abbiano soprattutto messo in questione, più che il suo sapere, più che la verità di quel che si diceva, il potere dello psichiatra e il modo in cui lo psichiatra non tanto enuncia o non enuncia la verità della malattia ma produce la malattia, in virtù dell'esercizio stesso del suo potere. (Foucault 2011: 101)

Il potere psichiatrico, come esempio di forma di governo dei viventi, produce verità e Foucault ci dice praticamente che questa verità è il riflesso della malattia prodotta in modo diverso, a seconda delle situazioni storiche, sociali e politiche. Ancora una volta è lampante il rimando a Basaglia.

La malattia, essendo una contraddizione che si verifica in un contesto sociale, non è solo un prodotto sociale, ma una interazione tra tutti i livelli di

cui noi siamo composti: biologico, sociale, psicologico... Di queste interazioni fanno parte un'enorme quantità di fattori, di variabili, troppo difficili da esporre in questo momento. Penso che la malattia sia, in generale, un prodotto storico-sociale, qualcosa che si verifica nella concreta società in cui viviamo, che ha una certa storia e ragion d'essere. (Basaglia 2000: 99)

Tra gli esempi più eloquenti ricordiamo quello dell'omosessualità, annoverata tra le patologiche deviazioni sessuali nel DSM II,⁶ datato 1968, e ritirata nel successivo, dopo le numerose proteste tenutesi tra la fine degli anni sessanta e l'inizio degli anni settanta. Ma anche la diversità delle culture psichiatriche nel mondo offre interessanti spunti di riflessione. Scrive Mario Colucci citando a sua volta il giornalista americano Ethan Watters:

Nel paese del Sol Levante non era possibile descrivere un fenomeno come la depressione con le stesse categorie concettuali impiegate in Occidente. In primo luogo, nella lingua giapponese non esisteva una parola che avesse le stesse connotazioni dell'inglese *depression* [...] In secondo luogo, in linea con una concezione dell'io meno individuale e più dipendente dal contesto sociale e dal gruppo di appartenenza, tali esperienze erano descrivibili non solo in riferimento al mondo psicologico interno come in Occidente, ma anche e soprattutto al mondo fisico esterno, all'ambiente, alla natura o, addirittura, a condizioni meteorologiche. Infine, la personalità di tipo melanconico era molto ben accettata nella cultura nipponica, perché rispecchiava lo stile delle persone serie, diligenti e riflessive [...] In altri termini, ciò che gli psichiatri americani, come gli estensori del DSM, avrebbero definito disturbo dell'umore, in quel paese non era considerato patologico. (Colucci 2013: 15-16)

La disciplina psichiatrica rivendica spesso potere di verità in modo totale, dimenticando la portata eventuale, storica e contestuale di questo processo, che si configura sempre come un corpo di lotte, proprio perché è l'uomo stesso innanzi tutto a contenere dentro di sé una repubblica conflittuale di cellule e stati d'animo. Ecco un confronto tra le parole di Nietzsche e Basaglia.

L'individuo stesso è una lotta tra le sue parti (per il nutrimento, lo spazio ecc.); il suo sviluppo dipende dalla vittoria, dal predominio di alcune parti e dal deperire, dal trasformarsi in organo di altre parti. (Nietzsche 2005: 351-352)

L'uomo è una contraddizione. È questa contraddizione che ci fa essere uomini. [...] Perché la nostra società possa cambiare deve utilizzare un nuovo modello di uomo, un modello molto più dinamico sul quale fondare

⁶ È la sigla di *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, sistema di nosografia psichiatrica giunto proprio lo scorso maggio 2013 alla quinta versione.

una nuova medicina consapevole del fatto che l'uomo oltre a essere un corpo, è un prodotto di lotte, è un corpo sociale, oltre che un corpo organico. (Basaglia 2000: 73-74)

3. Se la diagnosi psichiatrica è sintomo di malattia

La parola diagnosi deriva dall'unione di due parole greche (*dia-gnosis*) e potrebbe essere letteralmente resa come "conoscenza attraverso". Attraverso cosa? Convenzioni e schemi largamente condivisi e riconosciuti, nei quali far abitare teorie e concetti. Se è vero che in ogni ambito medico funziona così, la materia psichiatrica rappresenta un caso *sui generis* poiché, non agendo su oggetti fisici e concretamente esperibili, deve costruire un'epistemologia dell'ipoteticità e della condizionalità. Con questa asserzione ci accingiamo a evidenziare il paradosso di fondo della disciplina psichiatrica: racchiudere nella rigidità di una diagnosi l'inafferrabile, vale a dire lo strabordare costante della soggettività.

La più grande impresa di Franco Basaglia, prima a Gorizia e poi a Trieste, si è realizzata proprio in questi iati di senso. La matrice quasi socratica dei suoi interrogativi e l'aver fatto seguire alle sue domande («che cos'è la psichiatria?», «che cos'è la malattia mentale?») risposte così aporetiche da favorire la produzione di nuove modalità assistenziali e presa in cura, lo ha accostato alla sua professione col camice dell'umiltà, mai della certezza.

Io non posso dirle cos'è il malato di mente perché non lo sa nessuno cos'è un malato di mente: l'importante è avvicinarsi alla malattia e avvicinarsi soprattutto al malato, perché io penso che l'avvicinamento a una persona che soffre deve essere un compito che trascende la figura semplice e banale del medico che ha imparato determinate tecniche. Ma il suo avvicinarsi deve essere estremamente dialettico e deve essere una considerazione, una presa di coscienza che il malato è l'espressione di una nostra contraddizione ed è l'espressione sia di una contraddizione sociale che di una contraddizione medica. (intervista a Basaglia, RAI 1968)

Con Basaglia, tra gli anni sessanta e settanta, la psichiatria giunge a un punto di non-ritorno: si spinge fino alla filosofia del bisogno; realizza un'*epochè* della malattia per concentrarsi sulla persona; rende prioritario il suo esser-ci sull'esserci dell'istituzione; combatte quest'ultima come elemento di cronicizzazione della malattia; si mostra disinteressato verso l'esercizio della diagnosi, come fattore di ulteriore emarginazione del soggetto dal corpo sociale. Forte di queste riflessioni Basaglia punta in modo deciso verso l'obiettivo principale: la distruzione del manicomio. Un'urgenza non solo politica ma anche sociale e culturale. Lo dimostra lo straordinario dispiegarsi di forze ed energie che, in occasione dell'istituzione del Sistema sanitario nazionale,

perorarono la causa dell'inserimento dell'assistenza psichiatrica al suo interno. Il 13 Maggio 1978, con 32 voti favorevoli e un astenuto su 33 votanti complessivi, viene varata la legge n.180/1978 *Accertamenti e trattamenti sanitari volontari e obbligatori*. I manicomi chiudono. I malati escono. Si mischiano alla 'normalità' delle persone fuori.

Non è possibile in questo lavoro soffermarsi analiticamente sui contenuti della legge. Al contrario si cercherà di sensibilizzare il lettore sulla portata filosofica della stessa, basata su un nuovo modo di fare psichiatria inaugurato da Basaglia e sostanzialmente pensabile come un'articolata riflessione sull'assenza di confini chiari, se non completamente mancanti, tra ragione e follia, come dice lo stesso Foucault.

La follia diventa una forma relativa alla ragione, o piuttosto follia e ragione entrano in una reazione eternamente reversibile che fa sì che ogni follia ha la sua ragione che la giudica e la domina, e ogni ragione la sua follia nella quale essa trova la sua verità derisoria. Ciascuna è la misura dell'altra, e in questo movimento di riferimento reciproco esse si respingono l'un l'altra, ma si fondano l'una per mezzo dell'altra. (Foucault 2010: 36)

E poi Basaglia.

Ogni volta che si apriva un manicomio e la miseria del manicomio si svuotava nelle città, avveniva la crisi, proprio perché la gente non poteva più riflettersi nel teatro della follia e quindi doveva fare i conti con la normalità che aveva prodotto o che era stata prodotta, con l'impatto della normalità sulla sanzione e vivere una situazione reale che è quella di dare la possibilità della convivenza tra la salute e la malattia, cioè di poter vivere dialetticamente questi due fattori, che non sono in realtà divisi, perché la salute e la malattia sono vita. Allora o la persona vive la vita vivendo la salute e la malattia oppure la persona è totalmente e sembrerà morta. (intervista a Basaglia, RAI 1978)

La divisione netta tra il sano e il malato è un prodotto della psichiatria, così come è un artefatto della clinica il malato tutto ripiegato sulla sua malattia e isolato dalla sua esistenza.

O impariamo a riconoscere la disciplina psichiatrica come una programmazione di pratiche istituzionali o la malattia più pericolosa, quella delle illusioni forti e delle credenze salde, si trasformerà in una vera e propria pandemia. «Non esiste follia se non in ognuno degli uomini, poiché è l'uomo a costituirla nell'affezione che porta a se stesso, e per mezzo delle illusioni di cui si pasce» (Foucault 2010: 31).

Non è la filosofia a pretendere verità; a pretendere linee di demarcazioni: tra buono e cattivo; tra lecito e illecito; tra sano e malato. È l'essere uomo che

richiede verità. Verdetti. Diagnosi. Perché non sopportiamo la mancanza di contorni certi. E prendiamo dunque a costruirli: «Noi possiamo capire solamente un mondo che noi stessi abbiamo fatto» (Nietzsche 2005: 277). Perché siamo-per-la-verità prim'ancora di essere-per-la-vita.

Ma dopo Nietzsche il messaggio è ormai chiaro: la spasmodica inclinazione verso la verità è un'illusione. Una tensione costante, la prima e l'ultima delle nevrosi che ogni esistenza esperisce.

Conclusioni

Se dunque la ricerca della verità è una sorta di patologico agone sociale in cui ognuno getta il tizzone ardente della sua volontà di potenza, qual è la salute? Cos'è la salute? Nietzsche non ha dubbi e, cosa davvero affascinante, non li ha forse proprio a partire dalla sua "follia": la vera forma di salute è l'accettazione della convenzionalità della verità. Della sua metaforicità. Dello *stare per* senza essere davvero quella cosa. La verità non è una definizione, ma un simbolo.

Bisogna lasciar scorrere le contraddizioni della soggettività, bisogna credere alla fluidità della nostra identità e disinteressarsi della sua verità solida. Non essere schiavi di questa ricerca. Perché la vera natura dell'uomo, dacché viene gettato nel mondo, è il *pathos* non la salute e perché non saper accettare la verità come un artefatto culturale, sociale e politico è infine una forma di malattia.

In un chiaro eco della filosofia nietzschiana, in *Corpo e istituzione*, Basaglia racconta che una volta, in un paesino d'Oriente, un serpente s'infilò nella bocca di un contadino che dormiva e si stabilì nel suo stomaco. L'uomo divenne completamente schiavo del serpente e della sua volontà, finché un giorno si accorse che il serpente se n'era andato. Ma a quel punto il contadino, avendo per troppo tempo servito la volontà e gli impulsi del serpente, non sapeva più che farsene della sua libertà. Era il vuoto dentro di lui. In questa favoletta, il serpente rappresenta l'istituzione che annienta la progettualità del malato, il quale, avendo introiettato troppo a lungo verità istituzionali come dogmi, ora non è più in grado di vedersi padrone della sua libertà. È una caratteristica prettamente umana l'incapacità di sopportare la nausea che deriva dalla libertà di dare significati alle cose. Non tolleriamo il caos. Così ci accomodiamo sugli effetti pratici del potere di verità.

Allora, in chiusura, si vuole domandare: cos'è veramente follia? Il coraggio, frutto di una sensibilità forse troppo acuta e nervosa, di non credere ai valori che il potere di verità vuole esercitare sulla realtà oppure l'abbandono incondizionato a quei valori come sinonimo di salute e guarigione? E non è emblematico che Nietzsche, nella *Gaia scienza*, faccia annunciare proprio ad un uomo folle la morte di Dio, massimo dei valori?

Bibliografia

ASSOUN, P.L.

1998 *Freud e Nietzsche*, Fioriti Editore, Roma.

BASAGLIA, F.

2000 *Conferenze brasiliane*, Cortina, Milano.

1997 *Che cos'è la psichiatria?*, Baldini&Castoldi, Milano.

2010 *L'istituzione negata*, Dalai editore, Milano.

2005 *L'utopia della realtà*, Einaudi, Torino.

COLUCCI, M.

2013 *Fabrizio con una zeta. Per una critica della ragione diagnostica*, in «aut aut», 357, Il Saggiatore, Milano.

DELEUZE, G.

2002 *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino.

DI VITTORIO, P.

2011 *Togliersi la corona. Foucault e Basaglia, storia di una ricezione "minore"*, in «aut aut», 351, Il Saggiatore, Milano.

FERRARIS, M.

2005 «Storia della volontà di potenza», in *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano.

FOUCAULT, M.

2009 *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano.

2004 *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano.

1961 *Non esiste cultura senza follia*, in «aut aut», 351, 2011, Il Saggiatore, Milano.

1973 *Storia della follia e antipsichiatria*, in «aut aut», 351, 2011, Il Saggiatore, Milano.

2010 *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano.

GROS, F.

2011 *Nota sulla "Storia della follia"*, in «aut aut», 351, 2011, Il Saggiatore, Milano.

NIETZSCHE, F.

2008b *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano.

2008a *Ecce homo*, Adelphi, Milano.

1962 *Epistolario 1865-1900*, Barbara Allason (a cura di), Einaudi, Torino.

2008 *La gaia scienza*, Adelphi, Milano.

2007 *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano.

2006 *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano.

2005 *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano.

RAI

1968 *I giardini di Abele*.

1978 *La ricerca sull'uomo*.

FOUCAULT, NIETZSCHE E LA VOLONTÀ DI SAPERE

Andrea Muni

1. Introduzione

Nel novembre 2011 è stato pubblicato dall'editore francese Gallimard il primo corso di Michel Foucault al *Collège de France* (1970-1971): *La volonté de savoir*. Curiosamente solo cinque anni dopo l'autore riserverà lo stesso titolo anche ad uno dei suoi più celebri testi, *La volontà di sapere (Storia della sessualità I)*. Questo inusuale caso di omonimia ha comportato una leggera ma necessaria alterazione del titolo del volume estratto dai manoscritti preparatori del corso; il curatore Daniel Defert ha infatti ritenuto opportuno intitolare il volume *Leçons sur la volonté de savoir*, per differenziarlo dal primo tomo dell'incompiuto progetto foucaultiano di una *Storia della sessualità*.

