

Esercizi Filosofici (2016), Vol. 11, N. 1

L'apparenza reale. L'ontologia del gioco di Eugene Fink

Giuseppe D'Acunto (Università Europea di Roma)

«Je rêve de faire un an un cours sur Tarde...». Note sopra un corso immaginato da Gilles Deleuze

Filippo Domenicali (Università di Ferrara)

Una fenomenologia "senza mondo". L'essence de la manifestation di Michel Henry

Verbena Giambastiani (Università di Pisa)

L'intenzione come autogoverno attraverso il tempo: Michael Bratman e il problema dell'agency

Gianluca Verrucci (Università di Parma)

L'APPARENZA REALE. L'ONTOLOGIA DEL GIOCO DI EUGEN FINK

Giuseppe D'Acunto
Università Europea di Roma
gdacunto@libero.it

Abstract: This essay indicates in the shadow's phenomenological figure the hermeneutical key to access the ontological concept of game proposed by Fink. In the name of such a figure it is in fact possible to rethink the traditional metaphysical distinction between appearance and reality, trying to see in the first, rather than in the second, the sphere of what is provided with the profile of an authentic presence and subsistence.

Key Words: game, shadow, appearance-reality, symbol, presentification.

1. *Quietum cor nostrum*

Muovendo da una definizione del gioco come di un «fenomeno fondamentale dell'esistenza» umana, Fink questo, innanzi tutto, attribuisce ad esso: la capacità di mantenersi in una posizione non contigua, ma frontale, rispetto agli altri fenomeni fondamentali, così da «accoglierli in sé rappresentandoli» (Fink 2008a: 20). E, visto che tali fenomeni sono cinque (il lavoro, la lotta, la morte, l'amore e il gioco), l'ultimo non va, semplicemente, ad aggiungersi ai precedenti, ma gode, rispetto ad essi, di uno statuto speciale.

L'uomo è essenzialmente un mortale, un lavoratore, un lottatore, un amante – e un giocatore. (Fink 2008a: 13)

Ora, premesso che questi cinque «campi della vita non sono mai isolati gli uni rispetto agli altri, né secondo l'essere, né secondo il comprendere» (Fink 2006d: 294),¹ ciò che contrassegna essenzialmente l'ultimo rispetto ai precedenti sta nel fatto che esso, per quanto non disponga di un dominio o di uno spazio autonomo, si mostra capace di “giocare” non solo gli altri quattro fenomeni fondamentali, ma anche se stesso:

¹ Fink articola così il rapporto che lega, fra loro, i primi quattro fenomeni fondamentali. Da un lato, amore e morte, in quanto fenomeni che aprono ad una «dimensione mondana senza forma», costituiscono, «per così dire, il fondo storico della storia», dall'altro, il lavoro e la lotta, in quanto «forme fondamentali della comunità, forme sociali dell'esistenza», si distinguono, invece, per il fatto che essi, proprio entro il precedente «fondo», «tracciano [...] solchi» e «fondano [...] regni». Cfr. Fink 2006a: 152.

l'uomo gioca sempre anche con lo stesso giocare. (Fink 2008b: 50)

E ancora:

Il gioco può essere ripetuto nel gioco. (Fink 2006d: 295)

Dotato di un profilo originario, proprio come gli altri fenomeni fondamentali, il gioco presenta, inoltre, il seguente requisito che ne fa un qualcosa di unico e di singolare: non è direzionato, ossia non è animato da una tensione teleologica verso una meta finale. Se, infatti, ogni manifestazione della nostra vita si qualifica per un «generale tratto futuristico», nel senso che, inscrivendosi entro una complessa architettura di scopi, ci proietta sempre oltre il presente, in vista del conseguimento di un obiettivo da noi dislocato in avanti e dato, per lo più, dal miraggio di un'esistenza felice, l'azione del gioco ha, invece, solo «scopi interni a sé, che non rimandano ad altro», il cui senso è puramente autosufficiente, «conchiuso e circolare». Ne discende che ciò che esso ci concede è una possibilità di «soggiornare [...] nel tempo» diversa dall'essere trascinati via e incalzati, nel segno di un'inquietudine senza sosta rispetto al futuro: un soggiorno, nella regione di «un "presente" tranquillo», che ha il carattere di quella pausa gioiosa, serena e indugiante, grazie a cui, godendo di un'«oasi di felicità» e di un istante privilegiato, autocentrato in se stesso, vediamo brillare un «lampo di eternità».

[Per noi,] il gioco è un'oasi [...], un momento di quiete trasognato in un peregrinare senza sosta e in una fuga costante. Il gioco regala il presente. (Fink 2008a: 17-19)

Sorge, a questo punto, la domanda se sia unicamente l'uomo a giocare o se ne siano capaci anche gli altri animali, dove l'opzione più verosimile sembra essere, di primo acchito, la seconda. Nel nostro comportamento ludico, non siamo, infatti, più vicini che mai a quella condizione, aliena da problemi e dal pungolo della riflessione, che caratterizza la loro vita? No, non è affatto così! Qui, la distinzione da fare è che, mentre, dal punto di vista di un concetto biologico del gioco, uomo e animale sono decisamente imparentati, dal punto di vista ontologico del modo d'essere di esso, invece, soltanto del primo si può dire propriamente che gioca.

L'uomo in quanto uomo gioca e soltanto lui – soltanto lui tra tutti gli esseri. (Fink 2006c: 273)

Dunque, anche l'animale gioca, ma in un senso esclusivamente vago, improprio e derivato. E ciò perché il gioco è un accadere che si presenta sempre come

illuminato da un senso: è «l'azione simbolica di una rappresentazione del senso del mondo e della vita» (Fink 2008a: 39). Ora, la condizione per l'esplicarsi di una tale «azione simbolica» affonda le sue radici in una caratteristica che non ha nessun riscontro nel regime di vita zoologico: nella capacità, propria unicamente dell'uomo, di autocomprendersi prendendo le distanze da ogni altra regione dell'ente, di assumere la conoscenza di ciò che è altro da sé quale parte integrante dell'«interesse» fondamentale che egli porta per se stesso. E come i due momenti della conoscenza di sé e della conoscenza dell'altro da sé sono, in noi, strettamente congiunti, così il gioco, proprio nell'atto in cui si ripiega su se stesso, non fa che articolare contenuti attinti dalla riserva degli altri quattro fenomeni fondamentali. La qual cosa è definita da Fink come la «struttura contenente del gioco» (Fink 2006e).

Esso, così, in quanto processo vissuto dal contenuto eminentemente simbolico, «azione-simbolo» (Fink 2008a: 37),² è un qualcosa che «ognuno conosce dall'interno», di cui ognuno può parlare «a partire dalla propria esperienza». Non si tratta, perciò, di un oggetto di ricerca speculativa che possa essere, primariamente, «scoperto e messo in luce» (Fink 2008a: 5). E ciò perché esso, illuminando, procura per primo di «lasciar emergere un ordine composto delle cose» (Fink 1969b: 27): di dischiudere quella «radura [*Lichtung*] spaziotemporale» (Fink 2008b: 62) in cui uomo e mondo si coappartengono.

Giocando l'uomo non rimane in sé, nel chiuso cerchio dell'intimità della sua anima – egli esce piuttosto estatico da se stesso in un atto cosmico e interpreta il senso di tutto il mondo. Proprio come problema umano il gioco dell'uomo appartiene al mondo – e come problema del mondo rimanda all'uomo. (Fink 1969b: 20)³

Stando al lessico fenomenologico di Fink, quello del gioco è un concetto non «tematico», ma «operativo». Un concetto, cioè, che non è passibile di esplicita tematizzazione, che non si dà come pienamente spiegato e che non porta mai «ad una *fissazione oggettuale*», ma che è investito della «forza chiarificatrice di un pensiero [che si fa strada] a partire da ciò che rimane all'ombra di tale pensiero».

² E «azione-simbolo», nel senso che simboleggiare, per il gioco, non significa rappresentarsi qualcosa «come un *oggetto*, ma vivere uno specifico rapporto con esso». Cfr. Masullo 1969: 19. «*Verhältnis* [rapporto]» poi, in Fink, è sinonimo non di semplice relazione, ma di «appartenenza». Tant'è che con quest'ultimo termine si suggerisce di tradurre in italiano il primo, visto il riferimento, presente in entrambi, al tema del «tenere (*Halten*)». Cfr. Ardovino 2013: 53-54.

³ Sulla coimplicazione, che si dà in Fink, fra problema cosmologico e problema antropologico, così che pensare il mondo è, per lui, «il modo autentico di pensare l'uomo», cfr. Bisin 2004: 182. A partire da questo stretto intreccio, in Fink, fra senso del mondo e destino dell'uomo, quella prospettiva da lui sarebbe, così, un'«antropologia cosmologica», come – fin dal sottotitolo del suo libro – argomenta Cesarone 2014.

È il non visto perché è il *medio del vedere*.

E ciò in quanto, nell'atto in cui provvede a dischiudere il campo del comprendere, ad esso è intrinseca proprio la funzione dell'«adombramento [Abschattung]», dove questa funzione «non significa, però, che ciò che è messo nell'ombra sia per così dire *in disparte*, lontano dall'interesse; esso è piuttosto *l'interesse stesso*» (Fink 2006b: 159 e 161).

2. All'ombra del gioco

Il gioco, dunque, proietta una zona d'ombra su tutto quanto mette a distanza e rappresenta e ciò perché sono proprio l'ombra e la distanza i tratti strutturali che primariamente lo costituiscono. Il movimento che innesca consiste in «una singolare modalità di produzione»: nella «produzione di un'“apparenza”» (Fink 2006c: 280), la quale «è un tipo *sui generis* di ente» (Fink 2008a: 37), nel senso che certamente è immaginaria, ma non per questo è semplicemente un nulla, perché dispone di «una forza affascinante, esorcizzante e seducente».

L'ombra come tale non è meno reale della cosa che getta ombra. (Fink 1969b: 103)

E una tale coesistenza di piani distinti si dà anche per il giocattolo, il quale, per quanto è un oggetto particolare sul piano ontico, è investito di un significato immaginario tale che ne fa un'essenza sul piano ontologico.

Si ripropone, così, la distinzione metafisica tradizionale fra apparenza e realtà, dove l'essenza, però, non sta dal lato della seconda e quel che è contingente dal lato della prima, ma, esattamente al contrario, mentre l'una coincide con la sfera di ciò che è dotato di autentica sussistenza, l'altra, invece, con la sfera di ciò che è corroso dalla morsa divorante del tempo. Ora, il punto è che chi gioca, gestendo il passaggio dal mondo reale al mondo immaginario e viceversa, non cade mai vittima di un autoinganno che lo irretisce, ma può scegliere di insediarsi nel frammezzo fra l'uno e l'altro o, addirittura, di «essere in tutti e due contemporaneamente» (Fink 2006c: 281).

In merito all'“apparenza” prodotta dal gioco, Fink ne può parlare, così, come di un qualcosa che è dotato della «“realtà” del come-se» (Fink 2006c: 282), il cui statuto – secondo quanto abbiamo già visto in precedenza – è quello della rappresentazione.

Il gioco ha significato e dona significato: esso rappresenta. [...] Ogni rappresentazione ha un “senso” che viene “annunciato” [...] [e che] riguarda qualcosa di “più reale” dei cosiddetti fatti reali. (Fink 2006c: 287, 291)

Qui, «“senso” che viene “annunciato”» significa che il gioco non si limita a far da veicolo al primo, non è un puro e semplice strumento predisposto ad esprimerlo, ma che l'uno e l'altro stringono, fra loro, una solidarietà tale che il gioco è ciò che, portando in se stesso il suo senso, precisamente in tal modo, lo porta anche fuori di sé: lo es-pone. In altre parole, ne dà una «presentificazione [Vergegenwärtigung] sensibile» (Fink 2006e: 300).

3. La presentificazione

Questo accenno alla «presentificazione» richiede una breve ricognizione riguardo ad essa, in quanto si tratta di un termine tecnico: di un concetto fenomenologico intorno a cui ruota la riflessione di Fink, fin dalla sua tesi di dottorato, discussa all'Università di Friburgo nel 1929, che ebbe Husserl come relatore e Heidegger come correlatore.⁴ Fra l'altro, il tema dell'immagine è strettamente congiunto, nel nostro autore, proprio con quello del gioco, visto il loro comune statuto “mediale”, il legame, che si intreccia nell'una e nell'altro, fra reale e immaginario, nonché il riferimento, operativo in entrambi, all'atto della mondanizzazione.⁵

Fink muove dal fatto che l'esame fenomenologico della «presentificazione» va inquadrato nel «vasto ambito» dell'«analitica intenzionale dei vissuti». Vissuti che si distinguono, appunto, in «atti presentanti e presentificanti» e dove ciò che distingue gli uni dagli altri è che i secondi sono una «quasi-realizzazione» dei primi. Qui, ad essere modificato è non solo il noema dell'atto originario, visto il «peculiare intreccio [Ineinander]» che si dà fra «presentificare presente» e «“percepire” immaginato», ma è anche la “coscienza-di” che accompagna un tale noema, senza, tuttavia, che essa mai diventi tematica. In altre parole, l'immaginazione, nell'opera di «modificazione» che essa promuove, articola gli «atti presentanti» secondo la molteplicità di quegli «orizzonti temporali nei quali si trova a priori la vita [di essi]» (Fink 2010: 71-73).

Ora, determinando la «presentificazione» nel segno della chiave appena indicata, Fink precisa che essa si innesca sempre a partire da «un che di depresso», dove con quest'ultimo concetto si intendono quelle forme della vita della coscienza, costitutive di orizzonti temporali, date dalla ritenzione, la

⁴ Cfr. Fink 2010a e 2014. In francese, il termine «presentificazione» è stato reso, da D. Franck, con «re-présentation». Cfr. Fink 1974. Per uno studio approfondito di *Presentificazione e immagine*, cfr. Zippel 2011.

⁵ Su questo punto, cfr. Celis 1978. Sul motivo della mondanizzazione, che ci riconduce al progetto, condotto da Fink, di rielaborazione e di continuazione delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, cfr., in particolare, van Kerckhoven 1998. Circa il fatto che un tale progetto intende darsi come «una riflessione fenomenologica sulla fenomenologia» e quindi come «una fenomenologia della fenomenologia», cfr. Cesarone 2006.

protensione e l'appresentazione. Ed è proprio qui che l'operazione in questione mostra di avere un primo tratto essenziale in comune con il gioco, nel senso che l'una, esattamente come l'altro, non cancella mai quella distanza strutturale che si dà come intrinseca a ciò che viene modificato.

[C]iò che è presentificato [...] ha ancora in sé questa distanza, in maniera tale che l'intero fenomeno ne è essenzialmente determinato. Il carattere del "come se", assunto per classificare la presentificazione, si fonda in ultima analisi sul fatto che una presentificazione è possibile solo sul fondamento di una depresentazione. (Fink 2010: 76-77)

Passando poi a svolgere un'analisi concreta del fenomeno da lui studiato, Fink muove dal distinguere fra «presentificazioni posizionali» e «non posizionali» (Fink 2010: 78), dove per le seconde il riferimento è diretto alla fantasia. Ebbene, connaturato a quest'ultima è un qualcosa che abbiamo visto all'opera anche nel gioco: la ricorsività. Nel senso che essa può iterare tanto se stessa, quanto le altre «presentificazioni», facendo sì che ciò che è iterato sia, in tal modo, costituito e creativamente riprodotto.

Si giunge a determinare, così, il senso esatto in cui la «presentificazione» è un'operazione da collocare sotto il segno di una «fenomenologia dell'irrealtà»: «irrealtà» intesa qui non come sinonimo di non-essere, ma come un dare per presente un qualcosa che ora non lo è, come una finestra dischiusa su un'altra dimensione: come un "apparenza reale".

Ora, è proprio un tale riferimento alla finestra che ci riconduce, di nuovo, al gioco, visto che Fink lo utilizza anche a proposito di quest'ultimo. Ad esempio, laddove imposta un'analogia fra il gioco e un quadro.

Una finestra ci fa vedere l'aperto attraverso [*Durchblick*] uno spazio chiuso, un quadro ci fa vedere dentro [*Einblick*] un "mondo del gioco" come un ritaglio. [...] Lo spazio del quadro non è un pezzo del mondo reale in cui anche il quadro, in quanto cosa, ha un posto da qualche parte. Ma in un punto dello spazio reale vediamo dentro allo spazio "irreale" del paesaggio raffigurato dal quadro. La rappresentazione dello spazio irreale utilizza lo spazio reale senza coincidere però con quello. (Fink 2006c: 281-282)

Non diversamente, in *Presentificazione e immagine*, la finestra sta per la struttura eidetica stessa che caratterizza fenomenologicamente la seconda:

ogni mondo dell'immagine si apre per ragioni di essenza all'interno di un mondo reale. L'immagine è il luogo di questo aprirsi. Senza la finestra, la finestra che media l'apertura di sé, il mondo dell'immagine in generale non

potrebbe esistere; un mondo dell'immagine privo di finestra è in sé un controsenso. (Fink 2010: 140)⁶

E ancora:

L'immagine riflessa [...] apre per prima la sfera di un "essere" singolare: [...] è per noi come una "finestra" aperta su un paese irreale e pur visibile. (Fink 1969b: 105)⁷

4. *Cosmologia del gioco*

Riallacciandoci all'immagine dell'ombra, possiamo proseguire dicendo che il rapporto cosmico dell'uomo con il mondo è stato sempre "oscurato", per Fink, da un altro rapporto: quello teologico dell'uomo con la divinità⁸. Una riflessione che voglia riguadagnare «un pensiero originale dell'universo» non deve fare, perciò, che una cosa: ritornare ai primordi del pensiero occidentale. Ad Eraclito, ad esempio, presso il quale il fuoco non è un semplice elemento di cui le cose sono composte, ma quella «forza sistematrice» cosmica che dispensa l'illuminazione ad esse, che «forgia tutto l'ente individualizzato in una costruzione bella, splendente» (Fink 1969b: 25 e 27).

Ma in Eraclito troviamo una comprensione, sempre in chiave cosmica, anche del gioco, il quale non è che un altro nome del fuoco stesso: ciò da cui gli uomini e gli dei traggono la loro potenza produttrice, nella misura in cui stanno in statico rapporto con il principio della vita dell'universo. Il punto, però, è che, quanto più questo rapporto cosmico, negli sviluppi della filosofia occidentale, è

⁶ Su questo punto, cfr. Baptist 2001, testo che accompagna la tr. it., ad opera della stessa autrice, delle pagine conclusive (§§ 32-34) di *Presentificazione e immagine*. Nel testo appena menzionato, Husserl è indicato come la fonte, molto probabile, cui attinge Fink quando configura l'immagine come una finestra: già il primo aveva messo in risalto, infatti, «come la cornice rappresentasse una sorta di finestra che ci permette di entrare nella realtà dell'immagine e nel suo spazio». Fra gli studi italiani sul problema dell'immaginazione, in Husserl, cfr., in particolare, Di Pinto 1983 e Ghiron 2001.

⁷ Dal che si vede come il concetto di irreale, di cui dispone Fink, sia un qualcosa che segna sempre un incremento ontologico della realtà: è «un"apparenza" obiettivamente esistente» che, poggiando sulle cose semplicemente presenti, «le ricopre in un modo tutto suo particolare». Cfr. Fink 1969b: 98.

⁸ Anche se va aggiunto che, per Fink, ogni pensiero del mondo fa leva, esso stesso, inevitabilmente, sul gesto dell'"adombramento", nel senso che noi, nel pensarlo, «tendiamo a nascondere il mondo stesso attraverso modalità rappresentative che appartengono all'ente intramondano». In tal senso, egli parla di una «differenza cosmologica», come di quella che vige «tra ambito intramondano e mondo». Cfr. Fink 2011a: 165. Sulla «*dimenticanza del mondo*», in Fink, in quanto parallela alla «*dimenticanza dell'essere*», di cui parla Heidegger, cfr. Pedicini 1997: 25.

stato obliato, tanto più si è fatta strada quella tendenza teologico-metafisica che ha pensato l'essenza dell'uomo solo nei termini della sua infinita distanza da Dio. Nel filosofo presocratico, in sostanza, dei e uomini sono quel che sono non a partire dall'ente che è posto come sovraordinato gerarchicamente, ma «in relazione al “fuoco perpetuo universale”», il quale, illuminando, «imprime ad ogni cosa individuale il contorno finito del suo sembiante, le dà forma, luogo e tempo». E come le dà presenza, così ad essa anche la sottrae⁹. Ne discende che gli uni e gli altri, trovandosi nell'“apertura” del «gioco incandescente dell'universale» e facendosene essi stessi «testimoni partecipi», ne «acquistano [...] in modo derivato i caratteri». Riguardo al fuoco, ciò che ci deve guidare, nell'interpretazione di esso, non è, pertanto, l'immagine di una sostanza prima elementare, ma quella di una «comprensione illuminante» originaria.

Eraclito configura l'unità del mondo, rappresentata dal fuoco, anche come l'uno-sapiente (*hen to sophon*), il quale, al tempo stesso, vuole e non vuole essere chiamato con il nome di Zeus¹⁰. Ebbene, per Fink, tutta la storia della filosofia occidentale «potrebbe essere scritta come commentario a questo frammento 32», nel senso che qui si assiste non solo all'«originaria apertura cosmica del pensiero umano», ma anche a come essa si trasforma, via via sempre di più, in quell'«orientamento teologico della metafisica» che, avendo di mira il *summum ens*, tocca il suo culmine in Hegel, dove l'assoluto si presenta come autoconsapevolezza del pensiero divino.