In questo articolo ripercorrerò alcuni dei momenti salienti delle *Leçons sur la volonté de savoir*, cercando di affiancare ad un'ampia recensione del corso (ancora inedito in italiano), alcune attuali considerazioni sulle *politiche* foucaultiane della storia, della filosofia e della soggettività.

Oltre ad essere una cerniera decisiva nella storia del pensiero foucaultiano (cerniera che congiunge, più che separare, la riflessione archeologico-strutturale e quella politico-genealogica del filosofo), le *Leçons* permettono anche di apprezzare in maniera più pulita e sottile – rispetto a *La volontà di sapere (Storia della sessualità I)* – la differenza *etica* che traccia il confine tra *volontà di sapere* e *volontà di verità*.

Il corso presenta alla lettura non poche difficoltà, dovute essenzialmente al carattere privato del manoscritto preparatorio. Buona parte del libro è costituita da appunti e schematizzazioni che se da un lato premettono di fissare in maniera pregnante alcuni concetti, dall'altro complicano parzialmente la lettura, obbligando il lettore a ricostruire autonomamente molti collegamenti tematici.

Non tutti i manoscritti del corso sono stati conservati, in particolare la sezione dedicata esplicitamente a Nietzsche è andata interamente perduta. Il curatore ha però intelligentemente colmato questa lacuna inserendo in appendice le fittissime note private redatte da Foucault in vista di un'altra conferenza su Nietzsche, pronunciata all'Università di Montreal nel 1971. La pubblicazione delle note per la conferenza di Montreal, dal titolo *Comment penser l'Histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité*, rappresenta a tutti gli effetti una grande novità, un elemento di eccezionale interesse per ricostruire il

debito che l'intero programma filosofico foucaultiano nutre nei confronti dell'opera nietzscheana.

2. *Il Collège de France come theatrum philosophicum*

Foucault inizia la sua prima lezione ufficiale al *Collège* esponendo seccamente il suo programma filosofico: costruire una morfologia della volontà di sapere. L'autore prosegue suggerendo che tale morfologia dovrebbe assumere le sembianze di un gioco: un gioco perverso e tutt'altro che infantile, un gioco isterico e bifronte; un gioco in cui la verità – nei suoi due sensi divergenti – reciti sia la parte della vittima (il corpo del sapere costituito su cui la genealogia opera la propria dissezione anatomica), sia quella del carnefice (le parole con cui il genealogista impone quella «verità senza verità» che è la genealogia). Un gioco capace di flirtare con la verità (e con la sua ambiguità semantica) sul filo del paradosso logico e grammaticale; un gioco apparentemente molto simile a quello giocato nello stesso periodo da un altro grande pensatore, Jacques Derrida.

Non ho mai inteso fare una analisi del testo a partire dal testo stesso. Ho cercato piuttosto, nella misura del possibile, di evitare il principio dell'esegesi e del commentario; non ho mai cercato di sapere quale fosse il non-detto presente o assente nella trama del testo stesso. Ho cercato di rimuovere il principio della testualità posizionandomi in una dimensione che è quella della storia, vale a dire senza cercare gli eventi discorsivi all'interno del testo stesso, o di più testi, ma reperendoli piuttosto nell'effettiva funzione (o ruolo) che gli viene attribuito all'interno di una società.

Questa accusa velata e ancora senza destinatario (che vedremo invece riformulata compiutamente ed esplicitamente nella prossima citazione) obbliga a retrodatare sensibilmente il cosiddetto «impegno politico» di Foucault. Sembra evidente infatti che, per permettersi di rivolgere una simile stoccata a Jacques Derrida, Foucault ritenesse di essersi già lungamente occupato di questioni strettamente politiche durante gli anni sessanta. La presunta «svolta politica» degli anni settanta è probabilmente uno dei più abusati e semplicistici miti storiografici delle critica foucaultiana: Foucault non ha mai vissuto una svolta durante la quale avrebbe colto finalmente che le *pratiche discorsive* strutturano i rapporti di forza della nostra società (e la forma stessa della nostra soggettività). L'analisi dei discorsi, intesi come reali agenti politici all'interno di una società, ha rappresentato un punto di partenza di tutto il lavoro foucaultiano

¹ Michel Foucault (2011: 190). Le traduzioni italiane dal francese, per quel che riguarda le *Leçons sur la volonté de savoir*, sono mie.

e non un importo successivo.² È proprio in questa chiave che si comprende forse meglio il tenore dell'aspro rimprovero rivolto a Derrida: Foucault accusa il suo avversario di «collaborazionismo» col *discorso del padrone* lacaniano. Lo fa, un po' surrealmente, in un momento in cui lui stesso sta parlando di filosofia e di filosofi, per di più in un ambiente ultra accademico come quello del *Collège*. Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, dove risieda precisamente la differenza radicale che Foucault si autoattribuisce rispetto a Derrida.

Un anno dopo le *Leçons*, l'aggressione personale di Foucault diverrà aperta ed esplicita, incarnandosi nella celebre e velenosa «risposta» riservata al filosofo franco-algerino nella prefazione alla seconda edizione della *Storia della follia*.

Sono d'accordo con Derrida almeno su una cosa: non è per disattenzione che i commentatori classici hanno glissato, come lui e prima di lui, sul passaggio cartesiano riguardante la follia. Non è per disattenzione. È per sistema. Sistema di cui oggi Derrida è un rappresentante decisivo, nel suo estremo bagliore: riduzione di pratiche discorsive a tracce testuali; elisione degli eventi che si producono per non conservarne altro che delle tracce per una lettura; invenzione di voci dietro i testi per non dover analizzare i modi di implicazione del soggetto nel discorso; assegnazione dell'originario come detto e non-detto, nel testo, per non dover ricollocare le pratiche discorsive nel campo delle trasformazioni [storico-politiche] in cui si effettuano.³

L'elemento decisivo della *querelle* Foucault-Derrida è probabilmente l'aspetto personale dell'attacco del primo nei confronti del secondo; aspetto di non poco conto e forse meno gretto e banale di quel che potrebbe sembrare ad un primo colpo d'occhio. Foucault infatti muove a Derrida un'accusa precisa: lo accusa di collaborare col *discorso dell'università*, al servizio del *discorso del padrone*. Lo accusa di servire quei *discorsi* che Lacan (pur essendo tutt'altro che comunista) aveva appena finito di denunciare - durante il suo seminario *Il rovescio della psicanalisi (1969-1970)* - come i *discorsi* egemoni del mondo capitalista. La cosa curiosa è che Foucault fa tutto questo mentre occupa una posizione tanto universitaria e accademica quanto quella di Derrida (anzi, forse ancora più prestigiosa). L'accusa foucaultiana sembra davvero paradossale.

Osservando le *Leçons* con occhio derridiano, e per rovesciare prospettiva, ci si potrebbe chiedere allora in cosa esattamente queste differiscano da un'acrobazia accademica fine a se stessa. Durante il corso anche Foucault si occupa esplicitamente (e lungamente) proprio di filosofia e di filosofi, di grandi

² Punto di partenza databile sicuramente a partire da *Le parole e le cose*. Per quel che riguarda *La storia della follia* e *Nascita della clinica* la questione andrebbe analizzata con maggiore attenzione.

³ Michel Foucault (1972: prefazione).

classici e di grandi nomi: a cascata si succedono letture di testi aristotelici e sofistici, riflessioni su Spinoza, Kant e Nietzsche; vengono chiamati in causa Esiodo, Sofocle e persino Freud. Apparentemente anche Foucault non fa altro che commentare dei testi. Ad un'analisi superficiale l'accusatore parrebbe quindi ricadere egli stesso nell'accusa che muove all'accusato, ma non è così. Quella di Foucault è un'operazione totalmente differente, un'operazione isterica e carnevalesca con un segreto intento politico. L'autore non si dilunga mai troppo sull'esegesi dei testi che prende in esame, ma mostra piuttosto – attraverso di essi – la persistenza di un elemento comune a tutta la tradizione del discorso filosofico, un elemento chiave che oscuramente sorregge tutta la storia della filosofia occidentale: la pretesa connaturalità di conoscenza, desiderio e verità. Connaturalità che fonda e giustifica proprio quel potere pastorale che Foucault analizzerà più tardi all'inizio della sua riflessione biopolitica.

Diciamo, per fissare il vocabolario, che chiameremo conoscenza il sistema che permette di dare un'unità preliminare, un'appartenenza reciproca e una connaturalità a desiderio e sapere. E che chiameremo sapere ciò che si dovrà ben sradicare dall'interiorità della conoscenza per ritrovarvi piuttosto l'oggetto di un volere, la preda di un desiderio, lo strumento di una dominazione, la posta in gioco di una lotta.⁴

Sulla scorta di questa chiarificazione terminologica Foucault inizia a ripercorre la storia della filosofia occidentale, individuando in Aristotele e nella sua battaglia anti-sofistica una prima cruciale omologazione di verità e conoscenza (certamente non con l'intento di colpevolizzare Aristotele, cosa che sarebbe quantomeno risibile, ma con quello ben più attuale e politico di opporsi ad una ben precisa ed imperante *politica della filosofia*).

Dopo aver riletto la *Metafisica* di Aristotele durante la prima lezione, l'autore analizza nelle lezioni successive le differenze tra il discorso apofantico e quello sofistico, evidenziando come il discorso sofistico sia un tipo di discorso strutturalmente immerso in una dinamica di potere; un discorso in cui il soggetto è le sue parole, un discorso in cui la verità coincide con l'ottenuta sopraffazione dell'avversario attraverso la parole. Elevando il sofista al rango di eroico personaggio appartenente ad «un'altra dimensione» Foucault traccia così una prima cruciale linea di divisione – nella storia della nostra cultura – tra due differenti modalità di discorso e di rapporto con la verità.

Nel prosieguo delle lezioni l'autore si cimenta in una raffinata analisi storica della trasformazione del concetto di giustizia nell'Antica Grecia: partendo dall'arcaico *theios aner* di Esiodo, passando per l'*Edipo re* di Sofocle ed arrivando alla *Repubblica* di Platone, l'autore illustra come il concetto di giustizia sia divenuto (già nell'Antica Grecia) inseparabile dalla costatazione

⁴ Foucault (2011: 18).

oggettiva dei fatti, e consustanziale ad una certa idea del bene. Il filosofo infine conclude il corso con un'audace parallelo tra l'Edipo di Freud e la omonima tragedia sofoclea, dipingendo ironicamente il primo dei due, e seriamente il secondo, come un *episodio particolare* del complesso percorso che ha condotto la storia della nostra cultura ad identificare la verità con l'«oggettività del fatto constatato» (in una parola, con la realtà, la realtà dei fatti).

Le menzionate ricostruzioni storiche, come altre presenti nel testo, sono quanto meno discutibili (tanto a livello dell'analisi storica quanto a livello della critica testuale). L'arbitrarietà dei riferimenti foucaultiani ad ogni modo non dovrebbe stupire un lettore avveduto, il metodo storico di Foucault infatti è sempre stato dichiaratamente imbevuto di una straripante ed esplicita componente soggettiva. Componente che, durante le *Leçons*, diviene talmente straripante da lasciare in bocca, con la sua disinvoltura, un agrodolce sapore di parodia.

La farsesca storia della filosofia inscenata da Foucault al *Collège* è una genealogia, è forse addirittura la prima delle genealogie foucaultiane. Le *Leçons* si dividono in maniera abbastanza netta tra una genealogia del discorso filosofico (nella prima parte) e una genealogia del sistema del sistema giuridico (nella seconda).⁵ Le due parti sono in realtà meno scollegate di quel che potrebbe sembrare, il filo rosso che le lega è infatti proprio il rapporto tra sapere e verità.

Ciò che è fondamentale rilevare è che l'autore, lungo tutto il corso, non si chiede mai perché Aristotele piuttosto che Platone, o Nietzsche piuttosto che Esiodo o Spinoza o Demostene, abbiano detto quello che hanno detto riguardo alla verità o alla giustizia. Foucault utilizza piuttosto i testi storico-filosofici come documenti di un archivio (giuridico o storico-filosofico) attraverso cui indagare due specifici discorsi disciplinari presenti nella nostra società: quello filosofico e quello giuridico. La genealogia foucaultiana, al suo esordio, si propone di aggredire fino alle fondamenta proprio il discorso filosofico di cui essa stessa fa parte, cercando al contempo e acrobaticamente di *separarsene trasformandolo*.

La differenza più importante tra le indagini *archeologiche* e quelle *genealogiche* di Foucault risiede probabilmente nella diversa tonalità soggettiva ed emotiva che l'autore vi profonde: volgendo l'archeologia in genealogia (grazie alla *full immersion* nietzscheana che vivrà durante il biennio '69-'71) Foucault rinuncerà definitivamente al sogno – in vero contraddittorio – di dare un'oggettività al suo metodo di indagine storica (pretesa ancora rintracciabile in

⁵ In questo articolo si privilegiano maggiormente le riflessioni attinenti alla prima parte del corso; la motivazione è dovuta al carattere inedito della genealogia foucaultiana del discorso filosofico. La genealogia del discorso giuridico è un aspetto dell'opera foucaultiana già da molto tempo disponibile, pubblicato e tradotto in italiano. Cfr "La verità e le forme giuridiche", in *Archivio Foucault* 2, Feltrinelli, Milano 1997.

alcuni sporadici passi de *Le parole e le cose* e dell'*Archeologia*).

L'*Archeologia*, nonostante gli ammirevoli sforzi di sistematizzazione profusi dal suo autore, non era stata in grado di rendere conto della posizione soggettiva (e di desiderio) del soggetto-archeologo. Con la genealogia invece Foucault svelerà, più coraggiosamente rispetto al primo progetto archeologico, la dimensione etico-soggettiva (e di desiderio) che attraversa prepotentemente e inevitabilmente ogni approccio storico che osi dichiararsi di ispirazione nietzscheana.