Da questa tendenza deriva [...] che la relazione dell'uomo con l'universo precipiti nell'ombra di una dimenticanza che dura da secoli. (Fink 1969b: 39)

Poiché noi siamo consegnati al modo metafisico di concepire le cose nel quadro della struttura gerarchica sostanza-proprietà, da chiedersi è se un tale «progetto ontologico», basato sul «pensiero delle determinazioni categoriali» (Fink 1994: 177), possa essere valido anche per pensare l'uomo: se egli sia, cioè, una sostanza autosussistente e se porti su di sé le sue proprietà a guisa di un

⁹ I fenomeni del sonno e della veglia – nel segno dell'unità essenziale in cui li pensa proprio Eraclito – sono visti come quei tratti della vita umana che corrispondono al rapporto di occultamento-svelatezza cui sottostanno tutte le cose del mondo da K. Schenk-Mair 1997.

¹⁰ Per la delucidazione del concetto di *sophon*, intorno a cui ruota un tale frammento, cfr. Fink 2013: 169-192. Qui, esso – definito come «il concetto centrale della filosofia autentica di Eraclito» – è messo in relazione, da Fink, non con *sophia*, ma con *saphes*: «il chiarore», ciò che precede ogni distinzione fra soggetto e oggetto, per cui sta per quella «luce della “ragione” che rischiarà il mondo». Cfr. Fink 2013: 183, 173. Una tale interpretazione è ribadita anche nel colloquio su Eraclito, intercorso fra Fink e Heidegger, laddove – nel contesto dell'analisi del frammento 64 – il concetto di *sophon* è visto in rapporto al movimento di quelle «cose che stanno nel chiarore del fulmine»: cose che quest'ultimo provvede, appunto, a «condurre all'apparire». Cfr. Fink – Heidegger 2010: 11.

sostrato.¹¹ La risposta ovviamente è no, nel senso che non è affatto detto che, «sempre e per l'eternità, l'ente debba essere pensato in tal modo» (Fink 1957: 18). Piuttosto, ogni volta che noi intratteniamo un rapporto con altre cose e siamo in prossimità di esse, tale rapporto va pensato non in senso oggettivante, ma sempre e solo nel segno della nostra «collocazione cosmica»: nei termini di un'«apertura estatica», di un'«apertura per il tutto del mondo» (Fink 1969b: 43-44).¹² E se in Eraclito tanto gli dei, quanto gli uomini, abitano entrambi sotto il dominio di questa «relazione», già con Platone e con Aristotele trionfa la concezione secondo cui solo i primi dispongono di un possesso integrale della *sophia*, ossia di un sapere assoluto che, rendendoli «padroni della verità senza veli illimitata e perfetta», li fa vivere in un cosmo «immerso in una luce radiosa», da cui è «fugata ogni ombra» (Fink 1969b: 44-45).

L'apertura al mondo non è toccata in sorte all'uomo, ma, al contrario, è l'uomo che è toccato in sorte all'apertura al mondo, egli esiste in un atteggiamento estatico verso la vastità dell'universo che si agita intorno a lui, dalla quale gli viene la luce della ragione, del linguaggio e della comprensione ontologica. Abbiamo il «mondo» non perché «possediamo» originariamente ragione, linguaggio, comprensione ontologica; ma possiamo pensare e parlare nella comprensione ontologica perché siamo aperti al mondo. (Fink 1969b: 62)¹³

Naturalmente, il paradigma metafisico occidentale, come ha depotenziato il profilo cosmico dell'uomo, così ha depotenziato anche il profilo cosmico del gioco. Quest'ultimo, infatti, a partire da Platone, è stato inteso, essenzialmente, come imitazione, *mimesis*. E a conferma del fatto che esso produrrebbe solo effetti illusori, come suo referente oggettivo è stato preso lo specchio, superficie che, reduplicando la realtà, sanziona il dualismo, gerarchicamente strutturato, fra copia e modello.

¹¹ Sul «pensiero ontologico» della cosa, in quanto «portatrice sostanziale di proprietà», come ciò «nel cui segno ci rapportiamo alle altre cose e a noi stessi», così che ci si fa possibile «qualsiasi esperienza di cose determinate», cfr. Fink 1957: 18. Fink dispone, invece, di un concetto fenomenologico di cosa, intesa non come sinonimo di ente o di ontico, ma come tutto ciò che è «reperibile nell'esperienza interiore in quanto vissuto». Ne discende che le cose, interiori come esteriori, soggettive come oggettive, sono in ogni caso degli «essenti, hanno sempre e comunque il loro essere». Cfr. Fink 1994: 142-143.

¹² In ciò, in fedeltà al principio secondo cui «ogni autentica prossimità proviene già dalla vastità del mondo». Cfr. Fink 1992: 70.

¹³ In tal senso, Fink scrive che «il pensiero del mondo non è un pensiero fra gli altri, ma il pensiero tramite il quale noi possiamo, in generale, pensare». Fink 1957: 99. Altrove, egli, parafrasando una nota formula paolina, afferma che «il mondo non è né un oggetto, né un campo oggettuale verso il quale noi siamo aperti. È un qualcosa *in cui* siamo, in cui [...] ci muoviamo, in cui [...] viviamo». Cfr. Fink 1987: 76.

La critica platonica ai poeti ha il valore di una decisione storica, in quanto con essa è stata fissata per lungo tempo la metafisica dell'arte e del gioco. (Fink 1969b: 110)

Fra l'altro, è proprio per infrangere l'irreversibilità di un tale dualismo che Fink, per spiegare tanto il gioco, quanto lo statuto dell'immagine, ha fatto ricorso – stando a ciò che abbiamo già visto in precedenza – alla metafora della finestra. Essa garantisce, infatti, una “coesecutiva” «contemporaneità di due tempi», dove non solo lo spazio del mondo reale si proietta su quello riflesso, ma anche «il tempo del mondo riflesso si apre sul tempo degli eventi reali».

Questa “contemporaneità” ha le sue grandi difficoltà, appena tentiamo di afferrarla concettualmente. (Fink 1969b: 127)¹⁴

Certamente, non si può negare che il gioco abbia anche un carattere mimetico, ma non nel senso che esso metta capo all'imitazione servile di un ente nel mondo. Un'immagine, infatti, piuttosto che mimetica, può essere, in alternativa, simbolica, presentarsi come un frammento che non mira alla ricomposizione di un intero, ma che, dandosi esso stesso come una «cosa del mondo», risplende all'interno della sorgiva luce di quest'ultimo.

Il completamento qui non apporta niente di più, non aggiunge ciò che finora mancava [...], non aggiunge un ente a un altro ente, non annulla assolutamente il carattere frammentario delle cose finite – piuttosto le colloca più esplicitamente come cose individuali finite nel mondo onnicomprensivo. Dobbiamo quindi pensare il completamento partendo dall'intero universale e non da una integrità del mondo. (Fink 1969b: 147)

5. Eraclito e Nietzsche sul gioco

Nella ricognizione entro la costellazione del gioco, condotta da Fink, Eraclito e Nietzsche sono strettamente congiunti, in quanto l'interpretazione del primo – di cui abbiamo già visto qualche articolazione – si dà nel segno di una rilettura sistematica del secondo. L'istanza che sottende al suo avvicinamento ad entrambi è quella di fare del «recupero del pensiero pre-metafisico la traccia di una possibilità post-metafisica» (Mecacci 2006: 159).¹⁵

¹⁴ Per mostrare come una tale “contemporaneità” si possa dare concretamente, Fink ricorre all'esempio del teatro, in cui tra lo svolgimento di un'azione reale e il ruolo impersonato da un attore non c'è un rapporto di sdoppiamento gerarchico, ma, appunto, «una singolare “contemporaneità” su due “piani”» Cfr. Fink 1969b: 73.

¹⁵ Sull'operazione di rinvenimento, condotta da Fink, delle tracce di «un pensiero *post-metafisico*, [...] nelle parole più alte della antica saggezza *pre-metafisica*», cfr. anche Pedicini 1997: 78.

Partiamo da Eraclito. Fink si misura con l'interpretazione di quest'ultimo in diversi luoghi della sua opera, ma in due, in particolare, entrambi già richiamati: nel corso di lezioni del 1947/48, intitolato *Le domande fondamentali della filosofia antica*, e nel seminario del semestre invernale 1966/67, articolatosi nella forma di un colloquio con Heidegger, dove, però, il tema del gioco non viene toccato, forse perché il colloquio fra i due «*si interrompe sostanzialmente a metà del percorso*» (Ardivino 2013: 59).¹⁶

Ora, poiché – lo si è già visto con chiarezza – il gioco, in Fink, è ciò che ci fa accedere, direttamente, al cuore della sua proposta speculativa, la quale è sempre stata mossa dall'istanza di «cogliere la fenomenalità dei fenomeni» (Cesarone 2014: 13), ecco che il primo concetto di Eraclito a cui dobbiamo rivolgerci è proprio quello di “fenomeno”, nel contesto del suo modo di pensare la *physis* come «motilità dell'essere».

Ebbene, ricollegandoci al tema del fuoco, si è già visto come ogni volta che il filosofo presocratico lo nomina, egli abbia di mira un piano più originario rispetto a quello in cui si consuma la vicenda temporale delle molteplici cose singole: «l'aperto». Nel segno di quest'ultimo, il concetto di apparenza – divenuto, per noi, sinonimo solo di inganno e di parvenza – può essere riguadagnato alla sua originaria dimensione ontologica e inteso come uno «*schindersi*», un «*venire-all'apparizione*», «un com-parire»: «l'uscire da una velatezza».

Più originaria [...] della cosa singola è la singolarizzazione, più originario della sembianza visibile di qualunque ente è l'apparire in quanto tale, da cui tale sembianza è assegnata alle cose. [...] Egli [Eraclito] considera l'aperto come lo spazio del mondo [...] in cui [...] la singolarizzazione e l'apparizione dispiegano la propria essenza. (Fink 2013: 206-207)

Ma «l'aperto», in Eraclito, costituisce solo *un* versante dell'essere: quello grazie a cui le cose dimorano nella chiarezza del giorno. L'altro è la *physis*, «l'in-apparente, il velato per eccellenza»: il «grembo materno della notte». Giorno e notte, «l'aperto» e «il velato» si danno, così, come i due versanti distinti, ma co-originari, di un unico «accadere»: l'«accadere» della «motilità dell'essere», nel cui segno la profondità, in sé chiusa, di quest'ultimo «fuoriesce da se stessa e si dirada», passando dalla «velatezza onniavvolgente» al «manifesto chiarore» (Fink 2013: 209-212).¹⁷ E come ciò avvenga provvede ad esplicitarlo proprio il

¹⁶ Qui, visto il profilo “non-tematico” di molti degli «snodi operativi» che caratterizzano l'interpretazione di Eraclito, fornitaci da Fink, anch'essa è vista muoversi in quella zona d'ombra che, secondo il filosofo tedesco stesso, «accompagna ogni pensiero finito». Cfr. Ardivino 2013: 58.

¹⁷ Circa il fatto che qui si assisterebbe ad una «ripresa in chiave simbolico-eraclitea della “grammatica” della differenza ontologica heideggeriana», cfr. Ardivino 2013: 84. Sul confronto, in chiave più generale, di Fink con Heidegger, si veda Cristin 2001, nonché la sezione, intitolata «Fink und Heidegger», della rivista «*Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*», 1996, vol. 22, dove

celebre frammento 52, dove il tempo è raffigurato come un bambino che gioca a dadi. Ne discende il ruolo-chiave che questo frammento riveste nell'interpretazione complessiva del pensiero del filosofo presocratico:

il tempo appare qui come un gioco. L'oscura connessione [...] dell'essere che è in sé chiuso e tuttavia contemporaneamente diradato viene concepita come il gioco d'essere del "tempo". (Fink 2013: 212)

Passando a Nietzsche, il capitolo finale della monografia che Fink gli dedica, diretto ad enucleare la peculiarità del suo rapporto con la metafisica, inizia riprendendo la domanda che aveva guidato l'intera sua esposizione, fino a quel momento. Il filosofo dell'eterno ritorno è una figura di pensatore che viene, semplicemente, dopo altre o egli è, invece, «un iniziatore», «un primogenito»: il «precursore [...] di una nuova epoca del mondo, l'alba di una nuova, gaia scienza»? Con lui, non ci troviamo, forse, davanti ad un «pensatore fatale», non da indagare accademicamente, ma da cui viene un insegnamento che è «determinante per la nostra stessa vita» (Fink 1977: 195)?

Fink si chiede anche se Nietzsche, nella sua lotta accanita contro la metafisica, non abbia visto, nel superamento di essa, piuttosto che una semplice opzione che ci è data, «un avvenimento», «un destino» che ci si fa incontro: l'annunciarsi di «un nuovo sorgere della verità dell'Ente». Dioniso contro il Crocifisso: ecco la cesura, sancita alla fine di *Ecce Homo*, che segnerebbe la storia del mondo, dove l'uno e l'altro sono simboli di un pensiero che riflette, in un caso, sul «tutto cosmico operante», mentre, nell'altro, sull'«ordine delle cose immanenti» (Fink 1977: 197).

Ora, la possibilità di un pensiero del mondo che si lasci alle spalle la metafisica, intesa, heideggerianamente, da Fink, come un'interrogazione che fa leva unicamente sull'ente, Nietzsche, riprendendo l'immagine del *paizōn* di Eraclito, la indica proprio nel gioco: gioco che assurge, così, a «concetto chiave dell'universo», a «metafora cosmica» (Fink 1977: 204).

La filosofia di Nietzsche? Non la sua psicologia del sospetto e dell'abisso, non la sua passione progettante ideali, non la sua critica dei tradizionali valori supremi e la sua lotta contro le idee moderne, non il suo nichilismo e il suo superamento di esso, non il suo ideale eroico e neppure la sua ora

segnaliamo, tra gli altri, i saggi di R.C. Bruzina e di G. van Kerckhofen. Infine, il rapporto fra Fink e Heidegger è messo molto bene a punto da Bertolini 2012: 61, la quale nota come il primo rilevi una «contraddizione intrinseca all'ontologia fondamentale» del secondo, riassumibile nella seguente domanda: «Come può la trascendenza aprire la differenza ontologica, se essa coincide con la struttura di un ente nel mondo?».

sublime della più solitaria gioia – no, solo la sua metafisica del gioco. (Fink 2011/12: 22)¹⁸

È così che, in Fink lettore di Nietzsche, antropologia e cosmologia si danno come strettamente intrecciate, nel senso che, tanto nell'uno, quanto nell'altro, l'uomo può essere determinato, nella sua essenza, come gioco, solo se è concepito nel segno della sua apertura estatica al mondo, pensato esso stesso, a sua volta, come gioco.

L'uomo ha la possibilità [...] di immergersi a partire dal suo proprio gioco nel grande gioco del mondo e di sapersi, in tale sprofondatezza, compagno di gioco del gioco cosmico. (Fink 1977: 204)

Riferimenti bibliografici

FINK, E.

- 1957 *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, Nijhoff, Den Haag.
1969 *Oasi della gioia. Idee per una ontologia del gioco*, trad. di E. Cutolo, Rumma, Salerno.
1969b *Il gioco come simbolo del mondo*, trad. di N. Antuono, Lerici, Roma.
1974 *Re-présentation et image. Contributions à la phénoménologie de l'irréalité*, in Id., *De la phénoménologie*, a cura di D. Franck, Minuit, Paris, 15-93.
1977 *La filosofia di Nietzsche*, trad. di P. Rocco Traverso, A. Mondadori, Milano.
1987 *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, a cura di F.-A. Schwarz, Königshausen und Neumann, Würzburg.
1992 *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, a cura di F.-A. Schwarz, Königshausen und Neumann, Würzburg.
1994 *Philosophie des Geistes*, a cura di F.-A. Schwarz, Königshausen und Neumann, Würzburg.
2006a *Mondo e storia*, in Id., *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, a cura di A. Lossi, ETS, Pisa, 139-153.
2006b *Concetti operativi della fenomenologia husserliana*, in *Prossimità e distanza*, cit., 155-171.
2006c *Il gioco come tratto fondamentale della nostra esistenza*, in Id., *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, a cura di A. Lossi, ETS, Pisa, 273-284.
2006d *L'ambigua autocomprensione del gioco dell'uomo – immediatezza della vita e riflessione*, in *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, cit., 285-296.
2006e *La struttura contenente del gioco*, in *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, cit., 297-307.
2008a *Oasi del gioco*, a cura di A. Calligaris, Cortina, Milano [altra ed. it. del testo già tradotto in Fink 1969a].

¹⁸ Sulla metafisica del gioco di Nietzsche, cfr. anche Fink 2011b. Qui, leggiamo: «Il bambino e l'artista sono, per Nietzsche, il modello ontico del suo concetto ontologico di gioco». E questo perché tale concetto «consiste solo in una intuizione metafisica». Cfr. Fink 2011b: 33, 37. Sull'interpretazione nietzscheana di Fink, in rapporto con quella di Heidegger, cfr. H. Ebeling 1996. Infine, circa il fatto che l'interesse di Fink per Nietzsche si focalizza, soprattutto, intorno al motivo del gioco cosmico, cfr. Bertolini 2012: 197, n. 46, dove leggiamo che il gioco, come lo intende il secondo, viene pensato, dal primo, nel segno del suo concetto di mondo, ossia come la «metafora per eccellenza dell'essenza dell'essere».

- 2008b *Il significato del gioco come mondo*, in appendice a *Oasi del gioco*, cit., 43-78.
- 2010 *Presentificazione e immagine. Contributi per una fenomenologia dell'irrealtà*, in Id., *Studi di fenomenologia 1930-1939*, a cura di N. Zippel, Lithos, Roma, 49-140.
- 2011a *Introduzione alla filosofia*, a cura di A. Lossi, ETS, Pisa.
- 2011b «Nietzsches Metaphysik des Spiels», in C. Nielsen e H. R. Sepp (eds.), *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*, Alber, Freiburg/Br., 25-37.
- 2011/12 «Eremitaggio (Aforismi di un diario di guerra 1940-1944)», in *Magazzino di filosofia*, a cura di A. Marini, 7, 7-31.
- 2013 *Le domande fondamentali della filosofia antica*, a cura di F.-A. Schwarz, ed. it. a cura di A. Ardovino, trad. di S. Bertolini, Donzelli, Roma.
- 2014 *Presentificazione e immagine. Contributi alla fenomenologia dell'irrealtà*, a cura di G. J. Giubilato, Mimesis, Milano-Udine [altra ed. it. del testo già tradotto in Fink 2010].

Fink, E. – Heidegger, M.

- 2010 *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966-1967*, a cura di A. Ardovino, Laterza, Roma-Bari.

ARDOVINO, A.

- 2013 *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*, Quodlibet, Macerata.

BAPTIST, G.

- 2001 «Le finestre di Eugen Fink», in *Kainós. Rivista telematica di critica filosofica* 1.

BERTOLINI, S.

- 2012 *Eugen Fink e il problema del mondo: tra ontologia, idealismo e fenomenologia*, Mimesis, Milano-Udine.

BISIN, L.

- 2004 *I luoghi dell'umano: mondo e "mondi possibili" in Eugen Fink*, in V. Melchiorre (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano, 179-225.
- 2011 *La metafora alla prova del concetto. Fink interprete di Nietzsche*, in *Eugen Fink. Interpretazioni fenomenologiche*, in A. Ardovino (a cura di), Nuova Editrice Universitaria, Roma, 53-77.

BRUZINA, R.C.

- 1996 «Die Auseinandersetzung Fink-Heidegger: das Denken des letzten Ursprungs», in *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 20, 29-57.

CELIS, R.

- 1978 «La mondanité du jeu et de l'image selon Eugen Fink», in *Revue philosophique de Louvain* 76, 54-66.

CESARONE, V.

- 2006 *Il senso d'essere dell'eros. Libertà e corpo nell'antropologia di Eugen Fink*, in V. Cesarone (a cura di), *Libertà: ragione e corpo*, Messaggero, Padova, 217-232.
- 2014 *Nel labirinto del mondo. L'antropologia cosmologica di Eugen Fink*, ETS, Pisa.

CRISTIN, R.

- 2001 «L'abissalità del mondo. Grund e Weltproblem in Eugen Fink nel confronto con Heidegger», in *Magazzino di filosofia* 5, 132-46.

DI PINTO, L.

1983 *Il problema dell'immaginazione in Edmund Husserl. Tra analitica della temporalità e valutazione empatica*, Levante, Bari.

EBELING, H.

1996 «Nietzsche bei Heidegger und Fink», in *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 22, 59-76.

GHIRON, V.

2001 *La teoria dell'immaginazione di Edmund Husserl. Fantasia e coscienza figurale nella «fenomenologia descrittiva»*, Marsilio, Venezia.

KERCKHOVEN, G., VAN

1996 «Die Heimat Welt. Zur Deutung Denkspur Martin Heideggers in Eugen Finks Frühwerk», in *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 20, 105-37.

1998 *Mondanizzazione e individuazione. La posta in gioco nella Sesta Meditazione di Husserl e Fink*, a cura di M. Mezzanica, il melangolo, Genova.

MASULLO, A.

1969 *Il gioco, il mondo e l'ombra*, in E. Fink, *Il gioco come simbolo del mondo*, Lerici, Roma, 7-28.

MECACCI, A.

2006 *La mimesis del possibile. Approssimazioni a Hölderlin*, Pendragon, Bologna, 158-62 (P. III, cap. I, 1, 5: «Fink: il gioco dell'uomo e del mondo»).

PEDICINI, T.

1997 *Il labirinto del mondo. La filosofia del gioco di Eugen Fink*, Guerini e Associati, Milano.

SCHENK-MAIR, K.

1997 *Die Kosmologie Eugen Finks. Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den menschlichen Lebensvollzügen des Wachens und Schlafens*, Königshausen und Neumann, Würzburg.

ZIPPEL, N.

2011 *Coscienze possibili. Commento alla Dissertazione (1930) di Eugen Fink*, Lithos, Roma.

«*JE RÊVE DE FAIRE UN AN UN COURS SUR TARDE...*»
NOTE SOPRA UN CORSO IMMAGINATO DA GILLES DELEUZE

Filippo Domenicali
Università di Ferrara
dmmfpp@unife.it

Abstract: In a lecture course on Foucault (1986), Deleuze said that he would like, one day, to teach a course on Tarde. As we now know, he did not give such a course. Yet across Deleuze's books is a fragmentary interpretation of Tarde. Would it be possible to reassemble and identify the guidelines, in retrospect, of what such a course could have been? In our opinion, yes. It could have been developed along three main axes: 1) Tarde as precursor to a philosophy of difference and repetition; 2) Tarde as inventor of microsociology; 3) Tarde as founder of an *Echology* (or philosophy of "having") intended to take the place of more traditional Ontology. In this article I propose to deepen, through a direct encounter with the texts, the relevance of these three lines of interpretation.

Key Words: Gilles Deleuze, Gabriel Tarde, Difference and Repetition, Microsociology, Echology.

1. *Premessa*

«*Je rêve de faire un an un cours sur Tarde...*» è quanto affermava incidentalmente Gilles Deleuze in uno stimolante passaggio della lezione del 7 gennaio 1986 nell'ambito del suo corso dedicato all'opera di Michel Foucault, e in cui proponeva tra l'altro un inedito accostamento fra i due pensatori (Deleuze 1986).¹ Deleuze lo sappiamo, in verità non ha mai tenuto il corso sognato (forse non ne ha avuto il tempo, essendosi ritirato prematuramente dall'insegnamento già l'anno seguente, nel 1987) e tuttavia riferimenti a questo autore si trovano letteralmente *disseminati* in molte sue opere, tanto da ricoprire grossomodo l'intero arco della sua produzione, dal 1956 (corso al *Licée Louis-le-Grand* intitolato *Qu'est-ce que fonder?*) al 1988 (*Le pli*). Ma non è tutto. Se raccolti e riesaminati più da vicino (messi in serie, come vedremo) questi riferimenti sembrano possedere una ben definita *coerenza*, al punto che sarebbe pensabile tentare di ricostruire quantomeno le *linee-guida* di quello che *avrebbe potuto essere* l'agognato corso su Tarde. Di qui il modesto riferimento alle "note" che compare nel sottotitolo del presente contributo; e di qui, anche, le ragioni e le motivazioni, teoretiche e storico-filosofiche, che mi spingono a scrivere, e che si potrebbero sintetizzare nelle domande seguenti: c'è, esiste un'interpretazione deleuziana di Tarde, oppure i riferimenti in questione costituiscono soltanto un

¹ Quando non diversamente indicato trascrizioni e traduzioni sono mie.

coacervo di note estemporanee? Si tratta di una lettura fedele? Risponde alla lettera dei testi oppure quello di Deleuze, così come il corso sognato, è soltanto un Tarde immaginario, che non ha alcun rapporto con il pensiero del Tarde “reale”? Sarebbe possibile ricostruirla, questa interpretazione, se non alla lettera – dato che i riferimenti, come si è detto, sono disseminati e frammentari – perlomeno nella sua architettura di fondo, così da ricomporre *a posteriori* quelle che avrebbero potuto essere *le linee-guida di un corso mai fatto*? È quanto cercherò di approfondire nelle pagine che seguono.

Ma prima di addentrarmi nell’analisi dei testi – e per continuare ancora per un momento con qualche considerazione preliminare – potremmo chiederci, tanto per cominciare, *perché* Tarde? Che senso ha, nell’economia generale della riflessione di Deleuze, il riferimento a questo autore? E qui dovremmo rispondere che, come ci dobbiamo aspettare, la riabilitazione di Tarde da parte di Deleuze non ha nulla di quello che potrebbe essere uno spirito erudito, museologico o storico-filosofico, ma viene compiuta al fine di assumerlo esplicitamente e *operativamente* in quanto valido e finanche necessario *intercessore* – e gli intercessori, lo sappiamo, sono «la creazione» stessa (Deleuze 1985: 171) – per affrontare i problemi e i dilemmi che caratterizzano l’elaborazione di una compiuta filosofia della differenza e della ripetizione, di cui Tarde può essere considerato il «precursore» per eccellenza (Alliez 2001: 173).² Del resto, Deleuze ha sempre concepito – ed è lui stesso a dichiararlo, per quanto umoristicamente – la storia della filosofia come «una specie di inculata» (Deleuze 1973: 15), intesa come un “prendere alle spalle”... e perciò ha certamente ragione François Dosse quando afferma che il recupero dei pensatori “dimenticati” o inattuali (come è accaduto a Tarde, ma anche nel caso di Simondon, Geoffroy Saint-Hilaire, Ruyer e molti altri) ha sempre avuto il senso di una *riabilitazione dei vinti*, attraverso cui «con un’arte consumata di pensare contro il proprio tempo, Deleuze prende in contropiede le affermazioni perentorie delle tradizioni trionfanti riabilitando le tradizioni dimenticate, i possibili non realizzati» – e così facendo, cioè «rivisitando le controversie di ieri, le riequilibra, accordando tutta l’attenzione che meritano ai vinti, che molto spesso sono portatori di divenire più interessanti di quelli, subito istituzionalizzati, dei vincitori» (Dosse 2007: 198). Se è vero dunque, come sottolinea ancora Dosse, che Deleuze si è riconosciuto in primo luogo come un «puro metafisico», e perfino, in un certo senso, come «un filosofo molto classico», sistematico, perché «c’è in lui l’idea della costruzione di un sistema per così dire anti-sistematico e la volontà di elaborare una nuova metafisica adeguata alla logica delle molteplicità» (ivi: 203),³ allora ha avuto ragione anche

² «Deleuze è stato il primo a riconoscere in Tarde [un] “precursore” di cui ha saputo esplorare l’attualità più intempestiva».

³ Dosse fa riferimento a quanto Deleuze affermava in due importanti lettere indirizzate rispettivamente ad A. Villani (1980, ora in Deleuze 2015: 78) e a J.C. Martin (1993: 7).

Pierre Montebello nell'affermare che la metafisica che ne consegue fa parte di una linea filosofica minoritaria che ha inteso riabilitare una metafisica *altra* e divergente rispetto sia alla tradizione filosofica consolidata che ai moduli di pensiero abituali (Montebello 2003: 36). Insomma, e qui torniamo a Deleuze, è innegabile che «c'è un *divenire-filosofo* che non ha niente a che vedere con la storia della filosofia, e che passa piuttosto per tutti quelli che la storia della filosofia non è riuscita a classificare» (Deleuze e Parnet 1977: 3).

2. La dialettica della differenza

Entriamo adesso nel merito della nostra argomentazione. Come abbiamo anticipato, in relazione al progetto di elaborare una compiuta filosofia della differenza e della ripetizione, Tarde deve essere considerato alla stregua di un *precursore* dimenticato: «tutta la filosofia di Tarde – afferma Deleuze – è fondata sulle due categorie di differenza e ripetizione: la differenza è al contempo l'origine e la destinazione della ripetizione, in un movimento sempre più “possente e ingegnoso” che tiene “sempre più conto dei gradi di libertà”» (Deleuze 1968: 39). La sua grandezza gli deriva dal fatto di essere stato l'inventore misconosciuto di una «nuova dialettica», che tuttavia è «una dialettica ben diversa da quella di Hegel» (ibidem), e questo per il particolare ruolo che nel suo sistema giocano le categorie della *opposizione* e della *negazione*. Già nel corso in *hypokhâgne* tenuto al *Licée Louis-le-Grand* di Parigi nel 1956-1957 Deleuze aveva affermato che nel volume tardiano dedicato alla *Opposition universelle* (Tarde 1897) fosse rinvenibile «una delle migliori teorie della negazione», in cui la negazione, la contraddizione e l'opposizione, a ben vedere, «non sono nient'altro che casi particolari della ripetizione» (Deleuze 1956). Tarde in effetti in quel volume ha sostenuto che la speculazione filosofica si è sempre disinteressata – o peggio: ha frainteso – il rapporto di opposizione, di inversione o di contrarietà come grande classe di rapporti tra le cose, ad eccezione forse del solo Aristotele che ne sarebbe stato letteralmente ossessionato (qui egli fa riferimento a uno scritto andato perduto che si sarebbe dovuto intitolare *La teoria dei contrari*, di cui si dà notizia nella *Metafisica*).⁴ Per quanto concerne Hegel, la sua critica è a dire poco impietosa, poiché viene accusato di avere confuso l'opposizione con la diversità fenomenale: «egli ci srotola davanti con grande serenità il suo interminabile rosario di triadi, ma non si accorge che la tesi e l'antitesi che *oppon*e tra loro in ciascuna di esse, a volte sono realmente dei termini *opposti* a volte invece sono soltanto dei termini *differenti*» (Tarde 1895b: 46).

E ancora, continua Deleuze in *Différence et répétition*, «questa ripetizione differenziale e differenziante Tarde pretende di sostituirla in tutti i campi alla

⁴ Cfr. Aristotele 2000: 1004a.

opposizione», in quanto «l'opposizione è solo la figura sotto la quale una differenza si distribuisce nella ripetizione per limitarla e per aprirla a un nuovo ordine o a un nuovo infinito» (Deleuze 1968: 39, 104). La ripetizione si configura perciò come indispensabile passaggio finalizzato a una trasmutazione qualitativa. Essa non si dà come fine a se stessa, non costituisce il termine ultimo del processo ma, più in profondità, è «per» la differenza: «*la differenza sta tra due ripetizioni*. Ma ciò non significa, inversamente, che anche *la ripetizione sta tra due* differenze, e che ci fa passare da un ordine di differenza all'altro?» (ivi: 104). Fondamentale rovesciamento di prospettiva! Deleuze in effetti individua chiaramente, come già aveva fatto a suo tempo Espinas (1910: 403) il fatto che nella filosofia di Gabriel Tarde siano riscontrabili «due piani» o «livelli» (che per comodità potremmo ricondurre alla dicotomia esoterico / esoterico) secondo cui, nel primo, che si basa sullo schema sintetico e divulgativo costituito dalla triade Ripetizione-Opposizione-Adattamento, così come viene delineato, per esempio, nelle *Lois sociales* (Tarde 1898), pare che «la differenza [stia] tra due ripetizioni», mentre nel secondo – che invece corrisponde all'autentico pensiero (esoterico) di Tarde («più profondo», dice Deleuze) – è vero il contrario, è cioè che la ripetizione è in realtà «il differenziante della differenza», l'elemento commutatore e trasvalutatore, che «ci fa passare da un ordine all'altro della differenza: dalla differenza esterna alla differenza interna, dalla differenza elementare alla differenza trascendente, dalla differenza infinitesimale alla differenza personale e monadologica» (Deleuze 1968: 104). E perciò «la ripetizione – conclude Deleuze rifacendosi a Tarde (1895a) – è dunque il processo attraverso cui la differenza non aumenta né diminuisce, ma “va differendo” e “si propone come fine a se stessa”» (Deleuze 1968: 104). Ed è una differenza “libera”, o “liberata”, proprio grazie a questo stesso processo: una differenza «“che non si oppone a nulla e che non serve a nulla”, come “termine finale delle cose”» (ibidem). In buona sintesi, non si dà in nessun caso ripetizione pura, perché ogni ripetizione porta con sé un germe di differenza (di grado, di intensità...) o anche, in termini più tardiani, una «variazione».

A questo proposito, e per farsi un'idea della fecondità delle intuizioni da cui trae spunto Deleuze, sarebbe importante cercare di confrontare queste ultime affermazioni con due testi in tutto e per tutto seminali che Tarde ha dedicato alla differenza e alla ripetizione universali. Il primo, intitolato *La variation universelle*, è apparso nella raccolta degli *Essais et mélanges sociologiques* (1895), mentre il secondo costituisce il primo capitolo delle *Leggi dell'imitazione* (Tarde 1890), e si intitola, altrettanto significativamente, *La ripetizione universale*.⁵

⁵ Un confronto con gli inventari del *Fonds Gabriel Tarde* (conservato presso il *Centre d'histoire de Sciences Po* a Parigi) è sufficiente a dimostrare che entrambi i testi risalgono agli anni settanta dell'Ottocento. Cfr. Salmon (2014).

Nella *Variation universelle* Tarde intende mettere alla prova un'ipotesi che sostiene di avergli fatto «per molto tempo da guida» e che consiste «nell'identificare l'essenza e il fine di ogni essere con la sua differenza caratteristica». Si tratta dell'idea «di dare alla differenza per fine se stessa» (Tarde 1895b: 391). Per verificare la sua tesi egli intende metterla alla prova del reale, gettando «un colpo d'occhio sul mondo» e interrogandosi esplicitamente se «questa armonia [leggi adattamento], che vediamo dappertutto, ci si presenta come una tappa o come un fine; se le discordanze che le sono ribelli, e che un giorno deve riuscire a dominare, non servono ad altro che a glorificare il suo trionfo finale, oppure se, semplice agente della trasformazione [...] non sia per caso l'operaia della differenza universale» (ivi: 395). Attraverso una serie di arditi passaggi, supportati dal ragionamento “analogico” che lo contraddistingue, in cui Tarde sviluppa un'originale analisi dei diversi «strati sovrapposti» del reale (fisico, biologico, psicologico) nell'ambito dei fenomeni della vita, dell'idea di felicità, di utilità, di dovere e di bello (biologia, economia, morale ed estetica) egli giunge alla conclusione che «la differenza è la causa e il fine, e l'armonia soltanto il mezzo e l'effetto» (ivi: 421), perché «l'armonia e la perfezione non costituiscono affatto il fine delle cose»: «l'armonia [è] per la differenza». In buona sostanza l'armonia, cioè l'adattamento reciproco dei fenomeni (terzo tempo dello schema divulgativo o essoterico costituito da Ripetizione-Opposizione-Adattamento) non costituisce mai il loro fine ultimo, perché è soltanto una tappa intermedia che prepara ad una sintesi più alta, in cui ciò che viene messo in rilievo è la loro differenza specifica, «che non è che per una volta e soltanto per un istante», come recita l'ultima pagina delle *Leggi dell'imitazione*. La ripetizione costituisce perciò il «tema» su cui si ricamano una serie di «variazioni» atte a esaltare il *pittresco* del mondo, che tuttavia ha soltanto un valore estetico e assolutamente non utilitaristico, in quanto differenza che basta a se stessa, autosufficiente, “libera”.

Nella *Ripetizione universale* Tarde è, se possibile, ancora più esplicito: «le somiglianze, le ripetizioni dei fenomeni sono i temi necessari delle differenze e delle variazioni universali»; «le ripetizioni conducono [...] alle variazioni», esse «non hanno che una sola ragion d'essere, quella di mostrare sotto tutte le sue sfaccettature un'unica originalità che cerca di farsi luce» (Tarde 1890: 51-52). Come già affermava nei suoi appunti giovanili «la differenza è sostanza del mondo» (Tarde 1873: 364) e la ripetizione soltanto passaggio, trasmutazione, come nell'immagine più volte ripresa dell'*alambicco* destinato a distillare l'essenza caratteristica e assolutamente inoperosa delle cose.

3. *Microsociologia e microfisica del potere (Tarde e Foucault)*

Chiarito questo primo aspetto, possiamo oltre. L'interpretazione di Tarde come filosofo della differenza e della ripetizione costituisce infatti soltanto un primo

“momento” della lettura *disseminata* che ne viene offerta da Deleuze nei suoi testi, momento che viene sviluppato, come abbiamo visto, tra il 1956 (*Qu'est-ce que fonder?*) e il 1968 (*Différence et répétition*). In quest'ultimo testo Deleuze a dire il vero va un po' oltre e introduce quello che potremmo considerare a tutti gli effetti come un secondo tempo interpretativo della sua lettura tardiana, concernente la genesi e la definizione di una *sociologia dell'infinitesimale*. Deleuze ricollega infatti esplicitamente queste prime acquisizioni sul divenire della differenza all'aspra (e infelice) lotta che a lungo ha contrapposto Gabriel Tarde a Émile Durkheim a proposito dello statuto epistemologico da assegnare alla nascente scienza sociale, affermando che «l'insieme della filosofia di Tarde si presenta così: una dialettica della differenza e della ripetizione, che fonda su tutta una cosmologia la possibilità di una microsociologia» (Deleuze 1968a: 105).

Un secondo fronte dell'interpretazione tardiana viene dunque approfondito a partire da *Mille plateaux* (1980, con Guattari) e dal celebre “omaggio” che qui viene tributato a Gabriel Tarde. Deleuze, come dicevamo, introduce la figura di Tarde a partire dalla polemica con Durkheim che ha avuto il risultato di relegarlo ai margini del dibattito sociologico del suo tempo favorendone un rapido oblio. Durkheim e la sua scuola (soprattutto Bouglé) avevano cercato di demolire (fraintendendolo) il pensiero di Tarde con l'accusa di accordare un'eccessiva importanza agli individui (individualismo metodologico) e allo “psicologico” in generale, e di avere fondato la sua sociologia sull'accidentale e sul caso, di cui non ci può essere scienza, dato che si dà scienza soltanto del “generale”. Si trattava, come è chiaro, di due concezioni della sociologia diametralmente opposte e inconciliabili. Per Durkheim il vero oggetto della disciplina dovevano essere i fatti sociali considerati come «cose» che si impongono agli individui dall'esterno esercitando un potere coercitivo su di essi. Per Tarde una simile concezione non era nemmeno immaginabile, perché, obiettava, non si capisce proprio “da dove provengano” le rappresentazioni collettive sovra-individuali se non sono anch'esse un prodotto della mente degli individui, e in particolare di un singolo individuo che inventa venendo successivamente imitato dagli altri.⁶

Deleuze e Guattari ricostruiscono la vicenda in questi termini: «Durkheim considerava un oggetto privilegiato le grandi rappresentazioni collettive, generalmente binarie, risonanti, surcodificate... Tarde obietta che le rappresentazioni collettive presuppongono proprio ciò che bisogna spiegare, cioè “la somiglianza di milioni di uomini”. Per questo Tarde si interessa piuttosto al mondo del dettaglio, o dell'infinitesimale: le piccole *imitazioni, opposizioni e invenzioni*, che costituiscono tutta una materia sub-

⁶ Sulla polemica Tarde-Durkheim la letteratura è ampia. Una buona lettura si può trovare in Karsenti (2002). Sull'“individualismo” di Tarde mi permetto di rimandare a Domenicali (2015).

rappresentativa» (Deleuze e Guattari 1980: 267). La posta teorica sottesa a questo dibattito può essere perciò ricondotta all'alternativa molare / molecolare. "Molecolare" (e di qui il fraintendimento di Durkheim) non significa affatto «individuale» perché – spiegano Deleuze e Guattari – «la differenza non è affatto tra il sociale e l'individuale (o l'inter-individuale), ma tra il campo molare delle rappresentazioni, individuali o collettive, e il campo molecolare delle credenze e dei desideri, dove la distinzione tra il sociale e l'individuo non ha più senso, perché i flussi non sono attribuibili a individui più di quanto non siano surcodificabili da dei significanti collettivi». Più in profondità (ed è esattamente ciò che Durkheim non è riuscito a capire) «*l'imitazione è la propagazione di un flusso; l'opposizione, è la binarizzazione dei flussi; l'invenzione, è una coniugazione o una connessione tra flussi diversi*» (ibidem). Ed è dunque il rimprovero di "individualismo" a essere completamente fuori luogo. Come ha osservato anche Bruno Latour, l'individuo non ha alcuna sostanza propria nel sistema di Tarde, non è un "soggetto" nel senso tradizionale del termine, perché internamente scisso, attraversato da flussi che si muovono a velocità e con direzioni differenti (Latour 2006: 25-27). «E che cos'è un flusso?» – si chiedono Deleuze e Guattari; risposta: «è credenza o desiderio (i due aspetti di ogni concatenamento)» (Deleuze e Guattari 1980: 267). Il vero oggetto della sociologia di Gabriel Tarde non sono dunque gli individui, come erroneamente è stato creduto, bensì i flussi, le correnti costituite da *quanta*, cioè da molecole sociali «sub-rappresentative» fatte di credenze e desideri, che come tali sono rigorosamente *anonime* perché *circolano* incessantemente negli interstizi *tra* un individuo e l'altro. Nel corso su Foucault, e in maniera ancora più esplicita, Deleuze ha affermato che «una corrente di imitazione o di propagazione non va da un individuo a un altro individuo [ma] da uno stato di credenza a uno stato di credenza o da uno stato di desiderio a uno stato di desiderio. Ciò che si propaga è credenza o desiderio». Si tratta dunque di fare «una sociologia di ciò che c'è sotto le rappresentazioni e che le rappresentazioni presuppongono [...] *Sotto le rappresentazioni vi sono dei corpuscoli di credenza e desiderio, i corpuscoli di credenza e desiderio sono inseparabili da onde di propagazione, e l'onda di propagazione della credenza e del desiderio è l'imitazione*» (Deleuze 1986). La sociologia di Gabriel Tarde è dunque una sociologia dei flussi o delle correnti anonime, senza soggetto.⁷ Deleuze tornerà più volte su questa caratterizzazione del sistema di Tarde, ma è in particolare proprio nel corso su Foucault che egli istituisce un interessante paragone tra la microfisica del potere e la micro-sociologia, paragone introdotto dalla considerazione secondo cui «molto spesso troviamo in Foucault un autentico

⁷ Trovo corretta la lettura offerta da A.M. Brighenti, secondo cui la riflessione di Tarde si potrebbe caratterizzare nei termini di un «pluralismo epistemologico radicale» che va oltre la dicotomia individualismo/olismo per procedere in direzione di una logica delle molteplicità (Brighenti 2010).

tono “tardiano”». Entrambi (Tarde e Foucault) hanno avuto il gusto delle «piccole invenzioni sociali» (Deleuze fa riferimento alla pagina di *Sorvegliare e punire* in cui viene descritta la piccola vettura penitenziaria...) per metterne in rilievo la portata macro-sociologica. Foucault, lo sappiamo, sia nei suoi testi che nei suoi corsi al Collège de France o nelle interviste, non ha mai fatto riferimento a Tarde, eppure secondo Deleuze non poteva non conoscerlo (quantomeno, aggiungiamo noi, per il fatto di avere recensito *Differenza e ripetizione* in cui a Tarde viene assegnato un posto importante).⁸

Ad ogni buon conto, Deleuze afferma che «l’imitazione e l’invenzione in Tarde corrispondono [...] a quelli che Foucault definisce rapporti di forze». Perché? Perché, osserva ancora Deleuze, «l’imitazione implica un rapporto di forze tra colui che imita e colui che viene imitato» e parimenti anche «l’invenzione implica un rapporto di forze tra le correnti al cui crocevia si produce l’invenzione». E che cosa sono questi rapporti di forze così come li interpreta Foucault? «I rapporti di forze sono dei rapporti molecolari, dei micro-rapporti tra elementi che funzionano come dei *corpus*». Nella *Volonté de savoir* (1976) Foucault aveva contrapposto la sua «analitica» del potere alle teorie tradizionali. Come accadeva per Tarde, anche nell’analisi foucaultiana del potere non bisogna partire dai «grandi insiemi» o dalle macro-istituzioni (lo Stato, la legge, le classi...) bensì dalla dimensione microfisica o infinitesimale, il “macro” non essendo altro che un «effetto globale» e secondario del “micro”. La microfisica del potere – continua Deleuze – è dunque anch’essa «una scienza delle molecole [e dei] corpuscoli» e «il potere non è una questione che riguarda i grandi insiemi, ma una questione di onde e di corpuscoli». Per Foucault, lo sappiamo, la relazione di potere è qualcosa di molto diverso dalla «violenza», con cui non deve essere affatto confusa. Nel celebre testo intitolato *Come si esercita il potere?* egli ha precisato che si tratta sempre di «un modo di azione su delle azioni» (Foucault 1982: 1058), presenti o future. I «rapporti di forze» costituiscono perciò delle relazioni in cui la forza è sempre in rapporto con un’altra forza, e non con un “soggetto” o un individuo, al cui interno queste ultime aprono invece delle faglie o delle incrinature, che ne fanno, nietzscheamente, dei “dividui” o dei “dividuali”.