Il serrato biennio di studi nietzscheani compiuti da Foucault tra il '69 e il '71 è un periodo ancora poco approfondito dalla critica. La strettissima relazione cronologica e tematica tra il corso *La volonté de savoir* (1970-1971) e il celebre saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971) non è ancora stata fatta risaltare in tutto il suo spessore. Tra questi due eventi discorsivi esiste probabilmente qualcosa di più che una semplice affinità tematica e cronologica; tra il saggio e il corso esiste un rapporto che si potrebbe definire di tipo teorico-pratico. Nelle *Leçons sur la volonté de savoir* accade – un po' magicamente – che Foucault si metta a praticare *effettivamente* quell'etica del genealogista che, contemporaneamente, sta articolando in forma teorica nel saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia*: «La storia, intesa come genealogia, deve essere maschera carnevale e parodia» (Foucault 2001:147). Se questa interpretazione fosse fondata spiegherebbe la sorprendente disinvoltura con cui Foucault, mascherato da eminente filosofo, abbia potuto permettersi di abusare del «palcoscenico» del *Collège* per ricostruire una così farsesca ed arbitraria storia della filosofia occidentale. Considerare il saggio e il corso in maniera strettamente correlata – quasi come un manifesto redatto durante un'effettiva pratica rivoluzionaria – permetterebbe a *posteriori* di considerare quest'ultimo sotto una luce del tutto speciale. Le *Leçons* si rivelerebbero così interamente attraversate da un *malvagio* ed *oscuro* intento politico: quello di agire come un infiltrato. Un doppio gioco che paradossalmente si regge per solo il fatto di svolgersi alla luce del sole. Foucault aveva forse fatto tesoro – più di quanto non abbia mai ammesso – dell'ammonimento lacaniano secondo cui nessun discorso emergente può nascere dal nulla, ma deve di innestarsi ed articolarsi – maliziosamente ed istericamente – parassitando quelli già esistenti e politicamente dominanti.

3. *Essere o avere la verità? Una domanda politica.*

Possiamo finalmente affermare che la *teoria della conoscenza* e la modalità classica della *storia della filosofia* non hanno mai smesso di corrispondersi lungo tutto il corso della storia della nostra cultura. Si è trattato di eliminare l'esteriorità. L'esteriorità a livello della teoria della conoscenza è il desiderio, o per lo meno ciò che è simbolizzato dal desiderio. L'esteriorità nella storia

della filosofia è ciò che è rappresentato o simbolizzato dal sofista, e da tutto ciò che il personaggio del sofista comporta.⁶

L'operazione politico-filosofica che omologa desiderio e conoscenza nasconde un inconfessabile segreto: l'urgenza del soggetto-conoscente di eliminare l'aleatorietà e l'incalcolabilità, la causalità e la precedenza del «fuori». L'orrore del fuori scuote da sempre la filosofia e il suo soggetto; quel soggetto che pensa di poter dominare il fuori conoscendolo, e che perciò non può accorgersi di esserlo lui stesso, tale fuori. Questa impasse topo-logica è all'origine di tutti i paradossi del soggetto-della-coscienza. Al contrario, il soggetto-genealogista (quello elaborato da Foucault nel saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia* parallelamente alle *Leçons*) si presenta all'incontro con la storia come l'esteriore, etico e desiderante *omicida politico* del soggetto-della-conoscenza:

Si tratta di mostrare che alla radice della conoscenza, nel momento storico della sua irruzione, c'è un desiderio; e che questo desiderio non ha alcuna parentela con la conoscenza. Nessuna parentela a livello dei fini, né a livello di origine o di natura. Nessuna parentela a livello di origine, perché, se vogliamo, conoscere è già vivere. Nessuna appartenenza a livello dei fini, perché non si conosce per conoscere, ma per dominare, per infestare.⁷

L'omologazione del desiderio di conoscere alla conoscenza stessa – omologazione che Foucault considera il filo rosso di tutta la storia della filosofia occidentale fino a Nietzsche – è il gesto teorico-politico cruciale per cui ancora oggi non riusciamo ad immaginare un'etica che non sia causata da una morale, o un'azione che non sia causata da un'intenzione, fosse anche inconscia, ma comunque rintracciabile come la verità soggiacente ad una qualsiasi verità-evento prodotta da un soggetto *in un altro* attraverso il corpo e le parole.

Se ho insistito tanto su questo passaggio di Aristotele è perché esso mi sembra sancire e definire una certa interiorità della filosofia, mi sembra rigettare un certo “di fuori” del discorso filosofico: un “di fuori” la cui eliminazione rende possibile l'esistenza stessa della filosofia; un “di fuori” contro cui, oscuramente, si appoggia ogni discorso filosofico.⁸

Per questa via, forse, si chiariscono meglio le ragioni del travolgente successo politico che il *discorso della scienza* ha riscosso – nella società liberale e neo-liberale – durante gli ultimi due secoli. Il nostro *ego cogito* infatti (quell'*ego cogito* in cui inavvertitamente siamo condotti a riconoscerci da tutti i dispositivi della nostra società), da quando dio è divenuto un garante *sorpassato*, desidera

⁶ Foucault (2011: 38).

⁷ Foucault (2011: 26).

⁸ Foucault (2011: 38).

ardentemente *un nuovo garante* che gli assicuri di ritrovare la strada della realtà, della materialità, dell'intersoggettività e della vita. Il *garante supplente* con cui soddisfare il desiderio di *certezza di esistere* del *cogito* è «la realtà». Con la dimostrazione, la misurazione e l'esaltazione dell'esistenza di una realtà (intesa come fondo vero, universalizzabile, conoscibile e dimostrabile), il soggetto-della-coscienza soddisfa l'ingombrante ossessione di un bruciante desiderio. L'urgenza – manifestata anche da parte di una grossa porzione del discorso filosofico contemporaneo – di sancire inconfutabilmente l'esistenza di una realtà pre-discorsiva e pre-linguistica, almeno per via negativa, non è che un sintomo di questo bruciante desiderio. Ormai «dimostrare la realtà» è divenuta l'ossessione triste che soddisfa la certezza di esistere del soggetto-conoscente. Qualcuno potrebbe chiedersi come siamo finiti a scomodare il concetto di realtà per assicurarci dal solipsismo; qualcuno potrebbe chiedersi fino a che punto (e perché) i nostri rapporti umani si siano inariditi al punto tale da non bastare più a testimoniarcì la nostra – pur dissimmetrica □ presenza reale.

Nelle nostre società la verità è diventata secondo Foucault un sinonimo di «realtà». La funzione della verità sarebbe divenuta, per il filosofo francese, semplicemente quella di vociferare il vero, laddove per «vero» non si intende altro che il giusto, il garantito, l'inattaccabile. In una parola: il sacro, il garante, il dominante. Il vero come il necessario contraltare ontologico del soggetto-conoscente, la verità come descrizione apofantica del vero conosciuto dal soggetto.

Sotto tutti i ragionamenti, per quanto rigorosamente costruiti si credano, perfino sotto il fatto di riconoscere qualcosa come un'evidenza, c'è sempre e bisogna sempre sopporre una particolare affermazione, un'affermazione che non è dell'ordine logico della constatazione o della deduzione, in altre parole un'affermazione che non è esattamente dell'ordine del vero o del falso, ma che è piuttosto una sorta di impegno, di professione. Sotto ogni ragionamento, c'è sempre questa affermazione o professione che consiste nel dire: se è vero, mi inchinerò; è vero, *dunque* mi inchino.⁹

Ma questo *dunque*, l'*ergo* della formula cartesiana, questo elemento decisivo che causa e garantisce l'identità del soggetto con la cosa-che-pensa, questo *dunque* non proviene da alcuna necessità logica: questo *dunque* è l'effetto politico di certo un regime di verità, è una forma di legame sociale dominante nella nostra società (quel legame sociale che Jacques Lacan, nel *Rovescio della psicanalisi. Seminario XVII (1969-1970)*, aveva chiamato *il discorso del padrone moderno o del capitalista* – accusando per altro l'intera storia della filosofia di essere un fedele e morboso alleato di tale discorso).

⁹ Foucault (2012: 96).

Questo *dunque* che lega l' «è vero» con il «mi inchino», e che dà alla verità il diritto di dire «tu sei costretto ad accettarmi perché io sono la verità», in questo *dunque*, in questo «tu sei costretto», «tu sei obbligato», «tu devi inchinarti», in questo «tu devi» della verità c'è qualcosa che, nella sua struttura e nel suo contenuto, non dipende dalla verità stessa. Il «tu devi» interno alla verità, il «tu devi» immanente alla manifestazione della verità, è un problema che la scienza in se stessa non può giustificare e che non può risolvere. Questo «tu devi» è un problema, un problema storico-culturale che credo sia fondamentale.¹⁰

Come non sentire risuonare in questa citazione il Nietzsche dello *Zarathustra* e delle tre metamorfosi dello spirito? La verità, in certo senso, più che il grande impensato della nostra cultura, sembrerebbe esserne piuttosto il grande *in-agito*. Sembrerebbe, seguendo Foucault, che esista solo un'unica vera grande censura politica nell'epoca del neoliberalismo: al leone è vietato diventare fanciullo, al leone è vietato morire (per diventare fanciullo). È vietato *fare* la verità, è vietato *desiderare di subirla* da qualcun altro (a meno che non sia oggettiva, buona e giusta).

Non riusciamo a smettere di «voler sapere il vero sulla verità inscenata sul teatro labiale dell'altro». Ma se *l'altro* non fosse dietro, se la sua verità fosse proprio quel teatro, che ne sarebbe di *me*? Avrei forse finalmente la sua verità, ma sarebbe un «avere» diverso dal possesso, un «avere» semanticamente vicino ad «avere le pulci»: ne verrei cioè intaccato, abitato, anche contro la mia volontà. *Avere come subire*.

Durante la seconda lezione del corso Foucault prosegue la ricostruzione storico-filosofica dell'odierna omologazione di conoscenza e verità,¹¹ affrontandone brevemente l'intreccio in due autori fondamentali del pensiero moderno: Kant e Spinoza.

Kant è il pericolo, la minuscola e quotidiana peripezia, è una rete di trappole; Spinoza invece è il grande altro, è l'unico avversario. In effetti Kant è il tranello sotteso a tutte le critiche della conoscenza. Egli afferma che non sarà mai possibile passare dall'altra parte [della conoscenza]; o che nel passare dall'altra parte della conoscenza ci lasceremo scappare la verità; e che il discorso che terremo sarà forzatamente dogmatico, perché pretenderà di essere vero senza avere di fronte, e senza avere come garanzia, la conoscenza della verità.

Ma Spinoza è il vero avversario, perché è lui che dalla *Riforma*

¹⁰ Foucault (2012: 96).

¹¹ È necessario sottolineare ancora una volta come la critica di Foucault non sia rivolta ai singoli autori classici che prende in considerazione, bensì all'uso che la dominante politica della filosofia ha fatto e fa di questi autori. Attraverso la critica di tali autori Foucault aggredisce la sintomatica insistenza, nella storia della nostra cultura, dell'omologazione di conoscenza e verità.

dell'intelletto fino all'Etica, nomina fonda e riconduce la coppartenenza di verità e conoscenza sotto la forma dell'*idea vera*.

Spinoza è per Nietzsche il filosofo per eccellenza, fu proprio lui infatti il primo a legare nella maniera più rigorosa verità e conoscenza. Per scappare dalla minaccia di Kant bisogna uccidere Spinoza.¹²

Foucault ritiene che Nietzsche sia stato il primo filosofo – dai tempi di Gorgia e, successivamente, delle Scuole ellenistiche – ad essersi impegnato nel disfare il morboso abbraccio tra conoscenza e verità. C'è qualcosa di paradossale, e forse psicotico, nel cosiddetto *nichilismo gnoseologico*. «Dire di sapere» che non c'è niente da sapere riguardo alla verità, è un'affermazione senza senso e senza valore – se considerata da un punto di vista prettamente apofantico/gnoseologico. Questo tipo di posizione però guadagna tutt'altro senso, e un enorme valore, se la consideriamo come appartenente ad un altro gioco, ad un'altra partita: quella che fa della verità qualcosa *da essere* e *da subire nella vita*, e non più una realtà o un fondo da descrivere o disvelare. Solo in quest'ottica una qualunque posizione cosiddetta «relativista» può avere un qualche senso e valore: *essa deve fungere da leva per cambiare il posto del soggetto e della verità, deve servire per fare, per subire, per essere al limite, con e negli altri*. Non si tratta di sancire o dimostrare che niente nel mondo è reale, si tratta piuttosto di cercare un'altra esperienza della soggettività, dell'alterità e dell'intersoggettività sospendendo il regime politico-linguistico della verità-descrizione. Scommettendo piuttosto sulla possibilità che – attraverso le parole – sia possibile per i soggetti comunicarsi, trasmettersi, immettersi negli altri, letteralmente.

Ma, se le parole non significano le cose, questo significa che non si può avere accesso alle cose partendo dal discorso. Il discorso è separato da ciò di cui parla per il semplice fatto che esso stesso è una cosa, una cosa come quelle di cui parla. L'identità dello statuto di cosa [tra discorso e oggetto del discorso] implica la rottura del rapporto significante [significante-significato]. Ma se non si può avere accesso alle cose a partire dal discorso, di cosa parlano le parole, a cosa rinviano? A niente – quando si crede di parlare degli esseri... non si parla di niente. Ma quando uno dice che l'essere non è, usa delle parole, e quello che dice, il fatto che lo stia dicendo, tutto ciò esiste. Un soggetto parlante fa sì che l'essere sia, per il fatto di star parlando.¹³

Essere parte dell'essere in virtù del fatto di star parlando, non poter descrivere l'essere perché *lo si sta già essendo* nell'atto star parlando. Foucault pare veramente essersi divertito in queste righe a fare il sofista mentre parla dei

¹² Foucault (2011: 28).

¹³ Foucault (2011: 62).

sofisti, eppure in tutto ciò forse si possono scorgere un'allusione e un invito.

L'effetto apparente di verità che gioca nel sofisma è in realtà un legame quasi-giuridico tra un evento-di-discorso e un soggetto-parlante. Ed è da ciò che provengono l'abilità e l'agio del sofista nel pronunciare contemporaneamente le due tesi contrapposte:

- 1) "tutto è vero", perché dal momento che dici qualcosa la materialità di ciò che hai detto, il suo carattere di evento, è certamente parte dell'essere; ma anche...
- 2) "niente è vero"¹⁴, perché per quanto tu ti possa sforzare, con le parole non dirai mai l'essere.