Ora, se diamo una scorsa (per quanto rapida) ai testi di Tarde possiamo toccare con mano la pertinenza delle osservazioni di Deleuze e l’efficacia della sua lettura. Secondo una celebre “legge” dell’imitazione quest’ultima si propaga (contrariamente a quanto si sarebbe inclini a pensare) *ab interioribus ad exteriora*. Si imita cioè sempre prima l’interno e poi l’esterno del modello esemplare. E che cosa costituisce l’*interno* del modello? Tarde è chiaro su questo punto, credenza e desiderio: «ciò che viene inventato o imitato è sempre un’idea o una volontà, un giudizio o un disegno, in cui viene espressa una certa

⁸ Cfr. Foucault (1970).

dose di credenza e di desiderio» (Tarde 1890: 167). Credenza e desiderio sono delle forze, e delle forze quantificabili, perché hanno una direzione e un “peso specifico” che può essere perfino calcolato statisticamente. Esse «sono le forme o le forze innate e costitutive del soggetto» (Tarde 1895c: 240), particolari «potenze» che combinate tra loro (combinandosi o scontrandosi: Tarde distingue tra interferenze-combinazioni e interferenze-lotte) danno luogo a tutti i fenomeni prima mentali e poi sociali, che non sono altro che il prodotto di ininterrotte addizioni e sottrazioni di quantità di credenza e desiderio sotto l’alto patronato della Logica sociale (Tarde 1895d).⁹ A proposito del desiderio (ma ciò vale anche per la credenza) Tarde afferma che «si tratta di una vera e propria forza situata nel cervello degli individui, che aumenta o diminuisce, devia a destra o a sinistra, si rivolge verso questo o quell’altro oggetto [...] a volte si riduce a una brezza insignificante, a volte diventa un uragano [...] ma non si ferma mai nella sua attività incessante, rigeneratrice o rivoluzionaria» (Tarde 1890: 171). In sintesi: i «rapporti di forze» di cui parla Foucault sembrano possedere la stessa struttura *molecolare* delle relazioni molteplici e reversibili che si istituiscono tra credenza e desiderio, e per questo Deleuze può insistere sull’essenziale isomorfismo tra i due modelli analitici.¹⁰

4. Echologia: una filosofia dell’*avere*

Arriviamo così al terzo e ultimo “momento” dell’analisi di Deleuze. Ci troviamo nella terza parte del saggio su Leibniz, intitolata significativamente «Avere un corpo». Il problema è ancora quello del potere, dei rapporti di forza e dei micro-rapporti di dominazione. Qui Deleuze sviluppa una vera e propria «teoria dell’appartenenza» introdotta dalla questione: «che cosa significa appartenere, e in che senso *un* corpo appartiene all’anima?» (Deleuze 1988: 143). Il potere e il dominio rimandano infatti non tanto all’elemento dell’essere, quanto ad un *avere*, a un rapporto di possesso (io possiedo il *mio* corpo), e in questo modo «è come se la filosofia penetrasse in un nuovo elemento, sostituendo l’elemento dell’Avere a quello dell’Essere». Husserl, lo sappiamo, si era confrontato

⁹ Si tratta di un grosso volume dedicato proprio all’analisi di questa combinatoria.

¹⁰ L. Saquer ha utilizzato l’espressione «calco epistemologico» a questo proposito (Saquer 2005). A proposito della concezione del desiderio in Deleuze, Tarde e Foucault, è bene fare qualche precisazione. In effetti, contrariamente a quanto la citazione potrebbe far a pensare, la concezione tardiana del desiderio rimane, nonostante tutto, abbastanza tradizionale. Egli elabora infatti il suo concetto di desiderio a partire dalla schopenhaueriana “volontà di vivere”, (uno Schopenhauer mediato da Ribot [1874]) e dunque esso viene interpretato principalmente come mancanza. Se ci chiediamo infatti *che cosa desideri il desiderio*, dovremmo immediatamente rispondere che, secondo Tarde, il desiderio è *tipicamente* desiderio di una credenza – e in quanto tale non pare essere caratterizzato da una dimensione *intrinsecamente* rivoluzionaria (cfr. Tarde 1895c). Sulla concezione deleuziana del desiderio in opposizione a quella di Foucault mi limito invece a rimandare a Deleuze (1994).

criticamente con Leibniz nella quinta *Meditazione* cartesiana, ma alla questione aveva fornito una riposta che agli occhi di Deleuze appare insoddisfacente, al punto che egli può affermare che «è Gabriel Tarde, molto più di Husserl, ad aver colto pienamente l'importanza di questa mutazione, e messo in questione l'ingiustificabile primato del verbo essere» (ivi: 147). In *Monadologia e sociologia* Tarde aveva affermato perentoriamente che «il vero opposto dell'io non è il non-io, ma il *mio*; il vero opposto dell'essere, cioè dell'avente, non è il non-essere, ma l'*avuto*» (Tarde 1895a: 99). Anche in questo caso egli ha fatto da precursore e da battistrada per un nuovo asse di riflessione, che nel suo volume di riferimento Jean Milet ha proposto di denominare *Echologia* (o «scienza dell'avere») per contrapporla alla più tradizionale Ontologia (Milet 1970: 168). Le relazioni intermonadiche che si tratta di approfondire, spiega Deleuze, hanno a che fare con dei «predicati» piuttosto che con degli «attributi», dato che «la predicazione fa parte dell'avere, e arriva a risolvere le aporie dell'essere o dell'attribuzione» (Deleuze 1988: 147). Il problema è quello di capire in che modo la monade spirituale (razionale, entelechia) può possedere le altre monadi corporee e come concretamente si istituisca il *vinculum substantiale* che le lega: «l'appartenenza e il possesso rimandano alla dominazione», ma a una dominazione che, come nella relazione di potere descritta da Foucault («mobile», «reversibile», in perpetuo squilibrio...) non si dà mai una volta per tutte, non si dà cioè «in un calmo elemento che sarebbe quello del proprietario e della proprietà ben determinata» perché vi sono sempre dei «fattori di rovesciamento», di «rivolgimento», di «precarizzazione» che danno luogo a dei «rapporti mobili e perpetuamente rimaneggiati delle monadi tra loro» (ivi: 147-148).

Ora, per contestualizzare la riflessione di Tarde su questo punto dobbiamo tenere presente che egli scrive le sue opere nell'ultimo quarto dell'Ottocento, nel bel mezzo delle più importanti scoperte scientifiche destinate ad aprire la strada alla scienza contemporanea. Ed è proprio la scienza del suo tempo, assieme al proliferare di nuove teorie che la caratterizzano (la teoria cellulare in biologia, la scoperta dei radicali in chimica, la teoria atomica nella fisica ecc.) a suggerirgli l'idea di fondare la nuova scienza sociale su un'epistemologia leibniziana adeguata agli sviluppi delle scienze dure. Si tratta dunque di una «monadologia rinnovata» proprio alla luce di queste nuove scoperte e teorie, e quindi di una *neo-monadologia*, in quanto le monadi di Tarde, a differenza di quelle leibniziane, che notoriamente sono «senza finestre», sono invece «aperte» e «si compenetrano a vicenda». Non si tratta, ancora una volta, di «individui» infinitesimali, perché agli occhi di Tarde e più in profondità «ogni cosa è una società» (Tarde 1895a: 66, tesi del *sociomorfismo* universale).

Bisogna dunque che ci chiediamo seriamente: *che cos'è una società?* Alla domanda Tarde ha risposto in due modi: nel terzo capitolo delle *Leggi dell'imitazione* egli ha affermato che «*la società è l'imitazione, e l'imitazione è*

una specie di sonnambulismo» (Tarde 1890: 118) – risposta che potremmo considerare essoterica, utile a divulgare il suo pensiero mettendolo in relazione con le ricerche sull'ipnosi e sulla suggestione che alla fine dell'Ottocento si trovavano al centro di un ampio dibattito (cfr. Cavalletti 2011); ma è in *Monadologia e sociologia* che egli fornisce la vera risposta, quella che svela l'autentica portata del suo pensiero: la società è «il possesso reciproco, in forme estremamente varie, di tutti da parte di ciascuno» (Tarde 1895a: 97). Essere in società significa dunque *possedersi* vicendevolmente, e la sociologia (la scienza delle società) è in primo luogo scienza dei modi e delle molteplici forme attraverso cui questo *possedersi* ha luogo.¹¹ La relazione di possesso delineata da Tarde, così come la relazione di potere a cui Deleuze la paragona, è dunque una «relazione bifronte» caratterizzata da *reciprocità* e *reversibilità*. Di qui un compito per la filosofia futura: la sostituzione dell'elemento dell'Avere e della relazione di possesso all'Essere. Fare attivamente della *Echologia*. La scienza, da questo punto di vista, è in anticipo sulla filosofia in quanto da gran tempo ha assunto come guida il verbo avere, e così «ai suoi occhi tutto si spiega attraverso delle *proprietà*, e non delle entità» (ivi: 99). Si tratta ora di mettersi al passo per definire i fondamenti di un'inedita «filosofia dell'avere». Di qui tutto un programma quadripartito da realizzare, che consisterà nel classificare: 1) le «forme del possesso»: fisico, chimico, vitale, mentale, sociale...; 2) i modi o le «specie» in cui si attua: unilaterale o reciproco; 3) i suoi diversi «gradi»; e infine 4) se questo possesso si istituisce «tra un elemento e uno o più altri elementi considerati individualmente, oppure tra un elemento e un gruppo indistinto di altri elementi» (ivi: 102).

Ma non è tutto. La dimensione dell'avere non concerne soltanto la modalità delle relazioni che si instaurano tra le monadi, ma anche la loro stessa *costituzione*: «dato che l'essere è l'avere, ne consegue che ogni cosa dev'essere avida», perché – continua Tarde – «se c'è un fatto che avrebbe dovuto saltare agli occhi, è proprio l'avidità, l'immensa ambizione che da un capo all'altro del mondo, dall'atomo vibrante o dal microrganismo più prolifico fino al re conquistatore, riempie e muove tutti gli esseri» (ivi: 109). La natura delle monadi, i soli «agenti spirituali» del mondo, è infatti quella di essere fondamentalmente «egoiste» e «avide [...] dell'assimilazione e della dominazione universale». Ogni monade è in se stessa un «microcosmo» abitato dalle due forze originarie, la credenza e il desiderio, che costituiscono tutto il loro essere. Il «regime» di questo universale *possedersi* è il «dispotismo illuminato» (ivi: 74).¹² Tarde distingue infatti chiaramente tra «monadi vassalle» e «monadi sovrane» desiderose di espandersi e di conquistare, entrambe animate

¹¹ Cfr. Debaise (2008).

¹² Per questo Espinas (1910) ha potuto osservare che Tarde trae il suo modello politico dalla piccola società aristocratica di provincia tipica del suo tempo – e dunque, si potrebbe aggiungere, se «ogni cosa è una società» si tratta dopotutto di una *società feudale*.

da una «pretesa universale dell'infinitamente piccolo all'infinitamente grande» (ivi: 107). Eppure non confondiamoci. La conquista, contrariamente a quanto pensavano gli evoluzionisti (contro cui in effetti muove esplicitamente l'intera riflessione di Tarde) non si effettua attraverso la lotta, lo scontro armato o la guerra. Più in profondità, egli confessa che «quando parlo di conquista e di ambizione [...] è piuttosto di propaganda e di devozione che dovrei parlare» accogliendo e valorizzando le critiche coeve all'evoluzionismo di Herbert Spencer e ai pensatori inglesi in generale, ossessionati dal tema della guerra, e facendosi sostenitore, per esempio, dell'evoluzionismo “eretico” di un Edmond Perrier, teorico di un modello di evoluzione rizomatica, aparallela, orizzontale, «per associazione» tra organismi elementari (cfr. Perrier 1879). Il possesso delle monadi si effettua perciò, a ben vedere, come una «propaganda apostolica» attraverso la comunicazione e la «conversione» delle monadi subalterne che così entrano pacificamente a far parte del vincolo. In fondo al pensiero di Tarde e in controtluce riemerge dunque un rousseauismo in realtà mai sopito¹³: la società è innanzitutto l'esito di una trattativa e di un accordo tra credenze e desideri, e non di un conflitto o di una guerra di dominazione. Anche quella di Tarde, in ultima analisi, così come quella esplicitamente rivendicata da Deleuze, mostra di essere una filosofia dell'*ET*, delle congiunzioni, delle relazioni, piuttosto che dello scontro, della negazione e dell'opposizione tra elementi tra loro incommensurabili.

5. *Riflessioni conclusive (sul vuoto di un'assenza)*

Ricapitolando, possiamo affermare che, se esaminata più da vicino, l'interpretazione tardiana offerta da Deleuze, per quanto disseminata e frammentaria, mostra di possedere una ben definita coerenza interna. I testi e i diversi passaggi da noi analizzati in effetti si corrispondono e si richiamano a vicenda, facendo intravedere i lineamenti di una lettura unitaria e filosoficamente molto fondata, basata su una puntuale conoscenza dell'intera opera filosofica e sociologica di Gabriel Tarde. Possiamo riconoscerne tre momenti principali. Nel primo, situabile grossomodo tra il 1956 e il 1968, il pensiero di Tarde viene assunto operativamente come fonte di ispirazione e strumento di confronto per la definizione di una «nuova immagine del pensiero» connessa a un'inedita dialettica della differenza e della ripetizione in chiave marcatamente anti-hegeliana. A partire da queste premesse, la lettura di Tarde viene ulteriormente sviluppata (secondo momento) in direzione di una rivalutazione dell'infinitesimale, conformemente all'alternativa molare / molecolare che fa da sfondo alle analisi contenute in *Mille plateaux* (Deleuze e

¹³ A Rousseau, non a caso, è dedicato il primissimo articolo pubblicato da Tarde all'età di 16 anni (cfr. Tarde 1869). Sul rapporto Tarde-Rousseau cfr. ora Papparo (2016).

Guattari 1980). Anche in questo caso il pensiero di Tarde viene assunto nelle vesti dell'intercessore, e di un intercessore di primo piano, perché consente di ripensare il divenire del pensiero sociale contemporaneo garantendo una salutare alternativa nonché via di fuga dalle maglie dell'oggettivismo "durkheimiano" che ha dominato – potremmo dire sovraneamente – l'evoluzione delle scienze sociali del secolo XX. Qui si inserisce il confronto con la rilettura di Foucault messa in atto durante il corso tenuto a Vincennes del 1985-1986 e in gran parte confluita nel volumetto omonimo (Deleuze 1986a), dove l'accostamento a Tarde è indicatore di una ri-problematizzazione e di un approfondimento della questione del potere, di cui contribuisce a chiarire alcuni snodi teorici capitali (la relazione di potere come micro-rapporto tra molecole sub-rappresentative) fino a sfociare, nel *Leibniz* (Deleuze 1988, terzo momento) nell'ambizioso progetto, delineato e poi subito interrotto, di una sostituzione della tradizionale Ontologia ad opera di un'inedita *Echologia*, o filosofia dell'avere.

Per concludere. Deleuze non ha mai tenuto effettivamente "un corso" su Tarde. Possiamo soltanto rimpiangere, ora forse con cognizione di causa, quello che tale corso avrebbe potuto essere. La vitalità e l'originalità della sua lettura – per quanto abbozzata, lacerata, dispersa, ridotta allo stato di *disiecta membra* – non può altro che farci avvertire, ancora una volta, quanto un'interpretazione più sistematica della filosofia di Gabriel Tarde avrebbe potuto giovare, non soltanto a una migliore comprensione delle tesi di Deleuze, ma anche alla creazione di concetti adeguati al tempo in cui viviamo.

Riferimenti bibliografici

- ALLIEZ, E.
2001 «Différence et répétition de Gabriel Tarde», *Multitudes* 7, 171-176.
- ARISTOTELE
2000 *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- BRIGHENTI, A.M.
2010 «Tarde, Canetti and Deleuze on crowds and packs», *Journal of Classic Sociology* 10, 291-314.
- CAVALLETTI, A.
2011 *Suggestione. Potenza e limiti del fascino politico*, Bollati Boringhieri, Torino.
- DEBAISE, D.
2008 «Une métaphysique des possessions. Puissances et sociétés chez Gabriel Tarde», *Revue de métaphysique et de morale* 4, 447-460.
- DELEUZE, G.
1956 «Qu'est-ce que fonder? Cours hypokhâgne, Lycée Louis-le-Grand 1956-1957», on-line: <www.webdeleuze.com>, consultato in data 15/03/2016.
1968 *Différence et répétition*, PUF, Paris.
1973 «Lettre à un critique sévère», in Id., *Pourparlers. 1972-1990*, Minuit, Paris, 2003, 11-23.

- 1980 «À Arnauld Villani», in G. Deleuze, *Lettres et autres textes*, D. Lapoujade (éd.), Minuit, Paris, 2015, 76-88.
- 1985 «Les intercesseurs», in G. Deleuze, *Pourparlers*, cit., 165-184.
- 1986 *Foucault*, Minuit, Paris.
- 1986 *Cours à l'Université de Paris-VIII, leçon du 7 janvier 1986*, Archives sonores, BNF.
- 1988 *Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris.
- 1994 «Désir et plaisir», in G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris, 2003, 112-122.
- ID. E GUATTARI F.
1980 *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Paris.
- ID. E PARNET, C.
1977 *Dialogues*, Flammarion, Paris.
- DOMENICALI, F.
2015 «Gabriel Tarde, un sociologo individualista?», *La società degli individui* 53, 22-33.
- DOSSE, F.
2007 *Gilles Deleuze et Félix Guattari: biographie croisée*, La Découverte, Paris.
- ESPINAS, A.
1910 «Notice sur la vie et les oeuvres de M. Gabriel de Tarde», *Actes de l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Séances et travaux*, 309-422.
- FOUCAULT, M.
1970 «Theatrum philosophicum», *Critique* 282, 885-908.
1976 *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Gallimard, Paris.
1982 «Le sujet et le pouvoir», in Id., *Dits et écrits 2 (1976-1988)*, Gallimard, Paris, 2001, 1041-1062.
- KARSENTI, B.
2002 «L'imitation. Retour sur le débat entre Tarde et Durkheim», *Raisons pratiques* 13, 183-205.
- LATOUR, B.
2006 *Changer de société, refaire de la sociologie*, La Découverte, Paris.
- MARTIN J.-C.
1993 *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris.
- MILET, J.
1970 *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris.
- MONTEBELLO, P.
2003 *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Desclée de Brouwer, Paris.
- PAPPARO, F.C.
2016 «...Questo non so che, che è tutto l'io individuale... Note su Gabriel Tarde», in S. Prinzi (a cura di), *Gabriel Tarde. Sociologia, psicologia, filosofia*, Orthotes, Napoli- Salerno, 139-165.
- PERRIER, E.
1879 «Le rôle de l'association dans le règne animal», *Revue scientifique*, 2^e série, IX, 24, 13 décembre, 553-559.
- RIBOT, T.
1874 *La philosophie de Schopenhauer*, Baillière, Paris.

SALMON, L. (ÉD.)

2014 *Le laboratoire de Gabriel Tarde. Des manuscrits et une bibliothèque pour les sciences sociales*, Éditions CNRS, Paris.

SAQUER, L.

2005 «Hypothèses sur la filiation Tarde-Deleuze à travers la criminologie», *Champ pénal / Penal Field*, on-line: <<https://champpenal.revues.org/280>>, consultato in data 20/03/2016.

TARDE, G.

1869 «Étude sur Jean-Jacques Rousseau», *Le Glaneur*, 2 septembre 1869 - 17 février 1870.

1873 «Essentiel pour les bases du système / Essenziale per le basi del sistema (1873-1879)», trad. a cura di F. Domenicali, *I castelli di Yale on-line*, I, 2, 364-380.

1890 *Le leggi dell'imitazione*, trad. a cura di F. Domenicali, Rosenberg & Sellier, Torino, 2012.

1895a «Monadologia e sociologia», trad. a cura di F. Domenicali, Ombre Corte, Verona, 2013.

1895b «La variation universelle», in Id. *Essais et mélanges sociologiques*, Storck-Maloine, Paris-Lyon, 1895, 391-422.

1895c «La croyance et le désir», in Id., *Essais et mélanges sociologiques*, cit., 235-298.

1895d *La logique sociale*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999.

1897 *L'opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999.

1898 *Les lois sociales*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999.

UNA FENOMENOLOGIA “SENZA MONDO”.
L'ESSENCE DE LA MANIFESTATION DI MICHEL HENRY

Verbena Giambastiani

Università di Pisa

verbena.giambastiani@gmail.com

Abstract: Michel Henry, in *L'essence de la manifestation*, analyses the concept of “feeling oneself” (*s'éprouver soi-même* in French), rediscovering the concept of immanence as the foundation of transcendence. In this paper, I am going to introduce the phenomenological turn of Michel Henry. The purpose of this article is to explain the Henry's interpretation of the relationship between Life and World. Consequently, the focus will be to understand what does the view of the world as post-life means, and how it is possible for the language to express the Life.

Key Words: Henry, invisible, life, world, immanence.

1. *La svolta radicale della fenomenologia di Henry*

Un pensiero dell'immanenza radicale come quello di Michel Henry mette anzitutto in discussione un concetto di manifestazione legato esclusivamente all'orizzonte di visibilità. Ne *L'essence de la manifestation* (Henry 2009), la manifestazione è indagata nella sua piega più nascosta, nell'invisibilità che è il sentire nella sua natura autoaffettiva (vedi Marini 2005). Il vero oggetto della fenomenologia henryana non è più il singolo fenomeno *visibile* ma *l'atto stesso d'apparire*. Henry cerca così una via nuova per cogliere il sentir-si della Vita, arrischiandosi in un cammino che potrebbe farsi “un folle volo”:

Se, estranea in sé all'Ek-stasi, la vita si sottrae per principio a ogni potere di visibilizzazione concepibile, come la si può esibire in una qualunque teoria, vale a dire in un guardare, parlarne per poco che sia? Una fenomenologia dell'invisibile non è una contraddizione in termini? (Henry 2001: 63)

La domanda che Henry si pone tematizza quello che potremmo definire come il paradosso costitutivo della sua proposta fenomenologica. Come può, infatti, la fenomenologia, in quanto indagine sull'apparire, indagare l'invisibile, ciò che non appare? Abbandonare l'ambito dell'apparire vuol dire abbandonare la fenomenologia? Secondo Dominique Janicaud, nel suo noto saggio del 1991, la fenomenologia di Henry è da vedere come un “tradimento” del movimento fenomenologico stesso, del suo metodo e della sua ricerca, avendo portato la fenomenologia ad una «svolta teologica» che rinnegherebbe il progetto originario di Husserl di fare della fenomenologia una scienza del fenomeno. Per

Janicaud, la strada che ha condotto a tale svolta (vedi anche Simmons 2008; De Vries, 1999; Alliez 1995) sarebbe stata dischiusa dall'ultimo Heidegger¹, per essere poi portata avanti da Lévinas, colpevole della definitiva corruzione della fenomenologia francese, introducendone al suo interno un Dio che non ne faceva parte. Questa svolta caratterizzerebbe la seconda generazione di fenomenologi: Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien. In particolare, secondo Janicaud, Henry sarebbe responsabile di un adeguamento della fenomenalità all'assoluto (Janicaud 1991).

In opposizione al concetto di fenomeno – della visibilità dell'oggetto o dell'*eidōs* – presente non solo in Husserl ma in tutta la filosofia occidentale, Henry mette in relazione la struttura della fenomenalità al segreto interiore, alla sua invisibilità costitutiva, alla notte dell'auto-afezione. La svolta fenomenologica di Henry percorre la strada di Meister Eckhart, cercando di tematizzare la misteriosa unità che sussisterebbe tra la manifestazione del fenomeno e il fondamento della vita. Il gesto radicale compiuto da Henry sembra quindi condurre il pensare ad un pensare *senza mondo* che mantiene sé stesso nell'interiorità e in cui il soggetto è consegnato a sé e costituito come tale nel sentimento di sé: l'*autoafezione* (vedi Harding, 2012). Per indagare questa situazione paradossale, messa in evidenza non solo dai critici della fenomenologia *henryenne*,² ma, come abbiamo visto, da Henry stesso, dobbiamo partire dalla nozione di immanenza, sia come nozione caratterizzante la sua fenomenologia, sia come responsabile di quel paradosso da cui siamo partiti.

Henry sostiene che la manifestazione della trascendenza è una manifestazione immanente. *Ricettività nell'immanenza* vuol dire essere questo contenuto, in modo tale che non ci sia niente di esteriore dall'essere che riceve. La ricezione di un contenuto immanente, significa l'identità tra il contenuto che viene ricevuto e il potere che lo riceve. In una parola: l'auto-afezione, l'essere affetti da sé.

Per questi motivi, nel pensiero fenomenologico di Henry, il fondamento non può essere individuato nella visibilità dell'atto intenzionale, nel suo lontano orizzonte, mai raggiungibile e sempre trascendente, ma deve essere rintracciato nell'invisibilità del sentirsi, che vuol dire la sua realtà interiore in una dimensione altra la luce luminosa del mondo. Solo nell'immanenza assoluta a sé

¹ B. Prusak (2000: 4) afferma, in polemica con Janicaud, nell'Introduzione alla traduzione in inglese: «Put dramatically, Janicaud inverts the scenario of Plato's *Apology*: he indicts Lévinas *et al.* for corrupting the future of French philosophy by introducing into phenomenology a god – the biblical God – who does not belong there».

² F. Seyler (2013) individua due paradossi nella fenomenologia di Henry. Il primo riguarda la visione fenomenologica stessa, che non si sviluppa un discorso sulla verità ma sulla certezza dell'immanenza; il secondo a livello etico, perché questa prospettiva fenomenologica concentrata sull'origine invisibile della vita, sembra dimenticare l'esistenza individuale e sociale e le sfide etiche di tutti i giorni.

stessa dell'atto della trascendenza può sussistere l'apparire di qualcosa. Ricettività è ricezione dell'orizzonte e dell'atto che lo dispiega.

Riportando le parole di Henry, leggiamo:

L'affezione della trascendenza mediante se stessa è più originaria dell'affezione della trascendenza mediante l'orizzonte. Il carattere originario dell'affezione della trascendenza mediante se stessa ha, relativamente all'apertura proiettante dell'orizzonte, il significato seguente: la trascendenza nell'atto originario attraverso il quale proietta l'orizzonte che essa stessa si suscita e mediante cui si affetta, è già affetta. (Henry 2009: 283-284)

L'urgenza per Henry è pertanto recuperare e riscoprire il senso dimenticato dell'immanenza, indicando nella riduzione a uno dei suoi modi il principale errore della filosofia dall'idealismo in poi. Infatti, l'immanenza è stata interpretata

il più delle volte, per non dire quasi sempre, non come costitutiva dell'essenza e della possibilità di una rivelazione, ma come escludente la rivelazione per designare, invece, ciò che per principio è estraneo all'elemento della fenomenalità, cioè l'ente. (Henry 2009: 342)

In questa opera di ripensamento radicale della fenomenologia, l'elemento che rende possibile l'atto di apparire, l'*essenza*, è intesa nel senso fenomenologico del «come» della manifestazione del fenomeno. Avviene così una distinzione tra il fenomeno – ciò che appare – e la fenomenicità – il *come* dell'apparire. Il come del sorgere dei fenomeni, la fenomenicità, coincide con l'essenza dell'apparire. Un fenomeno può essere ciò che è nella sua essenza, soltanto se l'essenza è in qualche modo *già* presente. L'essenza non si manifesta allo stesso modo dei fenomeni che rende possibile. Non potendo richiedere per sé condizioni ulteriori – pena il cadere in contraddizione – l'essenza si manifesta tramite sé stessa, essendo l'apparire originario che rende possibile l'apparire degli altri fenomeni. Un apparire che non può avvenire in un orizzonte di trascendenza: l'apparire dell'essenza si costituisce come condizione di sé medesima, fondata su sé stessa e aperta *a sé stessa in sé*. L'essenza compie la propria manifestazione, rivelandosi *a sé stessa in sé*, e costituendosi come pura interiorità. L'essenza abita nell'immanenza.

Per comprendere la svolta del pensiero fenomenologico *henryenne*³, dobbiamo inoltre esaminare più da vicino la nozione di autoaffezione nel suo legame con l'immanenza. Nel testo *Fenomenologia materiale* (Henry, 2001),

³ G. Molteni (2005) sottolinea che la svolta di Henry si caratterizza nella ricerca della struttura interna della passività ontologica del "sentirsi", condizione ultima dell'apparire di qualcosa e del suo carattere originariamente affettivo.

Henry sviluppa questa concezione attraverso una lettura attenta e puntuale di Husserl. Rifiutando la tesi husserliana secondo la quale le cose sono date alla coscienza attraverso la struttura intenzionale della coscienza, Henry sostiene che ogni fenomeno è dato due volte:

Tutto ciò che è dato ci è dato in qualche modo due volte. La prima donazione è misteriosa, è l'*Empfindung*. Essa è una certa donazione e un certo dato, in maniera tale che, qui, sia il modo di donazione che è esso stesso il dato: l'affettività è identicamente il modo di donazione dell'impressione e il suo contenuto impressionale, il trascendentale in un senso radicale e autonomo. E poi questo primo dato, sempre già dato e presupposto, è dato una seconda volta, nell'intenzionalità e attraverso essa, come una cosa trascendente e irreale, come il suo "faccia a faccia" (Henry 2001: 78).

Henry afferma che la fenomenologia deve rivolgersi a questa prima donazione, la misteriosa *Empfindung*, dove il dato è identico alla donazione. La fenomenologia non si caratterizza più dall'intenzionalità, bensì dall'autoaffezione: l'immediatezza auto-affettiva da cui la soggettività riceve in ogni istante sé stessa come vita donata a sé. Dobbiamo per questo rivolgerci all'immanenza radicale dell'autoaffezione. L'autoaffezione può ricevere il suo proprio atto perché non si rappresenta un oggetto trascendente l'atto di apparire. L'autoaffezione riceve ciò che le appartiene e che le è totalmente immanente.

Ed è proprio la nozione di autoaffezione che allontana Henry da Husserl. La fenomenologia di Husserl si esaurisce nella descrizione della seconda donazione. Il fallimento della fenomenologia husserliana, a parere di Henry, sta nel non esser riuscita a spiegare l'affettività e, di conseguenza, nel non aver scorto il presupposto dell'intenzionalità stessa: l'autoaffezione come condizione di possibilità di ogni riferirsi-a. Per Henry, l'intuizione punta sempre e comunque a un ente particolare. Anche quando abbandona un significato ontico immediato per rivolgersi a una struttura eidetica che appartiene a un genere dell'essere, questa struttura è sempre una struttura determinata. L'orientamento dell'intuizione resta sostanzialmente limitato nel suo stesso principio. Questa limitazione non è l'effetto dell'orientamento assunto dallo sguardo in questa o quella intuizione, è piuttosto inerente l'intuizione in quanto tale, che è per principio un pensiero finito: «Ecco perché il pensiero dell'essere non potrà mai realizzarsi nella forma di una realizzazione intuitiva, ma solamente nella forma del mistero» (Henry 2009: 44).

Il pensiero di Henry rappresenta una svolta nella fenomenologia principalmente perché è un'indagine dell'*immanenza* nell'invisibilità del suo mostrarsi. Questo capovolgimento radicale della fenomenologia ci costringe così a volgere lo sguardo dall'esteriorità dell'apparire all'invisibilità della Vita.

2. L'invisibilità originaria della Vita e la visibilità derivata del mondo

Nella fenomenologia di Henry non si dà alcun atto intenzionale se non sulla base di un ricevere che è un ricever-si. L'intenzionalità non può cogliere l'autoaffezione, quel sentimento di sé che non si realizza tramite un riferimento intenzionale a sé stesso. L'unità della manifestazione e l'ente è fondata su una forma di manifestazione più originaria di quella classica, che si annuncia nella fenomenalità del *sentir-si* della coscienza stessa. Tale fenomenalità, per essere manifestazione effettiva, non può essere l'unità del rapporto dell'essere del soggetto con il "riferirsi a", come sarebbe invece affermato in una filosofia della coscienza che, pensando il soggetto come il fondamento della fenomenalità dei fenomeni «interpreta in definitiva l'essere di tale soggetto come il Rapporto» (Henry 2009: 119).

Il fondamento della manifestazione risiede in quella rivelazione di sé a sé stesso che si compie nell'immanenza. Il sentirsi dell'immanenza non è coscienza ma auto-affettività. L'unità tra manifestazione e ente non va intesa come unità tra soggetto e oggetto, pena affermare una nuova forma di quello che Henry definisce *monismo ontologico*:

Ciò che si nasconde nella distinzione di soggetto e oggetto è un'unica e medesima essenza, e il dualismo tradizionale è un monismo ontologico. Ma l'unità essenziale di cui il monismo ontologico è la designazione, non è, se la fonda, l'unità del soggetto e della determinazione ontica, ciò che essa significa è l'unicità del modo di manifestazione in base al quale l'ente si realizza nel soggetto che non è altro che questo modo di manifestazione in quanto tale. (Henry 2009: 119)

Se l'essenza della manifestazione è l'immanenza del sentirsi, il concetto di trascendenza, inevitabilmente, muta senso e significato. Paradossalmente, per Henry, la struttura intrinseca della trascendenza è priva di trascendenza, non si manifesta in un orizzonte di visibilità, in un processo ontologico di distanza da sé, ma giunge alla manifestazione solo tramite la ricezione di sé, nell'essere originariamente donato a sé stessa nell'invisibilità dell'immanenza, in una donazione precedente qualsiasi processo di oggettivazione. La trascendenza non è in grado di rivelare il proprio fondamento, in quanto intuizione riceve ciò che si offre, non è questo offrirsi. Questo «offrirsi» può esserci solo nell'immanenza. Ripensare la trascendenza vuol dire ripensare il significato della visibilità e il suo rapporto con l'invisibilità.

Nella terza sezione del secondo volume dell'*Essenza della manifestazione* (Henry 2004b), dedicata alla struttura interna dell'immanenza e alla sua determinazione fenomenologica in quanto *invisibile*, Henry mostra che la radicalità con cui l'immanenza si oppone alla trascendenza è tale da negare

persino che ci sia un'opposizione tra visibile e invisibile, dato che qualsiasi opposizione è alla sua base rapporto, relazione. Di più: ogni opposizione è *per essenza dialettica* (Henry 2004b: 84). La determinazione del concetto di invisibile non rende quindi possibile un movimento dialettico con il visibile:

poiché le loro essenze non hanno tra loro niente di simile, poiché esse differiscono al contrario nella irriducibile eterogeneità delle loro strutture, l'invisibile e il visibile non potrebbero trasformarsi l'uno nell'altro, nessun passaggio, nessun tempo li unisce ma essi sussistono l'uno a distanza dall'altro, ciascuno nella positività della sua propria effettività. (Henry 2004b: 87-88)

Tra visibile e invisibile⁴ c'è differenza senza contrapposizione. È una differenza assoluta:

Perché l'invisibile non è qualcosa che sia al di là del visibile, non è niente di "trascendente", è l'essenza originaria della vita che, compendosi in una sfera di immanenza radicale, non emerge mai nella trascendenza e non può neppure mostrarsi in essa. (Henry 2004b: 93)

L'unica possibilità per la trascendenza di essere rivelazione risiede nell'immanenza. La trascendenza, che è l'atto di andarsene fuori di sé, è essenzialmente immanenza. In questa rilettura, l'immanenza coincide con una *passività* ontologica originaria, in un'unione dell'essenza con sé stessa. La passività originaria è la ricezione del ricevere stesso e questo ricevere non è mai un vuoto e indeterminato "sentirsi". Esso assume di volta in volta una tonalità affettiva specifica, senza essere mai ricettività pura indeterminata. La vita si dà a sé stessa in quanto *pathos* (Henry, 2004a). Grazie al *pathos* la vita si fenomenalizza nell'originaria auto-rivelazione. La vita non corrisponde all'apparire di un oggetto, ma solo alla potenzialità recettiva. Se la vita fosse "vista", se apparisse come qualsiasi altro oggetto, diverrebbe qualcos'altro, essendo non un fenomeno ma la possibilità dell'apparire del fenomeno. La vita stessa fornisce a ogni pensiero, a ogni forma d'intenzionalità, quell'autodonazione primitiva nella quale pensiero e intenzionalità possono sussistere e operare. Ciò che conta non è mai ciò che si dà o si manifesta, ma solo il modo del suo darsi: nella presa patica e interiore della vita.

L'essenza della manifestazione è quindi è un sentirsi sensibile e non la struttura dell'orizzonte puro, della «distanza fenomenologica». Non vi è distanza nell'essenza in quanto *auto-affettività*. L'affettività immanente è

⁴ D. Zahavi (1999) sostiene che il fondamento dell'invisibilità alla base della soggettività non deve essere interpretata come una non-manifestazione. L'invisibile, sebbene non mostri sé stesso alla luce del mondo, non nega la fenomenalità ma la costituisce come la prima e originaria forma di manifestazione.

l'intimo sentir-*si* della vita, il provare-se-stessa che intrinsecamente la caratterizza (vedi Gaiffi 2007).

Henry nega così che l'unica possibilità per l'essenza di manifestarsi risieda nell'orizzonte di visibilità. L'immanenza in quanto ricettività originaria rende possibile il darsi del fenomeno:

La trascendenza non è presente nella struttura interna di tale essenza, la realtà ricevuta dell'essenza non prende dinanzi a essa la forma di un orizzonte, essa non è più nulla che sia dinanzi e, in questa assenza di ogni dinanzi, si identifica, invece, con l'essenza stessa. Esiste un simile modo di ricettività che non si trascende verso il suo contenuto ma lo trova piuttosto in se stesso, vale a dire nell'essenza (Henry 2009: 289).

Di conseguenza l'essere dell'ego non si riduce né all'intenzionalità, né alla sua apertura al mondo. La fenomenologia di Henry è una fenomenologia non intenzionale, per l'impossibilità costitutiva dell'intenzionalità a cogliere il senso dell'autodonazione dell'*ego cogito*, il quale è nella sua essenza *autoaffezione*, sentimento di sé, che non si può costituire tramite un riferimento intenzionale a sé stesso. La coscienza, nell'autoevidenza del provar-*si*, scopre di non essere all'origine del proprio essere, poiché non è la coscienza a porre l'autoaffezione, ma è nell'autoaffezione che la coscienza si realizza. L'essenza della coscienza è formata da una manifestazione originaria che si annuncia nella fenomenalità del ricever-*si* della coscienza stessa, come soggettività trascendentale: *Ipseitas*. Pertanto l'apertura al mondo presuppone già da sempre una soggettività *passivamente* costituita. La possibilità del mondo⁵ è fondata sull'apertura della coscienza a sé stessa. L'apertura al mondo, la *Weltlichkeit*, è quindi verità fondata e non fondante.

3. La passività come dimora dell'invisibilità del sentirsi

L'homme n'est pas essentiellement un être historique

M. Henry

Nel tentativo compiuto da Henry di pensare la Vita, sentimento, affettività e sensibilità non possono essere considerati tra loro sinonimi. Anzitutto perché la *sensibilità* è vista come il potere di sentire qualcosa, di essere colpito dall'ente tramite la mediazione dei sensi (in particolare del senso interno). La sensibilità richiede la formazione dell'orizzonte da parte dell'atto della trascendenza e per questo non coincide con l'affettività: «l'affettività non ha niente a che vedere

⁵ D. Darcis (2008) evidenzia due differenti approcci alla questione mondo-Vita. Da una parte si ritiene che Henry abbia sostituito alla parola mondo la parola vita; dall'altra si sottolinea la radicale eterogeneità tra mondo e vita, essendo la vita a fondare il mondo stesso.

con la sensibilità con la quale da sempre la si confonde ma gli è piuttosto strutturalmente eterogenea» (Henry 2004b: 101).

In seconda istanza viene ripensata la nozione di affettività, che diventa il modo in cui l'essenza si recepisce, e in questo *sentirsi*, che è il *sentire sé stesso* presupposto dall'essenza, si scopre come effettivo sentire: come sentimento. Pertanto il *sentimento* non ha nulla a che vedere con la trascendenza, è un potere sentire, è *provare* qualcosa e essere affetto da qualcosa. Non è un sentire dei sensi, né un contenuto identificabile con questo o quel sentimento. Non è nemmeno un percepire qualcosa che mi trovo di fronte, non è mai "sensibile". Il sentimento è il *sentire sé stesso* considerato *in sé stesso*. La sua essenza è di essere ciò che prova sia ciò che è provato, ciò che colpisce sia ciò che è colpito:

Ciò che sente se stesso, in maniera tale che non è qualcosa che si sente ma il fatto stesso di sentire se stesso, in maniera tale che il suo "qualche cosa" è costituito da questo, sentire se stesso, provare se stesso, essere affetto da sé, è qui l'essere e la possibilità del Sé. (Henry 2004b: 103)

L'identità dell'affettante e dell'affettato risiede e si realizza nell'affettività. L'affettività è il fondamento dell'*ipseità*. Essa è quindi l'assenza di strutture trascendenti.