Essere la verità, subire la verità che un altro è. Un discorso a dire poco inusuale; nessuna persona assennata oserebbe, oggi, vestire la verità coi miseri stracci di una prima persona singolare. Nessuno sembra più ricordare – nemmeno con la giusta dose di *pathos* e di orrore – che le verità provengono tutte da una bocca o da una mano (e si inscrivono in un sistema linguistico codificato in cui prendono senso).¹⁵

Concepire la verità come qualcosa di inseparabile dai soggetti che la infliggono e la subiscono è un *tabù* della nostra società; eppure gli esempi sono copiosi, lampanti e sotto gli occhi di tutti: la maestra e il bambino, la madre e il figlio, il giudice e il criminale, il fedele e il suo sacerdote, il tesserato del partito e il gerarca, l'amante e l'amato, gli amici, le canzoni alla radio, l'*anchorman* al telegiornale, il giornalista, il pubblicitario. Lo scrittore e il lettore, io e te. La verità è agita e subita in un'identificazione, in un rapporto, un rapporto che si potrebbe definire di *potere* (o di desiderio) se solo avessimo la forza d'animo di accettare davvero il potere come un rapporto e come qualcosa di positivo e produttivo.

L'apparizione storica del linguaggio e dei soggetti parlanti non può in alcun modo resuscitare il cadavere del pre-discorsivo. Ironicamente, ma non troppo, è il caso di ricordare che «pre-discorsivo» è solo una parola. Dal momento che l'uomo esiste, ed ha un linguaggio, il pre-discorsivo è perso per sempre. Le società umane si fondano proprio su questo scarto, si fondano cioè sul linguaggio. Nessuna verità è stata mai colta, tutte sono state inflitte e subite, e tutte quelle a venire dovranno esserlo se vogliono raggiungere ciò a cui aspirano: governare, infestare, affascinare gli altri.

L'idea di verità che emerge dal primo corso foucaultiano al *Collège* anticipa di molto, e giustifica in certo senso, la svolta conclusiva del pensiero del filosofo francese. Grazie alla considerevole quantità di corsi inediti pubblicati negli ultimi anni, il puzzle del complessivo progetto foucaultiano va lentamente

¹⁴ Foucault (2011: 62).

¹⁵ Cfr. Jacques Lacan, «La cosa freudiana» in Scritti, vol. 1, Einaudi, Torino 1976.

componendosi, e si rivela molto più coeso di quello che si sarebbe potuto immaginare solo pochi anni fa. Alla luce delle *Leçons* diviene infatti molto più facile comprendere lo strano uso della parola verità, e della parola etica, che Foucault fa continuamente nei suoi ultimi corsi sulla *parresia* e sulla *cura di sé*. Se la verità diviene qualcosa da infliggere e da subire, allora un'espressione come «fare corpo con la verità», nozione cardine della *parresia* e della *cura di sé*, può davvero diventare una nuova parola d'ordine, un nuovo significante-padrone in grado di dare il là ad una diversa esperienza etica, politica ed erotica della soggettività e dell'intersoggettività. Con le parole, col corpo e con gli altri si può fare una verità che non può essere misurata oggettivamente; una verità che si chiama promessa, impegno, professione di fede (tutti aspetti che – malgrado le prese di distanza di Foucault – sono perfettamente coincidenti con gli esiti della riflessione etica derridiana), ma si può fare anche una verità che è violenza, ingiuria, tenerezza o ferocia. Il corpo degli altri, e il proprio, come una *tabula* su cui incidere la verità, una membrana da attraversare per abitarli ed esserne abitati.

Fare corpo con la verità non può prescindere dalla volontà etico-politica di rifiutare l'esistenza di un soggetto-fondamento-della-conoscenza. A partire da questo rifiuto radicale si può creare lo spazio per un'altra esperienza della soggettività: un'esperienza di complicità. Una complicità tra soggetti che condividono la posizione etico-politica riguardante l'inconsistenza ontologica del soggetto-della-coscienza. Una complicità che sia contemporaneamente il primo gesto di un'alleanza politica e il seme di una nuova erotica. Un'amicizia che comporti un'esperienza del desiderio come reversibilità dell'infliggere e del subire, un desiderio di scrivere, di incidersi sull'altro e di riceverne a propria volta il marchio. Liberando così il pensiero dal giogo politico che lo pretende *soggetto*, lasciandolo piuttosto decomporsi e svelare le infinite identificazioni di cui si costituisce l'io, ritrovando in questa cascata di frammenti proprio gli altri che «mi abitano».

Ma dove si incidono a vicenda i soggetti quando «fanno corpo con la verità»? Quale è il luogo dell'iscrizione? In prima battuta certamente il corpo, e in seconda battuta il pensiero. Il soggetto identificato al pensiero però *non può volere* che il suo posto politicamente designato sia soltanto una piega, un effetto dell'incisione dell'alterità sul suo corpo. Per volerlo dovrebbe *volersi del male...* dovrebbe *voler morire*. Questo soggetto infatti – questo soggetto che è il prodotto storico-politico in cui siamo inavvertitamente condotti a riconoscerci – può solo persistere ostinatamente nel desiderio di essere padrone in quella casa che crede *contemporaneamente* di abitare e di essere (un'auto-coscienza). Ma questo soggetto non è ciò che *essenzialmente* siamo, questo soggetto, questo tipo di soggetto, è un prodotto, un effetto di discorso, l'effetto di un dispositivo politico di soggettività.

È importantissimo però ribadire ancora una volta che l'effetto di questa presa

di posizione è qualcosa che ha che fare con l'etica e con la complicità, è un effetto che invoca compagni, che si espone, che aspira alla creazione di un fronte comune e di una politica alternativa della soggettività; un effetto che Jacques Derrida ha lungamente e delicatamente trattato in *Politiche dell'amicizia*; un effetto che Foucault inizierà colpevolmente a valorizzare solo molto più tardi, e in maniera certamente più fredda, rispetto al filosofo franco-algerino.

4. La posta in gioco etica di una differente volontà di sapere

Se la verità cessasse di essere qualcosa da conoscere, il soggetto noetico/cognitivo (cioè quell'anima con cui il nostro corpo viene «supplito» attraverso il lavoro politico dei dispositivi) potrebbe rivelarsi all'improvviso qualcosa di politicamente superfluo. Venendo meno la sua unica funzione e la sua unica ragion d'essere – quella cioè di conoscere la verità per mezzo del pensiero – il soggetto-della-conoscenza potrebbe davvero svanire, non sarebbe più necessario alla verità... non sarebbe più *politicamente* necessario.

Persino *fare scienza*, almeno nel senso contemporaneo del termine, è certamente qualcosa che può benissimo esistere (e forse con ancora maggior successo) senza la sanzione politica di un soggetto-della-conoscenza.¹⁶ Lo scienziato in fondo manipola significanti e li sottopone a prove empiriche da cui estraе leggi sempre modificabili e mai assolute; non si vede proprio per quale ragione un uomo di scienza dovrebbe essere più fedele di altri al soggetto-della-conoscenza.

La distruzione del soggetto-della-conoscenza (compito decisivo che Foucault attribuisce alla genealogia e al genealogista) non c'entra nulla col rifiuto del pensiero, né con un'apologia dell'irrazionale, né tanto meno con un qualche osceno tributo a dei oscuri. La distruzione del soggetto-della-conoscenza rappresenta una presa di posizione etico-politica. Il pensiero funzionerà come ha sempre funzionato, anche una volta compiuto l'omicidio politico del soggetto conoscente; non si tratta di eliminare o squalificare il pensiero, si tratta semplicemente di ricollocarlo nella sua dimensione di effetto, di effetto dell'extra-pensiero.

Il mondo è essenzialmente una rete di relazioni che in sé stesse sono inconoscibili, e come mai potrebbero essere conoscibili, considerato che queste relazioni non sono dell'ordine della conoscenza? Alla radice della conoscenza non c'è alcuna coscienza. (Il pensiero, per Nietzsche, non è il fenomeno al quale si ha immediatamente accesso nella forma della coscienza; il pensiero non è, contemporaneamente e d'un colpo solo, sia

¹⁶ Cfr. Antonello Sciacchitano, *Scienza come isteria*, Campanotto, Udine 2005.

L'atto che conosce sia l'istanza che viene riconosciuta. Il pensiero non è che un effetto. Il pensiero è l'effetto dell'extra-pensiero, non come effetto di un risultato naturale, ma come effetto della violenza e illusione).¹⁷

La *volontà di verità* si coordina nell'attualità con una precisa idea di soggetto (il soggetto psicologico-trascendentale) e con una precisa idea di intersoggettività (quella stabilita da Husserl nella Quinta delle *Meditazioni cartesiane*). Il prezzo da pagare, per chiunque desideri rifiutare il sistema verità/errore che fonda la *volontà di verità*, è quello di una perdita, di uno scollamento, di una deriva e un'atopia della soggettività (intesa tradizionalmente come identificazione del soggetto parlante al *cogito*). Questo rifiuto e questa perdita però, lungi dal rigettare per forza il soggetto in una spaventosa notte del mondo hegeliana, rappresentano piuttosto una prova di forza, un gesto etico radicale in grado di creare lo spazio per provare ad inventare, assieme ad altri compagni di viaggio, un'altra via. Magari proprio a partire da quell'*atto di parola* sdoppiato e paradossale che, mentre inceppa il dispositivo che produce l'identificazione al *cogito*, in un sol colpo fonda anche l'etica di una nuova complicità intersoggettiva: *io non ci sono*. Là dove mi hanno identificato, nel *cogito*, io non ci sono, mentre qui dove parlo, dove ti confesso la mia assenza, qui dove accado in te, io sono. Isterica contropolitica foucaultiana della confessione: ti confesso di non essere lì dove mi attendevi per governarmi, di non essere lì dove – servendoti della mia confessione – puoi dire la verità sulla verità che sono. L'isterica è in grado di far nascere nel padrone il desiderio di sapere ciò che ella è; ma il fatto che ella non sia nulla di più che questa fluida capacità di far desiderare di sapere, il fatto che ella non contenga nessuna preziosa verità dietro alla verità mimetica della sua isteria, è precisamente il gesto che inceppa il meccanismo della confessione (e di quel potere pastorale, ad essa consustanziale, che è all'origine della biopolitica).

5. Conclusione

Questo gioco, questo esercizio, questo modo di vivere, quest'etica, rappresentano certamente un gioco molto pericoloso. Si tratterebbe di giocare con se stessi una partita a bridge col morto, dove il morto sono io, non io che sto scrivendo, ma «io» inteso come soggetto pensante autocosciente. Nell'idea di autocoscienza c'è tutta la nevrosi ossessiva della società contemporanea: quella pulsione, quell'ostinazione a tenere in vita il morto che siamo a livello del pensiero. Un vero e proprio accanimento terapeutico che ci chiama in maniera incontrollata a pretendere ostinatamente di collocare il nocciolo del nostro essere in un luogo in cui non siamo (anche se ciò non significa che non siamo

¹⁷ Foucault (2011: 202-203).

strettamente in relazione con esso, significa solo che non siamo lì). Ostinandoci quotidianamente in questa presa di posizione politica semi-inconscia, pretendendo cioè di essere nel pensiero, serviamo inavvertitamente il *regime di verità* della nostra società e ci esponiamo a quella che Nietzsche chiamava la vergogna degli schiavi diventati padroni: pretendere che quella *debolezza mentale*, che in realtà è – molto più tragicamente - un'assenza, sia una nostra libera scelta, una virtù morale, e addirittura la sorgente stessa della soggettività.

Nello stesso periodo, tra gli altri, anche Gilles Deleuze in *Differenza e ripetizione* seguiva questa stessa pista di ispirazione prepotentemente nietzscheana.

Quando Nietzsche si interroga sui presupposti più generici della filosofia, dice che essi sono essenzialmente morali, perché infatti solo la Morale è in grado di persuaderci che il pensiero abbia una buona natura e il pensatore una buona volontà, e solo il Bene può fondare la supposta affinità del pensiero con il vero.¹⁸

Noi tutti siamo prodotti, fin dalla più tenera infanzia, come identificati al *cogito*, questa tendenza è già scritta nella segreta sintassi politica del nostro linguaggio (ad esempio nella banalissima e normalissima espressione «il mio corpo»); rompere questa identità al *cogito* ci porta al di là del bene, al di là del nostro bene di soggetti inseriti in una società e una cultura, ci porta a «volere il nostro male», a volerlo come una prova del fatto che possiamo essere altrove, là dove scrivendoci sul corpo dell'altro osiamo dire «sono questa cosa che ti parla, che ti tocca, che ti ode, che ti subisce, che ti abita», «sono la cosa che non posso conoscere, che sta accadendo in te, e che però avverto, di rimando, nel subire la verità che tu scrivi sul mio corpo».

Masochismo. Il masochista non è chi trova il proprio piacere nella sofferenza. Forse è piuttosto colui che accetta la prova della verità e vi sottomette il proprio piacere: Se sopporto fino alla fine la prova della verità, se sopporto fino alla fine la prova a cui mi sottometti, allora io avrò espugnato il tuo discorso e la mia affermazione sarà più forte della tua. Il disequilibrio tra il masochista e il suo partner dipende dal fatto che quest'ultimo pone al masochista la questione in termini *apofantici* [di descrizione vera o falsa di ciò che egli "essenzialmente" è al livello del suo desiderio cosciente]: Dimmi cos'è il tuo desiderio, mostramelo; dispiegalo attraverso la griglia delle questioni che ti pongo; permettimi di constatarlo. Utilizzo del paradosso.

Ma il masochista invece risponde alla domanda apofantica in termini ordalici [di prova fisica di verità]: io sopporterò sempre più di quanto possa fare tu. E il mio piacere è in questo eccesso, sempre dislocato, mai riempito. Non è in

¹⁸ Gilles Deleuze (1968: 175).

ciò che fai, ma in quest'ombra cava che ognuno dei tuoi gesti proietta avanti a sé.[E quest'ombra cava non è che il vuoto smarrito che incontri nel cercare in me la verità, nel cercarla dietro al luogo da cui ti parlo, dietro al luogo in cui la infliggo e la patisco, dietro al luogo in cui *la godo*]

Alla questione *apofantica* del suo partner, il masochista risponde con una sfida ordalica; o piuttosto, comprende la stessa questione apofantica nella prospettiva di una sfida ordalica e gli risponde: al confine di quello che puoi immaginare essere me, io affermo il mio piacere.¹⁹

Solo tre anni dopo il filosofo francese, nel suo corso sul *Potere psichiatrico* affermerà:

Credo tuttavia che all'interno della nostra civiltà ci sia stata una posizione della verità completamente diversa.[...] Una verità che non appartiene all'ordine di ciò che è, ma piuttosto all'ordine di ciò che accade, e dunque una verità che non è data nella forma della scoperta, bensì nella forma dell'evento, una verità che non è constatata, ma che è suscitata, braccata, produzione piuttosto che apofantica.[...]Tra questa verità-evento e chi ne è preda il rapporto non è analogo a quello del rapporto soggetto-oggetto. Non è dunque un rapporto di conoscenza. È piuttosto un rapporto contrassegnato dallo scontro, dall'urto. Assomiglia a ciò che avviene nella caccia, e in ogni caso si tratta di un rapporto rischioso, reversibile, bellicoso. Insomma si tratta di un rapporto in cui c'è dominazione e c'è vittoria, e dunque un rapporto non di conoscenza, ma di potere.²⁰

La domanda da porre al soggetto in trasformazione non è sul buono e il cattivo, la domanda è etica, la domanda è già una scelta riguardo a che gioco giocare. Al «chi sei?» o al «dove sono?».

La scelta non è scontata, perché la scelta è *etica*, come insegna Jacques Derrida, proprio l'autore che abbiamo visto così ferocemente criticato da Foucault all'inizio di questo articolo. Purtroppo Foucault si è sempre sdegnosamente rifiutato di prendere in considerazione la riflessione etica di Derrida, il filosofo franco-algerino sarebbe stato invece sicuramente un compagno prezioso con cui *colludere* verso una nuova politica della soggettività. Non è detto ad ogni modo che, *post-mortem*, altri non possano impegnarsi ad elaborare un'alleanza tra le *politiche della soggettività* dei due filosofi. Un'alleanza che stemperi la dimensione più violenta, radicale ed autodistruttiva (Foucault) di una tale politica, con degli importi più pazienti, inter-umani ed affettivi (Derrida).

Accompagnare dolcemente la volontà di verità verso il suo paradossale al di là, sostare, temporeggiare in cerca di compagni sulla soglia che separa *volontà*

¹⁹ Foucault (2011: 84). Uno dei più grossi punti deboli dell'erotica foucaultiana è certamente l'insufficiente riflessione sulle divergenze tra piacere (inteso in senso edonistico) e godimento.

²⁰ Foucault (2004: 212).

di verità e volontà di sapere, significa certamente già giocare con la verità un gioco diverso da quello dominante, un gioco che prepara la strada per una futura, possibile e alternativa politica della soggettività. Al contempo, non si può misconoscere che questo gioco rischia di restare un bluff se non comporta una radicale autoaggressione della propria identità da praticare nell'etica, nella vita e nella dinamica reale delle proprie relazioni intersoggettive. Una pratica francamente masochista, volta a sradicare la nostra identificazione *pseudo-trascedentale* al *cogito*. Il *cogito*: parola d'ordine politica che, confinando il soggetto in un pensiero e la verità in una conoscenza, coordina governa e garantisce la distribuzione governamentale delle nostre possibili identità particolari (attraverso il regime di verità).

Nietzsche ci obbliga però - in conclusione - a non dimenticare mai che qualsiasi gioco sceglieremo di giocare (che sia quello derridiano, quello foucaultiano, quello della psicologia, del discorso della scienza, o quello di una qualsiasi futura possibile volontà di sapere), possiamo star certi che staremo giocando il gioco della volontà di potenza, non quello del bene, né quello della conoscenza, né quello della Verità, ma quello del desiderio, del desiderio di combattere, di essere e di subire la verità-evento che, come soggetti, noi siamo gli uni per gli altri (e addirittura gli uni *negli* altri).

La volontà è ciò che dice con voce doppia e sovrapposta: «voglio talmente la verità che non voglio conoscere», e, «voglio conoscere fino ad un punto e ad un limite tali da volere che non esista più la verità».

La volontà di potenza è il punto di rottura in cui si dissociano e si distruggono a vicenda verità e conoscenza.

Ma cos'è questa volontà di potenza ora messa a giorno? Una realtà che si è affrancata dall'essere (immutabile, eterno, vero): è il divenire. E la conoscenza che scopre questa volontà di potenza non disvela l'essere, ma *impone* una verità senza verità.²¹

Bibliografia:

DELEUZE, G. (1968) *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

DERRIDA, J. (1994) *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995.

FOUCAULT, M. (1961) *Storia della follia*, Rizzoli, Milano 1973.

FOUCAULT, M. (1971) "Nietzsche, la genealogia, la storia", in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001.

FOUCAULT, M. (2003) *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano 2004.

²¹ Foucault (2011: 209-210). Corsivo mio.

FOUCAULT, M. (2011) *Leçons sur la volonté de savoir*, Gallimard, Paris 2011.

FOUCAULT, M. (2012) *Les gouvernements des vivants*, Gallimard, Paris 2012.

LACAN, J. (1991) *Il rovescio della psicanalisi. Seminario XVII (1969-1970)*, Einaudi, Torino 2001.

INCIDENZA DI HUME NELL'EMPIRISMO TRASCENDENTALE DI DELEUZE

Fabio Treppiedi

1. *Deleuze e la questione del soggetto*

L'interpretazione deleuziana di Hume, oltre a testimoniare del ruolo decisivo che lo scozzese assume nella fase iniziale della riflessione di Deleuze, mostra quanto un pensatore come Hume si riveli cruciale per una tradizione, quella per così dire non anglofona, le cui correnti più rappresentative (dalla fenomenologia al neokantismo passando per l'ermeneutica, lo strutturalismo e la decostruzione) non si mostrano particolarmente interessate alla sua filosofia. Deleuze ha il merito di restituire alle questioni messe in campo da Hume quel peso propriamente teoretico che la metafisica stessa, da Kant in poi, ha spesso trascurato o parcellizzato, a partire ad esempio dal giudizio non proprio lusinghiero di Hegel, il quale afferma che l'importanza storica accordata a Hume «va oltre i suoi meriti» effettivi, i quali si ridurrebbero soltanto al fatto che «da lui propriamente prende le mosse la filosofia di Kant» (HEGEL 1964, p. 227).

Faremo luce, in questo saggio, sulla presenza originaria e costante di Hume – al quale Deleuze dedica la sua prima opera *Empirismo e soggettività* del 1953 – nella complessa costruzione deleuziana di un «empirismo trascendentale» la cui prima esposizione si avrà solo nel 1968 con *Differenza e ripetizione*.¹

In questo saggio vengono sviluppati i contenuti essenziali dell'omonima relazione presentata dall'autore al convegno “300 volte Hume”, tenutosi nel maggio del 2011 presso la facoltà di filosofia dell'Università La Sapienza di Roma. Il saggio rappresenta inoltre il riadattamento, in forma autonoma, di uno dei capitoli della tesi di dottorato dell'autore, *Le condizioni dell'esperienza reale. Gilles Deleuze e l'empirismo trascendentale*, discussa presso l'Università degli studi di Palermo nell'aprile del 2012 (in attesa di pubblicazione).

¹ L'«empirismo trascendentale» è stato teorizzato, prima di Deleuze, da alcuni allievi di Heinrich Rickert (HESSEN 1909 e LASK 1923) i quali hanno messo in discussione l'invariabilità dell'*a priori* a partire dalla variabilità empirica dei contenuti materiali della conoscenza. Nel neokantismo d'inizio Novecento l'empirismo trascendentale fu un tema alquanto dibattuto, come si evince dalla breve ricognizione storico critica con cui il giovane Heidegger apre nel 1919, uno dei suoi primi corsi friburghesi (HEIDEGGER 1999). Non sono comunque formulabili solide ipotesi sulla lettura deleuziana dei neokantiani (Deleuze, d'altra parte, non conosceva la lingua tedesca). Sembra più plausibile che il filosofo francese avesse conoscenze indirette dell'argomento e dell'espressione in questione derivanti più verosimilmente dalla lettura di un testo di Jules Vuillemin

Miriam così a fornire, più che una definizione esauriente e statica dell'empirismo trascendentale di Deleuze (a tutt'oggi oggetto di ampia discussione), una traccia della profonda incidenza di Hume nella sua formulazione.²

Già a partire dal testo su Hume del 1953, Deleuze tende ad esaminare i problemi e le tesi dello scozzese in rapporto costante a Kant e, più specificamente, alla sua ridefinizione della *magna quaestio* già sollevata da Hume: perché la conoscenza implica l'affermazione di qualcosa che non è dato nel momento stesso in cui viene affermato? Perché, ad esempio, affermiamo che il sole sorgerà domani o che l'acqua bollerà sempre a cento gradi a partire dalla sola constatazione che il sole è sorto innumerevoli volte fino ad adesso e che, sempre fino ad adesso, l'acqua è altrettante volte giunta ad ebollizione a cento gradi? Di quale diritto (*Quid juris?*) ci avvaliamo in queste affermazioni?³

La lettura deleuziana di Hume, sul versante storico critico, prende così le distanze dall'idea, avallata da Hegel e indirettamente promossa proprio da Kant, secondo cui Hume sarebbe soltanto la provocazione, la scossa, il «risveglio dal sonno dogmatico», dunque il punto di partenza di una «riflessione», quella avviata da Kant, che supererà Hume compiendo, come afferma Kant stesso nella *Dottrina trascendentale del metodo*, quell'ulteriore «passo necessario» in direzione della vera «critica» che Hume, da parte sua, non avrebbe compiuto. Tale posizione sembra avere successivamente legittimato una lettura del problema della metafisica in Kant che prescinde da un certa persistenza, nel cuore stesso del discorso kantiano, dell'inevitabile *quaestio* sollevata da Hume.

dedicato a postkantismo e neokantismo (VUILLEMIN 1954). Sull'«empirismo trascendentale» di Hessen e Lask cfr. GIGLIOTTI 1989, pp. 114-129.

² L'empirismo trascendentale di Deleuze sostituisce alle «condizioni dell'esperienza possibile» kantiane le «condizioni dell'esperienza reale» (DELEUZE 1997, p. 94) tentando, per un verso, di «afferrare direttamente nel sensibile ciò che può essere solo sentito» (ivi, p. 80) e, per altro verso, di non «ricalcare il trascendentale sulle figure dell'empirico» (ivi, p. 187). Deleuze rinnoverebbe in questo modo, secondo Bryant, le strutture dell'intuizione sensibile: smantellando le «assunzioni» caratterizzanti la «forma del discorso» filosofico occidentale e abolendo il «dogma dell'improduttività dell'intuizione sensibile», infatti, l'empirismo trascendentale di Deleuze scoprirebbe l'«intelligibilità nell'estetica stessa» (BRYANT 2008, pp. ix-x). Descombes ha sostenuto che l'«empirismo trascendentale» di Deleuze è frutto di un costante dialogo con Kant nei confronti del quale il filosofo francese, che è «prima di tutto un post kantiano», maturerebbe un debito consapevole (DESCOMBES 1979, pp. 178-195). Lapoujade ha sottolineato a più riprese quanto l'empirismo trascendentale di Deleuze sia da ricollegere alla tradizione anti idealistica dell'empirismo che ha i precedenti più significativi nell'ultimo Schelling e, soprattutto, nell'«empirismo radicale» di James (LAPOUJADE 1997, pp. 18-31 e LAPOUJADE 1998, pp. 265-266). È proprio muovendo in direzione anti idealistica, e più notoriamente anti hegeliana che, secondo Baugh, Deleuze arriva a concepire il suo empirismo trascendentale (BAUGH 1992).

³ Per una più esplicito approfondimento dell'interpretazione deleuziana di Hume in rapporto alla filosofia kantiana vedi BAUGH 1993 e PAOLETTI 2008.

Per Deleuze, al contrario, sussiste una complementarità tra Hume e Kant, radicata nella condivisione profonda di uno stesso problema – una stessa «esigenza critica» scrive Deleuze nel testo del 1953 – che induce entrambi a porre in modo radicalmente nuovo e determinante la questione della «soggettività» e, più precisamente, del rapporto tra soggettività e conoscenza. Solo in funzione di questa convergenza, secondo Deleuze, si individuano con precisione le divergenze tra i due pensatori: mentre la posizione humeana del problema della soggettività, ad esempio, sfocerà nella negazione di un soggetto astrattamente teorico o disinteressatamente conoscitivo, per Kant, invece, la possibilità stessa di una vera critica coinciderà con la posizione di un nuovo soggetto del conoscere e dell'agire: un soggetto «trascendentale», appunto, né semplicemente intuitivo o empiricamente chiuso su se stesso né meramente astratto o – per meglio dire «estratto» – dallo spazio, dal tempo e da tutto ciò che in Kant determina l'«esperienza possibile».

Questa prima operazione interpretativa di Deleuze, che consiste nel leggere Hume attraverso Kant e, nello stesso tempo, Kant attraverso Hume, si rifletterà successivamente nell'emulsione delle due prospettive in un'unica formula: «empirismo trascendentale». Un'espressione che potrebbe apparire ambigua, paradossale, tanto da risultare «eretica e mostruosa» (SAUVAGNARGUES 2010, p. 13), soprattutto se valutata dal punto di vista «ortodosso» strettamente humeano o da quello strettamente kantiano.