Di conseguenza, non è mai il contenuto particolare di un sentimento, gioia, odio o altro, che può costituirmi in modo essenziale. Qualsiasi contenuto particolare è prima di tutto sentimento di sé, in ragione del suo carattere affettivo. È solamente il «sentire sé stesso» che può costituire l'affettività in quanto tale. Ad ogni sentimento appartiene il sentire sé stesso che lo rende sentimento, e che comporta per Henry l'identità del sentire e del suo contenuto: il Sé sente sé stesso. Il sentimento è caratterizzato dal suo *Essere-già*: l'*essere già* riguarda il sentimento che si «è sempre già sentito», come sempre *già* dato a sé stesso. Non è rivelato da un atto di trascendenza che lo pone davanti a sé come proprio correlato intenzionale.

L'*ipseità* dell'essenza, la sua auto-affezione nell'immanenza dell'affettività pura, rende possibile qualsiasi affezione sensibile. La struttura interna dell'immanenza è quindi, in definitiva, passività dell'essere riguardo a sé, è passività ontologica originaria. Ciò che si realizza non è un'astrazione, ma un esperir-si. È un'esperienza che lascia essere l'essere stesso e così facendo costituisce l'essere: *L'esperienza di sé dell'essere come originariamente passivo riguardo a sé è la sua passione* (Henry 2004b: 108). Ogni passione è passione dell'essere, è sia fondamento sia ciò che costituisce l'essere.

Henry congiunge affettività e passività. L'affettività ha la sua essenza nel soffrir-si. Si rivela come identica a sé stessa nel soffrire. In questo legame l'essere del fondamento è originariamente interpretato e colto. La passività ontologica è l'altro nome dell'immanenza. L'essere affetto da sé, l'affettività, è passività ontologica originaria, è condizione di manifestazione. La passività

dell'essere consegnato irrimediabilmente a sé, è il non poter fuggire da sé. Henry parla di «impotenza dell'io a disfarsi di sé, che è costitutiva del suo essere-Sé» (Henry 2004b: 113).

Rispetto al soffrire essa è *impotenza* radicale, impotenza che deve essere compresa come essenzialmente diversa dall'impotenza propria della sfera degli enti, dall'impotenza che l'io prova di fronte agli oggetti. In particolare, «impotenza» in questo contesto indica la sottomissione del sentimento a sé e al suo sentirsi, il sentimento è impossibilità di porsi a distanza da sé. E proprio in questa impossibilità, in questa impotenza, emerge tutta la *potenza* del sentimento. La *potenza* del sentimento rappresenta il suo *sorgere*.

La potenza del sentimento è il suo improvviso sgorgare, il suo essere colto da sé, l'aderenza a ciò che esso è, l'unità assoluta in cui è coerente con sé e, in questa coerenza, in questa aderenza, nell'identità assoluta con sé dell'essere colto tramite sé, nel suo essere-Sé e, come ciò che lo costituisce, l'accendersi del suo essere, l'essere che prova se stesso e, in quest'atto di provarsi, si illumina, sorge, è la rivelazione. (Henry 2004b: 114)

Rivelazione non è quindi sinonimo di *manifestazione*, la rivelazione fonda la manifestazione. La differenza ontologica è riformulata come quella differenza tra il manifestare l'essenza e la rivelazione dell'essenza a sé stessa. La rivelazione è la Vita nel suo dar-*si* a sé stessa, nel suo viverci che è contenuto che si manifesta. La possibilità della manifestazione dell'essenza ci conduce all'essenza originaria della rivelazione che è «accesso» al fondamento dell'apparire. La rivelazione è essenza stessa della Vita, ed è la condizione di tutte le determinazioni che questa può dare a sé stessa. Qualsiasi manifestazione presuppone la rivelazione dell'essenza a sé stessa. La rivelazione non si limita ad opporsi alla manifestazione mondana, ma la fonda. Il mondo che si manifesta differisce dalla rivelazione dell'Essenza che lo costituisce.

Anche la filosofia di Heidegger si caratterizza per la particolare importanza attribuita all'affettività, intesa come modo di rivelazione del senso dell'essere, quindi in modo ontologico. La struttura dell'affettività è indagata a partire dalla dimensione della *Geworfenheit* (esser-gettato); questa condizione di gettatezza viene scoperta dall'esserci attraverso la *Befindlichkeit*, che indica la situazione emotiva, cioè la presenza preteoretica, preriflessiva del mondo e del sé:

Ma tutto ciò non deve indurre nell'errore ontologicamente la tonalità emotiva come un modo di essere originario in cui l'Esserci è già aperto a se stesso *prima* di ogni conoscere e volere e al di là della portata del loro aprire. [...] *la situazione emotiva apre l'Esserci nel suo esser-gettato*. (Heidegger 2011: 169)

L'affettività non è un *accidente* poiché il *Dasein* si trova da sempre in uno stato affettivo: «Nello stato emotivo l'Esserci è già sempre emotivamente aperto come quell'ente a cui esso è rimesso nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo, ha da essere» (Heidegger, 2011, 167). Ciò significa che la *Befindlichkeit* è il modo originario a partire dal quale l'esserci può rivelarsi nella sua autentica *ipseità*, in quanto essa è un sentir-sì: «nella situazione emotiva l'Esserci è già sempre condotto innanzi a sé stesso, si è già sempre “trovato”, non però sotto forma di autopercezione, bensì di autosenso situazionale» (Heidegger 2011: 168). Per Heidegger la *Befindlichkeit* ha una sua specifica capacità intenzionale, in quanto rivela l'intrinseco legame tra esserci e mondo: «la tonalità emotiva ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua totalità, rendendo solo così possibile un dirigersi verso» (Heidegger 2011: 170). Il mondo, inteso come ciò verso cui il *Dasein* è già da sempre aperto, si manifesta attraverso l'affettività. I sentimenti non sono stati irrazionali della psiche umana poiché caratterizzano il mondo in modo originario. L'affettività propria della situazione emotiva è quindi un elemento esistenziale costitutivo dell'apertura dell'Esserci al mondo. Non c'è un mondo e poi, in un secondo momento, le tonalità emotive. La tonalità emotiva, secondo Heidegger, non ha origine né “dal di fuori”, né “dal di dentro”, essa sorge nell'essere-nel-mondo stesso come sua modalità.

In breve, Heidegger attribuisce un ruolo centrale al fenomeno dell'affettività. Tuttavia la struttura dell'affettività è individuata nella dimensione della trascendenza. L'apertura all'essere è sì caratterizzata da una tonalità emotiva, ma essa coincide con la trascendenza, essendone una specifica connotazione. Per Heidegger, il potere dell'affettività è sempre e solo potere della trascendenza, sia che debba rivelare l'esistenza sia che debba lasciar apparire il mondo:

Le differenti tonalità sono esattamente modi secondo i quali si compie diversamente, in maniera autentica o inautentica, in maniera da renderla manifesta o al contrario da nasconderla, la rivelazione propria della stessa affettività, vale a dire la scoperta del mondo come tale e del suo nulla. [...] In quanto l'affettività ci apre il mondo e ci pone di fronte al nulla, il suo potere di rivelazione risiede nella trascendenza stessa ed è costituita da essa. (Heidegger 2011: 239)

Henry sostiene che se l'affettività operasse al modo della trascendenza, vale a dire sulla base del potere ontologico della *comprensione* dell'essere, il sentimento diverrebbe un modo del *comprendere*. L'esistenza che così si configura è privata di ogni affettività, essendo una forma della comprensione.

La *paura*, o l'*angoscia* non sono «patite» ma sono attuate attraverso una comprensione, e ridotte perciò ad oggetto indifferente. La comprensione si

sviluppa sempre mediante la struttura atonale, e-statica, puramente teoretica, indifferente:

In quanto il potere di rivelazione che è pensato come suo proprio è quello della comprensione ontologica dell'essere e risiede nella trascendenza, l'affettività, conformemente all'*eidōs* di questo potere, rivela necessariamente qualcosa d'altro rispetto a se stessa e alla sua propria essenza, un'altra cosa, vale a dire in primo luogo il mondo, cioè precisamente l'ambito puro dell'alterità, in secondo luogo l'ente che si manifesta in quest'ambito sotto la forma dell'essere altro e come un oggetto. (Heidegger: 2011: 240).

Henry nega che l'affettività possa essere pensata come comprensione, altrimenti ogni sentimento sarebbe ridotto alla struttura della trascendenza, la quale si configura come apertura all'alterità, cioè apertura a ciò che è altro da sé: il mondo, l'ente, l'essere. L'affettività risulta perciò radicalmente diversa dall'affezione prodotta da un ente esterno. La possibilità di «ricevere» un dato contenuto sensibile, esiste solo là dove esiste un potere di sentire, in un soggetto che «si» sente e che è essenzialmente affettivo. La passività ontica presuppone la passività ontologica: la passività dell'essenza nei confronti di sé stessa. Per Henry l'affettività si offre all'indagine come la sola determinazione che permette alla «forma» di svolgere il suo ruolo di forma, di principio dell'esperienza. L'affettività diventa il «provarsi» originale della *forma* che rende la forma originariamente presente a sé stessa, capace di essere e di agire come principio o forma ultima di ogni intelligibilità: «Nell'affettività solamente e in quanto è costituita da essa, la forma trova il suo contenuto reale, come contenuto immanente». (Henry 2004b: 161).

A parere di Henry, nel pensiero di Heidegger il sentire non trova dimora. Il sentire non può essere quel neutro *das Dasein*, che si disperdere e che mai si incarna. Se l'orizzonte coincide con il «nulla», con la pura *Nichtigkeit*, non ha nessuna realtà ricevibile. L'orizzonte, essendo un puro *nulla* slegato da ciò che ne assicura l'effettività fenomenologica, non ha percettibilità, e non può quindi offrirsi.

L'orizzonte di Heidegger è un orizzonte in fuga, in cui il principio della fenomenalità è cercato nella trascendenza, nell'esteriorità radicale dell'essere. L'intenzionalità, una volta divenuta la stessa trascendenza costitutiva dell'essere dell'esserci, designa la situazione originaria dell'esserci stesso, il quale si trova già da sempre presso l'ente con cui è in rapporto. Al contrario, nella fenomenologia di Henry ricettività è ricezione dell'*orizzonte* e dell'*atto che lo dispiega*. L'affezione originaria della trascendenza è indipendente dalla trascendenza stessa. L'essenza originaria risiede nell'immanenza. Pertanto, la struttura intrinseca della trascendenza è priva di trascendenza, non si manifesta in un processo ontologico di distanza da sé, in un orizzonte, ma nella ricezione

di sé, nell'essere originariamente donato a sé stessa nella immanenza, prima di ogni processo di oggettivazione.

La differenza principale con Heidegger risiede quindi nel fatto che l'autoaffezione non è sensibile ma affettiva. L'affettività coincide con l'azione, poiché le tonalità affettive per muoverci all'azione devono "colpirci". L'affettività non nasce da una *manca*za, è azione che ha la sua origine in sé stessa, nella realtà soggettiva e concreta dell'esistenza. L'affettività determina l'azione come sua essenza, lo stato affettivo costituisce la fonte dell'azione. Lo stato originario non è quindi né sensibile né rappresentativo, è *motrice*. Sensibilità e visibilità non sono altro che il risultato di questo movimento originario. Ogni nostro movimento si realizza attraverso la ricettività radicale dell'immanenza.

4. Conclusioni. Il sentirsi come soglia del mondo

Il mondo rappresenta per Henry la corruzione della manifestazione. L'apparire del fenomeno segna al contempo la sua alienazione. Per potersi mostrare, ciò che appare è costretto a farsi "altro da sé": a *differenziarsi* rispetto alla propria essenza, nel porsi-a-distanza, nel pro-gettarsi in un puro orizzonte di esteriorità. A questo destino nemmeno l'essere può sottrarsi. Il non-nascondimento dell'essere, la verità, è l'accadere mondano e temporalmente finito dell'evento-*Dasein*, in una modalità di *estraniazione*.

L'errore della fenomenologia passata sta tutto nel considerare tale apparire l'essenza stessa della manifestazione. Questa è la lezione che ci insegna Henry. Tuttavia, questa pura affettività, questo puro sentimento di sé, *s'éprouver soi-même*, risulta indicibile. Non può essere afferrato nel suo compiersi, essendo flusso costante. Il contenuto di questo sentirsi non è un dato, bensì è una modificazione dell'animo, è il modo in cui assumiamo il momento empirico, è sensibilità non-intuitiva e non temporale.

Resta quindi un'ultima domanda a cui dobbiamo provare a rispondere: come può il pensiero dire, o persino pensare, l'immanenza nella sua radicalità? Per Henry, *pensare* l'immanenza vuol dire pensare l'*atto stesso del pensare* in quanto tale, atto che non sarebbe possibile nell'orizzonte dell'intenzionalità dove si trova solo il *pensato*.⁶ Dunque, non in un orizzonte trascendente ma in una temporalità immanente, o meglio, in una dimensione altra rispetto a quella della «visione» della conoscenza oggettiva. Né l'essere del soggetto, né l'essere del mondo sono l'essenza della manifestazione. E se per Heidegger l'essenza della manifestazione risiedeva nell'apertura al mondo da parte dell'essere che è

⁶ S. Jarvis (2009: 361-375) sostiene che: «Material phenomenology tries to listen to the language of Life, yet it can only do so by speaking the language of the world. To this extent, its procedure must be apophatic».

al mondo, per Henry la verità della vita non si trova nel mondo perché il mondo sta sempre "dopo" la vita. Non siamo di fronte all'operazione di un soggetto che si accorge di un esistente, ma di una vera e propria azione per la quale il mondo è l'altro lato della vita. Il sentirsi è *solicitatio*, è lo *choc* dell'incontro che sorge nell'immediatezza. *Sentirsi* vuol dire riconoscere l'essenza patica del mondano, del terreno. Henry recupera così la dimensione del sentire inteso non empiricamente ma *fenomenologicamente*.

Ma, di nuovo, cosa ne è, in questo quadro, dell'esigenza di dire il mondo, di conoscerlo? La questione di quale parola possa «dire» il sentirsi della vita implica una domanda la cui risposta non può che essere complessa. Nel momento stesso in cui proviamo a pensare l'autoaffezione, questa cessa di essere tale.

Ma è proprio questo che Henry cerca di dire quando parla di un *pathos* che non può mai diventare oggetto delle nostre analisi senza perdersi completamente. Non possiamo trattare direttamente della Vita, ma solo della Vita come rivelarsi dei fenomeni. Henry cerca così di legare insieme, di intrecciare, vita-pensiero-mondo. In questa prospettiva il sentire per mostrarsi, non ha bisogno di rendersi visibile, oggettivabile, perché si mostra nell'atto stesso del suo darsi, senza mediazione alcuna. «Patire il fondamento» significa ricostituire la relazione di fondazione tra vita e mondo, riscoprendo la *vita* come fondamento del mondo nella sua concretezza e effettività.

Questa «vita», a parere di Janicaud, se intesa come l'esperienza fenomenologica più segreta e nascosta, richiederebbe per essere indagata, paradossalmente, l'abbondono del campo della fenomenologia. Tuttavia, il punto nodale di Henry è che vita e autoaffezione non sono fenomeni, ma la modalità di accesso alle cose stesse, attraverso quel rovesciamento del visibile nell'invisibile, del trascendente nell'immanente, che non ci consentirà mai di cogliere l'essenza della Vita con il linguaggio.

Henry ci parla quindi di una vita invisibile che mette in crisi la fenomenologia tradizionale, di un rapporto tra visibile-invisibile che porta con sé inevitabilmente un interrogarsi sulla dicibilità di questo invisibile e quindi anche sulla sua comprensione. Questo dimensione non può che gettarci in una situazione di balbettio rispetto a ciò che non possiamo concepire. Nel mostrarsi-nascondersi, la vita si cela mentre si rivela, si camuffa nel suo contrario: la parola. Come evidenzia Neher «il silenzio è la soglia di questa porta attraverso la quale tutto si separa e tutto si incontra» (Neher 1983: 249). La parola nasce dal silenzio e finisce nel silenzio, perché, scrive Henry: «ce n'est pas la pensée qui nous donne accès à la vie, c'est la vie qui permet à la pensée d'accéder à soi» (Henry 1963 : 129).

Henry distingue due forme di "linguaggio": le parole del mondo e le "parole della Vita", quest'ultima corrisponde all'autoaffezione come modo di

rivelazione della Vita stessa. Queste due forme rimandano a due modi di ascolto: una intenzionale e una affettiva e immanente:

La parole qui a constitué ces significations dans une parole d'homme et dicté ces textes, c'est la Parole de la Vie qui parle en nous, qui nous a généré dans notre condition de Vivant. Ainsi l'entendons nous pou ainsi dire deux fois et pouvons-nous la comprendre. Nous entendons la Parole des Ecritures pour autant que ce que s'auto-écoute en nous la parole qui nous a institué dans la Vie. (Henry 2004a: 344)

Possiamo quindi affermare che Henry non elimina il mondo dall'indagine fenomenologica. Piuttosto, emerge una duplicità nell'apparire, dove sia il mondo visibile sia l'*ipseità* sono contraddistinte dall'auto-affezione. Lo snaturamento della manifestazione sta nel ridurre l'apparire al mondo, in una riduzione che sradica la fenomenologia da quella vita invisibile da cui prende realtà. Per questo solo una fenomenologia non-intenzionale è capace di fondare la realtà del mondo in quanto realtà vivente che non può coincidere con il vero della logica.

Riferimenti bibliografici

- ALLIEZ, E.
1995 *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Vrin, Paris.
- PRUSAK, B.
2000 «Translator's Introduction», in *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*, Fordham University Press, 3-15.
- DARCIS, D.
2008 «Comment dire la praxis transcendante chez Michel Henry», *Bulletin d'analyse phénoménologique* 4, 239-251.
- DE SANCTIS, F.P.
2009 «Le problème du temps chez Michel Henry: L'origine de l'espacement», *Bulletin d'analyse phénoménologique* 1, 1-24.
- DE VRIES, H.
1999 *Philosophy and the Turn to Religion*, The Johns Hopkins UP, 1999.
- FORMISANO, R.
2007 «Pensare l'immanenza. La prospettiva ontologica della "fenomenologia della vita" di Michel Henry», in C. Canullo (a cura di), *Michel Henry: narrare il pathos*, CEUM, Macerata, 103-131.
- GAIFFI, F.
2007 *Libertà e relazione. Percorsi nella fenomenologia contemporanea*, ETS, Pisa.

HARDING, B.

2012 «Auto-affectivity and Michel Henry's Material Phenomenology», *The Philosophical Forum* 43, 91-100.

HEIDEGGER, M.

2011 *Sein und Zeit* (1977); trad., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano [1971¹].

HENRY, M.

1987 *La Barbarie*, Grasset, Paris.

1990 *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu* (1985); trad., *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, Ponte alle Grazie, Firenze.

1991 «Narrer le pathos», *Revue des Sciences Humaines* 1, 46-65.

2001 *Phénoménologie matérielle* (1990); trad. *Fenomenologia materiale*, Guerini, Milano.

2002 *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Prétentaine, Paris.

2004a *Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage)*, in *Phénoménologie de la vie*, vol.III, Puf, Paris.

2004b *L'essenza della manifestazione*, vol. II, Filema Edizioni, Napoli.

2009 *L'essence de la manifestation*, (1963); trad. *L'essenza della manifestazione*, Filema, Napoli.

JANICAUD, D.

2000 *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991); trad. «The Theological Turn of French Phenomenology», in *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*, Fordham University Press, New York, 16-107.

JARVIS, S.

2009 «Michel Henry's Concept of Life», *International Journal of Philosophical Studies* 17, 361-75.

LAOUREUX, S.

2005 *L'Immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Cerf, Paris.

LAVIGNE, J.F.

2009 «The paradox and limits of Michel Henry's concept of transcendence», *International Journal of Philosophical Studies* 17, 389-400.

LONGNEAUX, J.-M.

2000 *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Presses universitaires de Namur, Namur.

MACANN, C.

1986 «Deux concepts de transcendance», *Revue de Métaphysique et de morale* 91, 24-46.

MARINI, E.

2005 *Vita, corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Cittadella, Assisi.

MOLTENI, G.

2005 *Introduzione a Michel Henry. La svolta della fenomenologia*, Mimesis, Milano.

RIVERA, J. M.

2011 «Generation, interiority and the phenomenology of Christianity in Michel Henry», *Continental Philosophy Review* 44, 205-235.

SANSONETTI, G.

2006 *Michel Henry. Fenomenologia Vita Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia.

SEYLER, F.

2013 «Is Radical Phenomenology Too Radical? Paradoxes of Michel Henry's Phenomenology of Life», *The Journal of Speculative Philosophy* 27, 277-286.

SOYSAL, A.

2001 «Une vie en première personne», in *Michel Henry, L'épreuve de la vie*, Cerf, Paris, 117-129.

STAUDIGL, M.

2012 «From the “metaphysics of the individual” to the critique of society: on the practical significance of Michel's Henry phenomenology of life», *Continental Philosophy Review* 45, 339-361.

STEINBOCK A.-J.

1999 «The problem of forgetfulness in Michel Henry», *Continental Philosophy Review* 32, 271-302.

SIMMONS, A.J.

2008 «God in Recent French Phenomenology», *Philosophy Compass* 3, 910-932.

TENGELYI, L.

2009 «Selfhood, passivity and affectability in Henry and Levinas», *International Journal of Philosophical Studies* 17, 401-414.

VIOLA, A.P.

2007 «Il “darsi” della Vita tra invisibile ed invisibile», in C. Canullo (a cura), *Michel Henry: narrare il pathos*, cit., 27-39.

ZAHAVI, D.

1999 «Michel Henry and the phenomenology of the Invisible», *Continental Philosophy Review* 32, 223-240.

L'INTENZIONE COME AUTOGOVERNO ATTRAVERSO IL TEMPO: MICHAEL BRATMAN E IL PROBLEMA DELL'AGENCY

Gianluca Verrucci

Università di Parma

gverrucci@gmail.com

Abstract: The paper analyses Bratman's planning theory of intention and action, trying to assess its merits in relation to contemporary debates about the constitution of agency. After discussing the limits of the so called belief-desire model in representing the agent's standpoint, the paper focuses on how planning states can sustain an alternative view based on self-governing strategies allegedly capable of supporting a distinctive sense of personal continuity over time. It ends up with the discussion of some related concerns pertaining to metaphysics and diachronic rationality, in particular the apparent tension between synchronic and diachronic rational pressure over planning deliberation.