In *Empirismo e soggettività*, debutto ufficiale dell'itinerario deleuziano, la filosofia di Hume è presentata non tanto come uno «scetticismo», quanto piuttosto come un autentico e poco sondato «empirismo» il cui tratto peculiare sarebbe la maniera di porre la *quaestio* della soggettività, ovvero, la domanda su quale sia il principio per cui, nel giudizio conoscitivo, il soggetto afferma più di quanto gli è dato esperire. Una questione che, secondo Deleuze, verrebbe posta da Hume in questi termini: «come, nel dato, si può costituire un soggetto tale da oltrepassare il dato?». Il problema fondamentale di Hume sarebbe così quello di passare dalla costruzione del dato *per* un soggetto (come avverrà in Kant) alla costituzione del soggetto *nel* dato. A tal proposito, Deleuze scrive in *Empirismo e soggettività* che:

Della filosofia in generale si può dire che essa ha sempre cercato un piano di analisi dal quale intraprendere e portare avanti l'esame delle strutture della coscienza, cioè la critica, e giustificare il tutto dell'esperienza. È dunque una differenza di piano quella che innanzitutto oppone le filosofie critiche. Facciamo una critica trascendentale quando, situandoci su un piano metodicamente ridotto che ci dà quindi una certezza essenziale, una certezza d'essenza, domandiamo: come può esserci dato, come qualcosa può darsi a un soggetto, come può il soggetto darsi qualche cosa? L'esigenza critica è qui quella di una logica costruttiva che trova il suo tipo nella matematica. La

critica è empirica quando, ponendosi da un punto di vista puramente immanente, da cui sia possibile al contrario una descrizione che trovi la sua regola in ipotesi determinabili e il suo modello nella fisica, ci si domanda, a proposito del soggetto: come si costituisce nel dato? La costituzione di questo fa posto alla costruzione di quello. Il dato non è più dato a un soggetto, il soggetto si costituisce nel dato. Il merito di Hume è di aver isolato questo problema empirico allo stato puro, mantenendolo non solo lontano dal trascendentale, ma anche dallo psicologico. (DELEUZE 2000, p. 109)

Sono questi i termini con i quali viene messa in discussione la tesi storica secondo cui Hume rappresenterebbe soltanto la provocazione iniziale del percorso kantiano. Per Deleuze infatti, in polemica con quanto affermato da Kant nella *Dottrina trascendentale del metodo*, vi è, in Hume, una vera e propria critica «empirica» o «immanente», irriducibile e non subordinabile né alla critica «trascendentale» kantiana né alla mera psicologia del soggetto empirico dalla quale ogni vera critica deve potersi distinguere.

2. *La soggettività come problema critico*

In Deleuze il tratto distintivo dell'empirismo si esprime nel tema della soggettività. È a partire dal problema della soggettività, infatti, che, in *Empirismo e soggettività*, Deleuze ricava da Hume le tre proposizioni fondamentali dell'empirismo: *il soggetto si costituisce nel dato; le relazioni sono esterne ai loro termini; il soggetto è essenzialmente pratico.*

L'empirismo di Hume farebbe emergere innanzitutto che il soggetto è definito strutturalmente da un duplice movimento attraverso cui «inferisce», oltrepassando il dato, e al contempo «inventa», riflettendo su se stesso. L'interrogarsi sulla verità dei giudizi, in questo senso, rappresenta in Hume una prima storica affermazione della soggettività come problema «critico». Nel dare conto delle proprie esperienze, questo il nucleo teorico humeano da cui muove Deleuze, il soggetto è quell'ente che deduce da ciò che lo stimola empiricamente forme e principi la cui fonte rimane oscura: perché la conoscenza umana, chiede Deleuze attraverso Hume, implica rispetto all'esperienza l'affermazione di qualcosa che non è dato nel momento stesso in cui viene affermato?

Deleuze esamina i problemi e le tesi dello scozzese in stretta relazione a Kant tentando così di risalire alle origini del rapporto tra soggettività e conoscenza. Sullo sfondo di entrambe le riflessioni ci sarebbe una ricerca di fondamento, misurata dall'altrettanto comune «esigenza critica» di un principio

capace di spiegare perché la conoscenza umana implica l'affermazione di qualcosa che non è dato nello stesso senso in cui viene affermato.⁴

Deleuze si allontana però dall'idea di ispirazione hegeliana secondo cui le questioni sollevate da Hume andrebbero collocate in un momento di «transizione» rispetto ad una differente fase storica, la «riflessione» apertasi con Kant, che con maggiore maturità filosofica sarebbe riuscita a superare integralmente il punto di vista di Hume così come quello dell'empirismo in generale (HEGEL 1964, p. 227). Nella tradizione hegeliana, con cui Deleuze sembra polemizzare, troverebbe ragione la tendenza a considerare Hume esclusivamente – e per Deleuze in maniera riduttiva – il punto estremo dello scetticismo moderno.

Se Kant, che definisce Hume «il più acuto fra tutti gli scettici», non individuava nella prospettiva dello scozzese elementi sufficienti per compiere il «passo necessario» in direzione del piano autenticamente «critico» (KANT 2004, p. 470), Deleuze, al contrario, riscontra in Hume l'origine della più autentica concezione critica della filosofia. Hume isolerebbe il problema «allo stato puro» della soggettività concentrandosi su modi e principi per cui *nel* dato si costituisce un soggetto tale da oltrepassarlo. Per l'empirista, infatti, il dato, prima di darsi *ad* un soggetto, è una collezione rapsodica di impressioni e immagini. L'empirismo muove da tali agglomerati, assumendoli come reciprocamente distinti e indipendenti: essi compongono l'esperienza come un «mantello di arlecchino», una totalità aperta pensata come «successione di elementi separabili in quanto differenti e differenti in quanto separabili» (DELEUZE 2000, p. 110).

Da questa posizione del problema derivano l'«atomismo» e l'«associazionismo» di Hume. Il primo consiste nel concentrare strettamente l'indagine sui *minima* ai quali le idee e le impressioni sensibili rimandano: l'atomo, ovvero l'agglomerato da cui muove l'empirista, è un «punto indivisibile» (*ivi*, p. 114) non improntato analogicamente né alla non esistenza del punto matematico né all'estensione fisica; il secondo, invece, indica i legami che si instaurano tra questi *minima*: relazioni sempre esterne ad essi e dipendenti da principi che non li riguardano direttamente. In rapporto alla questione

⁴ Nel corso sul *Trattato sulla natura umana* tenuto alla Sorbona all'inizio degli anni Sessanta – oggi consultabile presso gli archivi dell'École Normale Supérieure di Lione – Deleuze definisce Hume un «prekantiano». Tale orientamento è manifesto anche a partire della letteratura secondaria alla quale Deleuze si rifà in questo corso (Kemp Smith, Leroy, Berger, la prefazione di Lévy-Bruhl all'edizione francese del *Trattato* curata da David). Alla luce della ricostruzione delle fonti deleuziane su Hume, empirismo e soggettività risultano essere concetti «che emergono attraverso il confronto e il contrasto con la filosofia di Kant. Soggetto, dato, condizione di possibilità, critica sono termini che evocano una concezione kantiana che è sottesa a gran parte dell'argomentazione di Deleuze» (PAOLETTI 2008, p. 43).

gnoseologica di fondo, relativa al soggetto che inferisce, è la «relazione» a permettere il passaggio dal dato al non dato. Non rintracciando la ragione del passaggio in uno dei due termini, Hume mostrerebbe che la relazione è effetto di cosiddetti «principi d'associazione» (contiguità, somiglianza, causalità) che ineriscono piuttosto alla natura umana.

La causalità sarebbe responsabile del passaggio da un termine all'idea di qualche cosa che non solo non è data, ma che non è mai stata data o che addirittura non può essere mai data nell'esperienza. Il superamento del dato e l'inferenza che lo esprime si fonderebbero humaneamente su un'aspettativa e, più specificamente, su una «credenza» senza la quale nessuna relazione causale sarebbe pensabile. La causalità è generata, infatti, dall'osservazione nell'esperienza dei casi simili che, pur essendo separabili nell'intelletto umano, si fondono nell'immaginazione.

La fusione di casi simili dà luogo all'abitudine, così come la loro separabilità nell'intelletto adegua la credenza al confronto dei casi osservati: fusione e separabilità, strutturalmente connesse nella mente, producono come «effetto» sia la relazione sia l'inferenza secondo relazione.

3. Soggettività, tempo e organismo

La relazione causale è indagata da Hume, secondo due punti di vista, il tempo da una parte e l'organismo dall'altra, in virtù dei quali il problema dell'identità tra mente e soggetto si allinea su quello della costituzione del soggetto nel dato: come la mente diviene un soggetto?

Dal punto di vista del tempo, Hume introduce, secondo Deleuze, la propria nozione di «sintesi». Se lo scozzese, infatti, può descrivere il movimento con cui l'immaginazione da «semplice collezione» nell'esperienza diviene «facoltà» del soggetto, sarebbe a partire dall'idea per cui solo qualcosa come una «sintesi temporale» giustifica un soggetto strutturalmente duplice che inventa nella stessa misura in cui inferisce.

In merito a questo soggetto che inventa e che è «sintesi della mente», Deleuze s'interroga dapprima sui principî attraverso i quali esso può costituirsi in questo modo e, successivamente, sulla difficoltà stessa di ipotizzare una scansione «temporale» dei momenti attraverso i quali la mente «diviene soggetto»:

La mente, considerata nel modo dell'apparizione delle sue percezioni, era essenzialmente successione, tempo. Parlare del soggetto, perciò, è parlare di una durata, di un costume, di un'abitudine, di un'attesa. L'attesa è abitudine, l'abitudine è attesa: queste due determinazioni, la spinta del passato e lo

slancio verso l'avvenire sono i due aspetti di un medesimo dinamismo fondamentale, al centro della filosofia di Hume. E non c'è bisogno di forzare i testi per trovare nell'abitudine-attesa i caratteri di una durata, di una memoria bergsoniana. L'abitudine è la radice costitutiva del soggetto e ciò che il soggetto è nella sua radice, è la sintesi dei tempi, la sintesi del presente e del passato in vista dell'avvenire. Hume dimostra esattamente ciò, quando studia le due operazioni della soggettività, l'invenzione e la credenza. (ivi, p. 117)

Il tempo è in un rapporto essenziale con la soggettività nella sua duplice costituzione in quanto, come «invenzione», il soggetto si costituisce nel «dinamismo dell'abitudine e dell'attesa» (ivi, p. 118) che Hume teorizza, secondo Deleuze, ponendo l'abitudine a fondamento dell'attesa. Quest'ultima si concretizzerebbe, infatti, nell'invenzione di un futuro, oggetto dell'inferenza secondo relazione, non dato in atto, ma prodotto dalla sintesi del passato e del presente. Nel caso della «credenza», d'altra parte, un'idea già acquisita diviene «vivace» nell'intelletto dal momento in cui essa si collega, dando luogo alla relazione causale, a un'impressione in atto. Quello del «credere», pertanto, non sarebbe altro che «un sentimento, un modo particolare di sentire l'idea» (*ibidem*); anche questo sentimento, per Deleuze, si manifesta come prodotto della sintesi del passato e del presente. La duplicità dell'inventare e del credere che caratterizza strutturalmente il soggetto, in breve, si fonda su una stessa «unità dinamica», manifesta nell'abitudine, che testimonia, soprattutto se si indaga la relazione causale, una più profonda «identità sintetica» (ivi, p. 119). Deleuze ricava allora da Hume una sintesi incentrata sulla peculiare abitudine del soggetto a «contrarre abitudini», adattando il presente su esperienze passate e sul «porre il passato come regola per il futuro» (*ibidem*).

Pur potendo affermare che «la cosa più difficile è spiegare come possiamo costituire il passato come regola dell'avvenire», Deleuze ha però l'impressione che, stando a Hume, «non si vede dove si trova la difficoltà» (ivi, p. 120). Ciò si spiega nel fatto che, come recita la prima frase della monografia deleuziana del 1953, «Hume si propone di costituire una scienza dell'uomo» i cui problemi, dalla socialità alla morale passando per il diritto, rimangono per ciò stesso di natura prevalentemente pratica (ivi, p. 11).

Cionondimeno, come si evince dal seguente passo della *Ricerca sull'intelletto umano*, Hume non evita, da buon empirista, di distinguere l'aspetto meramente fattuale di un problema dall'incidenza teorica che fa di esso quello che Deleuze chiama un «problema allo stato puro»:

Prendete invano di aver imparato a conoscere la natura dei corpi dalla vostra esperienza passata; la loro natura segreta, e per conseguenza tutti i loro effetti e la loro influenza, possono cambiare, senza che si verifichi alcun

cambiamento nelle loro qualità sensibili. Ciò accade a volte riguardo a certi oggetti; perché non potrebbe accadere sempre riguardo a tutti gli oggetti? Quale logica, quale processo di argomentazione vi assicura contro questa supposizione? La pratica che ho, voi rispondete, confuta i miei dubbi. Ma voi fraintendete il tenore della questione che pongo. Come uomo che agisce io sono pienamente soddisfatto dell'argomento; ma come filosofo, che partecipa in qualche modo al desiderio del sapere, per non dire allo scetticismo, ho bisogno di conoscere il fondamento di questa inferenza. (HUME 1971, p. 44)

Nella pratica, essendo *dati* il presente e il passato, la sintesi risulterà *data* contemporaneamente ad essi: presente e passato, in questo senso, sono assunti e ripresi nell'intelletto sempre in quanto *risultati* di una sintesi e mai come suoi elementi effettivi. I processi di sintesi sarebbero da rinvenire piuttosto nel terreno dell'immaginazione. L'interpretazione deleuziana del *Trattato*, per un verso, lascia ulteriormente emergere la misura in cui l'empirismo di Hume, attribuendo valore decisivo alle sintesi e all'immaginazione, si rivela prossimo a Kant più di quanto non sembri e, per altro verso, mette in relazione Hume e Kant in rapporto al problema del tempo: è fondamentalmente in questo senso che, in *Empirismo e soggettività*, si può comprendere la messa in questione da parte di Deleuze del ruolo meramente passivo della memoria e, sempre nelle stesse pagine, il suo riferimento inatteso e apparentemente forzato a Bergson. Deleuze propone la tesi per cui la memoria ha a che fare in Hume con i gradi di «vivacità» della percezione: le «idee della memoria», infatti, sono comprese tra percezioni di minore vivacità, come le «impressioni dei sensi», e di maggiore vivacità come le «idee dell'immaginazione» (DELEUZE 2000, p. 119). Le «idee della memoria», in questo senso, rappresentano propriamente la «riapparizione di un'impressione di un'idea ancora vivace» (*ibidem*) che rimane nell'ambito della percezione e che non opera alcuna sintesi dei tempi:

Il ricordo era [per Hume] l'antico presente, non era il passato. Dobbiamo chiamare passato non semplicemente ciò che è stato ma ciò che determina, ciò che agisce, che spinge, che pesa in un certo modo [...] l'abitudine fa facilmente a meno di questa dimensione della mente che è chiamata memoria, l'abitudine non ha bisogno della memoria. In un modo o nell'altro, ne fa comunemente a meno: ora non è accompagnata a nessuna evocazione di ricordi, ora non c'è alcun ricordo particolare che essa possa evocare. In una parola, il passato non è dato; esso è costituito da e in una sintesi che dà al soggetto la sua vera origine, la sua sorgente. (Ivi, p. 117)

I ricordi, così come li intenderebbe Hume, non appartengono secondo Deleuze ad un vero e proprio *passato* ma sono piuttosto degli «antichi presenti» che l'intelletto connette attivamente ma sempre e comunque avendoli già assunti

come dati. Si configura l'estrema difficoltà, ripresa adeguatamente in *Differenza e ripetizione*, di comprendere «come si costituiscono, nel tempo, un presente ed un passato» (ivi, p. 121).⁵

Viene ripresa a questo punto l'indagine della relazione causale nel suo legame essenziale all'esperienza e, nello stesso tempo, all'abitudine. Entrambe vengono però adesso eminentemente assunte da Deleuze come «principî»: l'esperienza è infatti il principio per cui si ha una ripetizione di casi simili mentre l'abitudine è il principio che ci determina a passare rapidamente da un oggetto a un altro. Ora, mentre la prima rappresenta il principio che «introduce nel tempo l'affezione di un passato», la seconda rappresenta il principio che «organizza il tempo come un presente perpetuo al quale dobbiamo e possiamo adattarci» (DELEUZE 2000, p. 121).

Questo essenziale «dualismo» della relazione causale in rapporto ai principi della natura umana manifesta ancora una volta l'«unità dinamica» che sottende la costituzione del soggetto: unità che Deleuze individua in ciò che Hume chiama «mente» e dalla quale il soggetto emerge sotto l'azione congiunta dei due principî. La mente «diviene soggetto» innanzitutto in funzione della sintesi ovvero, come visto, di un processo di «trasformazione» (ivi, p. 119) che fa della mente un soggetto la cui spontaneità intellettuale riposa – senza separarsene – su una passività, quella dell'immaginazione, in cui hanno luogo i processi di sintesi:

L'intelletto è la mente stessa, che però, sotto l'influenza dell'esperienza riflette il tempo sotto la forma di un passato sottoposto alla sua osservazione; e l'immaginazione, sotto l'influenza del principio dell'abitudine, è ancora la mente che però riflette il tempo come un futuro determinato riempito delle sue attese. La credenza è il rapporto tra queste due dimensioni costituenti. (ivi, p. 122)

⁵ In *Differenza e ripetizione*, con particolare riferimento a *Materia e memoria* di Bergson, Deleuze parlerà di una memoria sintetica – qui soltanto evocata – che, a differenza di quella humeana, rivela un passato più attivo del presente stesso. Una «memoria ontologica», quella riconducibile a Bergson, il cui atto specifico non è «conservare» ciò che non è più ma «spingere» e «agire» sul presente, «determinando» ciò che è. Il principio cui Deleuze ricondurrà questa «attività» della memoria è una «seconda sintesi del tempo» intesa come «fondamento» del presente che passa. È nella stringente esigenza di fondare la temporalità, dunque, che Deleuze mostra la necessità del passare da una sintesi temporale all'altra: «Costituire il tempo, ma passare nel tempo così costituito, è questo il paradosso del presente. Non sta a noi rifiutare l'ineluttabile conseguenza che *occorre un altro tempo in cui si operi la prima sintesi del tempo*, la quale rinvia necessariamente a una seconda sintesi [...] La prima sintesi, quella dell'abitudine, è veramente la fondazione del tempo, ma la fondazione da distinta dal fondamento [...] Passare è appunto la pretensione del presente. Ma ciò che fa passare il presente e adatta il presente e l'abitudine, va determinato come fondamento del tempo, che è la Memoria» (DELEUZE 1997, p. 107).

Un secondo punto di vista sull'influenza dei principi della natura umana nella costituzione del soggetto, dopo l'analisi della relazione causale in rapporto al tempo, riguarda l'organismo. Anch'esso infatti, sotto l'azione congiunta dei principi, acquisisce sia la «spontaneità di relazione», per cui il meccanismo delle percezioni distinte si imprime nel corpo stesso, sia la «spontaneità di disposizione» in virtù della quale l'organismo «è disposto in modo da produrre la passione» (ivi, p. 124).

Il soggetto è disposto alle passioni a partire da un «movimento interno originale» (*ibidem*), riconducibile all'azione congiunta dei principi, che lo caratterizza universalmente in rapporto ad esperienze come la fame, la sete o il desiderio sessuale. Hume è consapevole, secondo Deleuze, del fatto che passioni come l'amore e l'odio, a differenza delle precedenti, non trovano particolare corrispondenza nella disposizione corporea di ogni soggetto: in questo caso, la natura mostra di non potere «produrre» la passione «direttamente da sola» ma necessariamente mediante un «oggetto esterno che produrrà la passione in circostanze determinabili» (*ibidem*).

La questione iniziale su come nel dato possa costituirsi un soggetto tale da oltrepassarlo acquista uno spessore più specifico ponendosi adesso in questi termini: sotto quali fattori la mente, collezione rapsodica di impressioni e immagini, diviene un sistema organizzato, un soggetto, una natura umana? La risposta di Hume, secondo Deleuze, è che mentre dal punto di vista del tempo il principio fondamentale risulta essere l'associazione, dal punto di vista dell'organismo, invece, il principio fondamentale è rintracciato nella «passione».

Deleuze affronta a partire da qui la principale obiezione che storicamente viene fatta all'associazionismo. L'*associazionismo*, «radice comune di tutti gli empirismi»,⁶ afferma che le relazioni sono sempre esterne ai loro termini essendo esclusivamente effetto dei principi della natura umana: che un'idea ne introduca un'altra non è qualità dell'idea in sé ma della natura umana, pertanto, le idee non rendono conto delle operazioni che si fanno su di esse e delle relazioni che tra di esse si stabiliscono. I critici dell'associazione, tra i quali Deleuze annovera Freud e lo stesso Bergson, insistono sul fatto che tale principio non può spiegare tutte le relazioni ma soltanto quelle tra cose «immediatamente vicine» (DELEUZE 2000, p. 129): essa non riesce a spiegare

⁶ Deleuze si riferisce a James, Russel, Dewey e Whithead nell'interpretazione datane da Jean Wahl in *Les Philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amerique* (WAHL 1920). Deleuze affermerà che, tra gli anni Quaranta e gli anni Cinquanta, «a parte Sartre, che tuttavia è rimasto preso nelle trappole del verbo essere, il filosofo più importante in Francia era Jean Wahl», il cui merito più rilevante fu, prosegue Deleuze, non soltanto «di averci fatto incontrare il pensiero inglese e americano, ma di aver saputo farci pensare in francese su cose molto nuove» (DELEUZE - PARNET 2011, p. 58). Sul rapporto tra Deleuze e Wahl cfr. IOFRIDA 2008 e BIANCO 2011.

che $A=C$ o che la distanza stessa sia una relazione nella stessa misura in cui riesce a spiegare che $A=B$ e che $B=C$.

Sarebbe però Hume stesso a porre il problema dell'immaginazione e, più specificamente, del tipo di relazioni che ad essa si confanno maggiormente, come le relazioni di somiglianza: quanto più, infatti, una proprietà diventa comune a molti individui, tanto più essa non può condurre la mente ad un individuo in particolare. I principi di associazione non riescono a dare ragione di contenuti singoli allo stesso modo in cui spiegano rigorosamente la forma generale del pensiero. In tal senso Hume, secondo Deleuze, non è lontano Bergson il quale afferma, in *Materia e memoria*, che:

Sarebbe vano cercare due idee che non abbiano fra loro qualche tratto di somiglianza o che non si tocchino da qualche parte. Si tratta di somiglianza? Per quanto profonde siano le differenze che separano due immagini, si troverà sempre, risalendo abbastanza in alto, un genere comune a cui appartengono, e, di conseguenza, una somiglianza che serva loro da trait d'union [...] il che significa che tra due idee qualsiasi, scelte a caso, c'è sempre somiglianza e, se si vuole, contiguità, di modo che scoprendo un rapporto di contiguità o di somiglianza tra due rappresentazioni che si succedono, non si spiegherà affatto per quale motivo l'una evochi l'altra. Il vero problema è quello di sapere in quale modo si operi la selezione tra un'infinità di ricordi che assomigliano tutti, per qualche aspetto, alla percezione presente, e perché uno solo di essi –questo piuttosto che quello–emerge alla luce della coscienza. (BERGSON 1986, p. 269)

Hume è sì un associazionista ma lo è, secondo Deleuze, in quanto concepisce la relazione come la «circostanza particolare» (DELEUZE 2000, p. 129) per cui giudichiamo opportuno confrontare due idee. Ciò significa che associazione e passione, essendo separabili solo ipoteticamente, determinano in maniera necessariamente «congiunta» la trasformazione della mente in soggetto. La critica all'associazionismo si rivela infeconda nel momento stesso in cui Hume dimostra che senza una «circostanza particolare», determinata dalla passione, non può esserci «forma generale del pensiero» riconducibile all'associazione (*ibidem*).

Se è vero infatti che l'associazione rende possibile qualunque relazione in generale, è altrettanto vero che essa non ne spiega nessuna in particolare. Da qui il principio fondamentale secondo cui «solo la circostanza dà alla relazione la sua ragion sufficiente» (ivi, p. 131), in virtù del quale Deleuze scorge nella nozione di *circostanza* e nella dimensione dell'*affettività* gli elementi propriamente rivoluzionari della filosofia di Hume:

[La circostanza] è al centro della storia, rende possibile una scienza del particolare, una psicologia differenziale. Quando Freud e Bergson dimostrano che l'associazione delle idee spiega solo il superficiale in noi, il formalismo della coscienza, vogliono essenzialmente dire che solo l'affettività può giustificare il contenuto singolo, il profondo, il particolare. Essi hanno certamente ragione. Ma Hume non ha mai detto qualcosa di diverso. Solo che egli pensava che il superficiale, il formale, doveva anch'esso essere spiegato, e che, in un certo senso, questo compito era più importante. Per il resto egli fa appello alla circostanza, una nozione che in lui designa sempre l'affettività. (*ibidem*)

Affinché il soggetto si costituisca nella mente, i principi di associazione debbono necessariamente unirsi ai principi di passione. Se i primi spiegano il fatto che le idee si associno, solo i secondi possono spiegare come, in un certo momento, ad una certa idea ne sia associata un'altra.

In Hume, dunque, la passione «funziona come un principio di individuazione del soggetto» (ivi, p. 133) e non si lega all'associazione come il particolare all'universale. Se così fosse, infatti, si contravverrebbe all'idea stessa, autenticamente empirista, di un'«azione congiunta» dei principi della natura umana. I principi della passione non saranno meno universali e costanti dei principi d'associazione, «essi concernono sì l'individuo, ma nel senso esatto in cui si può fare, e si fa, una scienza dell'individuo» (*ibidem*). Il soggetto, allora, non potrà che dirsi «essenzialmente pratico», poiché la sua unità definitiva, unità delle relazioni e delle circostanze, emerge necessariamente nel rapporto tra la motivazione e l'azione, tra il mezzo e il fine:

che non ci sia soggettività teorica e che non possa esserci, diventa la proposizione fondamentale dell'empirismo. E a ben pensarci, non è che un altro modo di dire che il soggetto si costituisce nel dato. Se il soggetto si costituisce nel dato, in effetti, esso può essere solo pratico. (ivi, p. 134)

Sembra evidente che l'ipotesi sui cui si regge la lettura deleuziana di Hume è quella di una stessa «esigenza critica» condivisa da Hume e Kant. È sempre in rapporto a tale ipotesi che Deleuze può individuare nella questione del soggetto le più radicali divergenze tra i due: mentre infatti la posizione del problema da parte di Hume culmina con l'affermazione un soggetto fondato sulla sua stessa affettività, per altro verso, invece, lo stesso problema si tradurrà, in Kant, nella necessità di un soggetto «trascendentale» al quale si legheranno le sorti dell'impresa critica.

4. Da Hume a Kant

Hume e Kant condividerebbero comunque la «formulazione positiva» (ivi, p. 141) del problema della soggettività; per entrambi si tratterebbe infatti di pensare il rapporto tra la natura e il soggetto che si interroga sulla legittimità dei propri giudizi. Mentre in Hume i termini di questo rapporto sarebbero la natura e i principi della natura umana, in Kant, invece, la relazione tra la natura e il soggetto è pensata in funzione di un altro genere di principi. Questi verranno pensati da Kant a partire dalla feconda intuizione di Hume secondo cui ciò che fonda la conoscenza deve essere cercato laddove sorge la domanda che lo riguarda e cioè dalla parte del soggetto. L'obiezione di Kant però, deriverebbe dal constatare che i principi cui si richiama Hume non possono propriamente fondare la conoscenza poiché, pur spiegando l'atto con cui il soggetto supera il dato, non spiegano fino in fondo perché il dato stesso finisce col sottometersi a tale superamento.

Deleuze evidenzia quanto la distanza tra i due filosofi debba ancora una volta ricondursi alla differenza tra due concetti di critica: l'empirismo, non operando la metodica «riduzione» della prospettiva trascendentale, insisterebbe molto più radicalmente di quest'ultima sul problema del soggetto. I dati dell'esperienza, gli atomi, i *minima*, infatti, e questa rimane la questione fondamentale dell'empirismo, sono considerati elementi che non possono richiamarsi ad altro che alla loro stessa complessità senza potere essere considerati come dati a un soggetto trascendentale o psicologico. Tale «problema allo stato puro» induce l'empirista non soltanto a porre le questioni diversamente dal filosofo trascendentale, ma anche a individuare nell'impostazione trascendentale istanze che, come si vedrà, ne mettono in discussione l'efficacia in merito ai propri scopi e, conseguentemente, il giudizio espresso nei confronti dell'empirismo stesso.

L'aspetto peculiare della lettura deleuziana di Hume consiste, come è già possibile notare, nel mettere in luce l'impatto teorico dell'empirismo che non si riduce al mero scetticismo reso noto dalla tradizione storica. In questo senso, Deleuze tenta di affrancare l'empirismo dall'idea riduttiva secondo cui esso altro non sarebbe che il tratto comune a tutte le dottrine per le quali ogni conoscenza ha inizio e fine con l'esperienza. Questo tentativo testimonia per un verso della necessità avvertita dal giovane Deleuze di una nuova metodologia storica filosofica (che costituirà un aspetto decisivo della sua ricerca) e, per altro verso, della possibilità di rinvenire in Hume una domanda di fondamento laddove l'empirista si interroga sul perché non possa esserci qualcosa come il dato se non a partire necessariamente da un movimento di non facile comprensione, quello della soggettività, che lo oltrepassa. La «critica empirica» ispirata a Hume riuscirebbe a penetrare, a mettere letteralmente in crisi, ciò che

la «critica trascendentale» è essenzialmente impossibilitata a penetrare, cioè il soggetto kantiano del conoscere e dell'agire morale. Se Deleuze, a suo modo, ritrova in Hume un'incisività autenticamente filosofica, è perché l'approccio humeano riesce a mettere in questione, anche dopo Kant e più di Kant, ciò che il pensiero tende ad assumere come presupposto o a far emergere come postulato. L'empirismo che Deleuze ricava da Hume, più che una posizione storicamente circoscrivibile, è una disposizione propriamente teoretica che si concretizza nella critica delle assunzioni e dei presupposti ai quali anche i più grandi filosofi spesso non hanno saputo rinunciare. È proprio andando incontro al rischio dell'esito scettico, allora, che l'empirismo humeano si mostra più critico di un approccio che vorrebbe mettersi preliminarmente a riparo da esiti scettici.