Key Words: Agency, Intentional action, Planning theory, Self-government, Diachronic rationality.

1. Introduzione

Gli esseri umani sono dotati del potere di agire. L'affermazione sembrerebbe banale; dopo tutto, quando solleviamo il braccio per segnalare una svolta o salutare qualcuno il movimento del corpo non è una manifestazione della natura, come una valanga o un fulmine, ma l'espressione cosciente di una padronanza intenzionale. Il riferimento alla nozione agenziale di intenzione, che ne richiama altre adiacenti come razionalità, libertà e responsabilità, è parte irrinunciabile della psicologia dell'azione di senso comune (*folk psychology of action*). Tuttavia, questa apparente ovvietà è stata di recente messa in discussione. L'attacco alla legittimità del vocabolario agenziale – condotto su più fronti dalle scienze cognitive e del cervello,¹ ma anche dalla psicologia sociale e dalla teoria della decisione – ha reso più urgente il ripensamento delle condizioni necessarie e sufficienti per l'attribuzione di intenzionalità. Fra i tentativi più recenti, la *planning theory of intention and action* di Michael Bratman si è guadagnata un posto di crescente rilievo grazie all'enfasi accordata alla pianificazione nell'interpretazione dell'*agency*.²

¹ Per un quadro generale si considerino gli interventi apparsi nel volume (Clark, Kiverstein e Vierkant 2013).

² Il termine *agency*, del quale non esiste corrispondente in italiano, può essere reso con "competenza agenziale" o "capacità di agire in senso intenzionale".

Per cominciare richiamerò brevemente i tratti salienti del modello di spiegazione intenzionale noto come *belief-desire model*, con particolare riferimento all'elaborazione di Donald Davidson (§2). Nel secondo paragrafo intendo chiarire i presupposti della *planning theory of intention and action* di Michael Bratman, partendo dalla specificità dell'intenzione come pianificazione che egli ricava dal confronto serrato con Davidson (§3). Successivamente introdurrò il tema dell'*agency* mostrando in che modo la possibilità dell'autogoverno sia da ricollegare alla dimensione diacronica della pianificazione (§4). Nel prosieguo dell'articolo mi dedicherò alla discussione di alcuni problemi della teoria, dapprima soffermandomi su rilievi di carattere metafisico (§5), per poi procedere all'analisi della tensione strutturale tra momento diacronico e sincronico nel dinamismo dell'autogoverno (§6). La tesi che emerge è che il disimpegno metafisico della *planning theory*, se da un lato espande le pretese esplicative della teoria, dall'altro indebolisce inesorabilmente l'integrità del punto di vista agenziale che intendeva costruire. Sosterrò, in conclusione, che questo esito non è necessariamente deprecabile per una teoria dell'azione che voglia rimanere fedele all'esperienza (§7).

2. L'intenzione nel *belief-desire model*

Secondo il *belief-desire model*, l'azione è attribuibile all'agente quando è motivata da un desiderio e dalla credenza concomitante che l'azione in questione sia in grado di soddisfarlo.³ L'azione è razionale quando rispetta questa duplice condizione di efficacia, ossia quando a motivarla è uno stato mentale appropriato del tipo appunto credenza-desiderio (*belief-desire*). Secondo Donald Davidson, l'azione è razionalizzata quando lo stato mentale in questione conta come causa psicologica che rilevi il motivo per il quale l'azione è realmente stata intrapresa (Davidson 1980: 3-20, 43-62). Questa tesi poggia sull'assunto di derivazione humanea che al desiderio sia connaturato un elemento propulsivo, mentre alla credenza appartenga l'esercizio della sanzione razionale, svolto tramite un controllo di coerenza sulle condizioni della soddisfazione. Ne deriva un modello di interpretazione dell'azione che tende ad assimilare l'intenzionalità al rispetto di un requisito di razionalità ispirato alla coerenza dei diversi contenuti mentali coinvolti nell'azione.

I vantaggi di questo modello sono molteplici. Anzitutto, la presenza di uno stato mentale intenzionale sarebbe in grado di dare conto del controllo razionale dell'agente sul comportamento: dato il desiderio di trascorrere le prossime vacanze ai tropici, ad esempio, e dato un insieme di credenze circa i passi

³ Il modello *belief-desire* è il modello di spiegazione dell'azione più largamente condiviso nella storia recente della filosofia analitica. Nonostante sia stato rivisto e aggiornato nel corso degli anni, rimane il modello di riferimento per un vasto settore di discipline, dalla *game theory* alla cibernetica.

appropriati per soddisfarlo, sarei senz'altro giudicato irrazionale, cioè incapace di guidare l'azione, se non mi adoperassi per tempo ad iniziare i preparativi richiesti dal viaggio. La mancanza di un collegamento appropriato tra desiderio e credenze disponibili risulta in una serie di fenomeni ben noti, tra i quali l'incontinenza e l'*akrasia*, che denotano un indebolimento del vincolo di proprietà con il quale l'agente reclama per sé l'azione. Per converso, e in secondo luogo, quando credenze e desideri si congiungono in maniera appropriata, lo stato mentale in questione costituisce una risorsa esplicativa a cui l'agente può attingere, dal lato soggettivo, per rendere conto ad altri delle proprie azioni; mentre, sul piano oggettivo, il medesimo binomio credenza-desiderio evidenzia la causa psicologica che ha motivato l'azione in quanto evento mondano, che può, così concettualizzata, soddisfare le aspirazioni predittive della scienza fisica e sociale. Avanzando una spiegazione causale del rapporto agente-azione, dunque, la teoria si muove esplicitamente all'interno del paradigma naturalista. Davidson precisa, tuttavia, che pur non essendo ontologicamente distinta dall'evento fisico, l'azione è atta a ricevere una descrizione che contiene un riferimento all'intenzionalità e al punto di vista dell'agente, con il risultato che al vocabolario intenzionale spetta piena legittimità logico-concettuale.⁴

Con la volontà di distinguerlo dal mero resoconto causale, Davidson ha variamente circoscritto il fenomeno dell'intenzionalità, prima alla peculiarità degli stati mentali pro-attivi (*pro-attitudes*) del tipo *belief-desire*, poi all'intenzione in quanto giudizio ultimo di preferibilità (*all-out or unconditional judgement*) sostenuto dal complesso delle ragioni e delle credenze presenti e future a disposizione (Davidson 1980: 83-102). La precisazione si è inoltre resa necessaria per superare la vaghezza e l'instabilità che contraddistinguono la sfera desiderativa, sovrapponendovi la possibilità di un ordinamento razionale dei motivi (Davidson 1980: 100-102). L'intenzione, in questa luce, non deve essere vista come un desiderio generico, ma come quella tendenza specifica selezionata dalla rete abilitante di credenze che funge da cornice all'azione. In termini concreti, nel formare l'intenzione di recarmi domani in aeroporto dovrei tener conto delle opzioni disponibili in futuro (che fare in caso di blocco del traffico?), come anche della preferibilità delle alternative presenti (andare in auto o in treno?), ma sempre sullo sfondo di un generale accordo tra gli atteggiamenti coinvolti: l'idea di sequestrare domani un taxi per arrivare in

⁴ Il monismo anomalo di Davidson è la tesi secondo la quale il mentale, pur non distinguendosi ontologicamente dal fisico, gode di una propria, distinta efficacia causale (Davidson 1980: 207-228). Questa tesi poggia in parte sul cosiddetto olismo del mentale, di cui l'intenzionalità sarebbe cifra costitutiva. Sostituire le cause alle intenzioni non solo distruggerebbe ogni possibilità di rendere intelligibile il comportamento umano, ma sarebbe un'operazione alquanto dubbia anche sotto il profilo sostanziale non potendosi individuare leggi psicofisiche che guidino senza riserve la riduzione (Davidson 1980: 229-244).

orario è esclusa dal novero delle possibilità che oggi potrei ritenere ragionevolmente praticabili. La specificità dell'intenzione, e del vocabolario concettuale che l'accampa, risiede perciò nel rappresentare lo sviluppo dell'azione attraverso il tempo incorporando il complesso motivazionale attuale e l'insieme di credenze e giudizi di valore rivolti al futuro.

3. *L'intenzione come pianificazione: la planning theory of intention and action*

Nel tentativo di approfondire e mettere alla prova questo modello di spiegazione intenzionale, Michael Bratman ha rimproverato a Davidson di aver attribuito un peso eccessivo alle credenze: quelle rivolte al futuro decidono pressoché da sole della razionalità del comportamento attraverso il controllo di coerenza mezzo-fine; inoltre, dato il carattere a-specifico del desiderio, anche l'efficacia pratica dei pro-atteggiamenti dipenderebbe in toto dall'abilitazione esterna fornita dall'insieme delle credenze a disposizione (Bratman 1987: 6-27; Bratman 1999: 209-224). Per rendere più vivide queste affermazioni, si pensi a quando, pressati dall'urgenza dell'azione, dobbiamo scegliere tra due linee di condotta equidesiderabili. In una situazione analoga a quella del celebre asino di Buridano, non potendo attingere ad un ordine assoluto di preferenze, perché *ceteris paribus* la credenza da sola non ha efficacia pratica, ci vedremmo costretti all'arbitrarietà o all'inazione. Sembra, pertanto, che il binomio credenza-desiderio non sappia restituire appieno il carattere condizionale della pianificazione rivolta al futuro. Si consideri ancora il seguente caso a scopo illustrativo: dei due libri che vorreste acquistare, uno soltanto è disponibile nella vicina libreria. Non possedendo altre informazioni, non potreste determinarvi in anticipo per l'acquisto: i desideri riferiti ai due libri sono equivalenti, e in mancanza di una credenza abilitante che specifichi il titolo di fatto disponibile mettendolo così in vista per il desiderio, sarebbe impossibile formulare un'intenzione del tipo credenza-desiderio dotata di contenuto. Di conseguenza, la tendenza ad acquistare il libro, rimanendo per così dire cieca, non potrebbe da sola motivare razionalmente un'azione efficace.

L'esistenza di controesempi di questo tipo al modello *belief-desire* ha convinto Bratman a introdurre il principio di agglomerazione delle intenzioni, secondo il quale due o più intenzioni possono fondersi per salvaguardare l'intelligibilità e l'efficacia pratica dell'azione. Si noti che la nuova intenzione assume l'aspetto di un piano (*plan*) condizionale, aperto al contesto e alla revisione razionale. Tale principio renderebbe conto della plasticità dell'intenzione, suggerendo un modello di razionalità che non si riduca alla mera compostibilità logica tra credenze, ma assegni altresì all'intenzione una propria, distinta efficacia pratica (Bratman 1987: 11-12, 22-23; Bratman 1999: 219-224). Nel caso dell'esempio, le due tendenze all'acquisto, che in quanto desideri premono in diversa direzione, potrebbero riunirsi nell'intenzione di

acquistare uno dei due libri qualunque esso sia, conseguendo così la massima soddisfazione nelle circostanze date. Nel caso in cui, invece, entrambi i volumi non fossero disponibili, il principio di agglomerazione consentirebbe di formare la nuova intenzione di continuare a cercare i due volumi durante la vacanza ai tropici, distendendo nel tempo le pretese del proponimento iniziale.⁵ Proprio in quanto attinge ad una più ricca descrizione della pianificazione, l'agglomerazione delle intenzioni si dimostra un requisito necessario alla spiegazione dell'azione intenzionale che si snoda attraverso il tempo.

Un altro elemento cruciale che sembra sfuggito al paradigma credenza-desiderio, è il ruolo pratico svolto dall'intenzione nella deliberazione. Si pensi al caso in cui dobbiamo scegliere tra due percorsi stradali equivalenti. La formulazione dell'intenzione di seguire un percorso vincola le nostre azioni future al rispetto di un requisito di coerenza mezzi-fine, non solo perché l'intenzione esprime un impegno ad agire che è più effettivo del mero proposito ipotetico o della fantasia, ma perché razionalizza la condotta futura, rappresenta cioè una ragione *ceteris paribus* per impegnarsi in successive decisioni circa le svolte appropriate da compiere quali che siano le circostanze (*snowball effect*). Di conseguenza, appare chiaro che l'intenzione non può ridursi a semplice ancella della credenza, né può apparire alla stregua di una ragione che operi accanto ad altre.

The best thing to say is that intentions provide special kinds of reasons – framework reasons – whose role is to help determine the relevance and admissibility of options. These reasons do not compete with desire-belief reasons, but rather structure the process of weighing such reasons. (Bratman 1987: 34)

Si potrebbe dire che l'intenzione di seguire il percorso rimane attiva alle spalle della deliberazione, sia garantendo la messa a fuoco di eventuali successive decisioni, sia strutturando e orientando l'intero svolgimento deliberativo attraverso il tempo. Si comprende allora in che senso la resistenza alla revisione sia parte dell'ancoramento della deliberazione all'intenzione pregressa, e ne costituisca nello stesso tempo una condizione di razionalità: la critica e la conseguente riformulazione di un piano non possono avvenire senza costi psicologici gravosi. Privi di informazioni complete, spesso pressati dall'urgenza di agire e a corto di risorse cognitive, gli agenti preferiscono restare aggrappati alle intenzioni formulate in precedenza. La resistenza alla riconsiderazione è

⁵ Da notare che l'agglomerazione non funziona nel caso delle credenze. Dalla credenza di poter acquistare il libro A, e dalla credenza di poter acquistare il libro B, non consegue razionalmente la credenza di poter acquistare A e B contemporaneamente. In effetti, l'agglomerazione delle credenze sarebbe possibile, cioè razionale, solo alla luce del requisito ulteriore, di natura pratica, di una possibile agglomerazione delle intenzioni corrispondenti, cioè di una supposta coerenza precedentemente assicurata (Bratman 2009b).

parte del carattere “limitato” (*bounded*) della razionalità umana che emerge dai più promettenti studi di psicologia sociale (Kahneman 2011).

In definitiva, Bratman rimprovera al *belief-desire model* di sottovalutare aspetti cruciali della pianificazione intenzionale, e di avvalersi del vocabolario dell'intenzione senza esplicitarne fino in fondo le peculiarità normative: la coerenza e l'agglomerazione dei piani d'azione, l'accordo tra mezzi e fine, l'inerzia dell'intenzione attraverso il tempo, sono tutti aspetti del ruolo pratico di coordinamento razionale svolto dalla pianificazione, senza il quale non sembra possibile la costituzione di una *agency* autenticamente intenzionale.

4. *L'intenzione come autogoverno e locus della partecipazione agenziale*

L'intenzionalità dell'azione ha come corollario un agente che si faccia carico dei propri progetti in qualità di auctor. Alla luce delle osservazioni appena svolte, sembra che il modello *belief-desire* non possieda risorse sufficienti per dare conto di questo requisito. Desiderare o semplicemente preferire qualcosa alla luce delle credenze a disposizione infatti, non sembra indice affidabile di genuina partecipazione all'azione: il desiderio potrebbe imporsi nonostante la resistenza del soggetto, determinando inconsciamente valutazioni e prese di posizione, o essere il riflesso di automatismi abitudinari, con il risultato che la sua mera occorrenza non aiuta di per sé a individuare dove l'agente si trovi (*agent's standpoint*) rispetto all'azione né che tipo di ruolo vi svolga.

Nell'intento di catturare il ruolo dell'agente nella formazione di intenzioni razionali, Harry Frankfurt ha parlato di “identificazione con” (*identification*) e “approvazione di” (*endorsement*) una volizione del primo ordine, volendo così specificare un livello di sanzione sopraordinato alle tendenze *prima facie* (Frankfurt 1988; Frankfurt 1999). Ne è conseguita una concezione gerarchica dell'autorità agenziale secondo la quale il *locus* della partecipazione risiederebbe in un atto volitivo di ordine superiore in grado di esprimere il controllo dell'agente sulle dinamiche impulsive. Resta da vedere, tuttavia, come la volizione di secondo ordine riesca a superare l'obiezione di essere anch'essa espressione di pulsioni semplicemente irreflesse. Il rischio è di ricadere nel regresso tipico delle concezioni omuncolari dell'*agency*, nelle quali l'atto mentale che dovrebbe “parlare per l'agente” finisce per svolgere la funzione di un piccolo attore interno, la cui partecipazione all'azione rimanda a sua volta ad un ulteriore e sopraordinato atto mentale dello stesso tipo, e così via *ad infinitum* (Bratman 2007: 68-88). Anche in questo caso i rilievi di Bratman si concentrano sulla capacità del modello di rappresentare l'aspetto diacronico dell'intenzionalità, ossia la capacità di distendere le proprie leve normative attraverso il tempo. Frankfurt ha fatto ricorso alla nozione di “soddisfazione” (*satisfaction*) dell'agente nei confronti di una volizione di secondo livello

(Frankfurt 1999: 103-105)⁶ al fine di chiudere il cerchio di rimandi in cui sembrava essersi invischiato il modello gerarchico, ma ha concesso scarso rilievo alla capacità di articolare atteggiamenti e preferenze d'azione nel tempo. La soddisfazione per una valutazione di secondo livello, se vuole parlare per l'agente, deve includere e sostenere lo sviluppo nel tempo dell'azione e dell'identità.

Così, la meditazione del requisito diacronico ha spinto Bratman a maturare una concezione lockiana e funzionalista dell'identità personale: la stabilità e la continuità dell'autoriferimento dell'agente attraverso il tempo sarebbero assicurate dallo sviluppo della pianificazione a lungo termine e dal ruolo di coordinamento svolto da una pluralità di stati e atteggiamenti intenzionali.

I have argued that a basic role or function to appeal to here is the role in the cross-temporal coordination and organization of one's practical thought and action. In particular, what is central is the support of such a cross-temporal organization, in part, by way of the kinds of continuities and connections central to a broadly Lockean view of personal identity over time; and it is the role in supporting and constituting cross-temporal organizing structures central to our persistence over time that is at the heart of agential authority. Where the agent stands at a time is substantially shaped by attitudes whose role it is to structure the agent's life over time. (Bratman 2007: 267-268)

La possibilità della partecipazione all'azione appare funzionalmente collegata alla rete di impegni pratici che si protende nel tempo: formando piani a lungo raggio (*policy-based intentions*), l'agente ha l'opportunità di dislocare nel futuro competenze deliberative attuali, preservando da un lato stabilità e continuità alla pianificazione e, dall'altro, la razionalità dell'azione in situazioni di carenza di informazione e di risorse (Bratman 1987: 56-57, 61-62, 87-91; Bratman 2007: 56-62, 283-86). La politica d'azione di recarsi dal dentista almeno una volta l'anno, per esempio, mentre sostiene la salute personale, contribuisce anche alla coordinazione di piani diversi, cosicché l'agente dovrà modificare l'agenda per fare spazio alla visita programmata esponendosi alla pressione di requisiti di coerenza e razionalità mezzi-fine. Inoltre, la persistenza di certe pratiche di condotta facilita la predizione del comportamento altrui sostenendo l'intelligibilità dell'interazione sociale nel tempo: sapendo che mercoledì prossimo sarò impegnato in una estenuante seduta dal dentista, mio figlio potrebbe progettare di invitare alcuni amici nella casa finalmente libera. Per loro natura dunque le politiche d'azione sembrano sostenere la continuità dell'agente, nonché la regolarità e la specificità degli impegni personali

⁶ Bratman attribuisce a Frankfurt la scoperta del ruolo olistico della soddisfazione in vista della stabilità (Bratman 2007: 267-268). Si tratta di un'attribuzione controversa che, se non sembra del tutto fedele a Frankfurt, contribuisce almeno a gettare luce sul programma teorico che anima la *planning theory*.

(commitments) che lo distinguono e identificano nel tempo (Bratman 2007: 100-101, 171-177, 250-252, 279-81). Proiettando tali *policies* su un arco temporale sufficientemente ampio, si possono formare politiche di autogoverno di secondo livello (*self-governing policies*), che vertono su intenzioni, valutazioni e *policies* in vista del coordinamento a lungo raggio dell'azione, del pensiero e dell'identità.

One might have, say, a policy of developing and supporting a strong concern with honesty in writing, of trying to be more willing to be playful or less inclined to be impatient with others, of trying not to be so attracted to chocolates or to other temptations, or of never acting on or treating as providing a legitimate consideration in one's deliberation a desire for revenge or a desire to demean. We may call such higher-order policies self-governing policies. (Bratman 2007: 33)

Le politiche di autogoverno contribuiscono a costruire un punto di vista sull'azione e a differenziarlo sia rispetto alle pressioni incentivanti primarie, che al complesso di pesi, ragioni e impegni pratici assunti in precedenza. È soltanto in questo contesto che si può parlare di autonomia di una distinta prospettiva agenziale (*agent's standpoint*). Riferendosi alla direzionalità dell'azione (*agential direction*), proposta da Frankfurt nei termini di una adesione senza riserve ad un motivo (*wholeheartedness*) (Frankfurt 1988: 165), Bratman rileva la specificità dell'autogoverno in ordine alla costituzione di un autonomo punto di vista pratico-valutativo.

Agential governance is a particular form of such agential direction: agential governance is agential direction that appropriately involves the agent's treatment of certain considerations as justifying reasons for action. (Bratman 2007: 117)

In altri termini, le *self-governing policies* rendono accessibile all'agente il punto di vista della giustificazione grazie al quale egli può dare ragione del comportamento ed esprimere apprezzamenti di valore che lo identificano attraverso il tempo. Inoltre, rivolgendosi tipicamente al funzionamento della deliberazione, le *self-governing policies* acquisiscono un carattere essenzialmente riflessivo che chiama a raccolta le risorse cognitive e razionative dell'agente in vista dell'auto-organizzazione (*self-management*) della condotta e del pensiero.⁷

⁷ Questa capacità di autoregolazione riguarda anche il pensiero. Da notare infatti che l'adozione di una certa politica di autogoverno non è indifferente alla valutazione delle ragioni che crediamo di avere per pensare questa o quella cosa: «So if such a self-governing policy were to reject a desire for X, and that desire were nevertheless to involve the thought that X is a justifying consideration from that agent's point of view, that thought would be false» (Bratman 2007: 178, n39).