Per Deleuze, però, non si tratta di sancire una vittoria a tavolino di Hume dimostrando che il passo in avanti di Kant è soltanto illusorio. Si tratta di mostrare piuttosto – contro l'idea del superamento integrale di Hume da parte di Kant – le potenzialità speculative ancora inesprese dell'empirismo. Nella prefazione a *Differenza e ripetizione*, infatti, Deleuze parlerà di un vero e proprio «segreto dell'empirismo» il quale:

non è per nulla una semplice reazione contro i concetti né un semplice appello all'esperienza vissuta. Esso intraprende piuttosto la più folle creazione di concetti che si sia mai vista. Esso tratta però il concetto come l'oggetto di un incontro, come un qui e ora, o piuttosto come un luogo mai visto prima da cui sorgono, inesauribili, i qui e gli ora sempre nuovi, sempre nuovamente distribuiti. L'empirista non dirà mai che i concetti sono le cose stesse, ma che essi sono le cose allo stato libero e selvaggio al di là dei predicati antropologici. (DELEUZE 1997, p. 3)

Per spogliare l'empirismo dall'immagine rozza e limitata conferitagli da certa storia della filosofia, Deleuze parlerà di un «empirismo superiore» avanzando così nella costruzione di quell'empirismo trascendentale in cui la lettura per così dire *kantianizzante* di Hume – o, che è lo stesso, *humeanizzante* di Kant – verrà ulteriormente sviluppata attraverso altri due pensatori, Henri Bergson e William James, già significativamente presenti in *Empirismo e soggettività*.⁷

È opportuno soffermarsi allora, prima di concludere sull'incidenza di Hume nell'empirismo trascendentale di Deleuze, su un ultimo elemento fondamentale rintracciabile nella nozione di «empirismo superiore»: nozione che, a questo

⁷ «Ciò che James e Bergson ricusano», secondo Lapoujade, «è precisamente un soggetto fondatore e costituente». La loro prospettiva «radicalmente» empirista, così come anche quella deleuziana, postula di necessità l'ontologia del «monismo vago» in virtù della quale «bisogna attingere il carattere neutro dell'esperienza nel senso in cui tutto resta indefinito, nel senso in cui la materialità (*le matériel*) non è qualificabile né come oggettiva né come soggettiva, né come materiale (*matériel*) né come spirituale» (LAPOUJADE 1997, p. 27).

punto, si potrebbe ipotizzare essere il passaggio intermedio tra la lettura deleuziana di Hume in *Empirismo e soggettività* del 1953 e la formulazione dell'empirismo trascendentale in *Differenza e ripetizione* del 1968.

L'empirismo, scrive infatti Deleuze nella prefazione a *Differenza e ripetizione*, «non rinuncia al concetto ma tratta il concetto come l'oggetto di un incontro» (DELEUZE 1997, p. 3). Si ritrovano qui sia il senso più profondo dell'interpretazione deleuziana di Hume sia l'influenza metodica dello scozzese nella costruzione dell'empirismo trascendentale. Da un lato, infatti, non rinunciare al concetto è l'ambizione trascendentale della filosofia: l'unica in grado di preservarla da psicologismi, mentalismi e descrizioni fisiologiche che, pur nella loro plausibilità e verosimiglianza non possono spiegare quella «spontaneità» del soggetto, il cui carattere strutturalmente problematico necessita di un discorso sui «principî» e di una critica dei presupposti che si confanno alla riflessione metafisica. Un'ambizione trascendentale pienamente condivisa da Deleuze, il cui compito dichiarato rimane costantemente quello di risalire dall'esperienza alle sue condizioni necessarie, di «ritagliare per ogni cosa il suo concetto appropriato» non acquietandosi sul dato ma indagandone la datità e ricercandone il fondamento, «ciò per cui il dato è dato» (ivi, p. 182).

Dall'altro lato, invece, «fare del concetto l'oggetto di un incontro» indica la necessità, correlata all'esigenza precedente, di depurare il trascendentale dalle contaminazioni empiriche – ciò che Deleuze chiama «predicati antropologici» – di cui soffrono le filosofie trascendentali che rifiutano l'empirismo considerandolo soltanto uno scetticismo (Deleuze pensa a Husserl, oltre che a Kant). Così procedendo, come mostrerà Deleuze in *Differenza e ripetizione*, le filosofie trascendentali finiscono col rimanere vincolate a un presupposto soggettivo che, come visto in precedenza, sta a fondamento del loro stesso metodo critico.

Un tale atteggiamento avrà come fatale conseguenza lo «snaturamento» del trascendentale: una «confusione» o piuttosto una «ripartizione impropria» (ivi, p. 176) del trascendentale e dell'empirico, il cui esempio più eclatante si avrebbe nelle stesse tre sintesi attraverso cui Kant – che nella *Dottrina trascendentale del metodo* giudicava ancora troppo «empiriche» le sintesi di Hume – ricalca delle strutture solo nominalmente trascendentali sugli atti empirici più ordinari e comuni di una qualunque coscienza psicologica. Con la terza sintesi, ad esempio, Kant assumerebbe un atto come il riconoscimento a modello generale del pensare e del conoscere. Ciò lo conduce, secondo Deleuze, a negare implicitamente la natura aleatoria e imprevedibile dell'esperienza, composta non soltanto di cose riconoscibili e riconducibili *more geometrico* sotto un numero finito di concetti o categorie a disposizione del soggetto che conosce, ma anche e soprattutto di fatti singolarissimi che si sottraggono a ogni

riconoscimento e testimoniano di una natura «selvaggia» e recalcitrante anche rispetto ai più forzosi tentativi di ricognizione soggettiva. Deleuze rivolge così a Kant un'obiezione in qualche modo analoga a quella che Kant stesso rivolgeva a Hume nella *Dottrina trascendentale del metodo* (KANT 2004, p. 470). Se gli argomenti «scettici» di Hume contro le pretese dei «dogmatici» sono insufficienti a compiere il «passo necessario» in direzione del piano *critico*, afferma qui Kant, è perché Hume «confonde» l'atto con cui si esce «dal concetto di una cosa per passare all'esperienza possibile» con «la sintesi degli oggetti di un'esperienza effettiva» (ivi, p. 472): la sintesi cui Hume si richiama, in breve, *rimane* per Kant qualcosa di meramente «empirico». Dal canto suo, affermando che il «trascendentale» kantiano altro non è che un *calco* dell'empirico, Deleuze giudica le sintesi kantiane non meno «empiriche» di quelle di Hume.

Ed è proprio su questo specifico argomento che Deleuze compie il suo arduo innesto di «empirismo» e «trascendentale», giocando soprattutto su un duplice uso del primo termine. Mentre, infatti, «trascendentale» assume in Deleuze il significato preciso di «condizione dell'esperienza», «empirismo» presenta almeno una doppia valenza: si può, infatti, definire «empirica» una fallacia, come quella di Kant, quando assume un fatto a modello di principio in funzione del quale giudicare altri fatti e, nello stesso tempo, indicare come «empirista» l'approccio filosofico che denuncia le fallacie ed enumera «casi» non riconducibili al modello assunto a principio. L'operazione di Deleuze produce così una «distorsione del trascendentale» (SAUVAGNARGUES 2010, p. 32) che, pur mutuando da Kant e Hume le più essenziali istanze di fondo, appare «eretica» rispetto a entrambi. Nella formulazione di Deleuze, più specificamente, l'«empirismo diviene trascendentale»: non si limita cioè a denunciare o a censurare le fallacie, ma afferma l'intelligibilità *del* singolo caso d'esperienza. Nonostante Kant reputi «falsa» la conclusione humeana della «contingenza di una legge» a partire dalla contingenza del nostro determinarla necessariamente «dopo» l'esperienza, resta deleuzianamente valida la *quaestio facti* di Hume, secondo cui la legge non è «data» in modo assoluto prima dell'esperienza che la verifica. Ciò che del kantismo tale empirismo trascendentale conserva, d'altra parte, è la pregnanza della *quaestio juris* come passaggio dai fatti dell'esperienza alle loro condizioni. In polemica, però, con la concezione formale della condizione nei limiti della possibilità *apriori*, Deleuze concepirà lo statuto della condizione nei termini di un «a-posteriori *apriori*» (BRYANT 2008, p. 229), in virtù del quale la condizione si genera *in ogni* nuovo «caso» d'esperienza senza trascenderlo, in quanto inerisce materialmente alla sua «singolarità».

5. Conclusione

Un atteggiamento critico e metodico come quello di Hume permetterebbe, come mostra Deleuze, di evitare il fatale «snaturamento del trascendentale» cui andrebbe incontro lo stesso Kant «ricalcando le strutture cosiddette trascendentali sugli atti empirici di una coscienza psicologica» (DELEUZE 1997, p. 177).

L'empirismo trascendentale di Deleuze intende quindi preservare allora la ricchezza concreta dell'esperienza a venire, portando alla luce una realtà molto più gravida di novità rispetto al solo dominio dell'«esperienza possibile». Realtà che non smette di provocare e mettere in crisi il soggetto nella sua più intima identità lì dove «il pensiero si individua a contatto con l'esperienza» (SAUVAGNARGUES 2010, p. 11). Realtà in cui si «incontrano» cose irriconoscibili che, sfuggendo alle categorie già date e reclamando la creazione di un concetto proprio, costringono il pensiero stesso ad *attivarsi*, sottraendosi al torpore che caratterizza la maggior parte del quotidiano.

Si comprende, in questo senso, la valorizzazione, in *Empirismo e soggettività*, dell'idea humeana di «circostanza». Un'idea che riecheggerà, da *Differenza e ripetizione* in poi, nella nozione deleuziana di «singolarità» intesa come il concetto ritagliato *nel* particolarissimo caso d'esperienza in virtù del quale il discorso filosofico si instaura al modo di una giurisprudenza, una casistica delle passioni e dell'affettività, laddove un nuovo ed inatteso *factum* – ciò che Deleuze chiama «l'oggetto di un incontro» – implica la ridefinizione adeguata della domanda sulle sue condizioni necessarie.⁸ L'empirismo trascendentale di Deleuze, sotto questa luce, è un *modus philosophandi*, uno stile di pensiero che è tanto kantiano nelle aspirazioni, quanto più profondamente humeano nell'affrontare tutto ciò che il soggetto moderno stenta a «riconoscere» e che per ciò stesso, ancora una volta, lo «costringe a pensare» (DELEUZE 1997, p. 184).

Bibliografia

BAUGH, B.

1992 *Transcendental empiricism: Deleuze's response to Hegel*, «Man and World», 25, 133-148.

1993 *Deleuze and empiricism*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 1, 15-31.

⁸ È in tale direzione che Deleuze, secondo Lapoujade, sviluppa la tematica del «fuori» della filosofia: «la filosofia è direttamente connessa a un "fuori", e non produce concetti se non nel rapporto con questo "fuori" o in ogni caso con qualcosa di non filosofico [...] La filosofia non si separa da un campo non filosofico proprio perché, già da dentro, essa è animata da uno strano movimento che consiste nel piegarsi continuamente, movimento che è la sua stessa estraneità, il suo "fuori". È prima di tutto una questione di percezioni, un autentico lavoro da empirista» (LAPOUJADE 2002, p. 22).

BERGSON, H.

1986 *Matière e mémoire* (1896); trad. *Materia e memoria*, in Id. *Opere*, a cura di P. A. Rovatti, Mondadori, Milano.

BIANCO, G.

2011 *Le problème de l'extériorité des relations. Jean Wahl et Gilles Deleuze*, in G. Bianco, F. Worms (a cura di), *Jean Wahl: le multiple*, Mimesis-France, Paris.

BRYANT, P. L.

2008 *Difference and givennes. Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*, Northwestern University Press, Evanston.

DELEUZE, G.

1997 *Différence et répétition* (1968); trad. *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

2000 *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* (1953); trad. *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli.

DELEUZE G., PARNET C.

2011 *Dialogues* (1977); trad. *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona.

DESCOMBES, V.

1979 *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris.

GIGLIOTTI, G.

1989 *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli.

HEGEL, G. W. F.

1964 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1821 – 1831), trad. *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, Vol III, tomo 2.

HEIDEGGER, M.

1999 *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919); trad. *L'idea di filosofia e il problema delle visioni del mondo*, in Id., *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1999.

HESSEN, S.

1909 *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus*, «Kantstudien Ergänzunghefte», 15.

HUME, D.

1971 *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), trad. *Ricerche sull'intelletto umano*, in Id., *Opere*, Laterza, Bari, vol. II.

IOFRIDA, M.

2008 *Qualche nota su Deleuze e la storia della filosofia*, in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze*, Clinamen, Firenze, pp. 9-21.

KANT, I.

2004 *Critik der reinen Vernunft* (1781); trad. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari.

LAPOUJADE, D.

1997 *William James. Empirisme et pragmatisme*, Puf, Paris.

1998 *Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier. William James*, in Eric Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Synthélabo, Paris, pp. 265-275.

2002 *Une philosophie ouverte au "Dehors"*, «Magazine littéraire», 406, pp. 21-25.

LASK, E.

1923 *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Mohr, Tübingen 1923, Bandd 1, pp. 1-274.

PAOLETTI

2008 *Le fonti storiografiche dell'interpretazione deleuziana di Hume*, in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (a cura di), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*, Clinamen, Firenze, pp. 39-52.

SAUVAGNARGUES, A.

2010 *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Puf, Paris.

VUILLEMIN, J.

1954 *L'héritage kantienne et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger*, Puf, Paris.

WAHL, J.

1920 *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amerique*, Alcan, Paris.