5. La *planning theory* tra causalismo naturalista e metafisica dell'*agency*

La *planning theory of intention* pone nel dinamismo della pianificazione il centro nevralgico dell'interpretazione dell'azione intenzionale: le *policies* rivolte al futuro ospitano la direzionalità dell'agire strategico nonché il coordinamento razionale degli stati mentali a supporto di un distinto punto di vista deliberativo e pratico-valutativo. Pertanto, non mi vedo propenso ad attribuire a Bratman una concezione dell'intenzione come mera esplicitazione "esecutiva" di tendenze e motivi pregressi (Lumer 2013). Le intenzioni, in quanto ragioni di sfondo e politiche di autogoverno, contribuiscono invece a selezionare le tendenze ritenute di valore perché in accordo con finalità che appaiono giustificate alla luce delle migliori ragioni a disposizione. In questo senso, le più ampie *self-governing policies* incarnano indubbiamente l'irriducibile dimensione "volitiva" che appartiene ad un'autentica *agency* personale.

Parte dell'equivoco tra aspetto esecutivo e volitivo dell'intenzione è scaturito dall'enfasi posta sul ruolo causale di controllo e direzione del comportamento, ruolo che la *planning theory* ha senz'altro mutuato dal *belief-desire model* (Hornsby 2004).⁸ Bratman, come Davidson prima di lui, vede nell'intenzione uno stato mentale che esercita un duplice ruolo, causale e funzionale, all'interno dell'economia psichica. Ma a differenza di Davidson, quel ruolo funzionale non viene ridotto alla coerenza logico-strumentale in vista della realizzazione di scopi prestabiliti. La teoria ha messo in evidenza una pluralità di atteggiamenti, funzionali alla continuità psicologica, che svolgono un ruolo costitutivo per l'autoattribuzione dell'azione: pianificando a lungo termine, assegnando a progetti e scopi attuali un valore che si propaga alla deliberazione futura, gli agenti *costruiscono* l'ordine di preferenze che guida l'impegno nella prassi attraverso il tempo. In questo senso, la progettualità proattiva dell'intenzione, oltre ad esprimere il controllo razionale dell'azione orientata allo scopo, svolge anche l'importante ruolo, normativo ed espressivo assieme, dell'autocostruzione dell'agente (Bratman 2009a).

L'interpretazione della causalità alla luce del ruolo funzionale svolto dall'intenzione ci riporta dunque al monismo anomalo di Davidson, che

⁸ L'obiezione di Jennifer Hornsby è che qualsiasi ricostruzione *events-based* dell'azione, come il modello *belief-desire* di Davidson, esclude fin dall'inizio ogni autentica nozione di *agency*. Descrivere le azioni come eventi particolari spazio-temporalmente localizzati, prodotti causalmente da altri eventi come credenze e desideri, impedisce di attribuire la categoria di "azione" a tutto ciò che non sia un mero movimento corporeo. Di qui la difficoltà di spiegare le azioni "negative", come per esempio le omissioni, che non sembrano il prodotto di performance causalmente positive. Non penso, tuttavia, che il concetto di intenzione che Bratman ha in mente possa essere assimilato in maniera così rigida ad un evento spazio-temporalmente localizzato. Hornsby sembra assumere un concetto di intenzione più congeniale agli scopi della propria argomentazione che al resoconto passionato delle tesi degli avversari.

Bratman sembra in ogni caso presupporre. Se questa scelta metafisica consente a Bratman una certa liberalità nell'uso del vocabolario agenziale ai fini della spiegazione intenzionale, lo invita d'altra parte a prendere posizione contro l'*agent causation*, che duplica inutilmente l'esercizio della causalità in cause naturali e cause personali.⁹ Sebbene per l'*agent causation* non possano valere i medesimi rilievi mossi contro le teorie omuncolari, pare evidente che la duplicazione dell'operatività causale introduca una sorta di residuo di causazione metafisicamente sui generis senza aggiungere alcunché alla spiegazione del funzionamento psichico che sorregge la partecipazione dell'agente (Bratman 2007: 25). Quella dell'*agent causation* dunque appare a Bratman una soluzione ad hoc, che sacrifica ad una metafisica robusta la possibilità di una spiegazione davvero convincente del meccanismo psicologico. La metafisica dell'*agency* di Bratman è invece una metafisica minima, in cui le intenzioni sono in grado di tessere una rete di vincoli che sostanziano un'identità personale di tipo lockiano, il cui elemento caratterizzante è la continuità attraverso il tempo del punto di vista pratico-valutativo. Si tratta di una metafisica "minima" in quanto la ramificazione dei ruoli funzionali (agglomerazione, coerenza mezzi-fine, stabilità, ecc.), lungi dal rimandare ad entità ontologicamente "strane", è invece il veicolo attraverso il quale la pressione causale si esercita nei modi che sono peculiari all'economia psichica.

Questa scelta di disimpegno metafisico, che Bratman avanza in analogia con il "ragionevole pluralismo" di John Rawls (Bratman 2007: 235-238), ha però un costo gravoso. Anzitutto, il ruolo olistico della coordinazione dei piani in vista della stabile costruzione di un punto di vista agenziale, è esplicitamente sovraordinato tanto al determinismo che all'indeterminismo causale, con la duplice, spiacevole conseguenza che la fecondità esplicativa della teoria potrebbe essere accolta anche da chi ne rifiuta i presupposti naturalistici, mentre la stessa si rivela un'arma spuntata nelle mani dei critici del riduzionismo proprio in ragione della sua neutralità.¹⁰ Per altro verso, come cercherò di mostrare nel prosieguo dell'articolo, il disimpegno nei confronti di una più robusta metafisica dell'*agency* sovraccarica i vincoli diacronici, che devono

⁹ Secondo l'*agent causation*, sostenuta tra gli altri da Roderick Chisholm, Randolph Clarke e Timothy O'Connor, gli attori umani sarebbero intrinsecamente capaci di una causalità distinta da quella propria degli eventi naturali (*event causation*). Essi sarebbero cioè in grado di iniziare nuove catene causali grazie al solo potere determinante della volontà, sulla quale pertanto graverebbe tutto il peso della spiegazione dell'azione intenzionale. L'*agent causation* è perciò un tipo di libertarismo che alla tesi dell'irriducibilità concettuale dell'intenzionalità alla causalità naturale, aggiunge un vero e proprio dualismo ontologico secondo il quale persone ed eventi naturali sarebbero tipi di "sostanze" differenti, dotati di differenti proprietà causali. Non stupisce che il carattere di *primum movens* attribuito alla volontà abbia suscitato l'accusa di "stranezza" metafisica.

¹⁰ A questo proposito il confronto con Robert Nozick rende evidente come Bratman sia più interessato a perfezionare la teoria dell'intenzione che a prendere posizione nel dibattito tra compatibilismo e incompatibilismo (Bratman 2007: 106-36).

soportare da soli il peso della costruzione di un'agency personale unitaria, con scarse possibilità di successo.

6. Vincoli diacronici e frammentazione

Si pensi a quando l'intenzione di perseguire una vita dedita allo studio e alla ricerca deve fare i conti con l'urgenza del desiderio di un secondo bicchiere di vino dopo cena (Bratman 2014: 293). Cedere alla tentazione comprometterebbe la capacità di lavorare e con essa l'adesione al piano di vita. Sembra dunque esservi, in prima istanza, una ragione pragmatica a favore della stabilità: se non assicurassimo continuità ai piani precedenti non saremmo poi in grado di soddisfare bisogni e aspettative che riteniamo cruciali. Si è visto infatti in che misura l'effetto valanga (*snowball effect*) contribuisca a rafforzare l'azione direttiva della pianificazione a supporto delle scelte antecedenti: l'intenzione funge da sfondo della deliberazione futura e da criterio per il successo razionale della condotta. Nondimeno, la stabilità è permeabile alle richieste di revisione motivate dal mutare delle circostanze e delle informazioni a disposizione: per regolare l'intreccio tra pressione diacronica e sincronica possono adottarsi policies riflessive che riguardano l'opportunità di impegnarsi o meno nella revisione di decisioni precedenti. Per esempio, tra i giocatori di scacchi vige la regola di non sprecare tempo e risorse cognitive nel modificare il piano di gioco in corso di esecuzione. Al pari della stabilità, dunque, anche la razionalità mezzi-fini svolge un imprescindibile ruolo adattivo a supporto dell'autogoverno. Intendere al tempo t di fare X al tempo t_2 è rafforzato dalla credenza, supposta immutata da t a t_2 , che M sia un mezzo necessario per X . L'intenzione di fare X trascina con sé l'intenzione di conseguire M , la quale infine retroagisce a supporto del piano iniziale.

Si potrebbe rappresentare l'azione intenzionale, pertanto, come un insieme di impegni che operano stabilmente attraverso il tempo fissando una rete di vincoli di coerenza pratica che sorreggono la continuità dell'agente e del suo punto di vista normativo. Qualora l'azione non dovesse conformarsi alle norme della razionalità diacronica, l'autogoverno ne verrebbe compromesso assieme alla costituzione di un punto di vista pratico indipendente:

The idea is that such self-governance essentially involves, not the intervention of a little person in the head, but rather guidance and control by attitudes that help constitute a sufficiently unified point of view, a point of view that constitutes the agent's relevant practical standpoint [...]. If your plans are inconsistent or incoherent then there will not be, in the relevant sense, a place where you stand on the relevant practical issue: and this will block the possibility of guidance of your thought and action by where you relevantly stand. (Bratman 2012: 77-78)

Nonostante quanto evidenziato finora a sostegno della stabilità, in alcuni casi non infrequenti la pressione razionale della pianificazione a lungo termine soccombe alla spinta centrifuga dell'urgenza presente. Il caso della tentazione è emblematico. Si rammenti il desiderio di un secondo bicchiere di vino dopo cena: la ragione pragmatica che sostiene l'esigenza di lavorare dopo cena è soverchiata dalla preferibilità presente di un secondo bicchiere. Il giudizio attuale appare soverchiante perché esprime una valutazione tutto considerato razionale: dopo tutto, cedere alla tentazione "solo questa volta" non pregiudica agli occhi dell'agente la soddisfazione futura e sembra accordarsi con le ragioni pragmatiche a disposizione, con il risultato che egli, preferendo sempre la soddisfazione del momento, sarebbe razionalmente autorizzato ad un secondo bicchiere tutte le sere. La falla nella rete di impegni dell'agente potrebbe estendersi fino a compromettere la capacità di autocontrollo (*guidance*): non è contraddittorio immaginare soggetti come il famoso "capriccioso" (*wanton*) di Frankfurt, le cui intenzioni siano distratte ora qui ora là dalle passioni del momento. La preminenza della pressione sincronica delle ragioni locali risulterebbe nell'incapacità di sostenere una vita che non fosse disordinata e frammentata (*shuffled life*) (Bratman 2012: 81).

Il conflitto tra livello sincronico e diacronico reclama una soluzione strutturale che incorpori nella deliberazione presente una sanzione in grado di scavalcare la tentazione del momento. Bratman individua nell'anticipazione del rimorso futuro (*anticipation of future regret*) una promettente risorsa per contrastare i rischi della frammentazione: provare disappunto dinanzi al pensiero del rimorso che si proverà dopo cena, dovessimo cedere alla tentazione di un secondo bicchiere di vino, significa anticipare il rimorso in una maniera che modifica gli equilibri presenti. Il rimorso anticipato nell'immaginazione non compare semplicemente come elemento ulteriore nel panorama deliberativo, ma veicola la riconfigurazione complessiva del punto di vista agenziale sulla preferibilità delle condotte presenti, costruendo così un punto di fuga prospettivo alternativo che trasporta l'agente fuori dalle maglie dispiegate dall'urgenza del momento

Anticipated future regret matters, according to this interpretation, because it can sometimes undermine the normal status of present evaluative judgment in a planning agent's present standpoint. Anticipated future regret does not simply provide evidence concerning one's standpoint; it helps shape the contours of one's standpoint. (Bratman 2014: 304)

Certo, tale saggezza dell'immaginazione non si traduce sempre in vittoria sulle tentazioni, e tuttavia rimane condizione della preminenza razionale della diacronicità nella pianificazione deliberata.

7. La fragilità dell'agency

Rimane da chiedersi se questa soluzione appaia convincente, e cosa abbia effettivamente conseguito. Bratman ha definito l'intenzione uno stato mentale pianificante, il cui ruolo causal-funzionale si esercita secondo i canoni della persistenza nella direzione della costruzione dell'identità agenziale: alla prospezione in avanti dei progetti attuali si aggrappa il consolidamento progressivo del punto di vista pratico-valutativo dell'autore. In una prospettiva lockiana, lungi dall'aver una realtà sostanziale propria ed indipendente, l'agente è forgiato dalla rete di impegni che sorreggono e ancorano la pianificazione. Ne risulta però che l'unità e la continuità dell'agency personale si trovano esposte alle idiosincrasie di una progettualità pragmaticamente orientata alla soddisfazione. L'anticipazione del rimorso futuro sembra allora offrire una ragione strutturale a sostegno della stabilità dell'autogoverno: senza la tutela esercitata dalla stabilità diacronica tipica della pianificazione non potrebbe costituirsi alcuna agency intenzionale.

Ora, si noti che questa giustificazione dell'autogoverno non fuoriesce però dall'orizzonte pragmatico-funzionale già delineato. L'autogoverno infatti può contare per gli agenti soltanto nella misura in cui è condizione del raggiungimento di scopi e valori ritenuti significativi; è da essi che trae, per così dire, la sua autorità. Queste considerazioni fanno emergere un problema spinoso: l'accettazione dal punto di vista della prima persona di un requisito di razionalità in vista della soddisfazione potrebbe scalzare considerazioni più generali, ma ugualmente razionali, circa l'opportunità di soprassedere alle tentazioni presenti in vista di una continuità d'azione che mostrerà ipoteticamente i suoi benefici soltanto a lungo termine. Si delinea così un conflitto tra momento sincronico e diacronico, tra principi deliberativi particolari e generali, che costringerebbe ad accordare un certo grado di razionalità a costituzioni dell'agency manifestamente assurde e insensate, come è nei fatti la vita frammentata del capriccioso. La risposta di Bratman consiste nell'articolare una strategia di autorinforzo dell'autogoverno (*self-reinforcement strategy*) secondo la quale l'accettazione di uno standard deliberativo generale a supporto della stabilità diacronica supporta riflessivamente l'adozione del medesimo standard nella deliberazione presente (Bratman 2013: 657-672). In altri termini, l'anticipazione del rimorso futuro non ci informa soltanto del precario decorso dei nostri piani, ma ci richiama alla fedeltà a noi stessi e a quell'attesa di felicità che sembrava insita nei nostri progetti; ci invita pertanto a stare dalla parte delle ragioni che sostengono l'autogoverno contro l'invadenza delle tentazioni. L'anticipazione del rimorso futuro fa dunque appello ad una ragione di sfondo che è sì costitutiva, perché in quanto agenti pianificanti «we are committed to giving significance to how our planned activities will look to us as our plan progresses into the future» (Bratman 2014: 303-304), ma che

risuona nella deliberazione attuale in vista del conseguimento di una vita buona grazie all'intervento di ragioni pragmatiche generali.

È stato osservato come, in fondo, i vincoli strutturali di tipo diacronico svolgano un controllo soltanto formale sulla coerenza dei piani agenziali. Si tratta cioè di requisiti tipicamente *wide-scope*, che non indicano in positivo ragioni per preferire i contenuti di una vita buona.¹¹ In quanto tali, dunque, costringono ad escludere soltanto le interferenze arbitrarie ai piani pregressi, mentre sembrano indifferenti alle considerazioni basate sulle ragioni che al momento appaiono migliori. L'impossibilità di sfuggire al punto di vista della deliberazione attuale, in cui prende corpo la pressione sincronica delle ragioni sostanziali (*substantive*), suggerirebbe cautela nel privilegiare il momento diacronico nel consolidamento del punto di vista agenziale. In effetti, si potrebbe immaginare un agente che scelga volta per volta puntualmente, nel corso del tempo, di appoggiare i piani pregressi per ragioni pragmatiche locali, cioè indipendenti dal requisito strutturale che sostiene l'autogoverno attraverso il tempo. Un tale agente manifesterebbe senz'altro un punto di vista valutativo stabile e continuo nel tempo, poiché si conformerebbe almeno esternamente al requisito diacronico della stabilità, ma mancherebbe di un'*agency* internamente unitaria (Ferrero 2014: 319-320). Il requisito della stabilità dell'autogoverno attraverso il tempo individuato da Bratman, per quanto necessario alla formazione di un'intenzionalità diacronica autentica, non sembra pertanto condizione sufficiente di una costituzione integra e coesa.

Il medesimo punto riemerge anche in prospettiva ontologica. La mera continuità e stabilità dei piani non consente di per sé di distinguere la sequenza cronologica di decisioni successive che si allineino tutte a quelle precedenti, dall'interna coerenza narrativa di una genuina vicenda personale (Ferrero 2009). Nel panorama di norme diacroniche tracciato da Bratman manca un momento in cui l'agente riconosca ed approvi il valore della propria storia in quanto tale, decidendo di rimanervi fedele nonostante la pressione di considerazioni di tipo pragmatico. In definitiva, se la pianificazione attraverso il tempo non è in grado di svolgere il ruolo costruttivo invocato a sostegno della continuità, non vi sono ragioni per non preferirvi altre interpretazioni dell'*agency* maggiormente in sintonia con le esigenze della sincronicità, come quelle incentrate sull'autocomprensione (*self-understanding*) dell'agente (Velleman 2006; Velleman 2009) o sull'universalismo delle volizioni (Korsgaard 2009).

E tuttavia, nonostante questi rilievi, rimane l'impressione che qualcosa resti da dire a sostegno della capacità della *planning theory* di rappresentare l'azione intenzionale. Certo, il privilegio concesso alla dimensione diacronica finisce per schiacciare l'efficacia e la significatività della decisione presente a detrimento

¹¹ Un vincolo razionale è *wide-scope* quando sottopone i contenuti degli stati mentali ad un mero controllo di coerenza. Un requisito è invece *substantive* quando fornisce ragioni per preferire un contenuto ad un altro.

della complessiva plausibilità della descrizione psicologica. In effetti, la maggior parte delle scelte di vita che riteniamo cruciali, si pensi ai casi di conversione religiosa, alla scelta della carriera o del partner, avvengono tutte necessariamente entro lo spazio angusto, eppure mai anemico, della deliberazione presente.

La probabile replica di Bratman farebbe di nuovo appello alle virtù costruttive della pianificazione. L'agente è tale soltanto in quanto progetta l'azione futura, il che vuol dire che anche l'azione presente è pienamente efficace soltanto in quanto parte di un orizzonte progettuale più ampio: la presunta conversione che non si tramuti in stile di vita, e la predilezione che non si tramuti in impegno duraturo, non possono certo dirsi espressione autentica e genuina di un'intenzionalità consapevole. Per giunta, la teoria lascia un notevole spazio all'urto del presente quando accoglie la possibilità del fallimento e della decomposizione dell'identità, come nel caso della tentazione che vince l'anticipazione del rimorso. Ma il fatto che l'intreccio degli atteggiamenti che rinsalda l'autogoverno nel tempo non scongiuri la possibilità, sempre aperta, della defezione e della dispersione, anzi ne renda evidente l'intima criticità, non rappresenta forse soltanto un punto di debolezza, quanto una conferma ulteriore della forza esplicativa della teoria.

Riferimenti bibliografici

BRATMAN, M.E.

- 1987 *Intention, Plans, and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
1999 «Davidson's Theory of Action», in M.E. Bratman, *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge, 209-24.
2007 *Structures of Agency*, Oxford University Press, New York.
2009a «Intention, Practical Rationality, and Self-Governance», *Ethics* 119, 411-443.
2009b «Intention, Belief, Practical, Theoretical», in Robertson S. (ed.), *Spheres of Reason. New Essays in the Philosophy of Normativity*, Oxford University Press, New York, 29-61.
2012 «Time, Rationality, and Self-Governance», *Philosophical Issues* 22, 73-88.
2013 «The Interplay of Intention and Reason», *Ethics* 123, 657-672.
2014 «Temptation and the Agent's Standpoint», *Inquiry* 57, 293-310.

CLARK, A., KIVERSTEIN, J. AND VIERKANT, T. (EDS.)

- 2013 *Decomposing the Will*, Oxford University Press, New York.

DAVIDSON, D.

- 1980 *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, New York (2nd ed. 2001).

FERRERO, L.

- 2009 «What good is a diachronic will?», *Philosophical Studies* 144, 403-430.
2014 «Diachronic Structural Rationality», *Inquiry* 57, 311-336.

FRANKFURT, H.

- 1988 *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass.
1999 *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass.

HORNSBY, J.

2004 «Agency and actions», in J. Hyman, H. Steward (eds.), *Agency and action*, Royal Institute of Philosophy (Supplement 55), Cambridge University Press, 1-23.

KAHNEMAN, D.

2011 *Thinking, Fast and Slow*, Farrar, Straus and Giroux, New York; trad. *Pensieri lenti e veloci*, Mondadori, Milano.

KORSGAARD, CH.M.

2009 *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, New York.

LUMER, CH.

2013 «The volitive and the executive function of intentions», *Philosophical Studies* 166, 511-527.

VELLEMAN, D.

2006 *Self to Self. Selected Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass.

2009 *How We Get Along*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass.